



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

ONTOLOGÍA POLÍTICA EN GILLES DELEUZE: EL PUEBLO QUE FALTA

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

JUANA OROZCO MANGU

**DRA. MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ**

DIRECTOR DE TESIS

**DR. ALFONSO GALINDO HERVÁS**

CO-DIRECTOR DE TESIS



MAYO, 2024

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo 1. La imagen dogmática del pensamiento: excursión sobre la inversión del platonismo</b>	<b>16</b>
1.1. Pensar sin presupuestos	17
1.2. La inversión del platonismo	27
1.3. Voluntad de selección y simulacro	30
<b>Capítulo 2. La diferencia política y el acontecimiento</b>	<b>43</b>
2.1. El acontecimiento y la diferencia ontológica heideggeriana	45
2.2. La filosofía deleuziana en el marco del pensamiento posfundacional e impolítico	54
2.3. La diferencia política y su relación con el acontecimiento	58
2.4. El acontecimiento y el devenir deleuziano	61
<b>Capítulo 3. Ontología deleuziana: inmanencia, multiplicidad y diferencia</b>	<b>78</b>
3.1. La inmanencia y la potencia ( <i>conatus</i> ) en la ontología deleuziana	80
3.2. Teoría de las multiplicidades	92
<b>Capítulo 4. Ontología maquínica</b>	<b>99</b>
4.1. El concepto de máquina deleuzeo-guattariano	103
4.2. Máquinas sociales y producción deseante	111
4.3. Máquina de guerra, modelo del devenir y movimientos sociales	124
<b>Capítulo 5. Micropolítica</b>	<b>137</b>
5.1. Delirio y micropolítica	137
5.2. Segmentos molares y moleculares	143
5.3. Micropolítica y resistencia	149
<b>Capítulo 6. Implicaciones éticas de la ontología política</b>	<b>155</b>
6.1. Voluntad de poder y cualificación de las fuerzas	157
6.2. El eterno retorno y la afirmación de la vida	163
6.3. La ética inmanente de la univocidad del ser	176
6.4. Experimentación ética	178
<b>Capítulo 7. Fabulación o creación de un pueblo que falta</b>	<b>186</b>
7.1. Del giro político al pueblo que falta	186
7.2. La ambigüedad del término “pueblo”	191
7.3. El pueblo que falta	194
7.4. Fabular un pueblo	198
7.5. Pueblo por venir, ¿utopía o fabulación?	202
<b>Conclusiones</b>	<b>217</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>224</b>

## INTRODUCCIÓN

Quisiera iniciar este texto introductorio con la siguiente pregunta: ¿Qué es ese extraño mundo que nos presenta la obra de Gilles Deleuze? En mi experiencia como lectora del filósofo, el recorrido por los diferentes volúmenes de la obra en varias ocasiones no sólo me desvió y confundió, sino que también me envolvió en conceptos, estilos, temas y autores que se multiplicaban. Todo ello, me llevó a preguntarme sobre la relación de la filosofía deleuziana con la realidad efectiva y cotidiana, es decir, la que vivimos todos los días. Estas cuestiones surgían del extravío en la que los lectores de la obra nos hemos visto más de una vez. Muchas veces adentrada en su lectura tuve la sensación de que nada tenía lógica. Sentirnos desorientados quizá sea lo más natural cuando se estudia una filosofía que implica una ontología, una estética, una ética, una historia de la filosofía y por supuesto una política. Además de ser muy diversa en sus influencias y las fuentes de las que se nutre.

Desde mis primeros acercamientos a la obra, me percaté que había dentro de ella una potencia demasiado transgresora que parecía ir en contravía con lo establecido. Ya más adentrada en la obra me di cuenta de que los diversos conceptos de la jerga deleuziana tales como el *devenir*, el *rizoma*, el *cuerpo sin órganos*<sup>1</sup>, que parecen ser tan abstractos, no estaban tan alejados de problemas del actuar humano y de las relaciones sociales. Cautivada por nociones como la *máquina de guerra*, la *micropolítica*, las *líneas de fuga*, *el pueblo que falta*, pero sobre todo por la esperanza de la creación de otros mundos diversos y diferentes al que conocemos; el tema de esta tesis surgió en el afán de descifrar las ideas políticas del filósofo francés.

Durante los primeros dieciséis años de su producción, a partir de la publicación de *Empirismo y subjetividad*, Deleuze se dedicó a escribir obras monográficas. En la larga entrevista con Claire Parnet, el filósofo francés señala que durante este periodo él tenía mucho miedo de acercarse al color filosófico del concepto.<sup>2</sup> Sin duda, las obras monográficas nos abren un mundo que nos hace amar y comprender a grandes filósofos como Hume, Nietzsche, Spinoza y Bergson, etc., como nunca los habíamos conocido y amado pero que, en perspectiva del propio Deleuze, aun son obras oscuras sin el color del concepto.

---

<sup>1</sup> En adelante lo abreviaremos como CsÓ.

<sup>2</sup> Esto lo dice Deleuze en analogía con la pintura, donde el color juega un papel fundamental como el concepto en filosofía.

Luego, ya a finales de los años sesenta, Deleuze publica *Diferencia y repetición*, en Presses Universitaires de France, cuyo lanzamiento fue casi simultáneo al de *Lógica del sentido* en Éditions de Minuit. Se puede notar como en este nuevo periodo hay un gran cambio, basta con ver algunas páginas al azar de dichas obras y no se diga de las que escribe en coautoría con Félix Guattari para percatarse del color filosófico del concepto. Los conceptos se multiplican al punto –al menos en mi caso– de dejarnos boquiabiertos, aparecen tantos: *rizoma*, *CsÓ*, *máquinas*, *máquina abstracta*, *máquinas deseantes*, *líneas de fuga*, *plano de inmanencia*, *plano de trascendencia*, etc.

No hay duda del gran cambio, sin embargo, pese a la división entre obras monográficas, las de autoría propia y las obras en conjunto, se tiene la sensación de no encontrarse ante una serie de obras sino ante una única obra de gran tamaño. Pero esta magna obra que representan los textos deleuzianos aparece como una obra abstracta y la abstracción, aunque puede llegar a ser magnífica en pintura, en filosofía puede ser una catástrofe, por tanto, los lectores de Deleuze nos vemos obligados a separar las partes reconocibles, realizar clasificaciones, compartir, explicar, reducir, buscar una interpretación adecuada de lo que está sucediendo. Por ello siempre estamos en busca de comentarios, aunque no hay tantos como podría pensarse. A veces me vi tan perdida como antes, otras veces creí encontrar la explicación, sabiendo muy bien que lo que estaba entendiendo ya no era lo que tanto me impresionó en la obra original. Por ello, surgió el deseo de preservar la minúscula velocidad del texto deleuziano, tratando de evitar reducirlo a la velocidad de una función interpretativa al orientarnos en la misma obra, concretarla, arrancarla de la abstracción y ganar consistencia.

Una de las primeras cosas que leí sobre Deleuze, fue la famosa frase de Michel Foucault, quien dijo "un día, tal vez, el siglo será deleuziano"<sup>3</sup>, frase que aún hoy es célebre y que cuando uno empieza a recurrir al tema de Deleuze en sus variadas aristas lo encuentra citado. Leí muchas veces esta frase, pero nunca me pareció una gran fórmula, es decir, no sabía a qué se refería exactamente: no sabía si era un elogio de un amigo a otro amigo augurándole grandeza histórica o alguna broma entre amigos. El punto es que no tenía sentido para mí. Gracias al artículo de Patrice Manglier "Deleuze, un métaphysicien dans le siècle"<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 7.

<sup>4</sup> Cfr. Patrice Manglier "Deleuze, un métaphysicien dans le siècle" en <http://libertaire.free.fr/DeleuzeMetaphysicien.html>. [Última consulta 30 de agosto de 2023].

esta frase se torno comprensible. El siglo tal vez será deleuziano, pero no el siglo del calendario, puesto que Foucault no se refería al siglo XX, ni siquiera al XXI, sino al mundo del tiempo y del espacio, el mundo de la finitud, al que el filósofo Spinoza había pensado como la existencia de modos infinitos en un tiempo determinado y en un lugar determinado y no al mundo de la eternidad o el de Dios. Es decir, un siglo más cercano a la idea de secularización. Las palabras de Foucault toman sentido porque evidentemente este siglo aún no es deleuziano. Quizás algún día sea, pero todavía no. Palabras de Foucault que aún hoy nos acucian y nos empujan a la aglomeración de preguntas sobre nuestro entorno, nuestro tiempo y nuestra relación con ellos. Lo que hace que aun haya un mínimo de esperanza por encontrar respuestas.

En relación con la aseveración de Foucault, hay que decir que Deleuze pensó la realidad, es decir, todo cuanto existe en términos de una ontología materialista, valiéndose del deseo, la fuerza y la producción para explicar la naturaleza física. De ahí que se entienda esta ontología a partir de la inmanencia del deseo, la cual es una fuerza capaz de producirse a sí misma. Por lo general, se le ha atribuido al deseo ser una extraña suerte maléfica que ronda la vida de los hombres. Sin embargo, éste termino adquiere un sentido afirmativo en la construcción ontológica que concibe el filósofo francés, invirtiendo este sentido negativo. Esta concepción negativa y carente del deseo no sólo habita en el colectivo imaginario de los hombres, sino que también se desplaza al ámbito filosófico, en donde el deseo está dirigido a un objeto suprasensible. De esta forma, en la historia filosófica pulula una concepción platónica del deseo mediante la cual los filósofos se han movido anhelando alcanzar el conocimiento del mundo suprasensible como lo vemos en la filosofía hegeliana y en general en casi toda la historia de la filosofía, este anhelo se hace deseable para el filósofo porque bajo esta concepción es la única verdad real. Y ya sabemos que el filósofo generalmente ha asumido distorsionadamente la herencia socrática de que una vida sin el conocimiento de la verdad no merece la pena ser vivida.

Aunque comúnmente se le ha adjudicado a Deleuze ser un filósofo posmoderno, en realidad él no trabaja temas como el fin de la filosofía o el fin de la historia. No hay duda de la dificultad y riesgo que implica encasillar a un filósofo como el francés dentro de una corriente o disciplina del pensamiento. Aun aceptando el riesgo, nosotros lo leemos y asimilamos como un pensador contemporáneo de la ontología política o impolítico porque

hace política a través de su metafísica. El pensamiento político ha girado y aún hoy gira en torno a categorías modernas como “Estado”, “soberanía”, “territorio” etc., lo que Carl Schmitt llamaba despolitización. La filosofía política moderna, de matriz hobbesiana, se consolida, por un lado, como una “política absoluta” y una “obligación soberana”. La mayoría de los pensadores contemporáneos que han desarrollado análisis político o del vivir en común han renunciado a pensar la política bajo estas categorías para ellos ya sin sentido y obsoletas. Hay que señalar que Cacciari y Esposito empezaron a utilizar la categoría de “impolítico” para nombrar a toda una serie de discursos, muy diversos entre sí, que se proponían pensar a la política fuera del ámbito totalitario y unificado del ideal político. En su obra, *Categorías de lo impolítico*, Esposito deja en claro que lo impolítico no es un valor opuesto a lo político, sino que consiste en el rechazo de lo político como ideal de la representación del orden y del poder.<sup>5</sup> Lo impolítico, entonces, es entendido como una crítica a toda la tradición de la filosofía política, la cual ha estado imperada por certezas apodícticas y por el carácter normativo de las distintas éticas públicas.

Este análisis y diagnóstico impolítico ha sido reconocido y compartido por casi todos los filósofos contemporáneos, pero sobresalen figuras como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy, Mauricio Blanchot, Laclau, Lefort, entre otros<sup>6</sup>. En este orden de ideas –y pese a que existen estudios sobre la obra de Deleuze que utilizan los términos “filosofía política”– nosotros hemos decidido no utilizar la categoría de “filosofía” sino de

---

<sup>5</sup> Cfr. Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.

<sup>6</sup> En el presente trabajo de investigación entendemos al pensamiento impolítico como una forma de argumentación anti-institucional, anti-gubernamental, anti-jurídica y anti-capitalista o anti-mercado, de la cual hay diversas vertientes de pensadores, que aún con sus diferencias y especificidades, comparten en síntesis el cuestionamiento del Estado y el sistema capitalista, sí como las categorías modernas que legaron una idea generalizada y totalitaria de la política. Entre este grupo de pensadores, los más conocidos y estudiados son: Agamben, Esposito, Badiou, Nancy, Blanchot, Rancière, Laclau, Lafort, Negri, Hardt, Lazzarato. A esta forma de pensamiento, Marchant la llama pensamiento posfundacional, mientras que para Benjamin Noys, es una corriente “afirmacionista”. De igual forma, después de la influencia de Walter Benjamin a este pensamiento se le ha ido denominando *teoría crítica contemporánea*. Aunque la categoría de impolítico e impoliticidad surgió en la Italia de los años sesenta, para el Dr. Alfonso Galindo la potencialidad heurística de dicha categoría permite trascender territorios e identificar factiblemente a muchos de estos pensadores como impolíticos o también pensadores de la ontología política. En el entendido, de que una de sus características más relevantes es el uso de la terminología ontológica para aprender las realidades y experiencias políticas. Hay que señalar que el interés fundamental que persiguen las obras de los pensadores impolíticos es la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la política y su poder creador de la libertad. Señala el Dr. Galindo: “[...] los pensadores impolíticos [...] Al concebir la política como tarea de alcance ontológico, hacer metafísica deviene un modo de hacer política”. (Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo. Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, Sequitur, Madrid, 2015, p. 11).

“ontología”, para hacer especial énfasis en el hecho de que el pensamiento de la política y del vivir en comunidad deleuziano se sale de los paradigmas tradicionales de la filosofía política clásica.

Retomando la idea de impoliticidad, todos estos pensadores de la política contemporánea, aún con sus diferencias y especificaciones, tienen en común la idea de la imposibilidad de fundación de una vez y para siempre del vivir en común en la medida de que nuestras instituciones sociales y políticas son falibles, carentes de fundamentos inmóviles, históricas, aporéticas, plagadas de irracionalidad, violencia y sobre todo contingencia. En suma, tienen la convicción de que las instituciones no constituyen la última palabra, ya que no alcanzan a totalizar los ideales de igualdad, justicia, libertad, comunidad, etc. Sin embargo, la imposibilidad última de una filosofía primera, en el sentido de un discurso fundacional, no nos exime de reflexionar filosóficamente sobre la dimensión misma del fundar, aún cuando ninguna filosofía encontró ni encontrará nunca un fundamento último. Debemos dejar en claro que pensar en términos de ontología política no es una reflexión sobre los supuestos que fundan una epistemología, como afirma William Conolly, sino un modo determinado de trabajar en teoría política que se opone a otros.<sup>7</sup>

El pensamiento impolítico no pretende dejar de pensar la política, sino de pensarla fuera de los conceptos con los que la modernidad la asumió y conceptualizó. Se trata, en palabras de Esposito, de asumir “la catástrofe conceptual” de la tradición moderna del pensamiento. Dicho esto, entendemos que la corriente impolítica representa un esfuerzo por crear conceptos nuevos para el pensamiento político. Conceptos que, por tanto, no versan sobre los problemas sociales que tuvieron lugar en torno al siglo XVI. De la misma forma, Deleuze y, por ello, lo definimos como pensador de la ontología política, intenta crear conceptos para pensar no sólo la política sino toda la historia del pensamiento. Esta es una exigencia que surge de la definición de la filosofía: “la filosofía, es el arte de formar, de

---

<sup>7</sup> Emmanuel Biset llama la atención a que Conolly en su texto titulado “Nada es fundamental...” utiliza la expresión “interpretación ontopolítica” para definir su perspectiva. *Onto*, porque toda interpretación política invoca un conjunto de fundamentos sobre las necesidades y las posibilidades del ser humano, es decir, sobre las formas en las que el ser humano puede estar conformado y las posibles relaciones que el ser humano puede establecer con la naturaleza. Afirmar que algo es fundamental o que nada es fundamental, para Conolly es hacer una interpretación ontopolítica. Por lo tanto, toda interpretación de los acontecimientos políticos, no importa cuan profundamente se sumerja en un contexto histórico específico o cuan grande sea el cumulo de datos sobre el que se asiente, contiene una dimensión ontopolítica.

inventar, de fabricar conceptos”.<sup>8</sup> Y si la filosofía es definida como la actividad que crea conceptos, es evidente que estos conceptos no pueden ser los mismos que aquellos con los cuales la modernidad pensaba.

En cuanto a la discusión ontológica, pensadores como Connolly, han afirmado que ésta no ha sido objeto de análisis críticos por parte de las ciencias sociales y humanas y, por ende, de la política debido a tres razones fundamentales: primero, porque existe un supuesto generalizado, según el cual, cuando la filosofía moderna destituye la teleología aristotélica y las doctrinas de la creación cristiana, ya no resulta necesario dar cuenta de un orden fundamental del mundo, es decir, las explicaciones sociales ya no necesitarían de posiciones metafísicas.<sup>9</sup> En segundo lugar, el secularismo moderno derrotó las cosmologías anteriores que le otorgaban una finalidad intrínseca a la naturaleza, es decir, que el mundo sin finalidad se convirtió en algo disponible para el dominio técnico. Por último, existe una posición extendida según la cual los problemas de la política, la ética o la psicología no requieren discusiones sobre los presupuestos ontológicos.<sup>10</sup> Sin embargo, darle primacía a la epistemología presupone pensar que tenemos acceso a criterios de conocimiento que pueden dejar atrás la reflexión ontológica o que la epistemología proporciona procedimientos neutrales a través de los cuales plantear y resolver cada cuestión ontológica.

De esta manera, podríamos afirmar que la desatención de una reflexión explícita sobre los presupuestos ontológicos se explica, por un lado, por razones históricas, como consecuencia de la modernidad, lo que lleva al abandono de la reflexión ontológica; de otro lado, por razones políticas, aparece la tradición liberal y, de este modo, la reflexión ontológica resulta innecesaria para la discusión política.

---

<sup>8</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 8.

<sup>99</sup> En el panorama moderno, la epistemología fue concebida como la *imagen del mundo*, el sujeto fundó la certeza del objeto en la representación, aunado al olvido del ser, la epistemología excluyó a la ontología, propiciando el formalismo que funda la tradición moderna de la política.

<sup>10</sup> Uno de los defensores de esta última posición es John Rawls, quien afirma en su *Teoría de la justicia* que la justicia como equidad es política, no metafísica, aludiendo a que la discusión sobre la justicia no necesita volver sobre los presupuestos ontológicos. La separación de la política y la religión en la Modernidad trae como consecuencia la ausencia de un principio central de definición de la democracia y de la justicia. La secularización obliga a buscar principios de organización social que no dependen de una concepción filosófica y moral, aunque estén de acuerdo con ella. Rawls ha recordado que tal era el punto de partida necesario de toda reflexión sobre el derecho. Saca de ello la conclusión de que una teoría del derecho debe tener fundamentos políticos y no filosóficos, lo que expresa definiendo a la justicia como equidad. Ésta no puede concebirse más que como una combinación de principios no sólo independientes unos de otros, sino que arrastran en dirección opuestas.



La pregunta crucial dentro de la ontología política estriba en saber cómo es posible reunir dos dimensiones que parecen antagónicas: la reflexión filosófica abstracta y la necesidad de contextualizar el análisis político. En un intento de respuesta a ello, Colin Hay sostiene que los supuestos ontológicos son anteriores a los discursos epistemológicos y metodológicos.<sup>11</sup> Lo cual significa que los supuestos relativos a la naturaleza de la realidad política conllevan elecciones, muchas veces no explicitadas, que sustentan buena parte de las controversias en el análisis político. Aunado a lo anterior, Hay apunta al hecho de que, la ontología se define, literalmente, como la ciencia o la filosofía del ser, sin embargo, dentro del análisis político se ha pensado en términos más estrechos y específicos. Para él, de entre las múltiples definiciones de ontología política, la de Norman Blaikie es representativa, ya que la ontología política es referida, por este último, a las afirmaciones o suposiciones que parten de un enfoque de la investigación social de la naturaleza de la realidad política. De esta manera, la ontología política se relaciona con el ser político, a lo que es políticamente, a lo que existe políticamente.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Amparando su posición en el texto de Gary King, Robert O. Keohane y Sidney Verba, *Ontological, Designing Social Inquiry: Scientific Inference In Qualitative Research*, (Cfr. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4352030/mod\\_resource/content/2/Gary%20King%2C%20Robert%20O.%20Keohane%2C%20Sidney](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4352030/mod_resource/content/2/Gary%20King%2C%20Robert%20O.%20Keohane%2C%20Sidney). [Última consulta 30 de octubre de 2023]). Colin Hay, afirma: “[...] The principal aim of the present chapter is to explain why this is so. The argument is, in essence, simple. Ontological assumptions (relating to the nature of the political reality that is the focus of our analytical attentions) are logically antecedent to the epistemological and methodological choices more usually identified as the source of paradigmatic divergence in political science”. Qué se puede traducir como lo siguiente: “El objetivo principal del presente capítulo es explicar por qué esto es así. El argumento es, en esencia, simple. Los supuestos ontológicos (relacionados con la naturaleza de la realidad política que son el foco de nuestras atenciones analíticas) son lógicamente antecedentes a las elecciones epistemológicas y metodológicas más comúnmente identificadas como la fuente de divergencia paradigmática en la ciencia política. (Colin Hay, “Political Ontology”, en <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604456.001.0001/oxfordhb-9780199604456-e-023?print=pdf>, p. 2. [Consultado el 15 de febrero del 2021]).

<sup>12</sup> Para Hay, la ontología, la epistemología y la metodología están estrechamente relacionadas, pero son irreductibles. La ontología está relacionada con la naturaleza del mundo social y político, mientras que la epistemología se relaciona con lo que podemos saber sobre él y la metodología con la forma en que podemos adquirir ese conocimiento. La relación entre las tres esferas es direccional, pues la ontología lógicamente precede a la epistemología que lógicamente precede a la metodología. Con lo cual, Hay piensa que, ubicándonos en la esfera epistemológica, no podemos saber lo que somos capaces de saber si no se ha establecido un conjunto de supuestos ontológicos sobre la naturaleza del contexto en el que ese conocimiento debe adquirirse. Y, de igual forma, no se puede deducir un conjunto apropiado de estrategias para interrogar los procesos políticos o metodologías hasta que no se hayan establecido los límites de nuestra capacidad para adquirir conocimiento de tales procesos (epistemología) y, de la naturaleza de tales procesos en sí mismos (ontología). Mientras la ontología se relaciona con el ser, es decir, con lo que es, con lo que existe, la ontología política se relaciona con el ser político, con lo que es políticamente, con los seres o unidades que componen la realidad política. En este sentido,

Como no existe un concepto de política estable y definitivo, sino una diversidad de lenguajes en disputa para definirla, pensar el carácter político de la ontología es empezar a diferenciar entre los lenguajes que pueden definir esa política. Pensar en términos ontológicos conlleva imprescindiblemente dar cuenta, por un lado, de la noción de Ser con la que se trabaja y, por el otro, de los problemas de método que supone esta indagación. De esta manera, si la pregunta ontológica es la indagación trascendental sobre que algo sea y cómo sea, supone trabajar con atención la categoría de Ser y los modos de formular una pregunta sobre ello. Así como también, resulta imprescindible precisar en qué sentido se utiliza el término política, ya que dicho término, se diluye en una especie de sinonimia generalizada con la contingencia, la performatividad o la institución.<sup>13</sup>

Se ha considerado necesaria esta alusión a los anteriores elementos para poder explicar las razones del por qué leemos a Deleuze mediante la óptica impolítica. Ahora hay que indicar que el presente estudio se guía bajo dos preguntas generales que, a su vez, determinan los ámbitos en los que se moverá la investigación: ¿qué aporta la filosofía deleuziana a la comprensión de los procesos políticos? Y ¿cómo es que una praxis política se relaciona con una determinada ética o forma de actuar humano enfocado en promover relaciones humanas satisfactorias? La solución a estas cuestiones nos lleva por un camino intrincado, por ello será pertinente ofrecer un plano del itinerario que nos aguarda precisando los intereses, los problemas y las soluciones que condicionan el desarrollo de la investigación.

Para Deleuze, son más importantes los problemas que el pensamiento, por eso para él, el poeta es más importante que el filósofo, en tanto, el poeta entiende que lo esencial está más allá del pensamiento, en aquello que fuerza a pensar. La práctica teórica ligada al pensamiento de los problemas no surge sino por algo que fuerza a pensar, un encuentro del que sólo se puede aprender, del que como tal no surge un “saber”. No hay tarea teórica, estudio sistemático de la ontología política, de sus problemas, de sus contradicciones, de sus accidentes y sus tendencias, si no es a partir de una potencia que escapa al pensamiento, que irrumpe en lo ideológico como un punto de quiebre o una desidentificación con el sentido común. Deleuze logra así articular la doble tarea: la del pensamiento respecto de los

---

todo análisis político parte de determinados supuestos que definen el objeto de su análisis, es decir, las entidades que componen la realidad política.

<sup>13</sup> Sin volver a una definición fundacional de política.

problemas estructurales, y la de la facultad de sociabilidad, que en el encuentro con el otro activa el estallido vital de la práctica política.

Para el desarrollo de la investigación se tuvo que rastrear la construcción y el funcionamiento del sistema filosófico de Deleuze, aspirando en la exposición al rigor, pero también a la aterrización de su relevancia. Por lo anteriormente dicho, este estudio sigue un orden progresivo, por ello los conceptos que se desarrollan en cada capítulo sirven de plataforma y antecedente a los que se desarrollarán en los apartados posteriores, los cuales, a su vez, retoman y ahondan las conclusiones previamente alcanzadas. El entrelazamiento de estas dos vías confiere un doble carácter al conjunto de la investigación: monografía y crítica, exposición y problematización. Por un lado, la reconstrucción de una magna obra, por otro, la exploración de su utilidad y vigencia motivados por la inquietud de pensar a Deleuze a partir de problemas de nuestro presente y de pensar nuestro presente a partir de los conceptos deleuzianos. Por todo ello, la investigación pretende un tratamiento minucioso de los conceptos, pero también intenta no olvidar los acontecimientos que los expresan, es decir, no olvidar las situaciones en donde podemos asir la vitalidad de la filosofía.

En el primer capítulo nos introduciremos al pensamiento deleuziano a través de la imagen dogmática del pensamiento y la inversión del platonismo. En este apartado nos hemos planteado abordar los principales presupuestos de la imagen dogmática del pensamiento. Pensamos que en una segunda parte del capítulo es viable ocuparse de la inversión del platonismo para finalmente llegar a la voluntad de selección y a la idea de simulacro como salida al platonismo, que paradójicamente se encuentra en el mismo Platón.

Luego de esta introducción a la problemática del pensamiento en Deleuze se ha considerado abordar como capítulo dos la diferencia política en relación a la idea del acontecimiento, para lo cual se propone partir de la diferencia ontológica heideggeriana para analizar sus derivaciones en lo político y la política, juzgando que se puede pasar de una ontología heideggeriana a un pensamiento micropolítico. Nos hemos propuesto situarnos en la ruptura del pensamiento tradicional fundado en un pensamiento del Ser como sustancia y esencia, notando un punto de encuentro entre Heidegger y Deleuze por pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía Occidental. En primer lugar, proponemos delinear una conceptualización del acontecimiento y la diferencia ontológica

heideggeriana en razón —como ya hemos dicho antes— de que gran parte de los planteamientos antisistema, populistas y de la ontología política están sumamente influidos por Heidegger.

Proponemos en el capítulo tres partir de la consideración de que la actitud política está interrelacionada con la concepción ontológica de la diferencia. En este entendido pensamos que la pregunta ¿qué es realmente la política? es fundamental para repensar nuestra actualidad. Sin embargo, en la filosofía deleuziana la política no puede ser estudiada fehacientemente sin tocar a la ontología. El objetivo que perseguimos en este capítulo está dividido en dos partes: analizar las ideas de inmanencia y *conatus* y redondear la teoría de las multiplicidades en el pensamiento ontológico político de Deleuze. Pensamos que lo anterior, nos ayudará a pensar nuevos modos de experiencia política que van muy de la mano con la filosofía spinoziana. El tránsito por la inmanencia, el *conatus* y las diferentes formas en las que se expresa la potencia del ser nos llevan a la teoría de las multiplicidades. Dicha teoría es de suma importancia porque compromete un proceso de variación incompleto, es decir, donde algo siempre está por suceder, en el que un acontecimiento puede ofrecer una disyunción incompatible con el mundo capaz de abrir nuevos senderos.

Hemos propuesto desarrollar en el capítulo cuatro la idea de máquina, la cual es central para nuestro análisis de corte ontológico y político. Mediante el concepto de máquina se cuestionan las oposiciones de tipo dualista tales como Ser-Ente, Sujeto-Objeto. Los diferentes segmentos maquínicos nos remiten a la concepción del mundo como una mecanósfera<sup>14</sup> destotalizada y desterritorializada, lo que afirma indirectamente que no hay, — ni nunca hubo— un Ser-ahí instalado a través de la temporalidad, sino que estamos insertos dentro de la cristalización de intensidades, lo que nos indica que el tiempo no existe como un continente vacío, lo cual hace que las relaciones de temporalización sean esencialmente de sincronía maquínica. Asimismo, tenemos como fin abordar la problemática de las máquinas

---

<sup>14</sup> Por mecanósfera entendemos al conjunto de todas las máquinas concretas y abstractas que se entablan u organizan y que componen el mundo en el que vivimos. El mundo que conocemos y que habitamos es concebido por Deleuze y Guattari como una gran máquina (mecanosfera). En la concepción maquínica deleuzo-guattariana todo es comprendido en términos de máquinas, la tierra es la gran máquina integrada por máquinas y procesos de conexión. Para los filósofos, la tierra es la principal protagonista de toda la trama ontológica, pues ésta es el terreno donde se desarrollan los procesos de producción de las máquinas y de las piezas de toda máquina. Siendo la tierra misma una gran máquina. Hay que apuntar que dicha concepción nada tiene que ver con cierta visión estática y finalista, pues la propuesta del mundo como una máquina suprime cualquier distinción de nivel entre las piezas que componen este mundo, es decir, no existe algo con menos o más ser. Por último, hay que añadir que las máquinas o los procesos maquínicos que crean el mundo son mecanismos abstractos, pero no porque carezcan de una concreción sino porque están abiertos, es decir, no están completamente definidos.

deseantes y sociales en el entendido de que el concepto de máquina es asimilado como producción deseante. A través del maquinismo ontológico se desvanece la separación entre naturaleza y cultura, así como entre naturaleza e industria. No existe ya hombre ni naturaleza sino un mismo proceso de producción que los produce a ambos.

Una vez que se desarrollen los puntos centrales de la ontología maquina, pretendemos continuar en el capítulo cinco con la definición de la postura política de Deleuze ya enmarcada en la crítica a la sociedad de control, el acto de creación y la resistencia. Dicha postura se articula en una política minoritaria también llamada micropolítica, dentro de la cual se ponen en juego las relaciones entre lo social y lo político junto con los procesos afirmativos de la vida y con los acontecimientos producidos por las máquinas.

Posteriormente, estimamos conveniente anclar las consideraciones de corte ético en un capítulo seis precisamente porque la idea de resistencia nos habla ya de una manera de actuar que se opone a lo establecido. Proponemos indagar en la concepción ética presente en el pensador francés, la cual analizaremos desde la vertiente de la evaluación y la experimentación, es decir, limitándonos a la perspectiva de las fuerzas, la idea del eterno retorno y la inmanencia. Por ello, son imprescindibles las figuras de Spinoza y Nietzsche quienes son las grandes fuentes de Deleuze en el caso de la ética. Partimos de la hipótesis de que una formulación central de su pensamiento ético se puede expresar mediante la idea de un cuerpo que es capaz de evaluar y experimentar.

En el último capítulo se desarrollará la idea del *pueblo que falta* juzgando que, en esta idea, que se retoma de Paul Klee, recaen las consideraciones finales de la política deleuziana. Tenemos planeado ocuparnos de la ambigüedad del término “pueblo”, en la medida en que nos ayuda a revelar la fractura constitutiva entre el pueblo representado y el pueblo como falta; entre el pueblo como figurante y espectador y el pueblo como lo que fuerza a su interrogación. Es sobre esta fractura y esta ambigüedad que el pensamiento deleuziano se despliega por sus propios medios. En segundo lugar, intentaremos dar claridad a la idea del pueblo que falta, en virtud de la importancia que para nosotros tiene en el desarrollo teórico de nuevas alternativas sociales. En último lugar, repararemos en la idea de *la fabulación del pueblo que falta* en el entendido de que la fabulación deleuziana es una actualización de la idea de fabulación bergsonianiana. Esta resignificación de la fabulación representa la posibilidad de fundar actos de habla en la comunidad a través del arte, lo cual permite la expansión del

campo estético hacia la dimensión política, hecho que constata que la creación artística facilita la reflexión sobre lo humano, así como la comprensión de lo trágico de la vida. En este sentido, para Deleuze el pueblo se fabula, lo cual significa que, más que efectuarse, éste se “inventa faltando”.<sup>15</sup>

Finalmente presento mis conclusiones, así como algunas consideraciones generales, los alcances y limitaciones de la presente investigación. Sin embargo, anticipándonos, tenemos la idea de que esta tesis puede ayudar a zanjar las ambigüedades con respecto a las afirmaciones que parecen extraerse del mismo Deleuze de que todo en su filosofía es política. Puesto que si todo es político se corre el riesgo de perdernos en esta ambigüedad. Pero, sin duda, lo más preocupante de un pensamiento ambiguo es su poca resonancia práctica.

Sin más por menores sólo resta señalar como nota técnica que algunas obras de Deleuze han sido citadas en su versión francesa original, por lo cual, a nota de pie de página presentamos una traducción propia.

---

<sup>15</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Cinema 2. L'image-temps*, Les Éditions de Minuit, París, 1985, p. 287.

## CAPÍTULO 1

### LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO: EXCURSO SOBRE LA INVERSIÓN DEL PLATONISMO

La presente investigación inicia analizando la crítica a la imagen dogmática del pensamiento. Para pasar a la inversión del platonismo en relación con el simulacro. Atinadamente, señala Carlos Ramírez Vargas, en su artículo “‘Nos falta una fuerza. Nos falta un pueblo’. Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta”, que a partir de *Diferencia y repetición* Deleuze retoma y reformula algunos temas entre ellos el de los presupuestos filosóficos en la filosofía “El pensamiento para Deleuze no es simplemente una posibilidad lógica que se desprende de la capacidad de un *ego* de deducir las ideas unas de otras. No se produce el pensamiento desde el propio pensamiento, ni este se produce por un choque puramente exterior”.<sup>16</sup>

Históricamente e inevitablemente “Toda la filosofía, señala Deleuze, inicia, de una u otra manera, de un presupuesto subjetivo e implícito similar al siguiente: ‘todo el mundo sabe’”.<sup>17</sup> Una vez que ya hemos presentado el problema, hemos de avocarnos a desglosar esta crítica a la imagen dogmática del pensamiento, de la cual adelantamos que culmina en la renuncia al fundamento dentro del pensar filosófico. Para este propósito debemos exponer los principales presupuestos de esta imagen. Una vez concluido este objetivo, hemos de dilucidar la inversión del platonismo deleuziano.

En *Diferencia y Repetición y Lógica del sentido*, la inversión del platonismo en Deleuze cobra importancia. Dicha impronta ya había sido tomada anteriormente por Nietzsche. Mencionamos esto en la medida en que pensamos que para abordar la imagen dogmática hay que partir del planteamiento sobre la relación entre ésta y la filosofía de Platón. Ensayando una respuesta a esta cuestión hay que enunciar, en primer lugar, que al ser Deleuze un crítico asiduo de la historia del pensamiento sostiene que la historia de las ideas filosóficas se asienta sobre una imagen moral. Esta imagen se sustenta en la idea generalizada de que el pensamiento tiene como naturaleza a la verdad, es decir, se parte de que la naturaleza humana ya posee formalmente lo verdadero, por lo cual ahora sólo le queda al

---

<sup>16</sup> Carlos Ramírez Vargas, “‘Nos falta una fuerza. Nos falta un pueblo’. Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta” disponible en <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/8481>, p. 8. [Consultado el 20 de febrero de 2022].

<sup>17</sup>*Ídem.*

pensador buscar la realización material de la verdad.<sup>18</sup> Pero ¿por qué dicha imagen es moral? Pues, a grandes rasgos porque solo ella nos ha persuadido de que “(...) hay una naturaleza humana que tiene como inherente a priori el deseo de conocer, por lo cual, la Filosofía no tendría otra tarea que colmar estas ansias de saber”.<sup>19</sup>

La filosofía ha sido fundamental en el establecimiento de la imagen del pensamiento que aún domina en nuestros días. Los estragos de esta forma de ver el mundo van de menos a más, pero si queremos sintetizarlos diríamos que nos incapacitó para pensar la diferencia.

La enseñanza filosófica suele definir al pensamiento platónico por ciertas oposiciones que han llegado a ser celebres, tales como esencia-apariencia, mundo sensible-mundo ideal, *doxa-episteme*. Estas oposiciones que estructuran al platonismo también marcan las pautas del pensamiento metafísico para los siglos venideros. De esta forma, la historia de la filosofía ha estado siempre en armonía con lo que la moral, la religión y el Estado han decidido establecer como correcto, bueno y, por ende, verdadero.

La imagen dogmática es presupuesta por la mayor parte de las filosofías, –muchas veces sin conciencia de ello–, que conciben el comienzo del pensar bajo la forma del fundamento, es decir, bajo un principio exterior o trascendente, que niega la inmanencia<sup>20</sup>, en la cual radicaría la verdadera ausencia de presupuestos. Por ello, tales filosofías conservan el sistema de la representación, el cual también alcanza su culmen en el sistema platónico, del cual hablaremos más adelante.

Para cumplir con el objetivo propuesto en este capítulo, hemos de revisar y analizar en primer lugar los rasgos y características principales de la imagen dogmática del pensar.

### 1.1. Pensar sin presupuestos

La razón filosófica, entendida como explicación basada en la naturaleza, no fue la primera en dotar al hombre de respuestas a sus interrogantes, puesto que la vida humana es quizá más

---

<sup>18</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968, p. 172.

<sup>19</sup> Juana Orozco Mangu, “Pensamiento dogmático y verdad en la filosofía de Gilles Deleuze”, acceso en <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/download/3968/2652/>, p.133. [Consultado el 20 de mayo de 2021].

<sup>20</sup> Etimológicamente inmanencia significa “permanecer en”. Deleuze utiliza éste termino en el mismo sentido en que Spinoza en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, señala que Dios es la causa inmanente de las cosas que son en él, apuntando a que la inmanencia es lo que, formando parte de la sustancia de una cosa, subsiste fuera de la cosa misma. Dentro de un plano inmanente, el ser lo es todo, no hay nada superior ni mejor en virtud de que todas las cosas participan de él.



antigua que la filosofía. La historia nos dice que los mitos<sup>21</sup> fueron los primeros en ofrecer a los hombres una explicación a sus interrogantes, desde las más triviales a las más apremiantes.

El paso del mito al *logos*<sup>22</sup> no puede ser fehacientemente explicado, sin embargo, los filósofos presocráticos se consideran el pasaje en donde el mito se transforma en *logos* y con ello nace la filosofía. Esta se origina en el seno de los mitos y, naturalmente, parece imposible que ésta hubiera surgido con independencia de ellos. Si Tales de Mileto es el primer filósofo, ¿Qué es lo que hace que se le considere ser el primer filósofo y no, por ejemplo, a Homero o a Hesíodo? La respuesta habitual en los manuales de filosofía es que con él y con los que le suceden se produce la razón filosófica. Drew Hyland, en su libro *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, señala que en la Grecia antigua las obras de los poetas, pero sobre todo de Homero y Hesíodo, lejos de ser obras de literatura, como hoy lo son para nosotros, eran consideradas, fundamentalmente, obras de un significado profundamente religioso y, como tal, eran el referente que daba razón profunda de todo.<sup>23</sup> Hemos señalado que nos parece casi imposible que la razón filosófica pudiera haberse generado con independencia del mito porque tanto el mito como la filosofía tienen en común versar sobre las cuestiones más fundamentales del hombre y éstas, a día de hoy siguen siendo cuestiones filosóficas por antonomasia: la pregunta por el cosmos, la finitud del hombre frente a lo

---

<sup>21</sup> Al mencionar al mito en esta investigación no pretendemos ahondar en el tema, sin embargo, hemos darle al lector una definición provisional. El mito, según Mircea Eliade, es una “historia sagrada” que relata sucesos que han pasado en un tiempo que no es el nuestro, sino en un tiempo histórico, que se refiere al tiempo de los “comienzos” absolutos de todo. Éste cuenta, generalmente cómo, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, la realidad ha venido a la existencia. Por su parte, Josef Pieper, especifica más los contenidos de los mitos y nos dice que son narraciones acerca del origen del cosmos, la historia primitiva de la felicidad paradisiaca y la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y la recompensa en el más allá (cfr., Josep Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 18). Quizá la característica más peculiar de los mitos es que su narración se desarrolla entre la esfera humana y la divina, porque tratan de acciones de los dioses en cuanto se refieren a los hombres, o de acciones de los hombres en cuanto se refieren a los dioses. Hay que recalcar, entonces, que el mito no es una categoría literaria, sino religiosa. Es una historia divina que hoy en día nos puede resultar difícil asimilar porque ahora asociamos la palabra mito con otros significados, como el de ficticio, leyenda y superstición. (Cfr. Josep Pieper, *op. cit.*, p. 14).

<sup>22</sup> Frolov nos explica en su *Diccionario de filosofía* que la palabra *logos* procede del griego Λόγος, la cual es traducida como cálculo, razón, razonamiento, pensamiento, habla, argumentación o discurso. Dentro del terreno filosófico, el *logos* fue utilizado por primera vez por Heráclito para designar las leyes universales del mundo y la ley del ser. Para el filósofo griego todo se realiza según el *logos*, que es eterno, universal y necesario. (Cfr., I.T. Frolov, *Diccionario de filosofía*, Editorial progreso, Moscú, 1984, p. 260).

<sup>23</sup> Drew Hyland, *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, El Ateneo, Buenos Aires-Barcelona, 1975.

divino, la muerte, la conciencia humana de su finitud, el sentido de la vida o la actitud del hombre ante su propia muerte, etc.

Cornford expone el surgimiento de la filosofía como una especie de secularización de las explicaciones del mundo, en la postura de que, aunque la filosofía surge desde la religión, difiere de ésta al abandonar el mito a favor de una versión racional del cosmos<sup>24</sup>. Esto tiene algo de verdad, pero nos parece apresurado el presupuesto que está aquí como base, que da por sentado que el punto de vista religioso es falso, y, además, irracional y que, en contraparte, la explicación racional ha dejado todo lo mítico y los presupuestos de la *doxa*. En cualquier caso, es realmente la posición más extendida y la que se enseña: que la filosofía comenzó con Tales cuando se separó de las preocupaciones mítico-religiosas.

Y ya dentro del plano filosófico pensar todo cuanto existe, pero sobre todo pensar el ser en sí mismo, es decir, el hecho de que haya cosas, no sólo representa un problema crucial dentro de la filosofía, sino que, gracias a esta cuestión, podemos decir que el pensar filosófico comienza su andar, aunque no podemos decir que limpio de todo presupuesto y de tintes mítico-religiosos. Dentro de la filosofía, el deseo de conocer, traducido en la vida cotidiana como el hecho de dar cuenta de las cosas, parece ser natural e inherente al hombre, no en vano, Aristóteles en la *Metafísica* hace alarde de esto y afirma que “Todos los hombres por naturaleza desean saber”.<sup>25</sup> Aunado a esto, el problema del ser ha traído aparejado desde el inicio de la historia el establecimiento de la ontología clásica, disciplina filosófica por excelencia que define al Ser como el ser del ente, pero sin el ente y, con ello, se ha dado por presupuesta la existencia de una verdad, debido a que dentro de esta ontología solo el Ser es lo real.

Es lícito decir que la crítica al pensar mítico –que también le podemos llamar sentido común– representa el punto de partida del pensamiento filosófico, puesto que la filosofía nace en el seno mismo del mito, pero se separa de él en cuanto a la diferencia de sus explicaciones. Hay que decir, de inicio, que el afán de elaborar un pensar sin presupuestos no es extraño a la historia de la filosofía, ya que uno de los motivos más recurrentes en esta antigua disciplina es la denuncia de los presupuestos inconfesados del pensamiento anterior.

---

<sup>24</sup> Cfr., Francis Macdonal Cornford, *De la religión a la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1989, p. 14 y ss. y Drew Hyland, *op. cit.*, p. 38.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, libro I: 25.

Basándonos en el testimonio de la anécdota de Pitágoras, el filósofo queda definido como amante del saber. El amor del filósofo es amor de algo que aún no se posee, aunque algunos, como el sofista, dicen ya tener. Por ello, el filósofo es aquel que hará la operación de discernimiento entre el verdadero saber y el falso saber. Posteriormente, entre los mismos filósofos se hace el gesto de desprecio a la filosofía anterior, el ejemplo más antiguo lo encontramos en el libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles, el cual es considerado por algunos especialistas como Jaeger, el primer tratado de historia de la filosofía.<sup>26</sup> En él hallamos, a lo largo de aproximadamente 30 páginas, un repaso de las principales doctrinas metafísicas sobre las primeras causas y los principios del universo. Este recuento muestra cómo, poco a poco, los primeros pensadores se habían acercado al descubrimiento de la verdad, es decir, a la determinación de la lista completa de causas y principios que rigen el funcionamiento del cosmos. Sin embargo, para Aristóteles desde los presocráticos hasta Platón solo se conoció la verdad “a medias”, pues ningún filósofo logró dar con las cuatro causas que gobiernan la *physis*. Unos conocieron la causa material, otros la formal, pero ninguno llegó a determinar el funcionamiento conjunto de las cuatro: formal, material, eficiente y final.<sup>27</sup>

Como podemos ver, esta visión del descubrimiento de la verdad es demasiado evolucionista o progresista. Debido a esto es posible afirmar que con Aristóteles asistimos al inicio de la *historia* del pensamiento. Lo que nos interesa rescatar para nuestra investigación del caso de Aristóteles es el hecho de que al suponer que las filosofías de todos sus predecesores representaban solo bosquejos o aproximaciones a la verdadera estructura de la realidad, (la *physis*), él mismo se posicionó como el que finalmente llegó a verdad.

Siglos después, el caso de Hegel nos parece muy relevante al concebir a la Historia Universal como el movimiento de lo real. Para él, desde el principio de la historia ya se encuentra presente la verdad total, por ello, todo lo que se despliega a partir de este origen

---

<sup>26</sup> Werner Jaeger piensa que el libro *alfa* de la *Metafísica* constituye la investigación histórica, (cfr. Werner Jaeger, *Aristóteles*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 194). También dice: “es nuevo el sacar genéticamente su doctrina de las causas de la historia de la filosofía anterior [...]”, (Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 201). Hernán Zucchi también ha señalado la idea que la *Metafísica* tiene el objetivo de exponer y formular críticas a las filosofías anteriores “Desde el tercer capítulo del libro I [...] Aristóteles pasa revista a la filosofía anterior para averiguar si los pensadores que lo precedieron coincidieron con él o no sobre el número y carácter de esas causas”, (Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, p. 28).

<sup>27</sup> Cfr., Aristóteles, *op. cit.*, libro I: capítulos 3-7.

corresponde a la realización de esa verdad.<sup>28</sup> En función de esto, para el filósofo alemán, al igual que para Aristóteles, el pensamiento de cada época expresa el develamiento de un aspecto de la Verdad total. Sin duda en la concepción hegeliana podemos ver cristalizado el ejercicio de la imagen dogmática, puesto que como en el inicio de la historia ya se encuentra presente la verdad universal, aunque de forma abstracta y encerrada en sí misma. El desarrollo de la historia representa el relato de las peripecias de la verdad en busca de su completa determinación.<sup>29</sup>

Entendida de esta forma, la filosofía consiste en la búsqueda de un punto de partida o un comienzo para el pensar, es decir, alcanzar a pensar los supuestos del pensar mismo para emprender la conquista de las condiciones capaces de generar el pensamiento filosófico. Parafrasando a Francois Zourabichvili, detrás de la cuestión del comienzo en filosofía se oculta el problema del fundamento, mismo al que sólo se puede acceder desbrozando los presupuestos que atan el pensamiento anterior a la opinión: “la filosofía exige un fundamento como señal de que por fin ha comenzado a pensar, de que ha dejado, en serio, el horizonte de un pensamiento meramente posible”.<sup>30</sup> Asimismo, señala: “Deleuze insiste en la incapacidad de los filósofos para comenzar verdaderamente. Un verdadero comienzo exige la expulsión de todo presupuesto”.<sup>31</sup> Esta caracterización de la filosofía como búsqueda del pensar sin presupuestos supone el cuestionamiento y la separación de ella no solo respecto del sentido común sino también del pensamiento filosófico anterior.

Aunado a lo anterior, es importante añadir que, hasta antes de la modernidad, la cuestión del comienzo en filosofía no resultaba del todo problematizada, o por estar dada verdaderamente de antemano o por aparentar estarlo en una trascendencia falazmente reconvertida en comienzo filosófico plausible. Pero la modernidad y su espíritu crítico determinó un punto de inflexión dentro de la filosofía y se cuestionó que el comienzo de ésta estuviera ya dado. La filosofía de Rene Descartes representa un parteaguas de ello, ya que

---

<sup>28</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1966.

<sup>29</sup> Al respecto señala Hegel “[...] el comienzo es *lo menos formado*, lo menos determinado y *desarrollado* en sí, además de lo más pobre y *abstracto*, y que la primera filosofía es el pensamiento enteramente general e indeterminado, es la más simple, mientras que la filosofía más reciente es la más profunda y concreta. Cosa que es preciso saber para no buscar tras las filosofías antiguas más de lo que en ellas se encierra [...]”, (fragmento de la *Historia de la Filosofía* de Hegel, tomado de Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 277).

<sup>30</sup> François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 23.

<sup>31</sup> *Ídem*.

para él el comienzo del pensar necesitaba ser conquistado por el pensador a partir del método.

Señala lo siguiente en el inicio de su primera meditación

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.<sup>32</sup>

Sin embargo, la postura de Deleuze es que pese a los intentos por separarse del sentido común, *doxa* u opinión, –como quiera llamársele–, la filosofía permanece atada al sentido común y a sus servidumbres mientras no consiga deshacerse de la imagen dogmática del pensamiento. Notamos que el comienzo en filosofía es un problema complicado, entendiendo que “comenzar en cualquier disciplina significa eliminar todos los presupuestos”.<sup>33</sup> Las dificultades se acrecientan, dejando vislumbrar la magnitud del desafío, si atendemos al carácter específico que diferencia los prejuicios propiamente filosóficos de aquéllos que convienen a la ciencia.

En virtud de que Deleuze señala que toda filosofía, sin excepción, ha partido tanto de presupuestos objetivos como subjetivos<sup>34</sup>, amerita saber en qué consisten estos:

[...] les présupposés philosophiques sont subjectifs autant qu’objectifs. On appelle présupposés objectifs des concepts explicitement supposés par un concept donné. Par exemple Descartes, dans la seconde *Méditation*, ne veut pas définir l’homme comme un animal raisonnable, parce qu’une telle définition suppose explicitement connus les concepts de raisonnable et d’animal: en présentant le Cogito comme une définition, il prétend donc conjurer tous les présupposés objectifs qui grèvent les procédés opérant pour genre et différence. Pourtant, il est évident qu’il n’échappe pas a des présupposés d’une autre sorte, subjectifs ou implicites, c’est a dire enveloppés dans un sentiment au lieu de l’être dans un concept: il est supposé que chacun sait sans concept ce que signifie moi, pense, être.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Rene Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p. 17.

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968, p. 201.

<sup>34</sup> Mientras que los prejuicios con que hay que habérselas en ciencia son exclusivamente “objetivos”, pudiendo ser eliminados a través de una revisión exhaustiva de la axiomática en cuestión; los presupuestos filosóficos, en cambio, son tanto “subjetivos” como “objetivos”.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 169. “[...] Los presupuestos filosóficos son tanto subjetivos como objetivos. Llamamos presupuestos objetivos a los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado. Por ejemplo, Descartes en la segunda meditación no quiere definir al hombre como animal racional, debido a que tal definición supone explícitamente conocidos los conceptos de racional y animal: presenta al Cogito como definición pretendiendo conjurar todos los presupuestos objetivos que pesan sobre los procesos que operan por género y diferencia. Sin embargo, es evidente que Descartes no se escapa de los presupuestos de otro tipo, subjetivos o implícitos, es decir, envueltos en un sentimiento, en lugar de estarlo en un concepto: se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo, pensar y ser”).

En su afán por eliminar los presupuestos objetivos, Descartes renuncia a definir al hombre por el género y la diferencia específica (animal racional) y nos presenta al *Cogito*<sup>36</sup> como una definición fehacientemente filosófica de la naturaleza humana. A lo mejor consigue deshacerse de los presupuestos objetivos, pero ahora el pensar queda preso de los presupuestos subjetivos.

Siguiendo el pasaje anteriormente citado, se puede caracterizar a los presupuestos objetivos como “presupuestos filosóficos” y a los subjetivos como “presupuestos naturales”, aunque no por ello menos presentes dentro del discurso filosófico. Parafraseando a Deleuze, hay que agregar que cuando la filosofía (sabiendolo o no) cimienta su comienzo sobre presupuestos subjetivos, ésta se pretende anterior a todo prejuicio, oponiendo entonces el pensamiento natural del hombre vulgar al pensamiento del hombre cultivado.<sup>37</sup>

La crítica filosófica parece avocarse a criticar los conceptos implicados en el pensamiento anterior, pero descuida los presupuestos implícitos o naturales que, aunque pasan desapercibidos al análisis conceptual, siguen siendo un estorbo para el pensamiento. El siguiente fragmento, a propósito, es claro

La philosophie se met du côté de l'idiot comme d'un homme sans présupposés. Mais en vérité, Eudoxe n'a pas moins de présupposés qu'Épistémon, seulement il les a sous une autre forme, –implicite ou subjective–, «privée» et non «publique», sous la forme d'une pensée naturelle, qui permet à la philosophie de se donner l'air de commencer, et de commencer sans présupposés.<sup>38</sup>

Glosando esta idea deleuziana, se vuelve preciso abortar la ilusión del verdadero comienzo en el pensamiento natural y advertir con Deleuze que Eudoxo y Epistemon son un solo y mismo charlatán. La persistencia de los presupuestos indeseados es común a ambos. El pensamiento deleuziano también nos arroja un ejemplo preciso de este comienzo falaz del

---

<sup>36</sup> La web dianoia reconoce que, aunque el *cogito* es un término latino, ahora ya con este término se abrevia el "pienso, luego existo" de Descartes, cuya formulación en latín "*cogito, ergo sum*" es quizá la más reconocida de la filosofía cartesiana. (cfr. <https://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=64&from=action=search%7Cby=C> [Última consulta 13 de agosto de 2023]). El *cogito* se torna la primera verdad conocida y el modelo de toda verdad que pretenda alcanzar la razón.

<sup>37</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 170.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 170. “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; solo que los tiene bajo otra forma –implícita o subjetiva, ‘privada’ y no ‘pública’– bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos”.

pensamiento. Descartes inaugura la filosofía moderna con el *Cogito* como fundamento o punto de partida radical para el pensar, como el único fundamento de la nueva filosofía. Sin embargo, el concepto de *Cogito*, pretendidamente aséptico de toda *doxa*, vuelve a agarrarse de los presupuestos objetivos que estarían inevitablemente contenidos en otras formulaciones como la de “animal racional”, a la que el pensador renuncia en la segunda de sus *Meditaciones*.

El *Cogito* no está a salvo de menos presupuestos que las otras definiciones, pues bajo él descansan otro tipo de prejuicios, subjetivos o implícitos, los cuales remiten en última instancia al yo empírico. En la visión filosófica de Deleuze, Descartes es el pensador moderno que ha heredado a la historia un arsenal de ilusiones al fundar un plano supuestamente “puro” o trascendental, como condición de posibilidad de la experiencia. Mismo que resulta ser un calco de lo empírico, y que como tal arrastra los presupuestos naturales de la empiría. En otras palabras, en Descartes observamos el círculo vicioso connatural al fundamento en que inevitablemente recae y recaerá el pensamiento siempre que recurra a un principio trascendente. Los principios no pueden alcanzar a dar razón de sí mismos, si remiten su derecho a aquello que supuestamente fundan: lo empírico. “[...] il est évident qu'il (*Cogito*) n'échappe pas à des présupposés d'une autre sorte [...]”.<sup>39</sup>

Se sigue que, a través de los presupuestos naturales o implícitos, lo que la filosofía plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que significa pensar, ser y el yo, es decir, no un esto sino la forma de la representación o del reconocimiento en general. Parfraseando a Deleuze, diremos que la fuente de los presupuestos implícitos en filosofía recae en el elemento puro del sentido común, al cual Deleuze le nombra *cogitatio natura universalis*. Este elemento es el presupuesto natural por excelencia que subsume a todos los demás y postula un pensamiento que está naturalmente provisto para lo verdadero en dos direcciones: supone la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento.<sup>40</sup> A grandes rasgos en esto consiste el primer postulado de la imagen dogmática del pensar, el cual funciona como una especie de columna vertebral para todos los demás.

---

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 169. “[...] es evidente que el (*Cogito*) no escapa a los presupuestos de otra naturaleza [...]”.

<sup>40</sup> Cfr., Juana Orozco Mangu, *op. cit.*, p. 146.

Deleuze considera que el ideal del sentido común eleva el pensamiento al estatus de meta-facultad encargada de coordinar a las restantes facultades en aras del reconocimiento, constituye el segundo postulado de la imagen dogmática del pensamiento. El segundo momento de la filosofía cartesiana ejemplifica muy bien la crítica al sentido común desde el punto de vista de los contenidos. Pues recordemos que Descartes reconcilia su filosofía con el sentido común sobre la base única del *cogito*. Una vez que el filósofo constata el garante divino de la verdad, reconstruye el mundo del sentido común sobre el pensamiento. La certeza del mundo deviene certeza del pensamiento del mundo.

C'est chez Descartes, en effet, qu'apparaît le plus haut principe de la représentation comme bon sens ou sens commun. Nous pouvons appeler ce principe, principe du «clair *et* distinct», ou de la proportionnalité du clair et du distinct: une idée est d'autant plus distincte qu'elle est plus claire; le clair-distinct constitue cette lumière qui rend la pensée possible dans l'exercice commun de toutes les facultés.<sup>41</sup>

Señala Descartes: “De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solo conviene con propiedad el nombre de ‘idea’: como cuando quiero, temo, afirmo o niego”.<sup>42</sup> Las palabras del filósofo francés manifiestan la convicción realista que subyace al pensamiento cartesiano, en el entendido de las ideas son todavía replica de un mundo exterior verídico, el cual es susceptible de ser conocido en tanto es sometido al modelo de lo Mismo, y, por ende, la filosofía cartesiana no cuestiona al reconocimiento. Los tres postulados anteriores confluyen en un cuarto mucho más general, que Deleuze denomina como el postulado de la representación.

Hasta este punto de nuestra lectura y análisis hemos notado que el pensamiento deleuziano contraviene los cuatro primeros postulados de la imagen dogmática: postulado de la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y recta naturaleza del pensamiento), el ideal del sentido común, el modelo del reconocimiento y, finalmente, el elemento de la representación.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup>Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 275. “Es en Descartes donde aparece el más alto principio de la representación como buen sentido o sentido común. Podemos llamar a ese principio, principio de lo “claro y distinto”, o de la proporcionalidad de lo claro y distinto: una idea es tanto más distinta cuanto más clara es; lo claro-distinto constituye esa luz que hace posible el pensamiento en el ejercicio común de todas las facultades”).

<sup>42</sup> Rene Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 33.

<sup>43</sup> Juana Orozco Mangu, *op. cit.*, p. 141, (particularmente véase nota 12).



El primer postulado se prolonga necesariamente en el segundo y en el tercero, toda vez que de él se sigue que “en filosofía, pensar quiso decir, primeramente, *(re)conocer*”<sup>44</sup>. El proseguimiento de hacer del pensamiento algo necesario en la *cogitatio natura universalis*, el sentido común y el reconocimiento traiciona la convicción que en el inicio la animaba. Para Deleuze, el pensamiento no es el hecho más natural y de buena voluntad perteneciente a la naturaleza humana.

Mais si Descartes est philosophe, c'est parce qu'il se sert de cette plaisanterie<sup>45</sup> pour ériger une image de la pensée telle qu'elle est *en droit*<sup>46</sup>: la bonne nature et l'affinité avec le vrai appartiendraient à la pensée en droit, quelle que soit la difficulté de traduire le droit dans les faits, ou de retrouver le droit par-delà les faits.<sup>47</sup>

Descartes arguye al método como el elemento que permite salvar la dificultad de pensar de hecho con la imagen del pensamiento que en derecho se eleva en su producción filosófica. Y con ello, nos lleva a considerar con mayor detenimiento el modelo trascendental del pensamiento implicado en la imagen dogmática como su tercer postulado. El reconocimiento funciona amparado de la *cogitatio natura universalis*, puesto que cuando se idealiza el sentido común, también se concibe el “mundo verídico” como homogéneo e idéntico a sí, cuyo garante es la esencia.

Interpretando a Deleuze, aun suponiendo un mundo verdadero en virtud de los postulados anteriores, el reconocimiento es el procedimiento que reúne las cualidades que se perciben e imaginan en torno a los objetos del mismo, a los que se les hace corresponder un concepto en el proceso de la representación. La forma en la que Descartes examinaba el célebre pedazo de cera ilustra este ejercicio a la perfección: la filosofía se pliega al modelo

---

<sup>44</sup> François Zourabichvili, *op. cit.*, p. 14.

<sup>45</sup> La broma a la que se refiere Deleuze corresponde a la idea cartesiana con la que el pensador francés inaugura su *Discurso del Método*, misma que señala que el buen sentido, es decir, la razón, ha sido repartida en igualdad a todos los hombres (Cfr. René Descartes, *Discurso del Método*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 3-5).

<sup>45</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1969, p.206. La cita es una traducción propia, pero a continuación le reproducimos el texto original al lector: “Mais si Descartes est philosophe, c'est parce qu'il se sert de cette plaisanterie pour ériger une image de la pensée telle qu'elle est *en droit*: la bonne nature et l'affinité avec le vrai appartiendraient à la pensée en droit, quelle que soit la difficulté de traduire le droit dans les faits, ou de retrouver le droit par-delà les faits”.

<sup>46</sup> Las negritas y cursivas son del texto original.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 206. “Si Descartes es filósofo, lo es porque se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, cualquiera que fuera la dificultad de traducir el derecho a los hechos, o de reencontrar el derecho más allá de los hechos”.

del reconocimiento cuando aplica todas las facultades del sujeto (sensibilidad, memoria e imaginación) al reconocimiento de un objeto del mundo sensible.<sup>48</sup>

En el ejemplo de la cera se suscita el renacimiento de un idealismo y, como sabemos, Platón es la figura por excelencia del idealismo dialéctico. Esta forma de pensar es el enemigo contra el que Deleuze dirige su crítica. Sin embargo, Deleuze realiza una lectura ambivalente del filósofo griego: por un lado, ejerce una mirada crítica, pero por el otro lado, también vislumbra la salida a Platón desde el mismo Platón. Su interpretación se sostiene sobre pasajes en los que parece que Platón se traiciona.<sup>49</sup>

## 1.2. La inversión del platonismo

La fórmula “inversión del platonismo” aparece en textos que preparaban el *Nacimiento de la tragedia* donde Nietzsche define a su filosofía como platonismo invertido. Martin Heidegger, en las lecciones recogidas en el primer tomo del *Nietzsche*, interpreta al pensador en conexión con el platonismo:

Nietzsche dice en una ocasión, en una breve observación que se encuentra en los trabajos preliminares (1870-1871) a su primera obra: “Mi filosofía, platonismo invertido: cuanto más

---

<sup>48</sup> Señala Descartes en su segunda meditación:

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo del olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno: Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. [...] Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación. y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta” (Rene Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 28-29).

<sup>49</sup> Estos pasajes platónicos se encuentran fundamentalmente en el *Sofista*.

lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin” (IX, 190). Es ésta una sorprendente anticipación por parte del pensador del conjunto de su posterior posición filosófica fundamental, pues sus últimos años de creación no se ocuparon más que de esta inversión del platonismo.<sup>50</sup>

Estas afirmaciones nietzscheanas hay que situarlas dentro de su crítica al nihilismo y la escisión platónica en dos mundos con valores contrarios, el de la esencia y el de la apariencia.<sup>51</sup>

Pensamos que la inversión del platonismo nietzscheano se enmarca en la opción por el mundo de la apariencia. La misma interpretación parece continuar en un fragmento de *Aurora*, texto ya de madurez: “¡un mundo de fantasmas, ése en que vivimos! ¡Un mundo invertido, vuelto del revés, vacío y que, no obstante, soñamos del derecho y pleno!”.<sup>52</sup> Sin embargo, ésta no es la última palabra de Nietzsche a propósito de la inversión del platonismo, pues como el propio Heidegger ha señalado: “No debemos pasar por alto [...] que el ‘platonismo invertido’ de su primera época difiere en modo considerable de la posición alcanzada finalmente en *El ocaso de los ídolos*”.<sup>53</sup> En esta obra que data de 1888, Nietzsche llega al fin al sentido de la inversión del platonismo:

---

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 150-151.

<sup>51</sup> En *La voluntad de poder*, Nietzsche describe al nihilismo como un estado psicológico que tiene como causa tres categorías encadenadas, mismas con que hemos investido falazmente la realidad. Tales categorías son: “el sentido o el fin”, “la totalidad o la unidad” y el “mundo verdadero”. El punto en común es que todas remiten al pensamiento de Platón. Bajo la primera categoría, el nihilismo hace referencia a la búsqueda de un sentido del devenir que no se encuentra en el propio devenir; búsqueda que desemboca inevitablemente en el abatimiento y la decepción ante la ausencia de ese pretendido fin. Nietzsche considera que Platón es el iniciador de la teleología, es decir, de la imputación de un fin o sentido al devenir real; así también de la consecuente introducción de la naturaleza en el terreno de la moral. Ante esta primera causa del nihilismo Nietzsche propone la fórmula del “eterno retorno de lo mismo”. Mismo que en ocasiones se ha malinterpretado como un artificio teórico, una abstracción caprichosa que no arrojaría sentido alguno, el eterno retorno describe el acontecer de lo real (la existencia o el “cómo es” del ser), un devenir sin sentido y sin fin que retorna eternamente. (Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000, p. 15).

Sin embargo, Nietzsche proporciona mediante el *eterno retorno de lo mismo* una justificación circular del devenir, que contraviene la fundamentación del mismo en un ultramundo que conduce al nihilismo negativo, cuyas causas remiten a Platón y sus herederos. Entonces lo que acontece se justifica a sí mismo en su repetición eterna, por ello, la “fundamentación” inmanente funciona como defundamentación. En función de la segunda categoría (la totalidad o la unidad), el nihilismo se produce cuando se introduce una unidad o sistematicidad en todo acontecer y se juzga que el bien del universal exige el sacrificio del particular, es decir, el individuo se subordina a la totalidad. La última categoría (el mundo verdadero), artificio a través del cual Platón condena el mundo del devenir, es decir, la Idea de la naturaleza heraclítica y su eterno diferir respecto de sí misma.

Cfr. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de dominio. Obras completas (Tomo IX)*, Aguilar, Madrid, 1951, § 12 A.

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, “Aurora” en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 554.

<sup>53</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 151.

[...] si la “inversión” del platonismo pudiera equipararse a un procedimiento que, por así decirlo, pusiera cabeza abajo las proposiciones platónicas. Es cierto que con frecuencia el propio Nietzsche expresa la situación de este modo, y no sólo para dar a comprender lo que quiere decir de una manera simplificada sino también porque a veces él mismo, aunque sea otra cosa lo que busque, piensa de esa manera. Sólo tardíamente, poco tiempo antes de la interrupción de su trabajo pensante, se le vuelve claro en todo su alcance hacia dónde es llevado con esa inversión del platonismo. Esta claridad crece cuanto más comprende la necesidad de esa inversión, es decir, en la medida en que comprende que es exigida por la tarea de superación del nihilismo.<sup>54</sup>

Valeria Sonna, en otro de sus artículos dedicado a la inversión deleuziana del platonismo, señala que:

[...] la noción nietzscheana de fuerza, íntimamente vinculada con el concepto de voluntad de poder, supone que siempre hay detrás de todo fenómeno o acontecimiento una lucha entre dos tipos de fuerzas, las activas y las reactivas [...] El diagnóstico que Deleuze hará del platonismo, consiste, como él mismo afirma en sacar a la luz su motivación.<sup>55</sup>

En la empresa de la inversión del platonismo Deleuze se cuestiona por las motivaciones que llevan a Platón a escindir la realidad en dos mundos, Señala Deleuze:

Bien plus, une telle formule du renversement a l'inconvénient d'être abstraite; elle laisse dans l'ombre la motivation du platonisme. Renverser le platonisme doit signifier au contraire mettre au jour cette motivation, «traquer» cette motivation – comme Platon traque le sophiste.<sup>56</sup>

Lo anterior pone sobre la mesa el planteamiento de los conceptos platónicos como signos o síntomas de una voluntad de poder.<sup>57</sup> Siguiendo a Valeria Sonna, para comprender la inversión nietzscheana, es fundamental preguntarse por el sentido de la escisión de dos realidades, una falsa y otra real, ¿quién o quienes quieren la Idea?, “el filósofo griego produce *esta diferencia* entre imágenes y la motivación detrás de esta división es una voluntad de seleccionar”.<sup>58</sup> Ejercicio de selección que se mueve bajo la meta de elegir las copias bien fundadas, en desdén de los simulacros o malas copias. Encontrar que la voluntad de poder anima el gran proyecto platónico, lleva a reconocer a la misma como voluntad de selección.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>55</sup> Valeria Sonna “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze”, en <https://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v63n80/0185-2450-dianoia-63-80-97.pdf>, p.103. [Consultado el 18 de abril de 2023].

<sup>56</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 292. (“Más bien, tal fórmula de la inversión tiene el inconveniente de ser abstracta; dejar en la sombra la motivación del platonismo. Invertir el platonismo debe significar al contrario sacar a la luz su motivación, acorralar esta motivación – como Platón acorrala al sofista”.

<sup>57</sup> Valeria Sonna, *op. cit.*, p. 107.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 98-99.

A diferencia de Nietzsche, Deleuze no pretende negar el mundo de la esencia, ya que ello implicaría también echar por la borda toda la filosofía platónica. Al negar el mundo de la esencia también desaparece el mundo de las copias. Deleuze sitúa la salida al platonismo en la creación de conceptos nuevos a partir de elementos teóricos de la misma filosofía platónica.<sup>59</sup> Mediante el mismo platonismo, Deleuze parece encontrar el fracaso de la idea en cuanto fundamento.

En el simulacro se encuentra la posibilidad de anulación de la Idea como fundamento. Para él, este término, aunque sólo es mencionado en el *Sofista*, no es un elemento secundario en Platón, sino un agente persistente en toda su obra.

En lo subsecuente haremos un intento de dilucidación del simulacro en relación a la voluntad de selección platónica.

### 1.3. Voluntad de selección y simulacro

Señala Deleuze, al inicio del apéndice “Simulacro y filosofía antigua”, que el platonismo ha fundado todo el dominio de la representación que la filosofía reconocerá después de Platón como suyo. Dominio cumplido por las copias o iconos. Este ámbito representativo no funciona sin un Fundamento al cual se tienen que asemejar las ideas. El análisis deleuziano de la filosofía platónica refiere a que el objetivo primario que Platón persigue en sus mitos no radica en la escisión de dos mundos sino en seleccionar.

On ne peut pas dire pourtant que le platonisme développe encore cette puissance de la représentation pour elle-même: il se contente d'en jalonner le domaine, c'est-à-dire de le fonder, de le sélectionner, d'en exclure tout ce qui viendrait en brouiller les limites. Mais le déploiement de la représentation comme bien fondée et limitée, comme représentation finie, est plutôt l'objet d'Aristote: la représentation parcourt et couvre tout le domaine qui va des plus hauts genres aux plus petites espèces, et la méthode de division prend alors son allure traditionnelle de spécification qu'elle n'avait pas chez Platon.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 295. “No podemos decir, sin embargo, que el platonismo desarrolla por sí misma la potencia de la representación: él se conforma con delimitar su dominio, es decir, fundarlo, seleccionarlo y en excluir toso eso que vendría a desdibujar sus límites. Pero el despliegue de la representación como bien fundada y limitada, como representación finita es más bien el objeto de Ariatoteles: la representación recorre y cubre toso el dominio que va desde los más altos géneros a las más pequeñas especies, y el método de la división toma entonces su andar tradicional de especificaciones que ella no tenía en Platón”.

En su artículo “Deleuze lector de Platón”, Valeria Sonna señala que la categoría de *problema* es una clave de la lectura deleuziana de Platón, en el entendido de que los problemas están siempre expresados por una pregunta.<sup>61</sup> De ahí que la pregunta platónica se puede reformular de manera más fehaciente como “¿quién es mejor?”.

La relectura deleuziana de Platón tiene como puntos centrales las siguientes pautas o conceptos: la división, la prueba, la figura del fundamento y la instauración de copias. Pero quizá la más importante es la idea de simulacro. En lo consecutivo desglosaremos estos puntos que consideramos son medulares para la comprensión del platón de Deleuze y, sobre todo para arribar a la idea de simulacro.

En el libro V de *La república*, después de que los interlocutores han acordado que el Estado bien fundado debe ser conducido por el filósofo<sup>62</sup>, señala Sócrates, en boca de Platón, que el filósofo es “aquel que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por hartos”.<sup>63</sup> Enseguida Glaucón le pregunta a Sócrates “¿A quién llamas ‘verdaderamente filósofos’?”<sup>64</sup>, a lo que responde el maestro que sólo puede llamar de esta forma a los que aman el espectáculo de la verdad. En pocas palabras, los que no son filósofos son incapaces de contemplar la naturaleza de las cosas en sí. Pues mientras el conocimiento se refiere a lo que es, la ignorancia habla de lo que no es.

El pasaje que acabamos de comentar se bate entre diferenciar al verdadero filósofo del impostor, es decir, trazar una línea divisoria entre el hombre que tiene el conocimiento real de las cosas en sí y el mero detentador de opiniones, en otras palabras, la oposición *doxa-episteme*. La interpretación de Deleuze sugiere dos claves para la comprensión del platonismo: en primer lugar, piensa que el motivo profundo de la teoría de las ideas es la voluntad de selección. Y, en segundo lugar, que esta voluntad al seleccionar funda el sistema de las copias y, con ello, suprime al simulacro. De esta forma, la voluntad de selección sería

---

<sup>61</sup> Cfr. Valeria sonna, “Deleuze lector de platón” disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/2090/209031199010.pdf>, [Última consulta 12 de septiembre de 2023].

<sup>62</sup> “A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente[...].” (Platón, “República, libro V” en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988, “libro V” 473 d-e).

<sup>63</sup> *Ibidem*, 475 c.

<sup>64</sup> *Ídem*.

la primera tarea del platonismo y, por tanto, más importante que la tentativa de distinguir entre la opinión y el conocimiento o entre la esencia y la apariencia. Es decir, que esta selección de pretendientes figura como el común denominador y artífice que orienta el proceder del platonismo. Por ello, para Deleuze, al discernir a esta voluntad de selección se llega al punto crucial que define al platonismo. Este punto radical parece ser la selección de linajes, entre buenos y malos: íconos-simulacros.

Afirma Deleuze que el propósito del método dialéctico no estriba en proveer definiciones dividiendo los géneros en especies, sino la selección de linajes, los cuales se dividen en íconos y simulacros. Así queda asentado en el *Sofista*

EXTR. — ¿Y qué? Lo que aparece como semejante de lo bello sólo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será una apariencia?

TEET. — Desde luego.

EXTR. — ¿y esta parte no es la mayor no sólo de la pintura, sino también de la técnica imitativa en general?

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias, ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa?

TEET. — Completamente.

EXTR. — He aquí, entonces, las dos formas de la técnica de hacer imágenes: la figurativa y la simulativa.<sup>65</sup>

La cuestión crucial del diálogo citado se bate entre distinguir al político, al filósofo y al sofista.<sup>66</sup> La enmarcación trata de una diferencia de naturalezas, al igual que la distinción que se establece en el *Gorgias* entre la retórica y la política. En un pasaje anterior del *Sofista*, el extranjero afirma que el sofista se asemeja al filósofo como el lobo se asemeja al perro.<sup>67</sup> Y justo en esta analogía hay que poner atención, ya que ilustra la complejidad de llevar a cabo la distinción, ya que el lobo y el perro pertenecen a una misma especie. La diferencia a la que se llega en el diálogo se limita a suponer, que el perro no va a hacernos daño, mientras que el lobo sin duda representa un peligro. Es por ello que nos parece irónica la definición final del sofista, por su asombrosa semejanza con la figura de Sócrates, quién ostenta el título de filósofo por excelencia.

---

<sup>65</sup> Platón, "Sofista", 236 c en *op. cit.*

<sup>66</sup> *Ibidem*, 217 a.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 231a.

Deleuze tomará esta dudosa distinción como la comprobación de su hipótesis de que el simulacro termina por poner en jaque la división misma y la Idea como criterio de dicha selección.<sup>68</sup> Es interesante que, además, en el ejemplo que Platón elige, se trace un paralelo entre el filósofo y el animal domesticado y justamente en este punto la concepción platónica de la filosofía molesta a Deleuze, ya que Platón mismo reconoce estar inserto en un mundo de simulacros, y, aún así ha establecido que aquél que se inicie en la filosofía piense que existe un plano libre de simulacros. Y para lograr su empresa ha anulado el carácter de invención que tiene el pensamiento, insistiendo en que el conocimiento es el recuerdo de cosas ya sabidas y el reconocimiento es la experiencia de ideas ya establecidas. Bajo este entendido, la idea del simulacro adquiere una connotación violenta que golpea duramente a la imagen del filósofo bonachón y su naturaleza noble que se expresa en la voluntad de domesticación.

Señala Deleuze:

“[...] à force de chercher du côté du simulacre et de se pencher sur son abîme, Platon dans l'éclair d'un instant découvre qu'il n'est pas simplement une fausse copie, mais qu'il met en question les notions mêmes de copie [...] et de modèle. La définition finale du sophiste nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même”.<sup>69</sup>

Se invalida la distinción entre la copia y el simulacro, Sócrates y el sofista, es decir, el verdadero pretendiente y el falso devienen indiscernibles. Lo más intempestivo del simulacro es que volca al modelo que nos permitía medir las pretensiones y establecer tal distinción. Se hace evidente lo mal parado que queda el pensamiento representativo cuando la diferencia transgrede el concepto que suponíamos idéntico y nos vuelve incapaces de distinguir los conceptos que representan la realidad de aquellos que la traicionan. La indiscernibilidad entre la copia y el simulacro conjetura la pérdida del “mundo verídico” (de las copias). La diferencia que conlleva el simulacro está libre de la identidad, la oposición, la analogía y la

---

<sup>68</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 295.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 295. La cita es una traducción propia, enseguida reproducimos el texto original: “[...] a fuerza de buscar del lado del simulacro e inclinarse hacia su abismo, Platón en un instante descubre que no se trata simplemente de una copia falsa, sino que pone en duda las nociones mismas de copia [...] y de modelo. La definición final del sofista nos lleva al punto donde ya no lo podemos distinguir del mismo Sócrates”.



semejanza. “Pertenece al simulacro, no ser una copia, sino el invertir toda copia, invirtiendo también los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión”.<sup>70</sup>

Afirma en el apéndice “Simulacro y filosofía antigua”:

Le but de la division n'est donc pas du tout de diviser un genre en espèces, mais plus profondément de sélectionner des lignées: distinguer des prétendants, distinguer le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique. D'où la métaphore constante qui rapproche la division de l'épreuve de l'or.<sup>71</sup>

De modo que si definimos al platonismo como un proyecto de distinción es necesario tener presente los dos sentidos que la palabra encierra: como cualidad diferenciante pero también como medida de excelencia.

En su abordaje de la filosofía platónica, Deleuze trae a cuenta variados momentos de los diálogos donde la división y la prueba figuran como las estrellas de la selección. Como ejemplos más emblemáticos sucede que en el *Político* hay varios hombres (el médico, el labrador, el comerciante) que compiten por ser el único guía de los hombres.<sup>72</sup> De la misma manera, en el *Fedro* hay varios rivales que se ostentan como los representantes del amor verdadero.<sup>73</sup> La *República* no es la excepción en la medida que se seleccionan los ritmos y figuras poéticas, admitidos por el buen Estado.<sup>74</sup> En todos los casos el problema estriba en la prueba que ponga fin a la disputa de los rivales reconociendo a uno de ellos como legítimo poseedor. En otras palabras, los diálogos inician una división que finalmente se consuma cuando al ordenar las cosas se consigue escalonarlas según un grado de pureza.

Ahora bien, este paso de la división a la selección no se produce sin enfrentar dificultades. Señala Deleuze: “Platon procède une fois encore avec ironie. Car, lorsque la division en arrive à cette véritable tache sélective, tout se passe comme si elle renonçait à

---

<sup>70</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 3. La cita es una traducción propia enseguida reproducimos el texto original: “Il appartient au simulacre, non pas d'être une copie, mais de renverser toutes les copies, en renversant aussi les modèles: toute pensée devient une aggression”.

<sup>71</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 293. “El fin de la división no es pues del todo dividir un género en especies, sino más profundamente seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. De allí la metáfora constante que acerca la división a la prueba del oro”.

<sup>72</sup> Cfr., “Político”, 268 a-b en *Diálogos V*.

<sup>73</sup> Cfr., “Fedro”, 237 d y ss. en *Diálogos III*.

<sup>74</sup> Cfr., Platón, *República, Libro II*, 376 e y *Libro III*, 387 b.

l'accomplir, et se faisait relayer par un mythe".<sup>75</sup> El mito hace posible este proceso selectivo al no entrar en conflicto con la argumentación de la filosofía, sino que proporciona al sistema el modelo con el cual evaluar la calidad de los pretendientes.

C'est lui qui permet d'ériger un modèle d'après lequel les différents prétendants pourront être jugés. Ce qui doit être fondé, en effet, c'est toujours une prétention. C'est le prétendant qui en appelle à un fondement, et dont la prétention se trouve bien fondée ou mal fondée, non fondée.<sup>76</sup>

Hay que recalcar que la determinación platónica no se queda en el ámbito de la esencia y la apariencia.

Para Deleuze, la verdadera división en Platón no es la que divide el plano de las esencias del plano de las apariencias, o el plano de lo inteligible del plano de lo sensible. La verdadera división platónica se encuentra en el ámbito mismo de las apariencias, entre las imágenes. Platón establece la división entre las copias-ícono y los simulacros.<sup>77</sup>

Deleuze señala que las copias corresponden a los pretendientes bien fundados, es decir, que se asemejan al Modelo, mientras que los simulacros, al no parecerse a la Idea, se edifican en la disimilitud pervirtiendo al sistema platónico.<sup>78</sup> De este modo, entendemos porque para Deleuze el platonismo es la Odisea filosófica en analogía a los pretendientes falsos que asecharon a Penélope durante la ausencia de Odiseo.<sup>79</sup>

Cuando en los diálogos platónicos se llega al punto donde el mito hace su aparición para pasar de la división a la selección, éste se torna el fundamento que hará de prueba para juzgar a los pretendientes y a su pretensión. Aquí nos interesa resaltar que gracias al mito aparece la prueba y esta se puede leer en la filosofía de Platón como un sistema que consta de tres personajes: el fundamento, el pretendiente y lo pretendido. Y Deleuze ilustra el rol que juegan estas figuras utilizando una metáfora familiar: el padre, la hija, el novio. "Le principe qui fonde est comme l'imparticipable, mais qui donne quelque chose à participer, et

<sup>75</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 293. "[...] Platón procede una vez más con ironía. Porque cuando la división llega a esta verdadera tarea selectiva sucede como si renunciara a cumplirla y la relevará por un mito".

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 294. "Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados. Lo que ha de ser fundado, en efecto, es siempre una pretensión. El pretendiente es quien recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se encuentra bien fundada, mal fundada o no fundada".

<sup>77</sup> Valeria Sonna, "La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze", pp. 107-108.

<sup>78</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 295-296.

<sup>79</sup> Cfr. Valeria sonna, "Deleuze lector de platón".

qui le donne au participant, possesseur en second, c'est-à-dire au prétendant qui a su traverser l'épreuve du fondement. On dirait: le père, la fille et le prétendant".<sup>80</sup>

Identificado el mito con el procedimiento que permite establecer la cualidad que se corresponde con la Idea en cuanto modelo o fundamento, la validez de las distintas pretensiones responde, en último término, al esquema de una tríada: lo imparticipable (fundamento), lo participado (objeto de la pretensión o cualidad establecida en el mito) y los participantes (pretendientes). El pretendiente verdadero no participa sino de la hija, aunque haya de hacerlo con el consentimiento del padre. Ejemplifiquemos lo anterior: cuando Platón habla de la Justicia esta es pensada como fundamento ideal, como tal imparticipable, mientras que la cualidad de justo es aquello que podemos establecer en un relato mítico sobre la Justicia y "los justos" son aquellos pretendientes que participan legítimamente de esa cualidad. La triada se produce a lo largo de una serie de intervenciones debido a que los pretendientes participan en un orden y de acuerdo a grados. Guiándonos de la lectura deleuziana, el objetivo de la división radica en el establecimiento de una dialéctica serial, que marca las operaciones de una fundación selectiva, así como de una participación electiva. De ahí que el auténtico pretendiente, el bien fundado, tiene rivales, los cuales son como sus sirvientes, que participan de diversas maneras en su pretensión, pero también éstos tienen sus simulacros o sus falsificaciones denunciadas por la prueba.

Mediante la selección de los pretendientes Deleuze jugar con la metáfora paterna. La Idea es el fundamento que hace participar una determinada cualidad sensible. En esta triada, los íconos, en tanto imágenes legítimas de la Idea, son "representaciones" de la idea, lo cual deja a los simulacros en un lugar difuso que Platón demarcara como el lugar de la falsedad.

El mito proporciona el criterio selectivo (o cualidad correspondiente al fundamento ideal) que permite juzgar la validez de la pretensión de cada uno de los pretendientes, a propósito de las cuales caben diferentes grados o medidas de participación. Esto último es señalado de forma muy clara por Deleuze

[...] Et sans doute faut-il distinguer toute sorte de degrés, toute une hiérarchie, dans cette participation électorale: n'y a-t-il pas un possesseur en troisième, en quatrième, etc., à l'infini

---

<sup>80</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 87. "El principio que funda es como imparticipable, pero que da algo a participar, y que se lo da al participante, poseedor de segunda, es decir, al pretendiente que ha podido pasar la prueba del fundamento. Diríamos: el padre, la hija y el pretendiente".

d'une dégradation, jusqu'à celui qui ne possède plus qu'un simulacre, un mirage, lui-même mirage et simulacre?<sup>81</sup>

El simulacro hace su aparición, oponiéndose a la copia, perfilándose como falso pretendiente al estar infinitamente degradado, es decir, construido sobre la desemejanza y la desviación.

Esto nos lleva a perfilar lo siguiente: la diferencia entre las imágenes-ícono y los simulacros radica en su naturaleza, pues mientras la copia se define por ser una imagen dotada de semejanza, el simulacro es una imagen privada de ella. Por el contrario, el simulacro pretende siempre el objeto “por debajo”, que se alza contra el padre, es decir, sin pasar por la Idea. De tal forma que ejerce una violencia que le es connaturales.

De esta forma, caemos en cuenta que el concepto de simulacro produce una diferencia que delimita el ámbito de las imágenes inauténticas y las relega al ámbito de lo falso. Habíamos dicho que en Platón la pregunta-problema por saber “¿quién es mejor?” apunta a resolver cuáles son los criterios con los que se debe seleccionarse al ganador de la competencia. En función de este problema, el concepto de Idea cumple un rol específico, el de fundar la división desde un plano trascendente. Sin embargo, el simulacro deja al descubierto la verdadera motivación platónica que es seleccionar entre imágenes y no la de dar definiciones de las cosas.

Siguiendo a Valeria Sonna, el simulacro posee dos características que son de suma importancia para la perspectiva deleuziana, a saber, su carácter inmanente y su constitución a partir de una diferencia que le es esencial.<sup>82</sup>

Le simulacre inclut en soi le point de vue différentiel; l'observateur fait partie du simulacre lui-même, qui se transforme et se déforme avec son point de vue. Bref, il y a dans le simulacre un devenir-fou, un devenir illimité comme celui du *Philèbe* où «le plus et le moins vont toujours de l'avant», un devenir toujours autre, un devenir subversif des profondeurs, habile à esquiver l'égal, la limite, le Même ou le Semblable: toujours plus et moins à la fois, mais jamais égal.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 294. “[...] Y sin duda se deben distinguir toda suerte de grados, toda una jerarquía, en esta participación selectiva: ¿no hay aquí un poseedor en tercer o cuarto lugar, etc., hasta llegar al infinito de una degradación, hasta aquél que no posea ya más que un simulacro, un espejismo, él mismo espejismo y simulacro?”.

<sup>82</sup> Cfr. Valeria sonna, “Deleuze lector de platón”.

<sup>83</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 298. “El simulacro incluye en sí mismo el punto de vista diferencial; el observador es parte del propio simulacro, que se transforma y distorsiona con su punto de vista. En una palabra, hay en el simulacro un devenir loco, un devenir ilimitado como el de *Philèbe*.”

La recuperación que hace Deleuze de la inmanencia como característica principal del simulacro versa sobre la problemática de que nunca podemos tener certeza de no estar ante un simulacro<sup>84</sup> y, en esto también radica la ironía platónica que señalamos líneas arriba. Este juego aporético está presente en la mayoría de los diálogos platónicos, en especial en el *Sofista*, leído bajo esta perspectiva deleuziana. Al respecto, uno de los textos más fructíferos es *The unity of Plato's Sophist*, de Noburo Notomi. Una de las tesis más importantes que sostiene Notomi en el diálogo platónico *Teeteto* hay una fuerte digresión que muchas veces los comentadores no le han prestado importancia y la han querido integrar al diálogo. La digresión es expuesta por Notomi de la siguiente manera

The *Theaetetus*, the forerunner of the *Sophist*, has in its midst a most conspicuous digression (172c3-177c5). In the course of refuting the Protagorean position that sense-perception is knowledge, Socrates abruptly diverts the course of argument and discusses the life of the philosopher in contrast to the life of the man of the law-courts. The latter is completely occupied with, therefore accustomed to, everyday affairs, whereas the philosopher is free and devotes himself to contemplation, without knowing this-worldly things. At first glance, this is a perfect digression, which has nothing to do with the main argument and changes nothing in it once finished [...] On the other hand, Socrates shows the intention of placing this conversation within the framework of the main argument: he introduces it as 'a greater discussion' (172b8), and says that they are embarking on 'the third discussion' (172d5-6).<sup>85</sup>

El momento crucial del diálogo para Notomi es cuando el Extranjero propone a Teeteto el procedimiento de investigación mediante imágenes.

De tal manera que la búsqueda del sofista se da a través de estas imágenes y, entonces, la radicalidad de la pregunta por el sofista se extiende al Extranjero mismo. De esta forma, Teeteto no puede saber si se encuentra ante un simulacro o no. La digresión nos hace cuestionarnos aún más por la verdadera sabiduría. Siguiendo a Notomi, lo más interesante de

---

donde “el más y el menos siempre avanzan”, un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, experto en esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante: siempre más y menos al mismo tiempo, pero nunca igual”.

<sup>84</sup> Cfr. Valeria sonna, “Deleuze lector de platón”.

<sup>85</sup> Noburo Notomi, *The unity of Plato's Sophist. Between the sophist and the philosopher*, Cambridge University Press, New York, 2001, pp. 30-31. Proponemos la siguiente traducción: “El *Teeteto*, el presursor del *Sofista*, tiene en su seno una digresión muy llamativa (172c3-177c5). En el curso de refutar la posición protagórica de que la percepción sensorial es conocimiento, Sócrates desvía abruptamente el curso del argumento y discute la vida del filósofo con la vida del hombre de los tribunales. Este último está completamente ocupado y acostumbrado a los asuntos cotidianos, mientras que el filósofo es libre y se ocupa de sí mismo sin conocer las cosas del mundo. A primera vista, esto es una digresión perfecta que no tiene nada que ver con el argumento principal y no cambia nada en él una vez terminado [...] Por otra parte, Sócrates muestra la intención de situar esta conversación en el marco del argumento principal: él la introduce como una ‘discusión mayor’ (172b8), y dice que se están embarcando en ‘la tercera discusión’ (172d5-6)”.

la digresión es que todo parece una gran ironía puesto que no sabemos si el Extranjero de Elea es efectivamente un filósofo o un sofista.<sup>86</sup> Platón disocia las palabras “sophos”, “sofista” y “filósofo” utilizados casi como sinónimos bajo el ideal de una sabiduría divina, contraponiendo al filósofo y al sofista como dos polos: uno negativo y otro positivo. El *Sofista* emprende una investigación por definir al sofista, pero pese a todos los esfuerzos no logra llegar a la esencia del mismo, se enumeran seis características del mismo. Incluso Notomi piensa que cuando se habla de una sexta definición caracterizando a la clase de “sofista de noble linaje”, se siembra la duda en el mismo Sócrates, ya que puede que éste no sea un verdadero sofista, pero tampoco un verdadero filósofo.<sup>87</sup>

La interpretación de Notomi también afirma que el diálogo nos pone ante un serio problema ético, pues si se lee a conciencia detrás de la pregunta “¿estoy ante un sofista?”, surgirá también la pregunta “¿seré yo un sofista?” puesto que nadie puede ser neutral en la investigación sobre la definición del sofista y no tenemos garantía alguna de que los interlocutores sean filósofos y no sofistas. Esta duda se extiende hasta nosotros mismos, los lectores también nos hemos de preguntar si somos o no sofistas.<sup>88</sup> ¿Cómo saber si estamos ante un simulacro? ¿es que hay algo más que simulacros?

La fuerza radical del simulacro en la filosofía deleuziana se suscita en la renuncia a un plano trascendental. Pues como hemos de recordar, la idea está identificada con la mismidad. En cambio, el simulacro pertenece a un linaje de malas copias que no se asemejan y no pretenden asemejarse a un modelo, por ello se salen de la norma del fundamento y representan la diferencia. Este linaje no tiene un paradigma, porque “lo diferente” no se predica de las Ideas. El resultado es un linaje de imágenes que no se vinculan entre sí por la semejanza (que es el criterio de selección de las copias de la Idea) pasa a ser un efecto exterior. Es por ello que Deleuze ve en el simulacro una potencia sin precedentes, ya que la ausencia de la Idea como modelo da por resultado la ausencia de jerarquías.<sup>89</sup> Señala Deleuze

Le même et le semblable n'ont plus pour essence qu'être *simules*, c'est a dire d'exprimer le fonctionnement du simulacre. Il n'y a plus de sélection possible. L'ouvre non hiérarchise est

---

<sup>86</sup> Cfr. Valeria sonna, “Deleuze lector de platón”.

<sup>87</sup> Noburo Notomi, *op. cit.*, p. 80.

<sup>88</sup> Cfr. Noburo Notomi, *op. cit.*, pp. 68-73.

<sup>89</sup> Cfr. Valeria sonna, *op. cit.*

un condensé de coexistences, un simultané de événement. C'est le triomphe du faux prétendant.<sup>90</sup>

El falso pretendiente ya no puede catalogarse como falso en base a un modelo de verdad, así como tampoco puede decirse que la simulación es aparente. La eclosión del simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso al modelo de la representación: lo semejante, el modelo y la copia.

De este modo, los “objetos limitados y medidos” que conformaban el mundo verídico devienen simulacros, esto es, objetos de la sensibilidad que se sustraen a la acción de la Idea e implican el devenir puro o ilimitado. Objetos que violentan al pensamiento y fuerzan a pensar.<sup>91</sup> Todo pensamiento se convierte en agresión cuya violencia va dirigida contra el propio pensamiento, que es arrancado de su estado natural y forzado a pensar. En este sentido, afirmaba Zourabichvili<sup>92</sup> que el mundo sensible comienza a hacerse interesante cuando deviene signo. Y dicho trastocamiento no tiene lugar sino en la inversión del platonismo.

El simulacro trae consigo nuevas luces que iluminan una visión de la realidad hasta ahora desconocida, la del puro devenir, pilar de la ontología deleuziana. El devenir se sustrae a la acción de la Idea, en la medida que su propiedad más destacada es esquivar el presente socavándolo al avanzar incesantemente en dos sentidos a la vez, hacia el futuro y hacia el pasado: “las cosas medidas están bajo las Ideas; pero bajo las cosas mismas, ¿no hay también ese elemento loco que subsiste, que subviene, fuera del orden impuesto por las Ideas y recibido por las cosas?”.<sup>93</sup> Con la idea del devenir se quiebran las identidades que convenían al yo, al mundo y a entes metafísicos como Dios.

---

<sup>90</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 303. “Lo mismo y lo semejante no tienen más por esencia que ser simulados, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro. Ya no hay selección posible. La obra no jerarquizada es un conjunto de coexistencias, un acontecimiento simultáneo”.

<sup>91</sup> Platón en el libro VIII de la *República*, establece la distinción entre dos tipos de objetos a la que Deleuze atribuye gran importancia: los que no inquietan al pensamiento u objetos del reconocimiento (copias) y los que “fuerzan a pensar” u objetos del encuentro (simulacros). Los objetos del encuentro llevan al pensamiento a comprometerse por entero en su examen. Dice el diálogo: “Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza [...] Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes”. (Platón, *Diálogos IV*, pp. 350-351 [-523b- y siguientes]).

<sup>92</sup> Cfr., François Zourabichvili, *op. cit.*, p. 51.

<sup>93</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 10. La cita es una traducción propia, enseguida reproducimos el texto original: “Les choses mesurées sont sous les Idées; mais sous les choses mêmes n’y a-t-il pas encore cet élément fou qui subsiste, qui subvient, ¿en deçà de l’ordre imposé par les Idées et reçu par les choses?”

Lo anterior nos lleva al materialismo que Deleuze hace suyo, cuya inspiración se remonta a los pensadores estoicos, los primeros que llevaron a término la empresa de invertir el platonismo. Los pensadores estoicos distinguían dos planos de ser: el ser profundo y real, que remite a las mezclas de cuerpos o acciones y pasiones corporales; del otro lado, el sentido y el acontecimiento incorporeales, que siendo efecto de los primeros constituyen, en cambio, atributos lógicos que no pueden clasificarse en rigor entre los seres. Así pues, los devenires de los que testimonia el simulacro son identificados con las mezclas de cuerpos sin medida que yacen en las profundidades según el pensamiento estoico, de modo que su ascenso a la superficie los hace cambiar de naturaleza, dando lugar a los “efectos incorporeales” de los que son causa. Tales efectos constituyen lo virtual. En este sentido, los acontecimientos o atributos lógicos, son la única idealidad posible a ojos de Deleuze, que más que existir “insiste” en la superficie del ser y sobrevuela de los cuerpos en los que, a la postre, habrá de efectuarse. Deleuze responde, pues, con esta especie de idealidad, que podríamos decir que se encuentra a ras del suelo a las metafísicas y filosofías tradicionales.

Por otra parte, la propuesta de Deleuze nos ayuda a repensar tanto a las grandes abstracciones del idealismo tradicional como al racionalismo y el idealismo que persisten en los conceptos con que, todavía hoy, nos representamos el mundo. Quizá ya hemos olvidado el origen moral de la representación, pero seguirá actuando siempre que se distinga entre el fundamento y lo fundado. Al deslizar la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible dentro del plano único de lo sensible, Deleuze pone entre paréntesis la causa (la distintas modulaciones de la Idea-fundamento a lo largo de la historia) y denuncia el efecto (la selección trascendente de lo sensible o el triunfo de las copias sobre los simulacros en que consiste la representación), alcanzando los casos en que el fundamento se difumina en la memoria y prevalecen, no obstante, sus efectos nocivos para la vida y el pensamiento.

Lo cual, nos permite apreciar el modo en que el platonismo, el idealismo trascendental, la dialéctica hegeliana y otras filosofías idealistas han sobrevivido a sus respectivos sistemas bajo la forma de presupuestos naturales o implícitos arrastrados tácitamente por el pensamiento. A veces más medidos, pero no por ello menos dañinos. De esto último dimos buena cuenta en el apartado dedicado a la imagen dogmática del pensamiento.



La inversión del platonismo por medio del simulacro sustituye a las esencias por los acontecimientos o multiplicidades. Se trata, en definitiva, de relacionar el pensamiento con un sin-fondo diferencial en permanente redistribución.

Después de esta introducción a la problemática filosófica de la que parte Deleuze ahora pensamos prudente abordar puntos centrales de la ontología deleuziana, temas que serán el objetivo en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 2

### DIFERENCIA POLÍTICA Y ACONTECIMIENTO

Este apartado tiene la finalidad de tocar el tema de la diferencia política para abordar el acontecimiento deleuziano, el cual corresponde a un concepto clave de la ontología de Deleuze. Resumiendo lo abordado en el capítulo anterior, en Deleuze se gesta el problema de la creación de una nueva imagen del pensamiento, es decir, un nuevo modo de pensar y de sentir que esté libre de la imagen dogmática del pensamiento. A este intento por pensar de otra forma también se le puede llamar ontología del devenir u ontología de la diferencia. Hemos considerado factible en primer lugar, tratar el tema, del acontecimiento y la diferencia ontológica heideggeriana en razón de que el filósofo alemán inicia la diferencia ontológica que será retomada en clave política por gran parte de filósofos contemporáneos<sup>94</sup>. Posteriormente abordaremos el tema de la diferencia política en relación con el acontecimiento para finalmente reparar en la idea del acontecimiento y el devenir deleuzianos.

Ahora bien, la necesidad de romper con los modelos dogmáticos del pensar fue compartida por gran número de filósofos contemporáneos en parte por el contexto que los acompañaba. Es un hecho que ya a finales de la segunda guerra mundial se acentuó la crisis del pensamiento tradicional, pero nos parece fundamental apuntar a lo que se conoció en Francia como el Mayo 68, ya que gran parte de filosofías contemporáneas están influenciadas por dicho movimiento. Buscando información sistematizada sobre este suceso encontramos un artículo de Andrea Revueltas, donde señala que el movimiento francés inicia en diciembre de 1966 como escándalo en Estrasburgo con la publicación del folleto *De la miseria en el medio estudiantil*.<sup>95</sup>

Así en enero de 1968, en la Universidad de Nanterre (ubicada en la periferia de la capital) la agitación iniciada por un pequeño grupo de estudiantes denominado los “Rabiosos” (*les Enragés*) contra la presencia de policías en el *campus* universitario, la cual casi provocaría cinco meses más tarde la casi desaparición del Estado francés.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Cfr. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

<sup>95</sup> Cfr., Andrea Revueltas, “1968: la Revolución de Mayo en Francia” en <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026670006.pdf>. [consultado el 20 de agosto de 2023].

<sup>96</sup> Andrea Revueltas, *op. cit.*, p. 120.

De esta forma, lo que inició bajo la forma de protestas estudiantiles pronto adquirió alcances sociales, se sumaron profesores, el sector obrero y la sociedad en general también ayudaba a los manifestantes. Tornándose una lucha contra la forma dominante de enajenación, que no sólo estaba afectando a los estudiantes sino a la sociedad en general.

Una vez que hemos aludido al contexto, hay que decir que antes de la eclosión del movimiento estudiantil mundial, años antes en Heidegger se había suscitado la cuestión por pensar de verdad, es decir, someter al pensamiento al abandono de su comodidad. En sus obras se aboca al desarrollo de la diferencia ontológica, con la finalidad de abordar de otro modo el problema del ser.

Para Heidegger, no existe un fundamento último de la realidad como se ha pretendido a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Lo cual, como afirman los estudiosos de la obra de Heidegger, no significa la ausencia total de fundamentos o la imposibilidad de pensar nuestro mundo. La diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente influye gran parte de los planteamientos antisistema, populistas, y de la ontología política de pensadores como Chantal Mouffe, Laclau, Lefort y Nancy, entre los más importantes.

Como nota final hemos de decir que emprendemos en el presente capítulo una lectura de la filosofía política deleuziana, dentro del terreno posfundacional, al ser su propuesta una forma de ontología política.

Tenemos como hipótesis que la ontología política deleuziana es una forma de pensamiento impolítico, en tanto niega la posibilidad de establecer un principio último en el que se fundamente la sociedad, lo cual no imposibilita la creación de un pensamiento de lo político y la política, así como tampoco imposibilita un margen de posibilidad práctica. Una constante del pensamiento deleuziano es el problema del pensar, específicamente cómo pensar fuera de los márgenes establecidos por el sistema, lo cual hace eco del problema spinoziano de cómo escapar de los sistemas de dominación. La cuestión ¿cómo pensar de otro modo? Conduce a ¿cómo actuar de otro modo? Al investigar lo anterior, tenemos que adentrarnos a un análisis que opera a través de varios planos de inmanencia: ontología, política, ética, psicología, donde cada lógica atraviesa, funda y queda fundada en esos niveles y no existe nada dado de antemano. Por lo cual, no se puede hablar de ontología sin, al mismo tiempo, implicar a la política, o la ética, etc. Se trata, por tanto, de analizar y tender un puente entre conceptos filosóficos y ontológicos. El presente capítulo está enmarcado en la

diferencia ontológica que, análogamente, ha dado lugar a la distinción entre lo que Carl Schmitt llamará “lo político” y “la política”. Posteriormente, los teóricos franceses influenciados por el pensamiento de Heidegger han llamado a esta diferenciación “diferencia política”, presentada en el texto de Ricoeur “La paradoja política”, en el que se inspiraron las obras de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe.

### 2.1. El acontecimiento y la diferencia ontológica heideggeriana

A partir de las nociones de acontecimiento y diferencia ontológica, hemos de tratar de indagar sobre la posibilidad de otra forma de vida: ¿Cómo sería posible construir relaciones sociales y políticas que no estén sostenidas en un fundamento último? ¿Qué tipo de organización haría posible eludir el orden y la sedimentación de las relaciones? Aunado a estas cuestiones, no está demás decir aquí que la ontología juega un papel importante en nuestra existencia, pues de acuerdo a nuestra concepción sobre el carácter de la realidad vamos a actuar de determinada manera, por lo cual la ontología incide en nuestras relaciones, deseos, la manera como nos enfrentamos al futuro y como vemos la vida, puesto que, todo cuanto pensamos y cuanto hacemos, independientemente del área hacia donde orientemos nuestro pensamiento o nuestras acciones, está afectado por nuestra concepción de la realidad. Esta dimensión ontológica deviene, por lo general, invisible, es decir, no nos damos cuenta de cómo nuestras observaciones particulares sobre la realidad dependen de la ontología subyacente que poseemos. Lo cual, nos genera la impresión de que somos capaces de observar la realidad tal cual ella es, sin percatarnos del sustrato ontológico a partir del cual le conferimos sentido a tales observaciones. La tradición filosófica muchas veces ha homologado filosofía y ontología, entendiendo a la filosofía como la reflexión que los griegos llevaron a cabo sobre la pregunta por el ser, es decir, si las cosas son ¿qué constituye el ser de las cosas?<sup>97</sup>

Nos hemos de remitir a la cuestión ontológica fundamental que distingue entre lo óntico y lo ontológico, es decir, entre lo propiamente referido al Ser en sí mismo y lo referido al ser de las cosas ignahurada por Parménides.<sup>98</sup> La expresión castellana “el ser”, al ser

---

<sup>97</sup> Al plantear la pregunta por el ser, los primeros pensadores griegos tuvieron que superar la *doxa*. Para los griegos, el ámbito de la opinión permitía ver que las cosas cambian y, por ende, todo el mundo puede verter opiniones diversas sobre por qué cambian las cosas. Y este esfuerzo por entender qué es aquello que hace “ser” es lo que denominaron filosofía.

<sup>98</sup> Heidegger, al estudiar los fragmentos del poema de Parménides, estima que el filósofo de Elea fue el primero en meditar propiamente en el ser del ente. Pese a los problemas de la interpretación del poema<sup>98</sup>, Gilson y

eminentemente verbal, según los exegetas, no resulta apta para reemplazar el τὸ εἶν parmenideo, dado que Parménides no habla directamente del ser que los entes ejercen, sino de lo que es, o de lo que está ejerciendo el ser. El término “ente” figura como la traducción más adecuada para sustituir en nuestra lengua al τὸ εἶν del poema parmenideo, pero tampoco resulta completamente correcto, porque el vocablo “ente” hace referencia a la cosa que ejerce el ser, dejando marginado el ser que la cosa ejerce.<sup>99</sup> Indagar el ser del ente implica intentar llegar a aquello que compete primariamente al ente, pues toda cosa real conjuga el verbo ser. Por tal motivo, el ser señala el status ontológico más propio y peculiar de lo real. Por lo cual, constituye la situación o el estado mismo de lo real, dado que los entes que pueblan el universo están siendo. Este *estar siendo* se efectúa ejerciendo el Ser, de tal forma que el Ser se insinúa como la trama misma en la que están tejidas las cosas, en expresión de Echaury More. Lo anterior nos lleva a que el τὸ εἶν no es una idea aplicable a lo que es, sino que él se remite al estar siendo de lo real como situación ontológica.

Decir que el ser es, como lo expresa el fragmento de Parménides, corre el riesgo de entificar al ser mismo, sin embargo, el ser no es un ente. De ahí que Heidegger propone que del ser se diga “hay”, en lugar de “es”, dado que el “es”, en rigor, no se puede predicar del ser, porque ello transforma el ser en un ente. Únicamente del ente se puede afirmar que es, y no del ser, ya que sólo el ente como lo singular y concreto es.<sup>100</sup>

Hay ser, pero lo único que *es* resulta el ente, el τὸ εἶν, lo que está siendo; y lo que es, al devenir, ya que el ente está sujeto al cambio, no perderá el *es*, sino que variará tan sólo su lo *que*. Desde la perspectiva que estamos enfocando a PARMÉNIDES, se esclarece la inmutabilidad y permanencia asignada por él al τὸ εἶν.<sup>101</sup>

---

Heidegger, entre otros, piensan que la fórmula “lo que es” o “lo que está siendo”, es la versión más fiel y literal del τὸ εἶν parmenideo.

<sup>99</sup> En el fragmento 6 del poema la diosa le dice a Parménides: “Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es. Pues hay ser, pero nada no la hay” (Parménides, *Poema y tradición textual*, (trad. de Alberto Bernabé Pajares), Ediciones Itsmo, Madrid, 2007, p. 23). El verso remite a la vía de la verdad, la cual no es otra que la vía del ser, es decir, que el ente es, que el ente está siendo. Platón ya había afirmado que al filósofo le pertenece el asombro, en este sentido, parece no haber para Parménides nada más sorprendente que el hecho de que el ente esté siendo. Heidegger también enunciará al respecto que el milagro de todos los milagros es que el ente es.

<sup>100</sup> Pero como el ser no es algo singular ni concreto, de él no podemos decir que “es”, sino que lo “hay”.

<sup>101</sup> Raúl Echaury More, “Parménides y el Ser” en <https://studylib.es/doc/5263244/parmenides-y-el-ser>, pp. 104-105. [Consultado el 12 de enero de 2021].

Para Heidegger, la pregunta ontológica requiere ser encarada, ya que en el “es”, que no aparece en el ente, se oculta toda la dignidad del Ser. Para Heidegger la ontología, lejos de estar acabada, es como un proceso que se emprende en la búsqueda de la respuesta a la pregunta por el ser. Señala Juan Pablo E. Esperón “[...] en el habla cotidiana, expresamos siempre una pre-comprensión del ser que implica co-pensarlo en el horizonte de la nada, el devenir, entre el ser y la apariencia, y entre el ser y el pensar [...]”.<sup>102</sup>

La diferencia ontológica intenta superar toda experiencia fáctica entitativa y centrarse en el escudriño del Ser, traspasando todo nivel lógico y formal. La metafísica heideggeriana significa, en la historia del pensamiento, un plan destructivo de la historia de la ontología, ya que en ella la noción de Ser está aquejada de insuficiencia.

A lo largo del primer capítulo de su *Introducción a la Metafísica*, que titula “La pregunta fundamental”, el filósofo afirma que la auténtica pregunta ontológica supone, en primer lugar, preguntar por el ente como tal, lo cual equivale, también, a la interrogante por el ser.<sup>103</sup> Dentro del recorrido del pensamiento filosófico han surgido como paralelas la pregunta ontológica y el olvido ontológico. *Ser y tiempo* obliga a preguntarnos por lo que el olvido ontológico tiene oculto. Y de esa forma, su *Introducción a la Metafísica* es una trayectoria que nos lleva a preguntar por la pregunta fundamental. Lo cual no es nada fácil, ya que el Ser no se presenta de manera clara como lo hacen los entes.

En la trayectoria del preguntar “¿por qué es el ente y no más bien la nada?”<sup>104</sup>, no ha salido al encuentro el Ser sino el ente. De esta forma, el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser constituye el gran error de la metafísica. Por lo cual, ésta nunca ha contestado a la pregunta por la verdad del Ser, pensando al Ser representándose lo ente en cuanto ente. La metafísica “[...] alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude al ente en cuanto ente”.<sup>105</sup> Por lo cual, es necesario preguntar por el Ser en referencia a la verdad del Ser para poder superar el olvido del mismo Ser.

En la perspectiva heideggeriana, es crucial superar dicha determinación clásica del Ser, basada en la concepción vulgar del tiempo aristotélica. El tiempo como medida del

---

<sup>102</sup> Juan Pablo E. Esperón, “Más allá del fundamento y la verdad. La inmanencia” en <https://www.scielo.cl/pdf/aisthesis/n54/art01.pdf>, p. 18, [Consultado 23 de junio de 2021].

<sup>103</sup> Juan Pablo E. Esperon, *et. al.*, *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo* en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5503932.pdf>, p. 12 [Consultado el 20 de mayo de 2021].

<sup>104</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2001, p. 11.

<sup>105</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 303.

movimiento se ha representado como una progresiva sucesión de ahora. En oposición a esta concepción del tiempo, Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* reconoce el gran acierto de Bergson el haber separado la *durée concrète* del tiempo objetivo. Para el filósofo alemán, la *durée* o tiempo originario no sale fuera de sí, dejándose a sí mismo detrás de sí, forma en la que opera el tiempo cronológico que ya hemos objetivado.<sup>106</sup>

El reeplanteo de la pregunta por el Ser intenta atender al sentido del mismo Ser, a partir del tiempo como horizonte en donde todo ente es comprendido. El *Dasein* es el ente al que apunta la pregunta ontológica, porque éste se mueve siempre dentro de cierta comprensión pre-ontológica o no tematizante del Ser. Por *Dasein* se debe entender “el ente que está constituido”, no “el ser ahí”<sup>107</sup>, sino ser su “Ahí”, lo que significa que la abertura al mundo y, por consiguiente, a la totalidad de lo ente es lo que constituye esencialmente al *Dasein*. Y como el *Dasein* es su “Ahí”, al abrirse al mundo se abre igualmente a sí mismo. Esta abertura a sí mismo va más allá de un estado de la conciencia, puesto que tiene que ver con la cuestión radical de estar en lo abierto del ser y, por consiguiente, comprenderse a sí mismo como siendo.

La concepción del tiempo clásica instaurada en todas las ontologías discriminó y ocultó al Ser del ente, debido a que estas ontologías habían pensado al Ser sin tomar en cuenta la relación entre éste y el tiempo. De esta forma se concibió al Ser como algo producido y terminado, pero, sobre todo, como presencia constante.<sup>108</sup> Para Heidegger, el ente adquiere sentido cuando se hace comprensible dentro del proyecto del Ser. El proyecto debe ser comprendido como futuro, puesto que comprender es esencialmente pro-yecto, proyección. Comprender el *Dasein* se lanza hacia el futuro y abre ese futuro como posibilidad. De esta manera, existiendo el *Dasein* se comprende, pero esta comprensión no tiene que ver con una

---

<sup>106</sup> Cfr., Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 266.

<sup>107</sup> José Gaos traduce el *Dasein* como “ser ahí” sin embargo nosotros nos avocamos a la traducción de José Eduardo Rivera como ser su “Ahí”.

<sup>108</sup> El ser comprendido a partir del tiempo vulgar fue relacionado con la intratemporalidad que define las tres grandes regiones del ser del ente en la ontología tradicional: ser temporal, atemporal y supratemporal. Lo atemporal o extra-temporal califica al ente que no tiene tiempo como los entes matemáticos, mientras que lo supra-temporal es lo eterno o el ente que no cambia y es siempre el mismo, y temporal refiere al ente que transcurre en el tiempo, es decir, lo mudable y contingente. Como el objetivo de la analítica existencial es sentar las bases para la tematización del sentido del ser, Heidegger se pregunta por el tiempo en su función ontológica y hermenéutica para posibilitar la comprensión del ente que nosotros mismos somos (*Dasein*), luego los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein* y, por último, la temporalidad o el ser en general.

aprehensión. “[...] solo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora [...]”.<sup>109</sup> Y el sentido

[...] es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es [...].<sup>110</sup>

Comprender en el verbo alemán, *verstehen*, no tiene el mismo sentido que habitualmente le damos en castellano, por lo cual, no significa un acto intelectual por el que captamos el significado o el sentido de una cosa. Tampoco el comprender remite al sentido que le da Dilthey cuando lo contrapone al explicar. Comprender aquí es un acto que se identifica con el ser mismo del *Dasein*. El ser del *Dasein* es un saber de sí mismo, es un saber lo que pasa consigo mismo, es el propio ser como posibilidad existencial. Y es, precisamente, ese saber que el ser del *Dasein* lleva consigo, ese saber del propio ser como posible, lo que Heidegger llama comprender.<sup>111</sup>

Pese a que Heidegger no llega a una definición fehaciente del Ser, si se puede decir, en aras de contornear una característica fundamental de éste y de la diferencia ontológica,

---

<sup>109</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, en [https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/ser\\_y\\_tiempo-martin\\_heidegger.pdf](https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/ser_y_tiempo-martin_heidegger.pdf), p. 317. [Consultado el 20 de enero de 2022].

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>111</sup> El *Dasein* siempre se comprende a sí mismo necesariamente, ya sea de un modo propio o impropio. Cuando el advenir comprensor procede de las posibilidades contingentes que las circunstancias inmediatas le ponen en frente, es decir, si se comprende a partir de los entes que no tienen la forma del ser del *Dasein*, se trata de un advenir impropio que da lugar a una comprensión impropia de sí mismo. De sí mismo como otro ente. El *Dasein* se comprende como un ente más entre los entes mundanos, aunque provisto de una diferencia específica (*res cogitans*) como animal racional. En el comprender los entes, en el sentido del verbo alemán *hantieren*, de manipular y saber manejar útiles está ya una comprensión implícita, aunque impropia del ser. El comprender impropio se temporaliza desde el advenir impropio como un venir a sí mismo expectante o a la expectativa del éxito o fracaso de los proyectos para luego actuar en consecuencia. En este modo de temporalización se está pendiente de lo urgente, lo ineludible, lo impostergable y lo que aún resta por hacer.

Este comprender se temporaliza a partir del advenir. El advenir en sentido temporal existencial no consiste en un instante futuro que todavía no es o que eventualmente llegará a ser presente, para luego devenir pasado según una representación lineal, sino que es el movimiento específico del *Dasein*, por el cual éste adviene a sí mismo y en tal movimiento se comprende a sí mismo. El advenir, así, procede de la posibilidad más propia del *Dasein*, es decir, de su propia muerte, donde éste se comprende como el ente que en verdad es: un ser-para-la-muerte. De esta forma, la temporalización del comprender se realiza como un venir a sí mismo anticipador o precursor de la propia muerte en tanto posibilidad más propia. Posibilidad que pone fin al *Dasein*. En su sentido ontológico, la muerte es para él pura posibilidad que, a diferencia de las posibilidades ónticas, no se actualiza de modo fáctico.



que el Ser no es el ente. El ser no es algo realmente existente en las coordenadas espacio temporales, no es algo al que se le pueda identificar mediante la percepción. Por tanto, el ser es un horizonte, un marco de inteligibilidad, un espacio de sentido que el *Dasein* humano abre y que fundamentalmente está presupuesto en todo vínculo intencional perceptivo con los entes. La percepción nos pone ante la presencia de un ente que nos afecta, pero cuyo sentido no está en él, razón por la cual el transfondo de ella es la diferencia ontológica entre espacios heterogeneos: el ente y el ser.

Heidegger hace un análisis de toda la historia occidental de la metafísica con el objetivo de mostrar cómo se ha explicado, en cada una de las etapas de la historia, la realidad a partir de un fundamento absoluto e incuestionable. Por ello identifica a la historia de esta metafísica occidental con un fundacionalismo. De manera breve podemos decir que el fundacionalismo puede entenderse como el conjunto de teorías que adoptan fundamentos últimos y, por lo tanto, incuestionables, mismos que justifican su campo de estudio, el *Cogito* ya antes mencionado es un ejemplo de ello. Pero, además, estos fundamentos resultan ser trascendentes al sistema que pretenden justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento exterior al sistema, quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento.

La filosofía de Heidegger, en esta reconstrucción de la metafísica, tiene como característica no identificar al fundamento con un ente determinado, por eso se le conocerá como posfundacionalismo. El riguroso planteamiento del ser del ente va a quedar determinado esencialmente por el ser que pregunta. El ente que somos cada uno de nosotros mismos, que tiene una posibilidad de ser que es precisamente la de preguntar, es designado como *Dasein*. De esta manera, la primacía ontológica de la pregunta por el Ser discurre de tal forma que la ontología, en su sentido más estricto, se nos presenta como más allá y más originaria que el preguntar óptico de las ciencias positivas.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Este ente capaz de la comprensión es el *Dasein*. Él es este ser que somos nosotros mismos y al que corresponde responder sobre el ser. La comprensión del ser es, en sí misma, una determinación del *Dasein*, es decir, la peculiaridad óptica de él implica que éste sea ontológico. La oportunidad que brinda Heidegger es pensar el ser desde la diferencia con lo ente y el ente en su diferencia con el ser. Esa diferencia no es algo añadido por nuestra capacidad representativa, según se señala, porque esa añadidura habría de entenderse como algo suplementario de “lo ente”. En fin, lo ente y el ser van a ser siempre descubiertos a partir de esa diferencia y en ella, como señala el autor, la diferencia entre “lo ente” y el ser se descubre como esa trayectoria que nos sobrepasa y que, sin embargo, hemos descubierto en nuestra mente. Si el ser se manifiesta en el genitivo de la diferencia, surge la siguiente interrogante: ¿cómo podríamos considerar la diferencia cuando ser y ente surgen a partir de ella?

Con la crítica a la metafísica Heidegger sienta las bases de otra forma de pensar la realidad, diferente al fundacionalismo. El antifundacionalismo o posfundacionalismo, – aunque nosotros, siguiendo al doctor Galindo, preferimos utilizar el término impolítico– niega la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación. La impoliticidad afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta, aunque no siempre anula la posibilidad de fundamentación provisoria y contingente.<sup>113</sup>

Ahora bien, siguiendo a Ángel Xolocotzi, en el pensamiento heideggeriano, la ausencia del fundamento debe comprenderse como un fundar abismal<sup>114</sup> y no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un fundar sobre el abismo, como un tipo de fundamentación sin cimientos. Un fundamento que funda en tanto que abismo. El abismo, de algún modo, es parte constitutiva del fundar, un nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico, que impera en la tradición del pensamiento occidental. Entonces, desde la perspectiva que introduce Heidegger, el fundamento ‘funda’ en cuanto se retrae o se retira; el ‘abismo’ es este retraerse o esta demora por lo cual aquel no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad como novedad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo, esto produce, a la vez, la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la ‘apertura de un claro’ que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*).

Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que esta noción debe ser comprendida en un sentido

---

Pregunta que obliga a situarnos frente a la diferencia. Sólo así podemos concebir al ser como un tránsito hacia lo íntimo. Pensar la diferencia es lo mismo que pensar el ser. Y si la diferencia aparece olvidada es porque no podemos captar del todo el contenido de la misma. La diferencia le confiere al ser del ente, en tanto que ente, su capacidad manifestativa.

<sup>113</sup> El prefijo “pos” o “post” no debe comprenderse en términos temporales o como una consecuencia temporal de los relatos historiográficos, sino que señala, por un lado, la distancia y distinción con el fundacionalismo y el antifundacionalismo; y, en segundo lugar, señala la problemática diferencial que encierra aquella noción al mostrar la contingencia radical que asume un fundar inacabado e indefinible. Por ello, no debemos confundir al posfundacionalismo con un mero relativismo postmoderno donde cualquier fundamentación daría lo mismo, o con un nihilismo que simplemente sostenga la imposibilidad del fundamento como ha mostrado Nietzsche en sus obras; pues la cuestión fundamental que encierra el postfundacionalismo es convertir en problema al estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible.

<sup>114</sup> Ángel Xolocotzi, “Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío” en [https://www.academia.edu/18402517/%C3%81ngel\\_Xolocotzi\\_Fundamento\\_y\\_abismo\\_Aproximaciones\\_al\\_Heidegger\\_tard%C3%ADo\\_M%C3%A9xico\\_Porr%C3%BAa\\_20](https://www.academia.edu/18402517/%C3%81ngel_Xolocotzi_Fundamento_y_abismo_Aproximaciones_al_Heidegger_tard%C3%ADo_M%C3%A9xico_Porr%C3%BAa_20). [Consultado el 18 de marzo de 2021].

procesual. Así, el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento.

El juego fundar-desfundar está sumamente relacionado con la idea del acontecimiento, ya que el acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia entitativa como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento surge como estallido diferencial que funda desfundando. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el Ser y lo ente. Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel entitativo y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir, ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento, sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.

Para Heidegger, la noción del acontecimiento es sumamente importante, a tal punto que es el elemento central a partir del cual puede explicarse la correlación entre Ser y entes, por un lado, y Ser y hombres, por el otro lado.

En primer lugar, el acontecimiento nombra el acontecer de la diferencia entre Ser y entes, y nombra al “entre” como el punto de toque y separación entre ambos. No estamos hablando de una unión o fusión entre ambos, sino que debemos comprender al ‘entre’ como aquella intimidad que correlaciona ser y entes en un mutuo pertenecerse, a la vez que se despliega como separación entre ambos. Para Heidegger, la intimidad del ente y el ser reina en el acontecimiento donde uno no está al lado del otro, sino que es un mutuo atravesarse en su diferencia. Pues, en la diferencia, Ser y entes acontecen. Esto significa que el Ser es del ente y el ente es del ser. Ser y entes acontecen como tales en el diferenciarse. Este mutuo diferenciarse muestra a su vez un mutuo pertenecerse. El “entre” donde Ser y ente se diferencian y relacionan a la vez en una especie de intersección o movimiento diferencial en el que el Ser, como sobrevenida desocultante, desoculta al ente; y como llegada, entraña a su

vez, el ocultamiento del Ser. Este entre señala el punto mutuo donde Ser y ente se pertenecen y se separan mutuamente haciendo de una misma relación la diferencia.<sup>115</sup>

Heidegger plantea que debido a la brecha que aparece entre el nivel óntico y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir, ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento, sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo y hay que decir que el pensamiento heideggeriano de la diferencia ontológica tiene implicaciones e influencias en todos los campos de estudio, en particular, en la teoría política.

Al respecto Oliver Marchart ha calificado, en su texto *El pensamiento político posfundacional*, a autores como Agamben, Badiou y Nancy como “heideggerianos de izquierdas” remitiendo la especificidad de su pensamiento a la crítica de la idea de fundamento de las instituciones sociales. En la postura de Marchart el posfundacionalismo reconociendo la idea de fundamento, niega la posibilidad de un fundamento último, subrayando la contingencia y la historicidad de todo acto de fundar, además de la pluralidad de fundamentos. Dicha vertiente rechaza la promesa de un fundamento último de las instituciones, pero no renuncia a la actividad de fundar contingentemente. La tesis que el doctor Galindo sostiene en *Pensamiento impolítico contemporáneo* señala que los filósofos descritos por Marchart como posfundacionalistas pueden caracterizarse más como impolíticos porque, justamente el concepto de impoliticidad va más allá del significado del posfundacionalismo, considerando que la impoliticidad remite más a antifundacionalismo que a posfundacionalismo, lo cual quiere decir que es más nihilista que posibilista, más anclada a la deconstrucción que a la construcción, en virtud de que niega más que lo que afirma. Señala Galindo la gran diferencia entre los posfundacionalista y los impolíticos:

La gran diferencia de éstos (posfundacionalistas) respecto de los impolíticos radica en que, pese a asumir la quiebra de cualquier idea de fundamento último, sin embargo, sostienen la posibilidad de identificar fundamentos contingentes eficaces para hacer viable la convivencia. El pragmatismo es posfundacionalista, pero no impolítico. Es posibilista, reformista, adaptativo; no espera conversiones ni acontecimientos no vinculables a un pasado, esto es, a una acción, a un programa. Por la misma razón, tampoco cree en utopías o, lo que es

---

<sup>115</sup> Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

equivalente, en situaciones que no vayan acompañadas de mediaciones reconocibles. Junto a ello, no renuncia a ver representada la unidad, el orden, la voluntad general.<sup>116</sup>

Tanto el posfundacionalismo como el pensamiento impolítico sostienen que el problema de la teoría política clásica es relativo a la insuficiencia de sus conceptos para pensar el presente, por lo cual, adoptan determinada perspectiva filosófica para poder aprehender la singularidad del presente. Estas perspectivas incompatibles con el fundacionalismo utilizan el recurso de la diferenciación entre la política y lo político, en la medida en que el concepto de lo político indica la ausencia de un fundamento último de la sociedad, de sus instituciones y procedimientos. En palabras de Galindo, el concepto de lo político indica que se ha renunciado a creer que existe dicho fundamento, ya que sugiere la posibilidad de hacer la vida en comunidad en ausencia de este fundamento. Desde este contexto, pues, nos proponemos responder a la siguiente pregunta: la filosofía política en Deleuze ¿puede ser considerada antifundacionalista o impolítica? En virtud de que juzgamos que el concepto de impoliticidad, pese a que a menudo es asimilado como lo mismo que posfundacionalista posee más potencia heurística que este último.

## **2.2. La filosofía deleuziana en el marco del pensamiento posfundacional e impolítico**

Ahora, trataremos en la medida de lo posible de delimitar una comprensión de lo que se ha llamado “pensamiento político posfundacional” y que en otras interpretaciones como la de Cacciari y Esposito ha sido identificado como impolítico. Esto con el objeto de construir un marco filosófico que haga posible una mejor comprensión del orden y las leyes que gobiernan las sociedades contemporáneas. Con ello, buscamos poder determinar en qué medida Deleuze logra construir una teoría política ontológica que aporte elementos novedosos para poder comprender nuestra sociedad.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Alfonso Galindo Hervás, *op. cit.*, p. 18.

<sup>117</sup> Es preciso recordar que, desde la perspectiva deleuziana, la filosofía política no es una reflexión sobre la política, sino la creación de los conceptos que permiten un pensamiento de lo político y de la política, es decir, un planteamiento adecuado de sus problemas.

En lo sucesivo mostraremos que en la reflexión contemporánea la ontología política<sup>118</sup>, en contraste con la metafísica y ontología tradicionales, asume la imposibilidad de separar la ontología de la política, la cual va más allá del estatuto teórico de la política, mediante construcciones conceptuales que abren paso a dimensiones aún no pensadas. En medio del contexto que acompaña al ímpetu académico, social y político, se gesta lo que se conoce como “giro político”, que fundamentalmente consistió en el cuestionamiento de la mayoría de los presupuestos sociales y políticos, entre ellos la idea de un centro de poder y la representación. El “giro político” está acompañado de una crítica fuerte a los planteamientos de la metafísica y política occidentales basados en la exclusión de la vida.<sup>119</sup>

Para Agamben, por medio de esta exclusión, el sentido de la vida y el de la política han sido subordinadas a las categorías modales de la metafísica, mismas que han escindido

---

<sup>118</sup> Es importante anotar que en el sintagma “ontología política” tenemos a dos conceptos que a primera vista resultan ser contradictorios el uno del otro. Pues la política se considera primordialmente práctica mientras que la ontología es la reflexión del ser. Sin embargo, desde un enfoque ontológico político, que pone en el centro al lenguaje, diversos filósofos contemporáneos proponen una respuesta no esencialista al problema del ser y de la política. Al respecto el pensamiento de Deleuze sostiene la imposibilidad de un origen o comienzo en la filosofía, puesto que no hay esencias eternas e inamovibles que el filósofo tendría que encontrar arqueando infinidad de accidentes para llegar a ellas. Y, por consiguiente, tampoco existe el sujeto antes de sus relaciones o agenciamientos. Todo lo que existe se reduce a diferencias que se diferencian mediante las relaciones que entablan en el mundo, dando lugar a la construcción de lo real.

<sup>119</sup> Giorgio Agamben (1942) es un filósofo italiano, que fue alumno de Martin Heidegger entre 1966 y 1968. En su obra, aparece la determinación filosófica de investigar la presente situación metafísica en Occidente y su posible salida, en el marco de las circunstancias actuales de la historia y la cultura mundiales. Para una efectiva comprensión de esto, traemos a cuenta el siguiente planteamiento de Giorgio Agamben: “en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos*” (Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 10.). De acuerdo con el argumento del filósofo italiano, la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* y el fin de la comunidad perfecta como la vida políticamente cualificada excluye a la vida como *zoé*, como simple hecho de vivir. Por lo cual:

[...] político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* (inmediatamente después, por lo demás, la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad del bien y del mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y doloroso). La visión aristotélica como pilar significativo, le concedió a la política occidental el paradigma de la soberanía. Paradigma dentro del cual, la excepción o lo diferente funge como dispositivo estratégico mediante el cual algo se divide, excluye y oculta. Por lo cual, para Agamben es sustancial ahora interrogarse no sólo por las posibles articulaciones del vivir bien como finalidad de la política sino, sobre todo, plantearse “por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es en la misma medida una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de la exclusión?” (Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 16).

al sujeto, separándolo de aquello que puede y de aquello que no puede.<sup>120</sup> El filósofo italiano muestra de manera concreta cómo la ontología clásica y la política han sido inseparables, puesto que, dentro del terreno ontológico para dar con el Ser, hay que hacer un movimiento de escisión y de exclusión por medio del lenguaje.

La crítica agambiana a la metafísica y a la política tradicionales, al igual que la heideggeriana y la deleuziana, pone de manifiesto la necesidad de una nueva ontología que pueda pensar la potencia no subsumida al acto y que por lo mismo sea capaz de crear una política que no esté anclada a los fundamentos metafísicos tradicionales. Estos fundamentos han implicado suponer que existe una sustancia primera, así como la idea de que al escindirla se pueda conservar en su unidad, traducido en política como *estado de excepción*.

Según las diversas interpretaciones, unas veces se ha denominado a esta corriente de pensadores de la política contemporánea como pensamiento posfundacional, otras veces pensamiento impolítico, otras ha sido llamado teoría crítica contemporánea y afirmacionismo. Nos parece que todas estas filosofías y teorías comparten la noción de la diferencia ontológica.

Advierte Marchart: “La diferencia ontológica se despliega como una incompatibilidad radical, como una brecha insalvable entre conceptos tales como lo social, la política (*politics*), la forma de gobierno (*polity*), la determinación de normas y objetivos generales (*policy*) y la policía (*police*), por un lado, y lo político (*the political*) en cuanto acontecimiento o antagonismo radical por el otro”.<sup>121</sup> La pregunta por la diferencia en la ontología política implica tener que diferenciar “lo” político de “la” política y de la sociedad. Preguntar por la diferencia en tanto diferencia, preguntar por lo político desde una perspectiva ontológica (o preontológica) conduce también a indagar la posibilidad de fundamentar el compromiso político concreto de los agentes o sujetos sociales e individuales. Señala Emmanuel Biset:

La diferencia conceptual entre lo político y la política es un índice del fundamento ausente la sociedad. Lo político refiere al momento instituyente de la sociedad, se trata del fundamento

---

<sup>120</sup> Señala Agamben [...] la política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. La ‘politización’ de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica” (Giorgio. Agamben, *op. cit.*, p. 17).

<sup>121</sup> Oliver Marchart, *op. cit.*, p. 20.

suplementario de la dimensión inundable de la sociedad. O, en otros términos, debido a que no existe un fundamento último de la sociedad, se dan procesos de fundación precarios.<sup>122</sup>

Por ello, la sociedad permanece sin fundamento y en permanente búsqueda del mismo. En esta misma medida, lo político se actualiza bajo la forma de una política determinada que nunca termina de realizar lo que había prometido. La política y lo político nunca lograrán identificarse debido a la condición diferencial entre ambas.

Ya hemos apuntado a que, siguiendo a Alfonso Galindo, los filósofos descritos por Marchart como posfundacionalistas, pueden caracterizarse más persuasiva y legítimamente como impolíticos<sup>123</sup>, debido a que el concepto de impoliticidad retrata mejor a este conjunto de filosofías que en su mayoría tienden al nihilismo y desconstruccionismo. Para Galindo, todos los pensadores impolíticos son posfundacionalistas, pero no a la inversa, además de que el concepto de impolítico guarda cierta esperanza de una investigación comprometida con la problematización de las categorías políticas modernas que no renuncia a la posibilidad de que de dicho pensamiento se desprendan respuestas a las grandes cuestiones implicadas en el lazo social y la política óptica, mientras que los pensadores posfundacionalistas parecen rechazar esta posibilidad. Lo anterior implica atender al tratamiento que el pensamiento político contemporáneo hace de los conceptos ontológicos para pensar las realidades y experiencias políticas, concibiéndose la política como una tarea de alcance ontológico.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Emmanuel Biset, “¿Qué es una ontología política?” en <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/download/5613/4881/21700>, p. 332 [Consultado el 30 de enero de 2021].

<sup>123</sup> El término impolítico es resemantizado en el siglo XX a partir del uso que le da Thomas Mann. Este autor le concede una valoración positiva porque lo piensa como un concepto contrapuesto a la práctica política, que en ese momento estaba deslegitimada. Lo impolítico para Mann asume a veces una connotación social, otras veces es de índole ética o estética, pero es siempre externa y alternativa a la política. Nos parece que Massimo Cacciari y Roberto Esposito son dos figuras emblemáticas que es preciso señalar. Cacciari, en *L'impolitico nietzscheano* de 1978, confronta el término directamente con la posición de Thomas Mann, de la que se aleja para darle una nueva significación. Las reflexiones de Esposito sobre lo impolítico giran en torno a “lo irrepresentable de la política”, sometiendo el léxico político moderno a su deconstrucción con la convicción de mostrar que los grandes términos de la política moderna como libertad, democracia, representación, etc., están marcados por una modulación metafísica que obtura su poder de significación. La tarea que emprende desde la perspectiva de lo impolítico es la de reflexionar sobre los conceptos más influyentes de la tradición política moderna y poner de manifiesto ese núcleo aporético y contradictorio al que están expuestos. La tarea de lo impolítico es, por lo tanto, la de ocuparse de aquello impensado por el poder.

<sup>124</sup> Algunos teóricos piensan que el giro político que caracterizó al pensamiento francés fue provocado por la gran irritación social de la época. El movimiento parisino de los años 60 y 70 fue el ambiente donde se suscitó la crítica de los pensadores franceses a los discursos y filosofías hegemónicas. Hoy en día, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Maurice Blanchot, Alain Badiou, Philippe Lacoue-Labarthe, Étienne Balibar, Jacques



El giro ontológico desarrolla la proliferación de “ontologías” y de interminables debates para determinar qué tipo de entidades estudian sus dominios, los cuales se consideran autónomos e independientes entre sí. Esta creciente proliferación hace patente que la realidad, el mundo y el hombre permanecen oscuros a nuestra comprensión y que nuestra propensión natural nos lleva a tratar de desocultarlos y, por lo tanto, no se pueden dar por descontados. La filosofía de Heidegger, como anota Marchart, es el referente central de la renovación del problema ontológico.<sup>125</sup>

De igual forma, cabe decir, que la ontología política, como intento del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX, da pie a algunas alternativas para enfrentar las consecuencias de la biopolítica, poniendo en entredicho las categorías que hasta el momento habían intentado agotar la complejidad de la vida social.

### **2.3. La diferencia política y su relación con el acontecimiento**

Como ya se ha dicho, la diferencia política se conceptualiza a partir de la resignificación de la crítica a la tradición metafísica desarrollada en *Ser y tiempo*, hecha por algunos filósofos contemporáneos. Esto vuelve a poner en el centro el hecho de que aún no se ha tomado con seriedad el problema ontológico fundamental, es decir, el sentido del Ser. Todos estos pensadores tienen como fin señalar que el paradigma fundacionalista ha disminuido el horizonte de la política. Esta diferencia conceptual busca probar que la política no es una totalidad cerrada sino un factor de subversión, diferencia, antagonismo y contingencia. Así como la diferencia ontológica reveló que la realidad no está reducida a lo fáctico, la diferencia política, –entre lo político y la política–, sostiene dentro de la realidad política y de los conceptos políticos la finitud y la contingencia y, por ende, la aparición de nuevas instituciones y *praxis* políticas.

Estrictamente ha sido Chantal Mouffe quien ha sugerido la analogía entre la diferencia ontológica tematizada por Heidegger y la diferenciación entre la política y lo político. Señala Mouffe:

---

Rancière, entre otros, son considerados como los teóricos más influyentes en la reflexión política francesa contemporánea, y, precisamente por ello, son leídos a la luz de estos rasgos.

<sup>125</sup> El sintagma *ontología política* debe rastrearse para pensar las formas en las que la teoría del ser se ha vinculado al pensamiento político, que nos permita construir una brecha para acceder al estudio de la ontología política en la propuesta del pensamiento de Deleuze.

[...] para ser más precisa, ésta es la manera en la que distingo entre “lo político y “la política”: concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.<sup>126</sup>

Para la pensadora, la tendencia dominante en el pensamiento liberal se ha caracterizado por un enfoque racionalista e individualista que impide reconocer la naturaleza de las identidades colectivas, lo que ha desembocado en una falta de comprensión de “lo político” en su dimensión ontológica.<sup>127</sup> En el nivel óntico, la política encaja en un concepto que podemos denominar *simple, no problemático y pragmático* de la misma. La cual refiere a una actividad realizada con vistas a ganar posiciones en la lucha por el poder sobre el Estado, puesto que toda actividad política, pacífica o violenta, tiene como objetivo la conquista de un poder sobre los órganos de las decisiones que conciernen a una nación. Esta actividad recae en nuestra sociedad principalmente sobre los aparatos del Estado, pero también puede dirigirse a toda otra forma de agrupación social existente al interior de la sociedad que tenga que ver directa o indirectamente con éstos.<sup>128</sup>

La filosofía política clásica, heredera de la metafísica tradicional, pensó la institución de lo social y el lazo social apelando a valores trascendentes, por ello no es nada raro la actitud mesiánica que podemos ver en algunas concepciones filosóficas. La ontología política, precisamente, muestra la insuficiencia de estos conceptos para pensar el ámbito político. La crítica a la modernidad problematiza esta noción clásica de política, basada en los conceptos y categorías como el Estado, la democracia, la revolución, la sociedad, el sujeto, etc., debido a que dichas categorías ya no se pueden adecuar al análisis sociopolítico de nuestro entorno. Muestra de lo anterior es que el proyecto democrático basado en el orden, el progreso y la razón choca con los antagonismos, los desacuerdos y los acontecimientos

---

<sup>126</sup> Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 16.

<sup>127</sup> Según el uso común que se hace de la política, ésta designa directamente la actividad de los políticos o de los ciudadanos que se involucran en ella, esto es, las diferentes acciones en vistas de adquirir el poder sobre los organismos públicos.

<sup>128</sup> De esta forma, tradicionalmente e históricamente, la filosofía política ha fungido como un intento por comprender los problemas que brotan de la particular situación humana, pero quedándose dentro de los límites que las propias facultades de comprensión del ser humano imponen. Es decir, que la reflexión filosófica de la política busca dar una respuesta al problema de cómo debe ser este particular tipo de sociabilidad, incluyendo tanto la reflexión de esta existencia con los otros, como la respuesta que podría darse al problema de cuál pudiera ser la mejor forma de organizarla y cuáles serían los fines y objetivos que ella tendría.

dentro del capitalismo tardío. Por lo cual, el marco desde donde se piensa la política como regulación de la convivencia social se resquebraja ante la emergencia de nuevas reglas que fundamenten la actuación ética y política de los individuos.

Además, hay que tener en cuenta que la lógica neoliberal ha impuesto un sistema que antepone el crecimiento económico al desarrollo social, el cual ha funcionado como regulador de la sociedad, mediante políticas de descentralización y privatización. Esto merma la condición social que reclama cada día más la equidad. Por lo cual, creemos fundamental preguntarse qué es la política, porque actualmente está supeditada al poder de las finanzas y el poder del mercado.<sup>129</sup> De esta forma, la diferencia política pone de relieve la necesidad de nociones que posibiliten fundar la realidad en el entendido de la imposibilidad de un fundamento último y absoluto. En consecuencia, las nociones que cobran relevancia son el acontecimiento, la diferencia, la inmanencia, el devenir y la multiplicidad.

Y, en este momento, hemos de destacar la noción ontológica del acontecimiento. “El acontecimiento nombra ontológicamente, la escisión, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser y al ente que adviene, configura y determina”.<sup>130</sup> El acontecimiento en Heidegger hace referencia a lo no previsto en el orden temporal cronológico, porque el se mueve dentro del orden ontológico, mismo que escapa a las estructuras de clasificación racionales; por citar el ejemplo mas figurativo, el acontecimiento no puede ser conceptualizado de acuerdo a los parámetros aristotélicos de genero y diferencia específica.

Al respecto, afirma Deleuze: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.<sup>131</sup> También señala en *Conversaciones* que lo que le interesa pensar son los modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos, la individuación, por ejemplo, de una hora del día.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Badiou y Ranciere vislumbran la posibilidad de la política de crear espacios y tiempos que articulen otras formas de ampliación de lo político que pueda deshacer el yugo del mercado y el capital.

<sup>130</sup> Ricardo Etchegaray y Juan Pablo Esperón, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/114103>, p. 15. [Consultado el 30 de abril de 2021].

<sup>131</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968, pp. 1-2.

<sup>132</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Pourparles 1970-1990*, Les Éditions de Minuit, París, 1990.

## 2.4. El acontecimiento y el devenir deleuzianos

En este apartado nos hemos planteado como objetivo analizar la relación entre el acontecimiento y el devenir, por lo cual es indispensable, en primer lugar, remitirnos a la concepción del tiempo bergsoniana, ya que las teorías del acontecimiento y el devenir deleuzianas están sumamente influenciadas por esta concepción del tiempo. En segundo lugar, hay que indagar en la concepción estoica de los cuerpos para finalmente llegar a una comprensión del acontecimiento y el devenir.

Para Bergson, el tiempo no es la medida del movimiento, entendida como un salto único de un punto A a un punto B, sino que éste es *durée* o fluir perpetuo, lo que muestra claramente ecos heracliteanos. El ejemplo en *La lógica del sentido* del crecer de Alicia nos resulta contundente para mostrar que el pensamiento clásico ha concebido que entre un estado A y un B, hay un momento donde el móvil está en algún sitio.

Siguiendo a José Luis Pardo, en el análisis de la concepción clásica del tiempo, el verdadero enemigo de Deleuze es Aristóteles y no tanto Platón. Afirma:

**Aristóteles define el movimiento como paso de la potencia al acto**, y cuando decía esto, venía a decir (de acuerdo con Bergson) que en todo proceso de transformación lo que cambia siempre retiene algo de lo que era y tiene algo de lo que va a ser, y esto, la parte actual, es lo que hace pensable el movimiento. Sólo podemos pensar la potencia en virtud del acto, es decir, el acto es superior lógicamente a la potencia, y en este sentido es anterior lógicamente.<sup>133</sup>

Siguiendo a Pardo, la concepción del movimiento aristotélica somete al tiempo a la forma del presente, ya que tal movimiento es el paso de un antes y un después.<sup>134</sup> El tiempo está subordinado al móvil. El movimiento es primero, el tiempo como segundo mide ese movimiento y como el acto es la finalidad del movimiento, éste detiene el fluir del tiempo.

Frente a esta concepción, Bergson rebautiza al tiempo con el nombre de *durée*, criticándole a la tradición filosófica el haber confundido el tiempo con el espacio. A lo largo de sus obras, para evitar la definición, generalización y fijación de la duración, Bergson multiplica los sustantivos y las expresiones para referirse a ella. Entre ellas están *creación, indivisibilidad, continuidad, sucesión, movimiento, dinamismo, novedad, heterogeneidad, imprevisibilidad, irreversibilidad*. La duración consta de partes que se distinguen entre sí,

<sup>133</sup> José Luis Pardo, *op. cit.*, p.7. Las negritas y el subrayado son del texto original.

<sup>134</sup> *Ídem*.

pero estas partes, por más heterogéneas que sean, no pueden siquiera ser llamadas partes, pues se interpenetran, se confunden, esfumándose sus límites hasta volverla indivisible y continua.<sup>135</sup>

La duración es, primeramente, una realidad psicológica, puesto que aparece por primera vez en el yo. De esta forma, la duración como memoria es pensada como la esencia del yo, siendo esta duración interior la primera que percibimos. Pero a partir de ella podemos percibir una duración previa en sentido ontológico, esto se hace explícito en *La evolución creadora*, donde la duración es pensada como la dinámica del ser. Y podemos ver aquí cómo Bergson pasa de la duración como realidad psicológica a la duración como realidad ontológica. Sin embargo, como la duración es la dinámica del Ser, también pasa a ser la dinámica de nuestros estados mentales.

Dice Bergson al respecto de la duración:

Porque nuestra duración no es un instante que reemplaza a un instante: entonces, no habría nunca otra cosa que el presente, no habría prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva también indefinidamente [...] En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiendo sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera [...].<sup>136</sup>

La *durée* es sucesión, continuidad, constitución, creación de incesante novedad.<sup>137</sup> La historia de la filosofía al confundir el tiempo con el espacio, pensó a éste como un medio homogéneo, es decir, susceptible de distinción entre presente, pasado y futuro, donde la homogeneidad del espacio fungía como la condición de su divisibilidad. Al ser todo igual, el espacio puede dividirse, fragmentarse, y volverse a reunir. Sin embargo, esto no sucede así con el tiempo porque es absolutamente heterogéneo, continuo, simple e indivisible.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> La sucesión es el aspecto dinámico y móvil de la duración, es decir, su movimiento, su movilidad. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el filósofo francés despliega la duración en tres dimensiones: como esencia de la conciencia, el fluir de nuestros estados mentales, el yo y su devenir. En su obra póstuma, *Introducción a la metafísica*, afirmará Bergson que el ámbito en el que por excelencia se revela la duración es el ámbito del yo.

<sup>136</sup> Henri Bergson, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, Trad. de José Antonio Miguez, Aguilar, Madrid, 1963, p. 442.

<sup>137</sup> Bergson reconoce tres dimensiones de la duración, ella es yo, ser y tiempo.

<sup>138</sup> El error con respecto al tiempo habría comenzado con Zenón, quien soportaba sus paradojas en esta confusión y se habría consolidado fundamentalmente en Kant. Señala el filósofo en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*: “L’erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué

El tiempo real no dura ni más ni menos, porque ni el más ni el menos le caben a la duración, que no puede cuantificarse o medirse. La determinación de la dilatación del tiempo como de la dislocación de la simultaneidad exigen la medida del tiempo, su división y cuantificación. Sintetizando, Bergson va más allá de la imagen clásica aristotélica del tiempo, para él, el tiempo es el dinamismo o movimiento del ser y, con ello, le da un estatuto ontológico. El tiempo homogéneo confundido con el espacio se quiebra y deviene la dinámica misma del ser.

Dentro de la concepción del devenir y el acontecimiento deleuzianos nos topamos con el movimiento bergsoniano, puesto que éste constituye una entidad única que no se confunde con lo inmóvil. La concepción del tiempo bergsoniana, al denunciar la ilusión que hay detrás de la representación del movimiento como sucesión de paradas o puntos fijos, intuye que el movimiento no debe depender de lo inmóvil. Para comprender el movimiento o cambio hay que pensar el cambio como pura potencia “Habría que pensar el cambio como lo que sucede entre A y B, pero pensado sin A y B. Unidad que no se deja subdividir en unidades, genuinamente irrepresentable”.<sup>139</sup>

La relación que hay entre el acontecimiento y el devenir se muestra decisiva al remitirnos al significado del término devenir.<sup>140</sup> Pese a la multiplicidad de significaciones parece haber un núcleo invariable en el vocablo. Dentro de este núcleo destaca el proceso del Ser o el Ser como proceso. Por eso es habitual contraponer el devenir al Ser en un sentido análogo a como en el vocabulario tradicional se contrapuso el *in fieri* al *esse*; donde *in fieri* expresa, en rigor, el hecho de estar haciéndose.

---

que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle s'exprime en espace. Ainsi la distinction même qu'il établit entre l'espace et le temps revient, au fond, à confondre le temps avec l'espace [...]" (Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, París, 2003, p. 174.

<sup>139</sup> José Luis Pardo, *op. cit.*, p.7.

<sup>140</sup> En la lengua española, se ha tornado un galicismo aceptado en contextos filosóficos, donde se traduce el griego γίγνεσθαι, *gígnesthai* o el latino *in fieri*, con “llegar a ser”. De las múltiples definiciones no unívocas del devenir, éste es entendido en su acepción como verbo transitivo, “llegar a ser”, sobrevenir, suceder, acaecer. Y como sustantivo masculino, devenir se suele traducir como cambio, mutación o evolución de las cosas. Esta segunda forma del término se suele adscribir en más estrecho vínculo al ámbito filosófico donde el término alude a una realidad como proceso o cambio continuo, donde algo se está haciendo sin llegar del todo a una meta o a ser. Esta segunda acepción se muestra más cautelosa, al abrir la pauta para entender al devenir como un proceso de final abierto.

Es indudable que el devenir deleuzeano está influenciado también por los fragmentos heraclíteanos. En Heráclito el devenir estaba conectado con el movimiento y la evolución, pues éste suponía un "cambio hacia" y un "movimiento hacia", porque es un proceso que se gesta en el tiempo y el espacio. La filosofía de Heráclito<sup>141</sup> refleja que el ser ha sido definido como unidad y, precisamente por esta unidad, se ha concebido oculto tras las apariencias. Unas veces el *événement* o el acontecimiento es pensado como sinónimo de devenir y esto es así porque dentro de la lengua francesa existe una relación muy estrecha entre *devenir* y *événement*, algo que en español –“devenir y acontecimiento”– no se manifiesta sin antes hacer un trabajo etimológico. *Devenir* y *événement* señalan una misma raíz, *éveniré*, que alude a salir, quedar, resultar, suceder, llegar, acontecer. A su vez, este verbo viene de *venire* que significa ir a, venir, llegar, criarse, producirse, crecer, caer, venir a parar, venir a dar en.

Para adentrarnos a la comprensión de la relación entre el acontecimiento y el devenir es fundamental tener presente dos lecturas opuestas del tiempo: Cronos y Aión. El tiempo como Cronos corresponde a la concepción del tiempo a la cual Bergson le llamaba vulgar, este que podemos cuantificar, mientras que Aión es fluir perpetuo, nunca divisible.

---

<sup>141</sup> En el tema del devenir resultan celebres los fragmentos del río del filósofo de Efeso. En las siguientes citas se hace explícita la teoría del flujo perpetuo

“578 (22 A 6) PLATÓN, *Crát.*, 402a: En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces.

579 SIMPL., *Fís.*, 1313, 8: Los que, siguiendo a Heráclito, han teorizado sobre la naturaleza teniendo en vista el flujo perpetuo del devenir y que todas las cosas corporales se generan y perecen, pero jamás son realmente, como también dice el *Timeo*, probablemente dicen que siempre todas las cosas fluyen y que en el mismo río no nos bañamos dos veces.

De estos celebres fragmentos se vislumbra la concepción que considera que detrás de la apariencia estable de las cosas, yace una realidad oculta que no es sino un continuo cambio o devenir universal. En primer lugar, tenemos la imagen del río en el que sus aguas son siempre nuevas por su misma naturaleza fluyente, de lo cual se infiere que el río funge como fiel reflejo del cosmos, el cual es perpetuamente una transformación y por lo cual, todo lo que es parte de él devendrá también como parte de la naturaleza cambiante. En segundo lugar, en dichos fragmentos figura el hombre como aquél que, entrando en el río, es y no es, es decir, está y no está; justamente porque participa de la naturaleza fluyente del río. Y, por ende, la naturaleza misma del hombre no puede sino transformarse.

El devenir en Heráclito es propiciado por la lucha de propiedades contrarias, que somete las cosas a un flujo circular de muerte y renacimiento, o en términos aristotélicos de generación y de corrupción. Sin embargo, para el filósofo de Efeso el devenir está gobernado por el *logos*, la ley o la medida. En la concepción del universo heracliteana, el devenir, al igual que el *logos* tienen lugar. Todas las cosas devienen de acuerdo a éste. El devenir está supeditado a las leyes del universo que determinan el modo preciso del funcionamiento del mundo. En otras palabras, el mundo deviene, pero la manera de devenir no es caótica, sino que está regulada, lo cual impide que el mundo se desborde.

La teoría de los acontecimientos supone la crítica de la noción del tiempo como Cronos, misma que ha imperado en la tradición metafísica occidental. Hay que aclarar que esta concepción no es errada, sin embargo, dentro del ámbito filosófico no nos permite pensar el devenir, entendiendo a éste como aquello que al fluir se diferencia, lo cual, no es otra cosa que la diferencia entendida como aquello que no es estático y que sin embargo es necesario pensar.

Dicho lo anterior, el tiempo como Aión corresponde al acontecimiento y al devenir, el cual es pensado como un instante ajeno a toda potencia que nunca está presente y que continuamente es subdividido por el pasado y por el futuro. El ejemplo más significativo del tiempo del acontecimiento es la muerte impersonal o el morir como verbo infinitivo que acaece en ningún sitio y que nunca le pasa a nadie, a diferencia de la muerte personal que siempre tiene fecha y le ocurre a alguien en concreto.<sup>142</sup> Pensar el acontecimiento como Aión ilimitado rompe con la concepción ontológica jerarquizada basada en el tiempo cronológico. Lo cual, implica replantearse el problema del tiempo debido a que el acontecimiento tiene una dimensión temporal relacionada con el flujo perpetuo, entendiendo éste como instante, que siempre es pasado o futuro, pero nunca presente, es decir, nunca fijo. Si pensamos al tiempo como Aión, todo está en perpetuo movimiento. Señala Deleuze: “Aión illimité, devenir qui se divise à l’infini en passé et en future, toujours en esquivant le présent”.<sup>143</sup>

En su abordaje de los acontecimientos o incorporales, atendiendo a estas dos lecturas del tiempo, Deleuze en la primera serie de paradojas remite al problema del crecer de Alicia. La cual es quizá el personaje más famoso de la literatura de Lewis Carroll “Dans *Alice* comme dans *De l’autre cote du miroir*, il s’agit d’une catégorie de choses très spéciales: les événements, les événements purs”.<sup>144</sup>

El problema del crecer de Alicia nos remite al problema clásico de la potencia y el acto, como el paso de un punto A a un punto B. El crecer de Alicia nos lleva a pensar que ahora es mayor de lo que antes era (punto A). Sin embargo, también resulta ser menor de lo que será después (Punto B), porque Alicia está creciendo en el presente<sup>145</sup>, pero no entendido

---

<sup>142</sup> El sentido del acontecimiento es el tiempo del Aión que se expresa mediante el infinitivo, en los verbos como elementos impersonales, intemporales e indeterminados.

<sup>143</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 14.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 9. “En *Alice* como en *Al otro lado del espejo*, se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros.

<sup>145</sup> Cfr. José Luis Pardo, *op. cit.*, p. 10.



éste desde el tiempo medible sino pensado como flujo o instante que siempre se nos escapa como el agua entre los dedos, es decir, en el ahora, que como fluir perpetuo siempre es pasado y futuro, pero nunca presente como tal.<sup>146</sup> El problema que se desprende de esto radica en el hecho de que cuando queremos nombrar el presente, es decir, cuando decimos “ahora” paramos el movimiento, quedándonos en un punto fijo del tiempo. El ahora o el presente separa un antes y un después, es decir, el pasado y el futuro. Si abordamos el problema del crecimiento de Alicia como paso de la potencia al acto aparecen puntos físicos definidos. Sin embargo, en esta relación de la potencia y el acto se nos escapa el movimiento, es decir, el crecer de Alicia. A propósito del crecer, señala José Luis Pardo que “[...] El problema está en el espacio del lenguaje y el pensamiento, y ese sentido de crecer subsiste, y es que el sentido de crecer no puede localizarse en ningún punto físico: el movimiento que se persigue no es un hecho físico, es un hecho del pensamiento”.<sup>147</sup>

Lo anterior visualiza la contraposición entre el devenir y el Ser, puesto que el Ser se refiere a los puntos de detención del movimiento y el devenir al puro movimiento<sup>148</sup>. Decir que Alicia crece y empequeñece, “al mismo tiempo” cambia de significado. Señala José Luis Pardo: “Parece que “al mismo tiempo” haya cambiado aquí de significado respecto de Aristóteles, y que tuviera su sentido más genuino, pues crecer es lo que va de A a B, lo que va y lo que viene, un todo simultáneo”.<sup>149</sup>

Pardo nos habla en este pasaje del carácter simultáneo del crecer de Alicia, el cual ya no esta en A pero tampoco aún en B, opuesto totalmente a la sucesión de un antes y un después. El devenir fundamentalmente es un movimiento que tira “en los dos sentidos a la

---

<sup>146</sup> Dice el texto: “[...] Quand je dis ‘Alice grandit’, je veux dire qu’elle devient plus grande qu’elle n’était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu’elle n’est maintenant. Bien sûr, ce n’est pas en même temps qu’elle est plus grande et plus petite. Mais c’est en même temps, qu’elle le devient. Elle est plus grande maintenant, elle était plus petit auparavant. Mais c’est en même temps, du même coup, qu’on devient plus grand qu’on n’était, et qu’on se fait plus petit qu’on ne devient. Telle est la simultanéité d’un devenir don’t le propre est d’esquiver le présent”. (Cfr., Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 9) “[...] cuando yo digo ‘Alicia crece’, quiero decir que se vuelve más grande de lo que ella era. Pero al mismo tiempo deviene más pequeña de lo que es ahora. Claro, no es al mismo tiempo que sea más grande y más pequeña. Pero si es al mismo tiempo que ella lo deviene. Ella es más grande ahora, ella era más pequeña antes. Pero es al mismo tiempo, del mismo golpe, que devenimos más grandes de lo que éramos y que nos hacemos más pequeños de lo que somos. Tal es la simultaneidad de un devenir del cual lo propio es esquivar el presente”.

<sup>147</sup> Cfr. José Luis Pardo, *op. cit.*, p. 10. El subrayado es del texto original.

<sup>148</sup> *Ídem*.

<sup>149</sup> José Luis Pardo, *op. cit.*, p. 11.

vez”<sup>150</sup>, lo cual rompe con la potencia y el acto aristotélicos, donde el Ser no se dice al mismo tiempo en un mismo sentido, conservándose el esquema de pasar de un estado A a un B. Para Deleuze, la paradoja del devenir consiste en que éste avanza en las dos direcciones contrarias a la vez. Lo cual pone de manifiesto la imposibilidad de establecer un sentido único en el pensamiento.

Podemos ver que el acontecimiento tiene un origen extraño porque no pertenece al presente, es simplemente lo que tiene potencia de producción y por ello se puede reactivar en cualquier momento. Es lo que nunca ha pasado del todo y siempre está por llegar, lo que siempre coexiste a nuestro lado. Lo único que se da en el presente, y por ello lo único evaluable, son las actualizaciones que se pueden formar a partir de los acontecimientos, en los agenciamientos. Y, por ello, el acontecimiento es el lugar donde cabe el voluntarismo, donde hay lugar para la transformación y la generación de situaciones nuevas.

La ontología deleuziana señala que todo lo que existe está sometido al devenir, el cual constituye el proceso de transformación de las potencias. Sin embargo, hay que tener cuidado de no reducir el concepto de devenir al mero cambio físico, como señala François Zourabichvili:

Il arrive que le devenir se réduise à un mot d’ordre vulgaire et paradoxalement statique: voir toutes choses en devenir, se vivre soi-même en devenir [...] La pensée se fige sur cet énoncé censé lui apporter le mouvement, et ce qu’on tenait pour son point culminant ressemble fort à un engourdissement [...].<sup>151</sup>

Reducir el devenir al mero cambio físico es el error en el que comúnmente se cae, lo cual simplifica al concepto, ocultando su complejidad. El devenir pensado sólo como mero cambio a nivel físico no conlleva a la desaparición de las identidades, sino que los cuerpos permanecen como lastres viejos incapaces de metamorfosearse. En esta definición usual del devenir se tiene claramente marcada la diferencia que existe entre lo que es y lo que no es, es decir, entre el acto y la potencia, porque se tiene como meta la realización de dicho devenir. El pensamiento que concibe al devenir como mero cambio es suscitado por la expresión que aporta el movimiento, por lo cual, se piensa al devenir como una única masa lógica

---

<sup>150</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 9.

<sup>151</sup> Zourabichvili Françoise, “Qu’ est-ce qu’ un devenir, pour Gilles Deleuze?”, disponible en <http://www.horlieu-editions.com>, [Acceso el 20 de octubre del 2022], p. 2.

indiferenciada y uniforme.<sup>152</sup> Sin embargo, no hay que perder de vista que devenir es, en primer lugar, cambiar y el cambio implica que los estados de cosas no se comportarán de la misma manera; puesto que, en el cambio, aunque físicamente no sea visible, se desdibujan las identidades. Mientras que en otros pasajes de la misma obra habla de la confusión devenir-acontecimiento.

Hay que recalcar aquí que el devenir es un movimiento doble y paradójico<sup>153</sup>, por lo cual no se puede señalar nunca un ahora y, por ello, no se deviene según una esencia debido a que no hay fin del múltiple movimiento, ni un funcionamiento orgánico de las potencias corporales. Lo único que hay son potencias que maquinan cierta manera determinada y contingente de producir. Esto se conecta con el acontecimiento que se caracteriza por ser una individualidad múltiple, lo cual excluye toda teoría de la identidad o de la forma de la unidad corporal en los objetos.<sup>154</sup> El modo de operar del espacio y el tiempo propios del acontecimiento sobrevuela y coexiste, todavía no ha llegado y ya ha pasado. Los acontecimientos se mantienen en una temporalidad y espacialidad virtual que nos impide el voluntarismo de intentar provocarlos y disponer de ellos, puesto que siempre o no han llegado, o han pasado, o las dos a la vez, por lo que nunca están como tales en el presente, sino que lo esquivan. No están en nuestro poder mientras que nosotros sí estamos en el suyo.

Precisamente, la simultaneidad del devenir, como explica Deleuze en la primera serie de paradojas de *Lógica del sentido*, consiste en esquivar el presente. Por ello no es posible

---

<sup>152</sup> A pesar de las aclaraciones que Deleuze y Guattari hacen sobre el concepto del devenir y su negación a hablar del devenir de manera general, no pueden evitar algunas confusiones que les han valido algunas detracciones que a veces lo ligan a una cuestión física o a cierto antropomorfismo.

<sup>153</sup> En otros pasajes de *Lógica del sentido*, Deleuze habla de la confusión devenir-acontecimiento. Dice en un pasaje de la segunda serie de paradojas: “Le devenir-illimité devient l'événement lui-même, idéal, incorporel, avec tous les renversements qui lui sont propres, de futur et du passé, de l'actif et du passif, de la cause et de l'effect”. (Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 17).

<sup>154</sup> Todo lo que existe en el mundo son individualidades dinámicas, y así todo lo existente se define por movimientos y reposos, velocidades y lentitudes, sólo hay relaciones entre elementos no formados. Las individualidades están hechas de líneas que trazan modificaciones. Lo que cuenta en los flujos materiales es su capacidad para el establecimiento de relaciones que forman disposiciones o dispositivos, cada elemento que conforma estos conjuntos es a su vez una multiplicidad de potencias, por lo cual, para Deleuze no hay una partícula última o elemento indivisible como el átomo, ya que, cada elemento del flujo es una lucha de poderes y una conjunción de velocidades. Los cuerpos son una lucha continua, una sucesión inacabable de saqueos y hurtos, todo acontecimiento es como un campo de batalla donde se dan robos de potencias entre las uniones o ensambles virtuales. Es importante señalar que para nuestro filósofo un ensamblaje virtual remite a la unión aun no acabada que conforma un existente, por lo mismo se puede decir que dichos ensamblajes son virtuales porque perpetuamente se encuentran en proceso de ser, puesto que el ser al que apunta la ontología deleuziana no puede ser sino en devenir.

distinguir un antes y un después (pasado y futuro). El crecer de Alicia es un ejemplo emblemático del acontecimiento, porque muestra como el acontecimiento se confunde con el devenir y el devenir, a su vez, se confunde con la azarosa agitación de la materia.<sup>155</sup>

En abono a lo anterior, hay que recurrir a la interpretación estoica del cuerpo, para que nos haga más sentido la incorporalidad de los acontecimientos. Señala Deleuze al inicio de la segunda serie de paradojas: “Les Stoïciens à leur tour distinguaient deux sortes de choses: 1) Les corps, avec leurs tensions, leurs qualités physiques, leurs relations, leurs actions et passions, et les «états de choses» correspondants. Ces états de choses, actions et passions, sont déterminés par les mélanges entre corps [...]”.<sup>156</sup>

El pasaje distingue a los cuerpos propiamente dichos de los efectos incorpóreos que acaecen en el presente. Lo anterior nos conduce a la distinción estoica de los géneros del ser: 1) existencia y 2) subsistencia. “[...] la existencia o el ser en sentido primario corresponde a los cuerpos, mientras que a las entidades que no pueden entrar en relaciones causales corresponde tan sólo lo que los estoicos denominan subsistencia”.<sup>157</sup> Hay que dejar en claro que lo que se denomina existencia corresponde a los estados de cosas sujetos a causas y efectos, mientras que lo que subsiste no tiene una existencia propiamente hablando en el plano causal pero tampoco podemos negarle realidad ontológica.

Las fuentes antiguas consignan la existencia de cuatro incorpóreos fundamentales, que pueden dividirse en dos grupos, a saber: los llamados «decibles» (*lektã*), por un lado, y lugar, vacío y tiempo, por el otro (*SVF* II 331). Mientras que los incorpóreos del segundo grupo están situados en el plano físico, los «decibles», en cambio, se corresponden más bien con lo que modernamente llamaríamos los predicados, esto es, aquellos ítems semánticos que pueden ser verdaderos o falsos de los objetos existentes. La razón que justifica esta unificación de entidades tan heterogéneas bajo una misma categorización reside, muy

---

<sup>155</sup> Para Deleuze el pensamiento no se explica o funciona de acuerdo a una historia sino mediante una geofisiología misma que empieza con el gesto filosófico político que los presocráticos produjeron, gesto con el que contingentemente se había producido el pensamiento filosófico en Grecia. La posición geofilosófica deleuziana sobre el comienzo del pensar filosófico en Grecia no busca el origen de un pensar inicial. Asimismo, la idea de pervertir el platonismo, tarea que Deleuze parece encargarle a la filosofía contemporánea, camina de la mano con la concepción de los acontecimientos. Quebrantar el platonismo no consiste en negar el mundo de las ideas porque con él también desaparece el mundo de las copias, sino que dicha empresa apunta a pensar de manera diferente el devenir y el cuerpo. Al respecto véase “Appendices simulacre et philosophie antique” en *Logique du sens*.

<sup>156</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 13.

<sup>157</sup> Marcelo D. Boeri, “Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y la teoría de la acción” en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/2278/2004/5927>, p. 61 [consultado 12 de octubre de 2021].

probablemente, en el hecho ya señalado de que todas ellas comparten el rasgo de no poder entrar de manera activa o pasiva en relación causal con otra cosa, lo cual las distingue de los cuerpos.<sup>158</sup>

La palabra que usan los estoicos para designar al cuerpo es “sintaxis”, misma que al latín pasó como *constitutio*; en español no sólo remite a constitución sino también a disposición, alianza, encuentro o combate. Aquí no hay que entender la potencia como la causa que modifica o mueve algo o como cualidad pujante de un objeto<sup>159</sup>, sino como una urgencia fatal, como una exigencia imperiosa de una producción determinada y concreta de algo. La filosofía estoica afirma lo paradójico como fatalidad que siempre acompaña al sentido, transformando el concepto de necesidad hasta construir con él un arma antiplatónica, porque para esta filosofía la necesidad es una urgencia de transformarse y es precisamente en la capacidad de transformación en lo que consiste el devenir material.

Asimismo, contra la noción de propiedad, que es algo que por naturaleza le pertenece a un cuerpo, la filosofía estoica opone los atributos o maneras de ser. Cuestión que Deleuze clarifica remitiéndose al ejemplo de Émile Bréhier en su estudio sobre los incorpóreos estoicos. Dicho ejemplo señala que cuando el cuchillo corta la carne, éste no produce sobre ella y sobre sí mismo una propiedad nueva sino un nuevo atributo, es decir, el “cortar” y “ser cortada”. Los atributos no designan cualidades reales sino verbos, mismos que no son seres sino maneras de ser.<sup>160</sup> Los atributos se encuentran en el límite de la realidad, por lo que no pueden cambiar de naturaleza.

Vert désigne une qualité, un mélange de choses, un mélange d'arbre et d'air ou une chlorophylle coexiste, avec toutes les parties de la feuille verdoyer au contraire n'est pas une qualité dans la chose, mais un attribut qui se dit de la chose, et qui n'existe pas hors de la

---

<sup>158</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 13.

<sup>159</sup> Si bien la potencia para Aristóteles remitía a varias acepciones, como que la potencia es un principio de movimiento o de cambio que está en otro –por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica–, asimismo, en el filósofo griego la potencia remitía a determinar una cosa según un designio. De la misma manera, por potencia Aristóteles entendía hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles o inmutables o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, ya que las cosas parecen por no poder y por carecer de algo, mientras que las cosas con potencia resisten a las alteraciones. Entonces las cosas se destruyen por la impotencia que constituye a los cuerpos puramente pasivos.

<sup>160</sup> Dice el texto: “Lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d'être coupé. *L'attribut* ne désigne aucune *qualité* réelle [...], (il) est toujours au contraire exprimé par un verbe, ce qui veut dire qu'il est non un être, mais une manière d'être [...]" (*Ibidem*, p. 14).

proposition qui l'exprime en désignant la chose. Et nous voilà revenus à notre point de départ : le sens n'existe pas hors de la proposition [...].<sup>161</sup>

Para Deleuze, esta nueva distinción entre cuerpos o estados de cosas, por un lado, y acontecimientos incorporeales, por el otro, entraña una conmoción en la filosofía.<sup>162</sup> También, es importante señalar que la interpretación estoica del devenir corporal se confronta directamente con la concepción platónica, pues el platonismo, ante la degradación de los cuerpos, efectúa el menosprecio especulativo del azar, entendiendo por éste el acontecimiento de algo no querido voluntariamente, algo que en esencia se padece. El pensamiento estoico al rechazar la distinción platónica, vuelve a hacer funcionar una misma urgencia para todas las potencias y afirma que las cosas se definen por sus potencias o devenires que son efectos que se manifiestan en la superficie.<sup>163</sup>

La fortuna o el azar, según refiere Diógenes Laercio, es para los estoicos la sustancia de todos los seres, aquello de lo que procede cualquier cosa. Hay que entender el azar de manera material, ya que la materia para los estoicos es la *ousía* de los entes, por la cual son generados. La caracterización del azar estoico es una transformación inevitable e inesperada, pues según esta filosofía antigua, los cuerpos siempre son productos del azar, dándose como conjuntos de virtualidades que se expresan como alteraciones. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo, ya sea biológico, químico, social o político. De esta forma, Todo cuerpo es una unión de alteraciones, de afecciones y toda alteración es una expresión determinada de la inestabilidad del azar, de la materia. La formación y destrucción de los cuerpos es la manera en la que arriba el azar y la primera caracterización del acontecimiento en relación con el cuerpo. La materia deviene una colección contingente de potencias, por lo cual, todo

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 33. Reproducimos enseguida el texto original: «Vert désigne une qualité, un mélange de choses, un mélange d'arbre et d'air ou une chlorophylle coexiste, avec toutes les parties de la feuille verdoyer au contraire n'est pas une qualité dans la chose, mais un attribut qui se dit de la chose, et qui n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime en désignant la chose. Et nous voilà revenus à notre point de départ: le sens n'existe pas hors de la proposition [...].»

<sup>162</sup> En relación a esto, es importante recordar que en Aristóteles todas las categorías se decían en función del ser, éstas remitían a accidentes, pero nunca a la sustancia del ser. En cambio, para los estoicos, los efectos incorporeales expresados mediante los verbos o lo que está sucediendo por medio de verbos no son menos seres que los cuerpos.

<sup>163</sup> En Platón se hablaba de ideas y copias, estas últimas representaban lo que se sometía a la acción de la idea, sin embargo, dándole la vuelta al platonismo, Lucrecio, posterior al quiebre estoico de la teoría de los incorporeales introduce la teoría de simulacros que no son otra cosa que lo que lejos de imitar a la idea la esquivo. Los simulacros, en este sentido no son otra cosa que los acontecimientos incorporeales que se encuentran en la profundidad de los cuerpos para luego subir a la superficie.

cuerpo es una mezcla temporal de determinadas alteraciones. Mientras ciertas potencias co-funcionen, es decir, mientras coexista un determinado co-funcionamiento de alteraciones inesperadas e inconscientes, un cuerpo singular subsistirá, siendo los cuerpos mezclas totales en donde no es posible diferenciar alma y cuerpo.

En la concepción estoica de los cuerpos, estos son vistos como una alianza producida y mantenida por la continuación del desplazamiento. Un cuerpo es un acontecimiento y un acontecimiento nunca es<sup>164</sup>, sino que se mantiene, subsiste o resiste, siendo una multiplicidad que permanece ensamblada contingentemente y gracias a la insistencia de una contingencia. En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze señala que los cuerpos son fluidos funcionando por contigüidad y repetición, por lo cual “retornar es el ser de lo que deviene”, donde el mundo es repetición de una contingencia, de un perpetuo cambio.

El último pasaje citado de Deleuze explicita la relación entre el lenguaje y el acontecimiento o sentido. El sentido es como una esfera en donde ya estamos instalados, debido a que éste es siempre el presupuesto necesario desde que uno comienza a hablar. Cuando hablamos, no decimos jamás el sentido de eso que decimos, sino que, por el contrario, tomamos siempre el sentido como presupuesto de eso que decimos. Lo cual prueba la potencia del lenguaje y la impotencia del hablante, porque dada una proposición cualquiera ésta siempre designa un estado de cosas del que tomamos su sentido como el designado de otra proposición.

El acontecimiento corresponde al sentido mismo, *l'événements appartient essentiellement au langage*<sup>165</sup>, es decir que, no existen fuera de las proposiciones que los expresan. El acontecimiento, a la manera de los incorporeales estoicos, se encuentra en el ámbito virtual, el de la materialidad del lenguaje, por ello permanece como un virtual en las infinitas posibilidades de vinculación.

El acontecimiento se ubica en el orden de lo virtual o incorporeal, puesto que no se reduce a su efectuación; aunque también es parte de su naturaleza el encarnar o efectuarse en un estado de cosas. Para que sea posible ese cambio real o devenir es necesario un

---

<sup>164</sup> Los cuerpos, en contraposición a la norma aristotélica de la buena disposición, no están contruidos orgánicamente.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 34.

encuentro<sup>166</sup> con una instancia diferente de uno mismo, puesto que uno nunca puede devenir “sí mismo” sino otro en relación con otra cosa. Y precisamente la idea del encuentro tiene que ver con el abandono de la idea de identidad. Puesto que eso que devienen no revela caracteres identitarios estables, debido a que algunas cosas circulan de lo uno a lo otro sin ser del todo común a lo uno y a lo otro, colocándose dichos elementos en una instancia paradójica.

La teoría del acontecimiento es de suma importancia tanto en la política como en la ética deleuzianas, puesto que genera dos vertientes decisivas. En primer lugar, hace tener en cuenta un proceso como acontecimiento y la imposibilidad de distinguir de antemano si es un acontecimiento esencial o accidental –imposibilidad dada porque no está determinado de antemano, porque es algo confuso y embrollado y sólo puede hacerse respecto del sistema–. Ello conlleva algo que localizamos ya siempre como una de las propuestas en política ontológica más importantes y efectivas de Deleuze: la aparición de lo molecular, del nivel micro como tema realmente pertinente. Pues no sólo los “grandes” eventos son importantes. Es más, estos “grandes” eventos parecen ser finalmente lo menos importante, ya que ocultan la multiplicidad que fluye en sus intersticios y que es lo realmente pertinente y alterador. Hay en lo infinitesimal imperceptible una importancia tal que no podemos obviarlo.

El acontecimiento como estructura doble conformada por efectuación y contra-efectuación, pensado desde la política, se sitúa fuera de los márgenes históricos instalándose en un devenir donde se abren nuevas posibilidades en el campo insurreccional, vinculadas con la creación de nuevas posibilidades de vida frente a la situación de ignominia en la que se nos presenta una determinada forma de vida. Por ello, el acontecimiento o devenir político es un asunto de percepción que nos obliga a ver lo intolerable pero también las posibilidades de otra cosa, donde la creación de lo posible precisa de nuevos acontecimientos concretos, espacio-temporales más acordes con una nueva sensibilidad, pues un movimiento revolucionario también requiere ir de lo virtual a lo actual, como movimiento infinito.

El perpetuo cambio en el mundo imposibilita la adjudicación de identidades fijas, trastocando el principio de no contradicción. Esto desencadena la idea del sentido como

---

<sup>166</sup> Según la consigna inmanentista a la que responde la filosofía deleuziana, el afuera está dentro del mundo y no en un más allá, por lo cual, si el afuera está entre los seres nosotros debemos pensar las relaciones exteriores como encuentros.



paradoja porque hace no sólo que convivan los contrarios, sino que abre una zona de indiscernibilidad en donde ya no es posible diferenciarlos, debido a que en el cambio incesante que representa el devenir se abre una zona de indiferenciación, donde es posible ser y no ser a la vez. La paradoja es la expresión privilegiada de los acontecimientos, éstos son coextensivos al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje.<sup>167</sup> Para Deleuze, una teoría del sentido no puede separarse de lo paradójico, entendiendo lo paradójico, como todo aquello que vuelca al buen sentido.<sup>168</sup>

La idea del devenir en homologación a los acontecimientos o incorporeales, nos hace remitirnos a las nociones de agenciamiento, relación o encuentro. Los agenciamientos se

---

<sup>167</sup> Véase la segunda serie de paradojas “De los efectos de superficie”.

<sup>168</sup> Aristóteles cimienta la lógica clásica bajo tres principios fundamentales. Estos principios planteados son: 1) Principio de identidad, es decir, que al mismo tiempo y dentro de la misma relación algo no puede ser y no ser,  $A=A$ : si A es, A no puede no ser, al mismo tiempo y dentro de la misma relación; 2) Principio de no-contradicción, es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, si  $\{A \text{ es } x\} \rightarrow \{A \text{ no es no-}x\}$ , donde x y no-x son atributos contrarios. 3) Principio del tercer excluido, es decir, que dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas dados los enunciados  $\{A \text{ es } x\}$  y  $\{A \text{ es diferente de } x\}$ , solo uno de los dos puede ser verdadero, al mismo tiempo y dentro de la misma relación. Los dos primeros principios se refieren al mundo, en el primer caso, al ser de las cosas; en el segundo caso, a los atributos de las cosas. El tercer principio es el único que se refiere a proposiciones, aunque éstas se validan porque se refieren al mundo. (Juana Orozco Mangu, *op. cit.*, p. 133.

Cabe señalar que, aunque en Aristóteles la noción de ser no es unívoca, tampoco se puede afirmar que es equívoca porque posee la unidad de lo que se dice en relación con una sola naturaleza y esta naturaleza constituye la sustancia. En el libro Gamma de la *Metafísica* aborda el principio de no-contradicción, como aquél del cual es imposible el error. Este principio, para el estagirita, es el más conocido y no es hipotético, ya que dicho principio lo ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son.

El principio de no-contradicción está formulado sobre una ontología de sujeto/determinaciones, por lo cual es imposible que la misma determinación se dé y no se dé en el mismo sujeto, precisamente la identidad del sujeto implica que determinaciones opuestas no pueden darse a la vez, de ahí la vinculación de este principio a la *ousía*. Aristóteles manifiesta que, aunque no es posible comprobar el principio de no contradicción, no obstante, no se puede negar su validez y ofrece en *Metafísica IV*, 1006a- 1009a una serie de argumentaciones relativas a la validez del principio. En este libro también Aristóteles se concentra en la ciencia teórica de los primeros principios y causas, la ciencia que se busca desde un principio en la *Metafísica*, la cual es la ciencia del hombre libre, ya que, según él, a partir de los datos de la experiencia sensible el hombre no se satisface en su deseo de saber, sino que su naturaleza racional lo lleva a cuestionarse por la esencia de las cosas, es decir, por el “por qué” las cosas son lo que son, y para dar con la esencia de éstas debe elevarse del carácter pasivo que le suministra la experiencia a la comprensión de los primeros principios de lo real.

De esta forma, la ontología aristotélica sostiene que las palabras “ser” y “no-ser” están claramente significadas, es decir, determinado algo muy concreto. El punto de partida de la refutación de los que pretenden negar el principio de no- contradicción consiste en demostrar que el refutador de tal principio cuando lo niega ya lo está aceptando, ya que, al admitir que su propio discurso posee significado mantiene el lenguaje significativo y con él mantiene su condición necesaria. Todos los nombres poseen un significado único, por lo cual no es posible que “ser hombre” signifique “no ser hombre”, ya que hombre, no sólo significa de un sujeto sino, que su significado es uno. Siguiendo el argumento, no es posible que los significados de “hombre” y “no hombre” sean uno y el mismo, puesto que no es posible que lo mismo sea y no sea.

constituyen de dos experiencias distintas que no pueden ser puestas en común, pero que se implican mutuamente presuponiéndose recíprocamente. Puesto que se entra en relación con cualquier cosa que no se puede reconocer ni identificar, debido a que ambos elementos de la relación entran en una zona que no es la suya, por lo cual Deleuze en conjunto con Guattari piensan que el devenir es un asunto de bodas malditas, puesto que cuando sucede un encuentro se fusionan elementos de reinos que aparentemente no tienen nada en común. De esta forma en el devenir tenemos dos problemas: la identificación sin la identidad y la comunicación de los términos sin puestas en común, entablando una relación que no suprime la heterogeneidad de los términos. Por lo cual, el problema del devenir estriba en pensar una relación con lo otro en tanto que otro atendiendo a la diferencia y no a la similitud o al parecido. El devenir en una concepción más amplia, también implica todos aquellos signos que fuerzan a percibir diferente, pensando lo diferente en contra de lo establecido.

El movimiento del devenir, sin duda, se refleja a nivel material, aunque el movimiento del acontecimiento se lleva a cabo en un nivel profundo, es decir, por debajo de la realidad. De esta manera, los acontecimientos y el devenir subterráneos no son aprehensibles a simple vista debido a la velocidad abrupta en la que operan. Lo que podemos percibir son cambios a corto o a mediano plazo, es decir, la capa superficial de la realidad. Sin duda, los estados de cosas nos muestran ese correr del devenir, pero estos sólo nos dan una idea aparente de lo que él es, definiéndose en razón de las relaciones de pura potencia.

Para Žižek, un acontecimiento “[...] no es algo que ocurre en el mundo sino un *cambio en el planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*”<sup>169</sup>, lo cual subvierte al *status quo*, pese a que éste no trascienda. Asimismo, el acontecimiento implica un cambio del sentido debido a que al efectuarse ese inscribe dentro del tiempo, aunque hay que advertir que el no ocurre en el tiempo. El acontecimiento representa un corte del tiempo cronológico.

La idea del acontecimiento es central para volcar la imagen del pensamiento, señala Deleuze: “Dans tous mes livres j’ai cherché la nature de l’événement, c’est un concept philosophique, le seul capable de destituer le verbe être et l’attribut [...]”.<sup>170</sup> Adquiere sentido

---

<sup>169</sup> Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014, pp. 23-24. (La cursiva es del autor).

<sup>170</sup> Señala Deleuze en *Conversaciones*: “C’est vrai que j’ai passé mon temps à écrire sur cette notion d’événement: c’est que je ne crois pas aux choses” (Gilles Deleuze, *Pourparles 1970-1990*, p. 218).

esta aseveración, una vez que nos percatamos que en *Lógica del sentido* Deleuze no sólo presenta una teoría del sentido contradictoria, sino que también despliega la idea del devenir en relación con el concepto de sentido como realidad inexistente, precisamente como no dado ontológicamente *a priori*, por lo que mantiene relaciones muy particulares con el sinsentido.

Pensar el acontecimiento y la diferencia requiere concebir lo real en constante movimiento debido a que éste designa hechos que entablan relaciones, pero no entre dos puntos fijos o determinaciones estables. Al respecto señala Juan Pablo E. Esperón:

Las relaciones acontecimentales [...] tenemos que pensarlas como flujos (móviles) que se cruzan y entrecruzan; y estos entrecruzamientos pueden generar, a su vez, nuevos flujos o destruirlos; ya que cualquier flujo puede conectar y desconectarse con cualquier otro creando o aniquilando constelaciones, sean estas de sentido, culturales, sociales, físicas o biológicas. Estas constelaciones, siempre provisionarias e inestables resultan ser la efectuación del acontecimiento.<sup>171</sup>

Al inicio de este apartado hicimos algunas notas alrededor de la pregunta por el Ser heideggeriano, ahora ya en este punto nos resulta más factible preguntarse con Deleuze por la existencia de los acontecimientos. Y si como hemos remitido el acontecimiento es movable y cambiante, habría que preguntarse por la contingencia y sus implicaciones, ya que, al aceptarla como una característica de peso en la realidad, también hay que asentar que los flujos entablan relaciones azarasas.

Si el acontecimiento se define por la conexión y desconexión azarosa y contingente de flujos, salta la pregunta por la naturaleza de estos flujos: ¿Qué son y qué expresan? Para abordar esta cuestión tuvimos que introducir a una noción de suma relevancia para la filosofía que es la diferencia heideggeriana. La diferencia ontológica hace referencia a la relación diferencial que parece presentarse entre el Ser y los entes. Pues, para Heidegger, el ser se despliega y adviene desocultando al ente, pero en este mismo desocultar el ser queda reguiado. Precisamente a esto Heidegger lo denomina acontecimiento (Ereignis). Desde la perspectiva que introduce Heidegger, entonces, la realidad aparece fundada parcialmente, en cuanto el fundamento se retrae o se retira en el fundar mismo. Aquí aparece una hendidura o abismo en el Ser que es ese retraerse o esa demora en el fundar, por el cual el fundamento no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de

---

<sup>171</sup> Juan Pablo E. Esperón, “Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze” en [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/86027/CONICET\\_Digital\\_Nro.206090d8-151a-490d-bda0-3c984e6c0b60\\_A.pdf?sequence=3](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/86027/CONICET_Digital_Nro.206090d8-151a-490d-bda0-3c984e6c0b60_A.pdf?sequence=3), p. 45. [Consultado el 20 de octubre de 2022].

fundamentación definitiva o absoluta de la realidad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento abriendo y mostrando un abismo en el ser; pero que produce, a la vez, el estallido diferencial de la diferencia ontológica.

La retirada del fundamento no implica la ausencia total del fundamento, la dimensión o el juego fundar-desfundar muestra la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión entitativa de la realidad.

Para cerrar este apartado hay que señalar nuestras consideraciones finales: el acontecimiento tanto en Heidegger como en Deleuze está íntimamente relacionado con la idea de la irrupción de lo no previsto, por ello el acontecimiento es pensado como el instante donde emerge la diferencia. Siguiendo a la concepción estoica, éstos son de naturaleza incorporeal.

### CAPÍTULO 3

## ONTOLOGÍA POLÍTICA DELEUZIANA: INMANENCIA, MULTIPLICIDAD Y DIFERENCIA

Pensamos que la lectura de la obra deleuziana posibilita repensar nuevos horizontes sociales y políticos. En el tránsito por la obra del filósofo francés hemos estimado que tanto las ideas políticas como éticas están atravesadas por las categorías de inmanencia y diferencia. Sabido es que la política institucional y de partidos –tal como la conocemos– es un dispositivo movido por intereses específicos, que no sólo reproduce desigualdad sino el descontento social. Esta política hace evidente la crisis actual de lo político, crisis que hunde sus raíces en la misma concepción tradicional de la política. La concepción política en Deleuze, permite evidenciar a toda política institucional como policial, por ello, la pregunta ¿qué es realmente la política?, es fundamental para pensar nuestra actualidad, ya que lo político, en el sentido deleuziano, está inserto en el campo ontológico y axiológico.<sup>172</sup> Sin embargo, en la filosofía deleuziana la política no puede ser estudiada fehacientemente sin tocar a la ontología, por ello se tiende a llamar a la concepción política de Deleuze ontología política o política ontológica.

En el primer capítulo nos ocupamos del intento deleuziano, en contra de la filosofía platónica, por pensar la filosofía y el Ser como una liberación del pensamiento de todo lo que

---

<sup>172</sup> Estimando que la filosofía de Deleuze tiene aristas políticas y es objetivo de esta investigación analizarlas vale la pena traer a cuenta la crítica que hace Badiou, a la filosofía política clásica, la cual ha venido adosando la política a la ética, trayendo como consecuencia que el Bien haya fungido como trascendencia universal, lo cual, a su vez, ha servido como garantía del juicio político. En sintonía con Badiou, para Deleuze no existe una política *per se* asentada en la idea del Bien o de cualquier otra trascendencia, sino que ésta depende y surge de la co-presencia de lo múltiple que forma parte de los cuerpos biológicos y sociales. Dentro de la política –entendiéndole en plural– lo realmente importante no es la pluralidad de las opiniones bajo una norma común, sino la pluralidad de políticas que justo por ser plurales no tienen una norma común, además de que los sujetos que ellas inducen son diferentes y en ello radica la esencia de la política como posibilidad de ruptura con lo establecido.

Hay que tener en cuenta que la filosofía política deleuziana tiene como finalidad la construcción de un pueblo que falta –entendiendo éste a la manera como los pensadores posfundacionistas piensan la comunidad, sin apelar a una esencia estable que la defina, sino que se la asume con su carácter paradójico de que ésta es realizable sólo a condición de que ésta nunca se acaba de realizar. El pueblo que falta es más un proceso constituyente permanente. Este pueblo por venir, siempre paradójico, alejado de la idea de pertenencia, de identidad y de propiedad permanentes hace que surja la posibilidad de otras maneras de relacionarse socialmente más éticas y libres.

El desarrollo de esta idea será el objetivo del capítulo cuatro, por el momento hay que partir de que la filosofía política deleuziana traslada la reflexión de lo político al plano ontológico, nuestro objetivo en este capítulo es analizar y articular conceptos claves que conforman la ontología política de Deleuze: fundamentalmente la inmanencia, la multiplicidad y la diferencia.

lo aprisiona. Desde mediados de los años 40, Deleuze establece un monismo que parte de una filosofía de la vida, el cual será clave para su obra posterior. De ahí su ontología centrada en el vitalismo sin dualidades que no abandonará durante toda su obra. Esto quiere decir que el pensamiento es una condición previa establecida por la fuerza de la vida, tal como lo es la inmanencia y los acontecimientos virtuales o singulares. Pensar la inmanencia en Deleuze viene acompañado de admitir que nada puede ser conocido al margen de la vida, ni de las fuerzas que la impulsan ni del maquinismo que la produce. “En virtud de esta ‘imagen del pensamiento’, no existe un no-ser existente que unifica a los existentes, ni una vida espectral que vivifica a lo inanimado, ni una esencia cuyo modo presente sería idéntico a la existencia”.<sup>173</sup>

El aporte de esta nueva forma de pensar circunscrito dentro del plano de inmanencia, estriba en ir más allá de las comodidades del pensamiento dogmático, intentando construir conceptos para una filosofía vital, en tanto productiva. En este apartado tenemos como objetivo rastrear la apuesta ontológica de la potencia o fuerza que surge de la crítica a la imagen dogmática del pensamiento. La inmanencia y la potencia son fundamentales en la concepción ontológica política deleuziana, por ello en el análisis de dichos conceptos he pensado, en primer lugar, ir al análisis de los conceptos de inmanencia y *conatus*, evidentemente de herencia spinoziana y, en segundo lugar, transitar a la idea de multiplicidad influenciada por el pensamiento bergsoniano. La inmanencia, el *conatus* y las diferentes formas en las que se expresa el Ser mediante la potencia nos llevan a la teoría de las multiplicidades. Dicha teoría es de suma importancia porque compromete un proceso de variación incompleto, es decir, donde algo siempre está por suceder, en el que un acontecimiento puede ofrecer una disyunción incompatible con el mundo capaz de abrir nuevos senderos.

Los antecedentes de esta forma de pensar se remontan al pensamiento estoico, Spinoza, Simondon, Nietzsche y Schelling, principalmente. Entre estos pensadores, aunque con sus divergencias entre sí, se da un tipo de tratamiento ontológico inmanente que estimamos más eficaz para afrontar los diversos problemas filosóficos y que en el caso de la presente investigación nos interesa sobre todo abordar el problema político y ético. Un

---

<sup>173</sup> Moises Barroso, *La piedra de toque: filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 18-19.

pensamiento que tiene como base una ontología de la potencia, parte de la consideración según la cual la dimensión básica del ser es constituida por la potencia o fuerza, a la cual Spinoza le llamaba *conatus* o conato en castellano.<sup>174</sup>

Cabe señalar que la ontología política de Deleuze y de otros pensadores contemporáneos como Antonio Negri y Michael Hardt se nutren del pensamiento político del filósofo judío Baruch Spinoza<sup>175</sup>, retomando y resignificando algunos de sus conceptos<sup>176</sup>. De hecho, las consideraciones spinozistas como el *conatus*, la inmanencia y el deseo permean a gran parte de las concepciones políticas que piensan a la comunidad, no como agrupación de sujetos bien constituidos y mediada por la representación, sino que ésta es entendida como una instancia que vulnera o pone en peligro la idea de sujeto.<sup>177</sup>

Dentro de la ontología política deleuziana, la inmanencia y la potencia son fundamentales en su concepción ontológica política, por ello en el análisis de dichos conceptos he pensado, en primer lugar, ir al análisis de los conceptos de inmanencia y *conatus*, evidentemente de herencia spinoziana y, en segundo lugar, transitar a la idea de multiplicidad, influenciada por el pensamiento bergsoniano. La inmanencia y las diferentes formas en las que se expresa el Ser a través de la potencia nos llevan a la teoría de las multiplicidades que abordaremos en el segundo subcapítulo. Dicha teoría es de suma importancia porque compromete un proceso de variación incompleto, es decir, donde algo siempre está por suceder, en el que un acontecimiento puede ofrecer una disyunción incompatible con el mundo capaz de abrir nuevos senderos.

### **2.1. Inmanencia y *conatus* en la ontología política deleuziana**

El objetivo que perseguimos en este apartado consiste en desarrollar y analizar las ideas de inmanencia y *conatus* presentes en el pensamiento político de Deleuze, lo cual nos ayudará

---

<sup>174</sup> La palabra conato es un cultismo que viene del latín *conatus* que significa tentativa, intento, esfuerzo físico y moral por lograr algo.

<sup>175</sup> Aunado a lo anterior, cabe decir que, en el autor de la *Ética*, se encuentran demasiadas afinidades con el pensamiento posfundamento o impolítico contemporáneo, razón por la cual, para poder repensar una ontología política deleuziana se precisa comprender la huella filosófica que ha dejado en su obra Spinoza, debido a que las sendas de ambos filósofos se entrecruzan en problemas, preguntas y consecuencias.

<sup>176</sup> Spinoza representa la ruptura con la imagen clásica de la política por ello ha sido una de las fuentes a las que han recurrido pensadores críticos de la política tradicional.

<sup>177</sup> En contraste, el recurso de los pensadores impolíticos pasa por un pensamiento de la comunidad capaz de prescindir de la soberanía y de ofrecerse como resistencia a la homogeneización violenta ligada a la idea identitaria del sujeto soberano, del Estado, una idea que sin lugar a dudas conduce al fascismo y al totalitarismo.

a rastrear cómo se pueden abrir nuevos modos de experiencia política a partir de la filosofía spinozista que atraviesa a la deleuziana.

Históricamente se ha pensado que la política se articula a partir del orden y del sistema. Los sistemas como totalidades cerradas actúan bloqueando a los opositores y a la crítica y, por ende, el cambio en las relaciones sociales e instituciones. También se sabe que el poder ha venido produciendo individuos acrílicos necesarios para su mismo funcionamiento. Por lo cual, una reflexión crítica de la política nos obliga a plantearnos si se puede escapar de los sistemas de dominación. Hay que señalar que la actualidad que diversos pensadores encuentran en la filosofía spinoziana radica en la potencia con la que Spinoza concibe a la política como una extensión de las fuerzas ontológicas. Al respecto, nos parece atinada la aseveración de José Ezcurdia:

La ética spinoziana tiene una clara dimensión política, pues el amor del hombre por el hombre no se hace posible sino por la promoción de afecciones alegres y dichosas que van a contracorriente de aquellas afecciones tristes que, al tener su principio en la imposición de una serie de valores anclados en la metafísica de la trascendencia, se constituyen como el resorte de una moral heterónoma que asegura la indigna inserción del individuo en un orden social alienante y esclavizante.<sup>178</sup>

Por ello, cuando hablamos de política en el filósofo de Ámsterdam, tenemos que remitirnos a las preguntas por el cuerpo y su potencia: ¿Cómo actúa un cuerpo? Y, ¿qué puede?

Ante la reformulación de estas preguntas, Deleuze señala que: “Ce que peu un corps, c’est la nature et les limites de son pouvoir d’être affecté”.<sup>179</sup> Recordemos que los cuerpos al estar en relaciones cambiantes, –es decir, no fijas–, se enfrentan al actuar de los sistemas totalizantes. El problema político y ético deleuziano se articula alrededor de la inmanencia y el *conatus*, por lo cual, analizaremos dichas nociones.

Debemos repasar que etimológicamente, inmanencia viene del latín *immānens*, participio activo de *immanēre* que quiere decir “permanecer en”. Como adjetivo, la inmanencia quiere decir que algo es inseparable, inherente o adjunto a algún ser, por ello puede ser la parte intrínseca de un cuerpo, pero no el efecto de una acción externa a él. La manera en la cual Deleuze piensa la inmanencia es indudablemente deudora de Spinoza. El

---

<sup>178</sup> José Ezcurdia, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Editorial Itaca, México, 2016, p. 79.

<sup>179</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Les Éditions de Minuit, París, 1968, p. 198. “Eso que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado”.



sentido en el que este último entiende la idea está ligado a lo que se ha denominado univocidad del ser, idea planteada formalmente por Duns Scoto y que luego aparece en la *La ética demostrada según el orden geométrico*. Señala Spinoza en la proposición 18 la tesis central de la univocidad del ser: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”.<sup>180</sup> Como un primer acercamiento a la inmanencia, podemos decir que ésta es lo que al formar parte de una cosa puede subsistir fuera de la cosa misma.

Al respecto, resulta ilustrativo el libro I de la *Ética*, donde en la definición VI, el filósofo de Ámsterdam define a Dios como “el ser absolutamente infinito, es decir, como una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una sustancia eterna e infinita”.<sup>181</sup>

El pasaje citado señala que hay un vínculo entre Dios (la sustancia o el ser), y los modos diversos, es decir, entre el ser y todo lo existente, porque si algo es absolutamente infinito como el ser, pertenece a su esencia todo lo que expresa la esencia sin implicar negación alguna. Siguiendo el argumento, la sustancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado”.<sup>182</sup> Las sustancias infinitas que en su momento fueron admitidas por Descartes desaparecen, quedando únicamente la sustancia infinita –Dios–, la cual, en cuanto se causa a sí misma, es productividad infinita y en cuanto es causada por sí misma es producto infinito.

Dicho lo anterior, Spinoza establece que fuera de la sustancia no se concibe ninguna productividad ni ningún producto, las cosas particulares deben deducirse de la sustancia infinita. De esta manera, Dios representa la potencialidad que elimina las jerarquías y cualquier tipo de determinaciones, ya que el ser admite todo lo que está en él y se presenta siempre de diferentes maneras, por lo cual, Dios es el ser unívoco que está en todas las cosas.

La proposición 18 atrás citada (“Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”), no sólo niega la existencia del Ser fuera de sus modos, sino que también niega rotundamente toda posibilidad de un fundamento exterior a los cuerpos. “Cada uno está en Dios y Dios está en cada uno”.<sup>183</sup> La sustancia es la causa de todas las cosas, pero al ser la

---

<sup>180</sup> Baruch Spinoza, “Libro I, proposición 18” en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 55.

<sup>181</sup> *Ibidem*, “Libro I, Definición VI”, p. 39.

<sup>182</sup> *Ibidem*, “Libro I, definición 3”, p. 39.

<sup>183</sup> Baruch Spinoza, *Tratado Teológico político*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 313.

sustancia autosuficiente, no puede decirse que las cosas son iguales a Dios, más bien todas las cosas finitas son habitadas de manera causal en Dios. Por eso el objetivo de Spinoza no solo se encamina hacia una discusión teórica entorno a lo qué es Dios, sino a plantear una separación entre la filosofía y las ideas de Dios, lo cual resulta en una crítica a los tipos de religiones supersticiosas y trascendentes.<sup>184</sup>

De la idea de inmanencia se desglosa una concepción panteísta, la cual fundamentalmente afirma que en la realidad no existe una escala de los seres porque todas las cosas existentes participan en igualdad del Ser. El Ser es todo lo que existe y por ello se dice de todo lo existente. “La puissance d’exister que nous affirmons de Dieu est une puissance absolument infinie: Dieu existe “absolument” et produit une infinité de choses dans “l’infinie absolue” de ses attributs (donc en une infinité de modes)”.<sup>185</sup> Si Dios es una potencia absolutamente infinita no puede ser limitado por nada ni tampoco puede ser ajeno a nada, en esto radica la clave para poder entender la inmanencia que Deleuze ubica en Spinoza. El arribo de la inmanencia en el pensamiento de Spinoza se entiende como trastorno de la jerarquía, debido a que todas las cosas tienen el mismo grado de ser.

Para Spinoza la naturaleza es un único individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, cambian en infinitos modos, pero sin ninguna mutación del individuo total. Por un lado, está la eternidad propia de la sustancia o del ser y, por el otro, está la duración o temporalidad propia de los modos; sin embargo, advierte Spinoza que sólo concebidos abstractamente los modos se pueden dividir en partes y ser concebidos como finitos, pero en realidad la infinitud propia de la sustancia conlleva la infinitud propia de lo que es inmanente a ella.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Cfr. Spinoza, *op. cit.*, p. 313 y p. 285.

<sup>185</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, p. 103. “La potencia de existir que afirmamos de Dios es una potencia absolutamente infinita: Dios existe ‘absolutamente’ y produce una infinidad de cosas en el ‘infinito absoluto’ de sus atributos (entonces en una infinidad de modos

<sup>186</sup> Recordemos que, para Aristóteles, la sustancia era la unión de forma y materia, donde la primera soportaba a la segunda, en cambio, en Spinoza la sustancia o ser tiene todas las cosas como modos, por lo cual, el ser sólo es uno. Además, para el estagirita como la sustancia contenía en sí misma la forma y la materia, cada ente tenía para sí una potencia y un acto, ambos de manera implicada conformaban lo real; pero para la filosofía spinoziana la potencia y el acto se conformaban en la misma sustancia unívoca y, por lo tanto, le pertenecían sólo a ella, de lo cual se deduce que los diferentes modos sólo son variaciones potenciales del mismo acto de ser, es decir, que lo unívoco se diferencia una y otra vez por medio de sus modos. Los modos son los medios por los cuales el ser ejecuta su potencia actualizándose. Pero la actualización no debe ser entendida como la finalidad a la que tiende la potencia, sino sólo como un estadio entre otros para la potencia. Es así que, en Spinoza, la distinción aristotélica

Si en esta concepción el ente es un cuerpo y un cuerpo es *conatus*, es decir, potencia del ser mismo expresada por medio de un modo, entonces se introduce al cuerpo como un nuevo modelo y “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo”.<sup>187</sup> Al no saber lo que puede, él está abierto a la constante construcción o a la infinita actualización de lo que puede. Esto refiere a que la potencia nunca está fija sino vinculada, al mismo tiempo, en dos cosas o en dos actos contrarios. Lo cual era imposible para el pensamiento aristotélico, puesto que según el principio de no contradicción una cosa es o no es.

La cualidad del ser como *conatus*, es decir, como conjunto de relaciones de fuerzas deja en segundo plano al sujeto y a la constitución del sentido, los cuales serían productos derivados, secundarios y provisionales de aquella retícula de fuerzas que actúa soterradamente en un nivel pre-subjetivo y sub-representativo. Estas fuerzas no se prestan ni a la funcionalización, ni a la mensurabilidad, al menos no sin cambiar de naturaleza y, además constituyen al ser mismo. En suma, la ontología que observamos en Deleuze concibe al ser como agitada multiplicidad de intensidades en devenir<sup>188</sup>, es decir, como flujo energético que trasciende toda permanencia y toda identidad.<sup>189</sup>

Una vez dicho lo anterior, hay que añadir que los cuerpos dan cuenta de cómo se actualiza el Ser, ya que toda actualización y toda potencia no pertenecen a un solo ente sino al Ser. Cabe aclarar que el Ser se actualiza y entra en potencia constantemente más allá de la velocidad captada o conocida por el hombre.<sup>190</sup> La perspectiva spinoziana, al igual que la

---

entre potencia y acto no tiene lugar porque la misma potencia se ejecuta en el acto, pero sólo para ser de nuevo potencia, misma que no se agota en el acto, siendo acto y potencia vínculos de la misma creación ontológica.

Como la sustancia es una y cuenta con todos los atributos, los entes dan cuenta de la constante potencialización del ser, pues los modos de ser son múltiples creaciones posibles. Por ello, la potencia no pertenece al ente como en Aristóteles, sino que pertenece al ser, definiéndose el ente por la expresión de la potencia que realiza.

<sup>187</sup> Spinoza, libro III, Preposición II escolio, en *Ética demostrada según el orden geométrico*, pp. 128-129.

<sup>188</sup> En esta investigación entendemos el término devenir como un proceso del ser, bajo el que se incluyen todos los tipos de cambio, (movimiento, alteración, generación, corrupción). En el idioma español dicho termino suele ser asociado a expresiones como "llegar a ser". En general, y a partir de la filosofía griega clásica, el hablar del ser como "devenir" marca la oposición a una concepción del ser como algo estático, y se suele considerar las posturas defendidas por Heráclito y Parménides como representativas de una y otra posición, respectivamente. Se ha entendido, pues, que el "devenir" se opone al "ser", en el sentido de que el proceso de ser, o de "llegar a ser" algo, se opone a la inmovilidad del ser. La afirmación del devenir, del ser como proceso, se identifica con una concepción dinámica de la realidad, de la que suele considerarse a Heráclito de Éfeso como su más representativo defensor.

<sup>189</sup> La ontología deleuziana es inmediatamente política y ética, puesto que conlleva consecuencias en el actuar humano.

<sup>190</sup> Contrariamente, recordemos que para Aristóteles la potencia acontecía de manera perceptible en los entes.

estoica de los acontecimientos, sostiene que el acto y la potencia están relacionadas bajo otra velocidad que no se deja divisar por nuestros sentidos, tan es así que cuando percibimos una actualización ya no es actualización sino potencia, ya que permite la actualización posterior de otra cosa y ésta, a su vez, sigue estando abierta a la potencia. Esta idea hará eco en la concepción del devenir y de los acontecimientos deleuzianos que desarrollaremos en los apartados subsecuentes.

La idea de la univocidad del ser de corte spinozista aparece planteada primeramente en *Diferencia y repetición*, señala Deleuze al respecto de este problema

*En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est «égal» pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuantes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient pas l'essence de l'être — comme le blanc se rapporte à des intensités diverses, mais reste essentiellement le même blanc. Il n'y a pas deux «voies», comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule «voix» de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés. L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère: il se dit de la différence elle-même.<sup>191</sup>*

En el pasaje citado podemos ver, en primer lugar, la distinción entre el Ser y los entes, también llamados modos de la sustancia. Seguidamente se asevera que el Ser es lo más común para todos los entes. Sin embargo, aunque el Ser se diga de todo lo existente, los modos no tienen el mismo sentido, es decir, hay una diferencia que no sólo es posibilidad, sino que es lo más natural en el plano ontológico. Hay que comentar que esta cuestión parece transitar de nuevo el viejo problema entre lo uno y lo múltiple, sin embargo, ya no es la misma cuestión clásica platónica, puesto que ya no se habla de una Unidad y una

---

<sup>191</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 53 “En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el ser se diga en un solo y mismo sentido. Es que se dice, en un solo y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El ser es el mismo para todas sus modalidades, pero sus modalidades no son las mismas. Él es ‘igual’ para todas, pero ellas mismas no son iguales. El se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. Es la esencia del ser unívoco relacionarse con diferencias individuantes, pero sus diferencias no tienen la misma esencia, y no varían la esencia del ser —como lo blanco se relaciona con intensidades diversas, pero permanece esencialmente el mismo blanco. No hay dos ‘voces’, como lo habíamos creído en el poema de Parménides, sino una sola ‘voz’ del Ser que se relaciona con todos sus modos, los más diversos, los más variables, los más diferenciados. El ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice, pero lo que se dice difiere: él se dice de la diferencia ella-misma”.

participación, sino de la expresión de un Ser que se dice de todo lo existente y sus diversas formas en los cuales éste se expresa.

Esta visión de la inmanencia de Dios en el mundo afirma que la unidad del ser no puede estar escindida, puesto que Dios es inherente al mundo tal como es y, por lo tanto, es innecesario recurrir a la creación y a la trascendencia. En esta identidad entre Dios y el mundo, ambos se expresan como causa y efecto de un mismo despliegue infinito que caracteriza su naturaleza productiva.<sup>192</sup> Para Deleuze, lo más importante de la inmanencia spinoziana es que lejos de estar conectada con un sistema, ella es un proceso, contrario a la estructura preeminente en el pensamiento clásico.

Los atributos de la sustancia ya no son entendidos como propiedades fijas sino sólo como modificaciones, expresiones y afirmaciones múltiples de la esencia. Lo anterior se ha denominado *monismo interatributivo* y es condición de posibilidad ontológica y epistemológica de todo cuanto existe y puede ser concebido, partiendo de la definición de la sustancia como “aquello que es en sí y se concibe por sí”, es decir, causa libre potente no condicionada. Afirma categóricamente Spinoza, en el Escolio de la proposición vigésimoctava de la parte primera de la *Ética*:

Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1. °) que Dios es la causa absolutamente próxima de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue: 2. °) que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas.<sup>193</sup>

La realidad, así pensada por el filósofo judío, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser. Ese esfuerzo o poder se denomina *conatus*<sup>194</sup>, dicho concepto no se reduce a una mera

---

<sup>192</sup> La inmanencia implica la construcción de un espacio o plano que se define solamente por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes, de flujos. Siendo ella lo que impide, en último término, que caigamos tanto en una sustancia y en una trascendencia, como en el caos. En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari también le llaman “plano de consistencia”.

<sup>193</sup> Baruch Spinoza, “Libro I, Escolio XXVIII” en *op. cit.*, pp. 60-61.

<sup>194</sup> El filósofo judío formula toda esta teoría ontológica del *conatus* en su *Ética*, sobre todo en la tercera parte, en las proposiciones que van de la 4 a la 6. El término *conatus* es un participio perfecto pasivo del verbo latino *conor*, *-aris*, *-ari*, *-atus sum*. Un verbo deponente (cuya conjugación es pasiva, pero con significado activo) que se podría traducir por: prepararse, disponerse a, acometer, intentar, emprender, proponerse, esforzarse en. De este término viene el término conato, en español, que significa intento.

potencialidad antropológica, sino que se entiende como un concepto ontológico, porque ese esfuerzo por perseverar se aplica no sólo a los hombres sino a todos los seres vivos, así como al resto de las cosas inertes. De esta forma, Spinoza sostiene una ontología de la potencialidad universal, donde todo tiene potencia de perseverar en su ser, pues en eso consiste precisamente su ser. Cada una de las cosas, aunque sea una cosa inerte, se expresa, es decir, es parte de la manifestación de la potencia infinita de Dios o la naturaleza, *Deus sive Natura* y encierra por el hecho de ser, una especie de resistencia, de persistencia, de insistencia en su permanencia.

El *conatus* es la potencia de perseverar en el Ser, entendiendo por perseverar un esfuerzo constante de los seres por seguir existiendo o durar tanto como sea posible. El *cómo* de dicho esfuerzo es el eje del análisis entorno a la identidad, no es el *conatus* en sí mismo sino el *cómo* de él, pues el seguir existiendo depende principalmente de las ideas que proveen al individuo<sup>195</sup> en pro de seguir viviendo. De esta manera, aquellas ideas se materializan en acciones llevadas a cabo por el individuo, determinando la continuidad o no del mismo. En esta parte de la *Ética*, el filósofo sostiene que ninguna cosa se destruye por sí misma, sino que esto sucede por una causa exterior, es decir, que la esencia de las cosas, (Dios, ser, naturaleza) –aquello que hace que una cosa sea–, no es posible que sea la causa de su destrucción.

Dentro de la filosofía spinoziana nunca se habla de identidades entre los seres<sup>196</sup>, sin embargo, se puede pensar una especie de identidad cuando nos preguntamos por aquello que en la visión del autor diferencia a los individuos en sí mismos, es decir, cuando ellos se relacionan con otros y se afirman en una serie de ideas que para ellos es su identidad. Y esto que diferencia a los entes es, precisamente, el *conatus* o la potencia. Los cuerpos, y, particularmente, los individuos se distinguen unos de otros en razón del “movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia”.<sup>197</sup>

Recapitulando lo anterior, Spinoza distingue dos tipos de existencia de un modo infinito: una existencia atemporal como esencia (Dios-Ser) y otra existencia temporal como

---

<sup>195</sup> Por individuo no estamos pensando exclusivamente al sujeto humano sino a todo modo de la sustancia.

<sup>196</sup> El tema de las sustancias en la filosofía cartesiana fundamenta la idea de que un individuo, o cualquier cosa, pueda ser concebido como algo determinado, inmutable, distinto y separado de los otros.

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 87-88 (“Libro II, Escolio b”). Y en el Libro II, Lema I dice que cada “cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”. (*Ibidem*, p. 88).

individuo. Sosteniendo que toda cosa se esfuerza (*conatus*) en cuanto está en ella por conservar su ser. Es importante notar que Spinoza dice “en su ser” para referirse a su esencia formal. En términos de la extensión, cada individuo se esfuerza por actualizarse y conservarse, por lo que este esfuerzo no puede realizar otra cosa que lo que es y, por tanto, se dirige a incorporar y forzar cuerpos para que sean sus partes y se relacionen entre sí con su proporción de movimiento y de reposo.<sup>198</sup>

Hay que dejar en claro que el *conatus* no es un mero intento ni tampoco una mera inercia, sino que es la conservación del individuo, es decir, el esfuerzo que se propicia para existir, lo cual no es otra cosa que la realización de su potencia o la actualización de su esencia, es decir, la reproducción de su proporción de movimiento y de reposo. Como ejemplo de lo anterior, podemos distinguir a un hombre cuando era infante de cuando ya es adulto, se trata de la misma esencia, pero actualizada de dos maneras distintas. Cada hombre tiene una esencia atemporal e inmutable; pero cuando ese hombre actualiza esa esencia, existe temporalmente y se distingue a la actualización cuando es adulto. En ese lapso de tiempo, ese hombre se esforzó por conservar su ser, es decir, su esencia formal o su proporción de movimiento y de reposo, a través de diferentes medios como diversos alimentos, actividades, relaciones con otros modos, etcétera. Pero todos estos esfuerzos expresan una misma esencia, la esencia de ese hombre. Pues no hay esencias genéricas, ni siquiera de hombre. La esencia formal siempre es singular y si dos cosas expresan una misma esencia, entonces se trata de la misma cosa.

Fundamentalmente en *Diferencia y repetición*, Deleuze elabora una noción de potencia, misma que se entrelaza con la concepción inmanente. Al respecto, el siguiente pasaje nos resulta ilustrativo

Répéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent. Et peut-être cette répétition comme conduite externe fait-elle écho pour son compte à une vibration plus secrète, à une répétition intérieure et plus profonde dans le singulier qui l'anime.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Es importante subrayar que el conato no actualiza el ser en un sentido genérico o abstracto, ya que lo abstracto es ajeno a la filosofía de Spinoza. La temporalidad e inmutabilidad de una esencia formal es la condición de posibilidad de su conato, pues este es el esfuerzo por actualizarla temporalmente, conservarla y aumentar sus medios de expresión.

<sup>199</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pp. 6-7. (“Repetir es comportarse, pero en relación con algo único y singular que no tiene semejante o equivalente. Y puede ser que esta repetición como conducta externa haga eco, por su cuenta, a una vibración más secreta, a una repetición interior y más profunda en lo singular que la anima”)

La potencia, no solamente funge como criterio de diferenciación ontológico sino también gnoseológico y ético. “A grandes rasgos, podemos distinguir dos campos temáticos en los que Deleuze recurre a esa noción: la esencia de la repetición como potencia de una singularidad pre-individual y la potencia como capacidad de actuar de un individuo”.<sup>200</sup>

Estos temas se vinculan con el propósito que Deleuze se plantea al inicio de *Diferencia y repetición*, a saber: elaborar conceptos positivos de la diferencia y de la repetición, superando la negatividad a la que se las somete desde la lógica que las subordina a la identidad del concepto representativo.<sup>201</sup>

En las primeras páginas de la obra antes mencionada, encontramos la definición de la repetición como “enésima potencia” de una singularidad. “Non pas ajouter une seconde et une troisième fois à la première, mais porter la première fois à la «nième» puissance. Sous ce rapport de la puissance, la répétition se renverse en s'intériorisant”.<sup>202</sup>

La singularidad como categoría propiamente ontológica se distingue del ámbito de la generalidad y de la particularidad asociadas a la lógica representativa. Pensada desde esta lógica, la repetición se manifiesta en una serie de objetos conceptualmente idénticos y sensiblemente semejantes, mutuamente exteriores y sucesivos, en el espacio y/o en el tiempo. Esto reduce a la repetición a una mera negación extra-conceptual (para una serie de repeticiones de algo que cae bajo el mismo concepto: el segundo es el que no es el primero; el tercero, el que no es el segundo ni el primero; etcétera). Pero esa negación sugiere que lo que se repite no puede ser algo estrictamente idéntico a sí mismo; si lo fuera, no sería propiamente una repetición, sino una permanencia. La repetición no se explica desde un orden de regularidad clásico, porque los términos de la serie de repeticiones no encajan completamente bajo una misma representación idéntica si se repite, no es la misma cosa.

Sin embargo, se logra ver en la obra deleuziana que un auténtico concepto de la repetición debe aprehenderla –paradójicamente– como algo ajeno a lo conceptual, o bien al orden representativo que el concepto instauro. Lo repetido debe ser entonces cada vez algo único o singular y la repetición debe expresar una potencia de esa singularidad: no la

---

<sup>200</sup> Gonzalo Santaya, “La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze lector de Schelling, lectores de Spinoza” en <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v33n1/1016-913X-arete-33-01-119.pdf>, p. 121. [Consultado el 20 de marzo de 2023].

<sup>201</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 1-5.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 8. “No añadir una segunda vez ni una tercera a la primera, sino llevar la primera vez a la “enésima” potencia. Bajo esta relación de la potencia, la repetición se invierte interiorizándose”.



manifestación de un múltiple posible de ser unificado en un concepto, sino la capacidad de ponerse de una vez como multiplicidad. Singularidad y universalidad interiorizan la repetición, contra la generalidad conceptual y la particularidad sensible que la conciben como negación extrínseca. La singularidad difiere del orden de la representación conceptual. Si la repetición interioriza la diferencia que la hace posible, la singularidad que se pone  $n$  veces es una potencia de diferenciación. Esto nos lleva al siguiente punto. El segundo uso deleuzeano de la potencia refiere a la capacidad de una cosa de “ir hasta el final de lo que puede”. Esto se aborda en el primer capítulo de *Diferencia y repetición* donde se caracteriza al ser como unívoco. Allí Deleuze rechaza los planteos que establecen una distinción categorial de los entes en el ser según una distribución basada en límites fijos que los definen y organizan en una escala jerárquica, de acuerdo a su cercanía o distancia respecto a un principio.

La ontología deleuziana univocista implica un orden en los seres diferente al jerárquico. Deleuze, al respecto es claro:

Il y a une hiérarchie qui mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe. Mais il y a aussi une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance : il ne s'agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être « saute » éventuellement, c'est-à-dire dépasse ses limites, en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut, quel qu'en soit le degré.<sup>203</sup>

Entonces, Deleuze reconoce dos modelos de clasificación u orden de los seres: una jerarquía clásica que mide a los seres de acuerdo a la proximidad o lejanía al modelo y una jerarquía de la potencia, que lejos de limitar al ser a un principio regulador lo clasifica de acuerdo a su poder de actuar o de afectar.

La potencia significa la capacidad de actuar de una cosa, ésta será menor o mayor en tanto el ente o modo de la sustancia sobrepase sus límites que lo constituyen, yendo más allá de lo que lo define. La potencia supone ir al límite de lo que se puede y “saltar” –devenir otro, desplazar o reconfigurar los límites–. De esta forma, ella expresa una fuerza de la diferencia.

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 55. “Hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o de lejanía en relación a un principio. Pero también hay una jerarquía que considera a las cosas y a los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de poder absolutamente considerados, sino sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, excede sus límites, yendo más allá de eso que él puede, sea cual sea el grado”.

Llegados a este punto, podemos distinguir que la noción de potencia –en su doble acepción, como capacidad de la singularidad de ponerse  $n$  veces y capacidad de un individuo de sobrepasar sus límites– aparece, así, como una posible clave para pensar el problema de la relación entre lo ideal y lo efectivo, entre lo pre-individual y el individuo. Surge entonces la cuestión de ¿cómo vincular estos dos usos de potencia? De acuerdo con la lectura deleuziana, el Dios de Spinoza –unidad en tanto sustancia, multiplicidad en tanto esta se diversifica en atributos y modos–, posee dos potencias: potencia infinita de existir y actuar (la realidad formal de Dios, cuya esencia son sus infinitos atributos, constituye la primera potencia), y potencia infinita de pensar (la realidad objetiva de Dios, o auto-comprensión de su esencia, en la que una idea corresponde a cada atributo y una a cada modo, constituye la segunda potencia). La primera potencia concierne a los atributos divinos (equivalentes entre sí en relación a esta potencia) y a sus modificaciones; la segunda potencia, en cambio, posee una relación especial con el atributo pensamiento, sin identificarse con él. Si bien no todos los modos de la sustancia son pensantes, sí son pensados en virtud de esa segunda potencia divina, pues les corresponde una idea en el atributo pensamiento: “todo aquello que participa de la potencia de existir y de actuar, bajo tal o cual atributo, participa también de la potencia de pensar, pero en el mismo atributo pensamiento”.<sup>204</sup>

En conclusión, la ontología inmanente de Deleuze nos permite comprender la producción infinita del ser, como también la naturaleza y las potencias que aguardan en cada modo de existencia finito. La inmanencia spinoziana tiene un carácter central en Deleuze, ya que organiza una causalidad en el orden de los modos de existir finitos, es decir, permite constatar que no existe algún efecto que no tenga primeramente una causa máxima, que es el ser. De cada contacto que tiene un cuerpo con otro surge un efecto, pero tal efecto tiene una causa concreta. Por ejemplo, si un cuerpo entra en contacto con cierta música que le recuerda algo desagradable, al escucharla tendrá un efecto negativo en su encuentro, pero si se propuso escuchar tal o cual canción que le genera alegría tendrá un efecto más positivo. Hay una diferencia en tal contacto. La causa del encuentro desagradable fue fruto del azar, de algo que no estaba planeado, mientras el segundo pudo ser fruto de la utilidad.

---

<sup>204</sup>Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 109.

### 3.2. Teoría de las multiplicidades

Ahora bien, ya hemos dicho en el primer capítulo que existe en la tradición filosófica una lectura del mundo “contraría” a lo que significaría una ontología de lo múltiple, de la cual Platón es el representante fundamentalmente. El concepto de multiplicidad es importante analizarlo, porque ya dentro del ámbito político nos conectará con el concepto de *multitud* del cual haremos referencia al final del presente capítulo.

La máxima que lanza Platón, en el *Parménides*, que dice que “lo uno ni es uno, ni es”<sup>205</sup> da cuenta de que el ser únicamente es su mismidad y su unidad, contrario a lo que sería en Deleuze en su pura multiplicidad y diferencia.<sup>206</sup> El platonismo, como anteriormente hemos advertido, representa la fundación del universo de la unidad, donde no hay lugar para la existencia de nada que no sea un ser Uno sin múltiple. La filosofía deleuziana rechaza a lo Uno para abrirse a la multiplicidad a través de su ontología.

Pese a las digresiones y divergencias entre el pensamiento de Deleuze y el de Alain Badiou, ambos se valen de la frase “el uno no es” del *Parménides*, para expresar que debemos deshacernos de cualquier dialéctica entre lo Uno y lo múltiple<sup>207</sup>, atendiendo al hecho de que cuando se piensa lo múltiple no se presupone ninguna forma de identidad o unidad. Badiou al igual que Deleuze piensa que la identidad o la unidad no se dan de antemano y, por lo tanto, el ser múltiple se libera y puede relacionarse y desarrollarse como multiplicidad<sup>208</sup>. Según Badiou, Deleuze comprendió que la metafísica contemporánea debe consistir en una teoría de las multiplicidades, lo cual lo llevo a abrazar las singularidades.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> Platón, “Parménides” en *Diálogos V*, 141e.

<sup>206</sup> Aunque Badiou plantea una crítica a la lectura deleuziana de Platón y así como al spinozismo. Si bien hay una lectura del ser spinozista que no es Uno, vemos que, desde el lente de Badiou, esta tradición filosófica aún permanece anclada a lo Uno.

<sup>207</sup> León Eduardo Alberto, “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze” en <https://www.aacademica.org/eduardo.a.leon/10.pdf>, p. 3. [Consultado el 20 de septiembre de 2022].

<sup>208</sup> De igual manera, están preocupados por las formas de unidad u organización que resultan de procesos immanentes a la conformación de lo múltiple. No obstante, difieren cuando se trata de la naturaleza de estas multiplicidades. Para Deleuze desde el principio hay multiplicidades intensivas y multiplicidades extensas. Para Badiou debemos comenzar con multiplicidades extensas exclusivamente. Esto nos presenta panoramas muy diferentes que contribuyen en la configuración de los eventos o acontecimientos, el pensamiento y la acción que responden a estos acontecimientos.

Tanto uno como otro comparten una preocupación clara por las multiplicidades legítimas, según ellos deben estar formadas por singularidades y sus relaciones, en lugar de estar compuestas por partes que presuponen una totalidad preexistente o detalles subsumidos por leyes generales. Ambos son filósofos críticos y construyen sus respectivas críticas sobre su trabajo ontológico con respecto a la multiplicidad.

<sup>209</sup> Cfr., Alain Badiou, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Herder, México, 2004, p. 67.

Para Deleuze, la multiplicidad responde fundamentalmente a lo que Bergson en el segundo capítulo de su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*<sup>210</sup> define como duración o intensidad. En dicho apartado, Bergson distingue entre una multiplicidad numérica y una de carácter intensivo. La primera se caracteriza por definir los elementos que se encuentran en el espacio y que, como tales, habitan la extensión. De acuerdo con la definición cartesiana, ello implica que los elementos dispuestos en el espacio son exteriores unos a otros. La multiplicidad, en este sentido, caracteriza la variedad de elementos situados en el espacio, los que son perfectamente distinguibles unos de otros a raíz de su respectiva distancia. Ahora bien, la multiplicidad en el espacio requiere, para ser tal, de la definición de criterios de semejanza que hagan commensurable la variedad a la que se refieren. Es decir, la multiplicidad requiere fundarse en un criterio de unificación que permita aproximar y ponderar las diferencias entre los diversos elementos considerados.

La multiplicidad, en este sentido, expresa cierta variedad o diferencia entre objetos que remiten a cierta unidad de semejanza. Bergson nota que la multiplicidad espacial debe su subordinación a la unidad gracias al número. Por lo mismo, la denomina también como multiplicidad numérica<sup>211</sup>. En razón de que el número requiere para constituirse de una abstracción respecto de los miembros que nombra, funda criterios de identidad para los elementos que integran una multiplicidad determinada. Señala Bergson: “Il ne suffit pas de dire que le nombre est une collection d'unités; il faut ajouter que ces unités sont identiques entre elles, ou du moins qu'on les suppose identiques dès qu'on les compte”.<sup>212</sup>

Lo que Bergson denomina multiplicidad intensiva se desarrolla en un ámbito completamente distinto al de la extensión. Estima que las vivencias de la conciencia se desarrollan en un medio intensivo en donde la multiplicidad no requiere acudir a un criterio de asimilación para constituirse, sino que, por el contrario, desarrolla una variación incesante a partir de sí misma y en cuyo trance se define como tal. La intensidad se refiere al modo en

---

<sup>210</sup> Cfr., Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

<sup>211</sup> Teniendo en consideración la noción kantiana de número. Ésta, en tanto esquema de la cantidad y la extensión, determina fundamentalmente la forma espacial de la intuición que requiere para llevar a cabo su síntesis de la sucesión que caracteriza al número natural. En la *Crítica del Juicio* (§26), Kant se refiere al carácter meramente ideal de la infinitud numérica en tanto no tendría un equivalente espacio-temporal.

<sup>212</sup> Henri Bergson, *op. cit.*, p. 39. “No es suficiente decir que el número es una colección de unidades; es necesario añadir que estas unidades son idénticas entre sí, o al menos que se supone que son idénticas cuando se cuentan”.

que en la conciencia se produce un entrelazamiento de las vivencias que establece una modalidad de sucesión del tiempo que no se confunde con modelo alguno de espacialización. De esta manera, Bergson cuestiona el tratamiento clásico del tiempo a partir de la serie dispuesta en el espacio. La intensidad consta de una compenetración imposible de reducir a la extensión. Por esta razón, la variación que se produce en la sucesión de las vivencias unas ligadas a otras, implica una modificación incesante del conjunto. En rigor, no hay posibilidad de unidad más que en la transformación o innovación, ya que las vivencias de la conciencia arrastran a las que siguen y así sucesivamente. Así, la multiplicidad intensiva constituye un proceso de cambio cuyos elementos articulan una constelación que modifica el conjunto a medida que se desarrollan nuevas variaciones en la sucesión. Como lo señala Bergson, la duración pura es la sucesión de aquellos estados de conciencia sin distinciones o separaciones, en los que la conciencia se entrega al vivir.

Para Deleuze, la intensidad proporciona las bases para pensar la multiplicidad ya no desde la unidad de especie (en cuyo caso la multiplicidad se refiere a la variedad de ejemplares), sino más bien desde la sucesión en una serie. En *Lógica de la sensación* Deleuze define a la intensidad como la diferencia en sí misma, entendida esta última como consecuencia de una semejanza relativizada.

Ahora bien, para Deleuze, la multiplicidad que define a la intensidad no es sólo longitudinal y con ello la diferencia no se instala únicamente entre los momentos de una sucesión determinada, sino que es también transversal. La intensidad, que desde Aristóteles es definida a partir de una diferencia, es ahora el motivo central a partir del cual Deleuze pretende abordar el tratamiento de la multiplicidad. Ésta es pensada como una diferencia transversal que produce la diferencia longitudinal que se define en su respectiva duración. De este modo, la multiplicidad de la que consta la duración es la que se refiere a la heterogeneidad entre series cuyo encuentro en la diferencia (intensidad) permite la sucesión respectiva de las mismas.

De esta manera, la multiplicidad que descubre Deleuze en Bergson requiere de un planteamiento riguroso acerca de las condiciones en que series heterogéneas establecen su sucesión o encadenamiento, para lo cual es preciso anotar, como lo hace en *Lógica del sentido*, que la sucesión intensiva o duración en sí misma es múltiple. Ello permite precisar,

además, que no lo es gracias a la articulación de lo que varía (diferencia longitudinal), sino más bien al encuentro de lo heterogéneo mediante el cual se configura la intensidad.

Al definir a la intensidad como la diferencia en sí misma, para Deleuze la diferencia no sería el caso extremo de una semejanza venida a menos, sino, por el contrario, un diferir radical que se instala incluso respecto de sí. La intensidad alude a estados en tensión diferentes entre sí, cada uno de los cuales a su vez requiere ser definido por una multiplicidad de estados diferentes, y así sin detención. Lo que nota Deleuze es que la serie que define una intensidad resuena en múltiples series distintas, las que luego derivan en otras. A raíz de ello, Deleuze descubre el carácter multiserial de toda serie intensiva, es decir, de toda serie cuya sucesión compromete, en un mutuo entrelazamiento, sus diversos estados o momentos. De esta forma, podemos pensar una serie como una historia embrollada, es decir, una sucesión que se prolonga en otras series heterogéneas gracias a que resuena en ellas la intensidad.

Las multiplicidades comprometen un proceso de variación incompleto en el que algo siempre está por suceder, en el que una nueva alternativa, un nuevo camino, está siempre por abrirse. En definitiva, en el que un acontecimiento puede ofrecer una disyunción incompatible con el mundo capaz de abrir nuevos senderos, como en el cuento *El jardín de los senderos que se bifurcan* de Borges.

En relación con lo anterior, pero ahora con matices propiamente políticos, Deleuze y Guattari, en *Mil mesetas*, sostienen que la anarquía es lo uno que reclama lo múltiple en unidad. Donde la anarquía funge como un concepto que posibilita una apertura para pensar la materialización de un proyecto que ha tenido sus raíces en la especulación y la singularidad ontológica de la metafísica spinozista. Es verdad que este concepto tiene terrenos obtusos, pero corresponde al primer estado en Deleuze que culmina en su concatenación política que inicia con la multiplicidad. Ya en esta concepción política no estamos ante sujetos, estrictamente, no hay cabida para ellos en una multiplicidad, pero es precisamente ese aspecto maleable y plástico lo que nos interesa rescatar, ya que la multiplicidad son determinaciones, tamaños y dimensiones, nunca subjetividad u objetividad, sino aquello que tiene como encargo la mixtura de las libres asociaciones de fuerzas que pretendemos a la larga compatibles. La multiplicidad se conjuga con lo rizomático<sup>213</sup>, en tanto no hay puntos ni

---

<sup>213</sup> Respecto al término de rizoma seguimos la acepción sencilla, pero concisa de Stella Ángel Villegas. Atinadamente la autora señala que este concepto es desarrollado en *Mil mesetas*, de hecho, la introducción o la

posiciones, no es jamás una estructura arborea, sino puras líneas. Deleuze y Guattari ilustran perfectamente en la siguiente cita:

El número ha dejado de ser un concepto universal que mide elementos según su posición en una dimensión cualquiera, para devenir una multiplicidad variable según las dimensiones consideradas (primacía del campo sobre el conjunto de números asociados a ese campo). No hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida.<sup>214</sup>

De la cita anterior podemos advertir desde nuestra interpretación y considerando los trabajos específicamente políticos de Deleuze, que se evidencia la necesidad de la distribución de los elementos en un mismo plano de consistencia<sup>215</sup> que establece la realidad de cada dimensión

---

primera meseta se titula “Rizoma”. En este apartado Deleuze y Guattari abordan la diferencia entre el pensamiento arborecente o dogmático y el pensamiento rizomático o complejo. Señala Ángel Villegas:

El pensamiento arborecente busca una esencia originaria, universal. Pensamiento estructural que no participa del caos y adopta la simetría que se organiza alrededor de un centro. Ciencia o Arte en tanto que disciplinas funcionan sin participar entre sí, tienen funciones específicas e individuales; es ciencia o es arte, es blanco o es negro, es mujer o es hombre. Nunca travesti, gay, negro o arte, sólo la elección hegemónica”. En cambio el “pensamiento de la complejidad o vacío [...] sólo gira sobre sí mismo, sin sostén. Posición de autoautorizarse hacia el vértigo o las paradojas “demasiado tarde, demasiado temprano” (Carroll). Caos que nos hace funcionar por saltos o ráfagas y nos sorprende de improviso sin ser solo conciente. Rizoma como escritura-flujo, de muchas dimensiones: ‘No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno (n-1).

(Stella Ángel Villegas, “Rizoma. Ciencia y arte y la cuestión de la subjetividad” en <https://esquizoanálisis.com.ar/rizoma-deleuze-guattari-ciencia-y-arte-subjetividad/>. [Consultado el 30 de abril de 2023].

<sup>214</sup>Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, París, 1980, p. 15.

<sup>215</sup> Para aproximarnos a una definición del plano de consistencia hay que señalar lo siguiente: las tres formas del pensamiento (la ciencia, la filosofía y el arte) nacen del encuentro del hombre con lo infinito o el caos. El pensamiento, en sus diversas formas, es la constatación de la puesta en juego de tácticas para aprehender el infinito, lo cual no es otra cosa que darle consistencia al mismo, es decir, hacerlo comprensible y legible. Aunque desde un principio se sabe que éste es inaprehensible, pues ninguna forma del pensamiento es capaz de agotarlo debido a que hay una dislocación entre la comprensión humana que es finita y el infinito o realidad inconmensurable. Sin embargo, gracias a esta imposibilidad, el pensamiento se pone a trabajar. Afirma Deleuze que como incesantemente extraviarnos nuestras ideas que sean capaces de dar cuenta de la realidad, nos vemos orillados a agarrarnos de opiniones ya establecidas que aseguran poseer la verdad. En cierto sentido, el hombre siempre está en busca de esquemas interpretativos que muestren un mundo estructurado, no obstante, el ejercicio del pensar estriba en dejar de lado las soluciones rápidas que ofrece la *doxa*, pues el pensamiento sólo se origina cuando se efectúa un corte, instaurando un plano de consistencia sobre el caos y este trabajo del trazo de planos sólo lo efectúan la ciencia, el arte y la filosofía. A diferencia de la opinión, las tres disciplinas creadoras, lejos de esquivar el caos, se sumergen en él desgarrando el firmamento pintado por la *doxa*. El caos es un vacío pero no es una nada, sino que es un virtual que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles, pero que se desvanecen sin consecuencia ni referencia, es una velocidad infinita de nacimiento y de desvanecimiento. Por medio del corte o plano, las formas de pensamiento seleccionan ciertas determinaciones y

finita de esta multiplicidad, qué, como primer estado, mantiene libertad y autonomía, pero es baja en su potencia, por no saber reconocer el cuerpo político y la vinculación de los sucesos en la matriz del mismo para llegar a aumentarla. Por lo tanto, la multiplicidad debe convertirse en *multitud*<sup>216</sup> para ensamblarse políticamente o en otras palabras formar la comunidad, pues solo así los sujetos emergen comprendiendo su realidad y existencia.

En una primera instancia, podemos pensar que la idea de multitud lo es todo, porque juega en el nivel político el mismo papel que la sustancia en el nivel ontológico. Sin embargo, la simetría entre los dos conceptos –multitud y sustancia– es imperfecta, dado que la multitud misma es un modo de la sustancia, pero, apoyándonos en Vittorio Morfino, puede ser útil en una primera aproximación. Ahora bien, podemos visibilizar una interrelación entre inmanencia, *conatus* y multitud. El fin de la multitud –no en sentido teleológico– es alcanzar el poder, de ahí la importancia del paso que tiene que dar la multiplicidad.

Hay que recordar que dentro del discurso spinoziano y deleuziano entendemos por poder algo contingente, que, de organizarse, lo hará mediante el miedo y la superstición. En cambio, por potencia, –ya llevada al plano social–, comprendemos la necesidad del ser como colectivo, propia de la multitud. Esta última entendida como el conjunto de potencias organizadas, es decir, el cuerpo político, el *conatus* colectivo. La multitud se caracteriza desde las infinitas partes del conglomerado que forman el cuerpo político. Esta potencia propia de cada individuo nos instala en una naturaleza común para todos, una verdadera condición anárquica que distingue, permitiendo contemplar la realidad de lo existente –con Estado o no– desde la pura inmanencia, lo inmediatamente autónomo. Para Morfino sólo la multitud puede ejercitar el derecho natural por la precisa razón de que el individuo aislado, es decir, fuera del tejido de la multitud, no es más que una abstracción no real.

---

las ponen en relación y sólo después aparece el sentido a partir del sinsentido inicial. El sentido sólo surge cuando el pensamiento establece unas coordenadas capaces de orientar, por lo cual, éste para Deleuze no es origen ni es principio debido a que se crea en medio del caos, es decir, en medio de algo que no tiene principio ni fin; de ahí que Deleuze defiende la imposibilidad de un verdadero comienzo en filosofía, entendido éste como el sistema total que de una vez por todas aportará la verdad de todas las cosas.

<sup>216</sup> En su artículo “¿qué es la multitud?” Vittorio Morfino, discute el sentido que le podemos atribuir al concepto spinoziano de multitud, proponiendo una respuesta materialista que lo despoja de todo ciere metafísico, finalismo y simplicidad. El concepto de multitud con la interpretación de Antonio Negri adquiere un radical peso en la lectura contemporánea de Spinoza. Morfino concluye que el concepto de multitud spinosiano ayuda a concebir a la política como un proceso sin sujeto ni fines. (Cfr. Vittorio Morfino, ¿qué es la multitud?” en [https://www.academia.edu/85371511/ QU%C3%89\\_ES\\_LA\\_MULTITUD](https://www.academia.edu/85371511/QU%C3%89_ES_LA_MULTITUD). [consultado el 15 de agosto de 2023]).



Saltan diversas interrogantes, aún suponiendo que se llegue a conformar la multitud, quizá la más apremiante para nosotros sea ¿cómo regular este nuevo cuerpo político? Acudiendo a Negri, necesitaríamos fundar una democracia, pues para el italiano la democracia que teoriza Spinoza no es nunca una forma histórica del poder<sup>217</sup>, ya que el filósofo de Amsterdam interpreta la acción colectiva más que como un hecho histórico, como una forma ontológica. Por ello no se refiere a una democracia en sentido tradicional, sino radical.<sup>218</sup>

En dicho escenario, tal democracia no puede ser sino anarquista, debido a que no puede estar a cargo sino de la multitud. Esta radicalización de lo democrático se organiza mientras los individuos aumentan su potencia en la inmanencia, desde una organización sin jerarquías que haga emerger una etología, como búsqueda de afectos positivos que nos ayuden en la búsqueda de nociones comunes. Las nociones comunes atraviesan todo el proyecto deleuzeano y provienen de una lectura inversa de la *Ética* que realiza en *Crítica y clínica*, en donde el sitio de inicio y al que siempre debe regresar la política spinozista corresponde con la experimentación inmediata que acaece en el arte de organizar buenos encuentros.

---

<sup>217</sup> Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 4.

<sup>218</sup> Si debe existir un régimen político, este deviene en una constitución que provee organizar encuentros, pues la concatenación de cuerpos en Spinoza se fortalece al experimentar cuales cuerpos pueden compaginar conmigo, cuales son capaces de guiarme hacia afectos alegres.

## CAPÍTULO 4

### ONTOLOGÍA MAQUÍNICA

En este apartado introduciremos la idea de máquina, la cual es central para nuestro análisis de corte ontológico y ético-político. Partiremos en su análisis de la conceptualización del capitalismo contemporáneo que realizan Deleuze y Guattari. Ahora bien, es necesario referir brevemente algunas especificaciones teóricas. En primer lugar, hay que referir al capitalismo contemporáneo, situando su punto de inicio en la segunda mitad del siglo XX e identificando ese período como el contexto donde se instauran las sociedades de control. Hemos optado por esta periodización, que Deleuze se niega a datar con precisión, considerando que diversos autores posteriores acuerdan en marcar transformaciones en el modo de producción, las características del trabajo, el consumo, la configuración de las subjetividades, etc. en este período, aun cuando los diagnósticos y descripciones resulten diferentes y hasta contradictorios entre sí.

Algunos autores como Mauricio Lazzarato, Hardt y Negri consideran a las sociedades de control como una etapa novedosa del capitalismo tardío. Otros han considerado introducir denominaciones alternativas como “sociedad de la información”<sup>219</sup>, “sociedad de la transparencia”<sup>220</sup> o “del cansancio”<sup>221</sup>, “sociedad líquida”<sup>222</sup> que constituyen una síntesis o especie de reformulación de la relación entre disciplina y control. En cualquier caso, la discusión está abierta y la filosofía de Deleuze y Guattari constituye una referencia ineludible para pensar el problema del cambio de época.

“Posdata sobre las sociedades de control” muestra la preocupación y urgencia por desarticular los modos de sujeción contemporáneo. La tesis principal señala que la época de las disciplinas y de las instituciones de encierro, tal como Foucault las conceptualizó en *Vigilar y Castigar*, tuvo su momento más alto en la primera mitad del siglo XX, pero que ésta ya estaba llegando a su fin a finales del mismo siglo. Asimismo, se afirma que los mecanismos disciplinarios de subjetivación estaban siendo reemplazados por un sistema que Deleuze, tomando la formulación de William Burroughs, llama “control”. Recordemos que

---

<sup>219</sup> Cfr. Rubens Da Silva Ferreira, “A sociedade da informação como sociedade de disciplina, vigilância e controle” disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8879822>. [Consultada el 28 de junio de 2023].

<sup>220</sup> Cfr., Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.

<sup>221</sup> Cfr., Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

<sup>222</sup> Cfr., Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

a mediados del siglo XX se producen importantes procesos que marcan el cambio hacia la nueva etapa: movimientos de lucha obrera respecto de las condiciones de trabajo y las concepciones que se despliegan alrededor de él; resistencia juvenil a las imposiciones de la familia, la religión y el sistema escolar; vigorización de la militancia política con epicentro en América, África y Asia; a lo que se añade que en los países centrales se comienza a verificar el agotamiento de las posibilidades de producción propias del modelo de la fábrica. Todos ellos movimientos múltiples y variados que permiten visibilizar los límites del encierro y la disciplina, mismos que generaron el marco para una recomposición del capitalismo, que retoma esas demandas configurando a través de ellas su propia reproducción.

Deleuze y Guattari piensan al capitalismo contemporáneo valiéndose de una lectura de un Marx aún más materialista, fundamentalmente el de *El capital*, recusando todas las categorías idealistas y haciendo inmanentes todos los procesos que se hallaban desboblados o esquematizados de acuerdo con relaciones de causa y efecto. Para los autores, Marx resulta ser el paradigma, frente a la economía política clásica y el psicoanálisis, de la posibilidad de abordar los procesos de producción sin la remisión a un núcleo de subjetividad propietaria y delimitada dentro del triángulo familiar. Marx es el referente más importante en la exposición que Deleuze y Guattari realizan del capitalismo. Ellos extreman la sucesión marxista de los sistemas de producción, para definir al capitalismo como la disolución de todos los sistemas, como la forma en la que la sociedad se las ha arreglado para vérselas con la pérdida de los fundamentos. Justamente, uno de los conceptos que aparecerá más frecuentemente para caracterizar el capitalismo es la descodificación o la destrucción de los códigos.<sup>223</sup>

Antes de ahondar en el concepto de máquina deleuzo-guattareano nos parece fundamental señalar algunas consideraciones de lo que algunos estudiosos han llamado ontología capitalista. Al inicio de *El Anti Edipo*, los pensadores distinguen la noción de producción (máquinas deseantes) de la antiproducción (CsÓ). Señalan

Les machines désirantes nous font un organisme; mais au sein de cette production, dans sa production même, le corps souffre d'être ainsi organisé, de ne pas avoir une autre organisation, ou pas d'organisation du tout [...] Le corps plein sans organes est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable.<sup>224</sup>

<sup>223</sup> Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, p. 253.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 14. “Las máquinas deseantes nos hacen un organismo; pero al seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por estar así organizado, por no tener otra organización o ninguna

En el desarrollo del texto, al anclar estas dos fuerzas en lo social, el concepto de CsÓ es reemplazado por el de *socius*.<sup>225</sup> El concepto de *socius* hace su aparición cuando los pensadores explican a cada sociedad como un cuerpo lleno<sup>226</sup>: este cuerpo pleno puede ser el cuerpo de la tierra o el cuerpo del capital.<sup>227</sup> Luego dicen que en el capitalismo es el dinero el que opera como cuerpo pleno. El *socius* aparece como un plano de inmanencia donde se distribuyen diferentes fuerzas y agentes de producción, y donde circulan flujos de toda naturaleza. Su carácter esencial radica en ser una superficie de inscripción, de anti-producción, el lugar donde se efectúan las marcas sociales. Señalan

Nous n'avons pas de raison en effet d'accepter le postulat sous-jacent aux conceptions échangistes de la société ; la société n'est pas d'abord un milieu d'échange où l'essentiel serait de circuler ou de faire circuler, mais un socius d'inscription où l'essentiel est de marquer et d'être marqué. Il n'y a de circulation que si l'inscription l'exige ou le permet.<sup>228</sup>

El *socius* es un elemento antiproductivo porque cumple, además, una función mistificante: tal como Marx afirma del capital, no se muestra como el producto del trabajo sino como “su presupuesto natural o divino”.<sup>229</sup> Sintéticamente afirman

[...] les formes de production sociale impliquent elles aussi une station improductive inengendrée, un élément d'anti-production couplé avec le procès, un corps plein déterminé comme socius [...] Bref, le socius comme corps plein forme une surface où toute la production s'enregistre et semble émaner de la surface d'enregistrement. La société construit son propre délire en enregistrant le processus de production; mais ce n'est pas un délire de la conscience, ou plutôt la fausse conscience est vraie conscience d'un faux mouvement, vraie perception d'un mouvement objectif apparent, vraie perception du mouvement qui se produit sur la surface d'enregistrement. Le capital est bien le corps sans organes du capitaliste, ou plutôt de l'être capitaliste. Mais comme tel, il n'est pas seulement substance fluide et pétrifiée

---

organización del todo [...] El cuerpo pleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo inengendrado, lo inconsumible”.

<sup>225</sup> Los autores introducen el concepto de *socius* como sinónimo de cuerpo sin órganos, oponiendo producción deseante y producción social. Para revisar las principales diferencias entre ambos conceptos. (Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, pp. 38-40).

<sup>226</sup> El concepto de cuerpo pleno se asocia al de cuerpo sin órganos, al tratarse de una superficie indeterminada sobre la que se despliega el plan (o) de inmanencia. (Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1980, pp. 155-171).

<sup>227</sup> Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, pp. 18-19.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 166. “No tenemos ninguna razón para aceptar los postulados subyacentes a las concepciones intercambistas de la sociedad; la sociedad no es ante todo un medio de intercambio donde lo esencial es circular o hacer circular, sino un socius de inscripción donde lo esencial es marcar y ser marcado. No hay circulación a menos que la inscripción lo exija y lo permita”.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 19.

de l'argent, il va donner à la stérilité de l'argent la forme sous laquelle celui-ci produit de l'argent.<sup>230</sup>

El pasaje muestra de manera concreta la operación de reapropiación de la producción por parte del *socius*. El *socius* capitalista como elemento anti-productivo se auto-postula como causa de la producción.<sup>231</sup> La reapropiación que realiza el *socius* no contradice la tesis central de *El Anti-Edipo* de que toda producción social es en sí misma producción deseante, sólo que en condiciones determinadas y, por tanto, que “solo hay el deseo y lo social, y nada más”.<sup>232</sup>

El capitalismo actúa disolviendo los códigos, enlistando la producción deseante en el proceso de multiplicación abstracta del capital financiero, es decir, del dinero que produce dinero. Esta primera inscripción es remitida a través de una segunda inscripción, asociada con la contracara del dinero como gasto y ligado al mundo de las mercancías, lo cual da cuenta de un mecanismo axiomático que reenvía la producción deseante maquínica a configuraciones transitorias (siempre cambiantes) que coinciden y se resuelven alrededor de la figura de la subjetividad y su entorno (propiedad, familia), circunscriptas siempre a la configuración del deseo como carencia. En este sentido, el capitalismo es un régimen diacrónico, que se desenvuelve en una temporalidad larga, ya que la axiomática impone transformaciones inmanentes que permiten la permanencia en el cambio, la reinscripción constante del deseo en el cuerpo del capital.

El concepto de máquina sintetiza y vincula al *socius* y al deseo, y la variedad de máquinas sociales permite reconstruir las múltiples formas en las que se produce ese vínculo históricamente. A partir de las máquinas se podrá relevar cada proceso de producción como una conjunción particular de diversos flujos y como un rechazo puntual de otros (conexión y corte), sin por ello tender a una totalización. Es factible configurar cómo operan a cada

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 16. “[...] las formas de producción social implican también un estado improductivo inengendrado, un elemento de anti-producción acoplado con el proceso, un cuerpo lleno determinado como socius [...] En resumen, el socius como cuerpo lleno forma una superficie donde toda la producción se registra y parece emanar de la superficie de registro. La sociedad construye su propio delirio registrando el proceso de producción; pero éste no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro. El capital es, en efecto, el cuerpo sin órganos del capitalista o, más bien, del ser capitalista. Pero como tal, él no es solamente sustancia fluida y petrificada de dinero, sino que él va a donar a la esterilidad del dinero la forma sobre la que éste produce el dinero”.

<sup>231</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 36.

momento las distintas producciones sociales porque es posible captar las distintas “máquinas sociales” en juego. Al respecto señala Simon Choat en su artículo “Deleuze, Marx and the politicisation of Philosophy” que la idea de máquina social permite a Deleuze y Guattari repensar el concepto de modo de producción en varios sentidos, debido a que la máquina deleuziana es más dinámica que el “modo de producción” marxista o la “estructura” althusseriana, pues una máquina es un proceso más que una combinación estática de determinados elementos. La terminología de las máquinas también permite a Deleuze y Guattari superar ciertos binarismos tradicionales, al identificar los diferentes elementos y niveles de análisis, sin depender de un modelo base-superestructura simplista donde hay que encontrar una instancia escondida o la esencia interior que impulsa a la totalidad.<sup>233</sup>

En este punto es necesario decir que la obra de Deleuze y Guattari trata de igual modo todos los procesos de producción, sin distinguir producción de reproducción o mero intercambio, desvirtuando con ello la potencia de las tesis de Marx. La respuesta a la objeción reside en señalar la singularidad de las máquinas sociales. La función social de éstas es atraer y a la vez rechazar los flujos deseantes, capturando la producción para distribuirla en una superficie determinada, pero en cada máquina se puede distinguir una distribución específica del elemento productivo y el elemento distributivo o de reapropiación, es decir, el deseo como creador de la puesta en equivalencia de su potencia. Estas son las facetas de la máquina que es necesario localizar en cada caso, y que obligan a reintroducir en todos los análisis la consideración de la dualidad básica entre producción e intercambio, entre trabajo y mercancía que señala Marx. Las máquinas sociales constituyen modos de organizar la carencia, para un deseo desconfigurado que es esencialmente productivo, fecundo, creador.

En lo sucesivo nos adentraremos al concepto deleuzeo-guattareano de las máquinas para poder comprender su trasfondo ontológico y posteriormente llegar a las máquinas sociales, a las máquinas deseantes y a la máquina de guerra.

#### **4.1. El concepto de máquina deleuzeo-guattariano**

La ontología que venía trabajando Guattari y que luego continua con Deleuze es definible como maquínica, lo cual significa que su proposición fundamental dice que todo ente es una

---

<sup>233</sup> Cfr. Simon Choat, “Deleuze, Marx and the politicisation of Philosophy” en <https://www.jstor.org/stable/45331387>. [Consultado el 12 de septiembre de 2023].

máquina. Dicha cosmovisión avanza hacia un horizonte ontológico donde todo ente es pensado en un ensamblaje, montaje y construcción de lo real sobre sí mismo, en sí mismo y por sí mismo, pues todo lo real es maquínico y todo lo maquínico es real<sup>234</sup>, en otras palabras, el ser se maquiniza. La idea de máquina es fundamental para emprender una conceptualización inédita de la realidad donde todo se recompone y se renueva.

La categoría de máquina comenzó siendo postulada por Félix Guattari en su texto de 1969 “Máquina y estructura”, precisamente con la intención de diferenciarla de esta última. Tal y como comentaba el propio Deleuze en el prefacio a la recopilación de los primeros escritos guattarianos, ese “principio mismo de una máquina se desprende de la hipótesis de la estructura y se desliga de los lazos estructurales”.<sup>235</sup> El intento de “derrumbar las divisiones y las rigideces jerárquicas”<sup>236</sup> de las instituciones sociales y políticas estatales yace en el origen de un concepto de “máquina” orientado a incrementar la capacidad generativa y constitutiva de nuevas estructuras. Todo ello con el objetivo de “constituir una organización revolucionaria duradera [...] que pudiera tener la garantía de no clausurarse en alguna de las diversas formas de estructura social”<sup>237</sup> y “hacer estallar el carácter de totalización de una institución”.<sup>238</sup>

Al revisar el concepto de máquina y sus implicaciones teóricas, nos percatamos que su historia es compleja y rica en posibilidades de lectura. La voz griega *mechané*, la cual es el equivalente a la latina *machina*, tiene dos usos, uno abstracto que la asocia a “medio”, “camino”, “recurso”, “remedio”, “creación”, “dispositivo”, “ardid”. El otro uso es concreto o materializado y se divide en dos tipos de máquinas técnicas: las de guerra y la teatral (el arnés y la grúa que introducían el recurso del *deus ex machina* del teatro griego). Respecto de estos dos últimos Gerald Raunig afirma:

En el griego y el latín antiguos [máquina] se expande fundamentalmente hacia dos campos: designa, por un lado, el uso militar del aparato destinado a sitiarse, conquistar o defender las ciudades, en otras palabras, la máquina de guerra; y, por otro, designa la maquinaria teatral.

---

<sup>234</sup> Hay cinco momentos cruciales en la elaboración de esta ontología guattariana que muestra al ser en tanto maquinidad: el artículo “Máquina y estructura”, publicado en *Psicoanálisis y transversalidad*, los dos célebres libros coescritos con Deleuze, *El Anti Edipo* y *Mil mesetas*, la intervención tardía “À propos des machine” apareció póstumamente en el número 19 de *Chimères* y el libro *Caosmosis*.

<sup>235</sup> Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1976, pp. 20-21.

<sup>236</sup> *Ibidem*, pp. 20.

<sup>237</sup> Gerald Raunig, *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, p. 36.

<sup>238</sup> Félix Guattari, *op. cit.*, p. 65.

Esta bifurcación hacia los campos de la guerra y del teatro no implica, con todo, una separación de los significados material e inmaterial del concepto que se corresponderían con cada uno de esos campos. En ambos casos el término mantiene el significado técnico de aparato, marco, dispositivo, así como el significado psico-sociológico de truco, artificio, engaño.<sup>239</sup>

De la misma manera, pensamos que el texto de Guattari “la heterogenésis maquínica” de *Caosmosis* es fundamental para la construcción de una ontología maquínica debido a que aquí el pensador reconstruye el concepto de máquina, mismo que se extiende mucho más allá de la máquina técnica. El modelo ontológico maquínico nos dice que existe una transversalidad ontológica y por lo mismo “hay que considerar que existe una esencia maquínica que va a encarnarse en una máquina técnica, pero también en el medio social, cognitivo, ligado a esa máquina: los conjuntos sociales son también máquinas, el cuerpo es una máquina”.<sup>240</sup>

En su mismo texto ya citado, pero en un apartado anterior (“Acerca de la subjetividad”) señala en contra del modelo ontológico representacional lo siguiente

Las elecciones del Capital, del Significante, del Ser participan de una misma opción éticopolítica. El Capital aplasta a todos los otros modos de valorización. El Significante hace callar las virtualidades infinitas de las lenguas menores y de las expresiones parciales. El Ser es como un encierro que ciega a la riqueza y la multivalencia de los Universos de valor, los cuales, sin embargo, proliferan ante nuestra vista. Existe una elección ética en favor de la riqueza de lo posible, una ética y una política de lo virtual que descorporiza, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian. Una elección de la procesualidad, de la irreversibilidad y de la resingularización. Este redespiegue puede operarse a pequeña escala según el modo del cercamiento, de la pobreza y hasta de la catástrofe en la neurosis. Puede tomar prestadas referencias religiosas reactivas. Puede anonadarse en el alcohol, la droga, la televisión, la cotidianidad sin horizonte. Pero también puede tomar prestados otros procedimientos, más colectivos, más sociales, más políticos [...].<sup>241</sup>

Juzgamos importante volver a traer a cuenta la crítica a este modelo dogmático, que como hemos visto, también es clave en Deleuze, porque, finalmente, el modelo ontológico maquinista muestra una concepción de la realidad que desborda los parámetros pensados por el pensamiento clásico. Los pasajes citados de Guattari muestran la ampliación del término “máquina”, a través de la reunión de las concepciones mecanistas, vitalistas y cibernéticas

---

<sup>239</sup> Gerald Raunig, *op. cit.*, p. 40.

<sup>240</sup> Félix Guattari, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996, p. 53.

<sup>241</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.



puesto que, en la visión del psicoanalista, la máquina está enlazada con un modelo ontológico y teoría de la realidad.

A través de estas posiciones, intentaremos discernir diversos umbrales de intensidad ontológica y abordar el maquinismo en su conjunto según sus avatares técnicos, sociales, semióticos, axiológicos. Y esto implica reconstruir un concepto de máquina que se extiende mucho más allá de la máquina técnica.<sup>242</sup>

Mediante el concepto de máquina se cuestionan las oposiciones dualista o sistemas de valoración dogmáticos, tales como Ser-Ente, Sujeto-Objeto. Los diferentes segmentos maquínicos nos remiten a la concepción del mundo como una mecosfera destotalizada, desterritorializada, lo que afirma indirectamente que no hay –ni nunca hubo– un Ser-ahí instalado a través de la temporalidad, sino que estamos insertos dentro de un registro de coexistencia o de cristalización de intensidades, lo que nos indica que el tiempo no existe como un continente vacío, lo cual hace que las relaciones de temporalización sean esencialmente de sincronía maquínica.<sup>243</sup>

Asimismo, en “La heterogénesis maquínica” el pensador analiza a las denominadas máquinas técnicas, las cuales han sido creadas por el hombre con fines productivos. En este tipo de dispositivos surge la necesidad de extender los límites de máquina en virtud de la relación que entabla con el hombre y, en esa misma medida, una máquina no tiene sentido sino por su uso y finalidades humanas.

Aunque dentro de los dispositivos técnicos ya se hace necesario ampliar el significado y sentido del término, consideramos que la clave de la teoría maquinista radica en lo que Guattari denomina “máquinas abstractas”, señala el psicoanalista:

Cuando hablamos de máquinas abstractas, por “abstracto” podemos entender también “extracto”, en el sentido de extraer. Son montajes capaces de poner en relación todos los niveles heterogéneos que ellos atraviesan y que acabamos de enumerar<sup>244</sup>. La máquina

---

<sup>242</sup> *Ibidem.*, p. 48.

<sup>243</sup> Guattari propone el concepto de intensidad ontológica, noción que implica un compromiso ético y estético con las conformaciones enunciativas, tanto en registros actuales como en virtuales. Un elemento importante aunado a su propuesta reside en el carácter colectivo de las multiplicidades maquínicas. Lo cual remite a que no hay ninguna totalización de los diferentes componentes de la expresión ni tampoco totalización cerrada sobre sí misma, ni en las ciencias, ni en las artes ni tampoco en la sociedad puesto que todo se reduce a aglomeración de factores heterogéneos de subjetivación.

<sup>244</sup> A continuación, reproducimos la lista de los niveles heterogéneos a los que se refiere Guattari

- “- componentes materiales y energéticos;
- componentes semióticos diagramáticos y algorítmicos (planos, fórmulas, ecuaciones, cálculos que concurren a la fabricación de la máquina);
- componentes de órganos, de influjos, de humor del cuerpo humano;

abstracta les es transversal, es ella la que les dará o no una existencia, una eficiencia, una potencia de autoafirmación ontológica.<sup>245</sup>

Es gracias al dinamismo de la máquina abstracta que es posible la organización de los diversos elementos heterogéneos, lo cual le da consistencia a la organización maquinica.

De la misma manera, nos parece importante mencionar que para Guattari las máquinas poseen una dimensión autopoietica: “Este núcleo autopoietico de la máquina es lo que la sustrae a la estructura, la diferencia de ella, le otorga su valor. La estructura implica bucles de retroacciones, pone en juego un concepto de totalización que ella controla a partir de sí misma”<sup>246</sup>. Humberto Maturana y su alumno Francisco Valera ya habían considerado a los seres vivos como máquinas autopoieticas

Con respecto a la consistencia ontológica de las máquinas y la autopoiesis de las mismas la explicación de Jorge Calderón Gómez nos parece sumamente atinada

[...] la consistencia ontológica de las "máquinas", su desarrollo y emergencia, implica un deseo de abolición (Thanatos), un constante "zig-zagueo" con la posibilidad de la muerte, de la "catástrofe", en síntesis, las "máquinas" portan un principio fuerte de (**entropia y alteridad**), no son "estructuras retroactivas", basadas en la "mismidad", en la *repetición de lo mismo*, sino por decirlo de algún modo, "sistemas complejos autopoieticos", dinámicos, ligados esencialmente a lo "otro-de-sí", a la *diferencia*, el desequilibrio y la finitud, abiertos a lo "exterior", a otras "máquinas", a la acción del hombre (Territorio existencial), a "Universos virtuales de valor", a "flujos" energéticos o semióticos, etc. La "alteridad" de las "máquinas", su carácter "autopoietico", las distingue como vemos de las "estructuras" y de los dominios propiamente "significantes", el "lenguaje maquinico" nos enfrenta a otras lógicas, etc, sin embargo hay en todas estas hipótesis un problema filosófico de fondo que tiene innumerables consecuencias ontológicas, a saber, la posibilidad de comprender la "máquina" como un cierto tipo de **ser-para-sí**, por decirlo en el lenguaje de la fenomenología [...].<sup>247</sup>

Dentro de la teoría del maquinismo, los pensadores franceses postulan una especie de protosubjetividad de la máquina, lo que quiere decir que su “ser-para-sí” desborda su límite

---

- informaciones y representaciones mentales individuales y colectivas;  
 - inversiones de máquinas deseantes que producen una subjetividad en adyacencia a estos componentes;  
 - máquinas abstractas que se instauran transversalmente a los niveles maquinicos materiales, cognitivos, afectivos y sociales antes considerados”. (*Ibidem*, p. 49).

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>247</sup> Jorge Calderón Gómez, “Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari” en <https://www.redalyc.org/pdf/181/18153297006.pdf>, [consultado el 20 de octubre de 2022]. (Las negritas son del texto original).

corporal y ontológico de su territorio existencial, de su estar en el mundo, abriéndose a múltiples y heterogéneos universos virtuales.

El hilo conductor del argumento de Deleuze y Guattari nos remite a la definición que Humberto Maturana y Francisco Varela tienen de la máquina como un conjunto de interrelaciones independiente de sus componentes mismos: “[...] una máquina –cualquier máquina– es un sistema que puede materializarse mediante muchas estructuras diferentes y cuya organización definitoria no depende de las propiedades de los componentes”<sup>248</sup>, lo cual reafirma que una máquina no se define por sus piezas y engranajes, ya que lo esencial del maquinismo no radica en los elementos que puedan componer una máquina, sino en la máquina abstracta en tanto principio que ensambla a la multiplicidad.

En *Mil mesetas* la máquina es llamada agenciamiento, por ello éste conecta múltiples componentes. Y, por lo mismo, sus elementos no son exclusivamente materiales, pues el agenciamiento atraviesa materias y formas dispares: “Un agenciamiento en su multiplicidad trabaja forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales [...]”<sup>249</sup> Las máquinas-agenciamientos sociales enchufan con máquinas-agenciamientos de materialidades heterogéneas, múltiples. Todo es una ensambladura y todo conecta con todo, por ello no hay razón para trazar líneas divisorias y correccionales entre los entes, como ocurre en la univocidad del Ser spinoziana.

Lo anterior no significa que todo sea una mezcla caótica sin orden, sino que, a partir de una realidad esencialmente removible y artefactual, hay que potenciar las uniones oportunas, las conexiones acuciantes. Esto nos lleva a afirmar que cuando Spinoza definía la alegría como aquel afecto que aumenta nuestra potencia de actuar, era él ya un filósofo maquinico, puesto que tal afecto es la conjunción afortunada de unos modos en la sustancia que, a la vez, también es una gran máquina. De esta forma, así como para el filósofo judío nadie había determinado lo que un cuerpo podía, así también nadie sabe lo que puede hacer una máquina.

Hay que añadir que para Deleuze y Guattari la máquina funciona en dos sentidos, tanto en la realidad como en el lenguaje. Cuando se trata de este último, la máquina constituye

---

<sup>248</sup> Humberto Maturana y Francisco Valera, *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, Lumen, Buenos Aires, 2003, pp. 67-68.

<sup>249</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, pp. 33-34.

un diagrama: no representa lo real, ni lo refiere, sino que –atribuyéndose a lo real– lo interviene.<sup>250</sup> La máquina es pensada siempre como conexión de un cuerpo social, sobre el que se configuran y dibujan sujetos y cosas. Es un lugar de creación de subjetividad y de sentido. Al observar máquinas o al crearlas, identificamos posibles conexiones, es decir, tenemos que vincular cosas entre sí. Lo mismo ocurre cuando hablamos, pues hablamos de cosas, de animales, herramientas, personas, deseos, signos, etc. En términos deleuze-guattarianos seguimos el flujo que da lugar a las partes y verificamos cuáles son los puntos de obstrucción y el corte que impide que se jueguen o inserten ciertos elementos al flujo deseante.

Aunado a lo anterior, la máquina al ser un mecanismo de inscripción tanto como un artilugio de fuga no determina, sino que integra en sí misma la fuerza creativa del poder deseante y la fuerza axiomatizadora del *socius*. Y aunque imponga una disimetría de partida entre el deseo y su axiomatización en el capitalismo, siempre resulta imposible predecir el poder que pueden desplegar los flujos deseantes que mueven sus mecanismos.

Por ello, la idea ontológica de máquina invierte la relación entre el trabajo y lo producido, es decir se desalienta su vínculo, debido a que para los pensadores el plusvalor maquínico precede al modo de producción capitalista. Por lo tanto, en sentido estricto “El trabajo humano moderno no es sino un *subconjunto residual del trabajo de la máquina*”.<sup>251</sup> En consecuencia, la tarea de devenir que en este orden de ideas Guattari asocia a los grupos-sujetos o colectividades, (mismos que tienen como fin enunciar un nuevo deseo y en consecuencia una reestructura radical, que tienen que ver con el hecho de transversalizar los vínculos sociales), no sólo debe destruir la superestructura y la infraestructura del capital, sino también tiene que maquinizar lo social: “El proyecto revolucionario, como maquinación de una subversión institucional, tendría que revelar tales potencialidades subjetivas y, en cada etapa de las luchas, prevenirlas contra su “estructuración”.<sup>252</sup>

Con el encuentro con Deleuze, se dibujan aún más los contornos de esta ontología maquínica. En *El Anti Edipo*, la maquinidad, además de horadar la dicotomía y la jerarquía de las estructuras, es esencialmente conectable tanto como separable. La máquina es

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>251</sup> Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, p. 276. (La cursiva es del autor).

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 283.

removible en cuanto tal. En este sentido, la máquina no corresponde ni a una sustancia porque nunca está fija, pero tampoco ella es un accidente porque no se adjunta a algo ontológicamente distinto.

Toute machine, en premier lieu, est en rapport avec un flux matériel continu (*hylè*) dans lequel elle tranche. Elle fonctionne comme machine à couper le jambon [...] Ainsi l'anus et le flux de merde qu'il coupe ; la bouche et le flux de lait, mais aussi le flux d'air, et le flux sonore ; le pénis et le flux d'urine, mais aussi le flux de sperme. Chaque flux associatif doit être considéré comme idéal, flux infini d'une cuisse de porc immense. La *hylè* désigne en effet la continuité pure qu'une matière possède en idée.<sup>253</sup>

La máquina es, entonces, una materialidad que bascula entre lo continuo y lo discontinuo: flujo/corte, el flujo de la leche/el corte de la boca. El seno emite un flujo de leche, la boca del bebé corta ese flujo y lo desvía, convirtiéndolo en un flujo de excremento que luego va a ser cortado por el ano. Entonces el flujo es algo que se conecta al mismo flujo, cortándolo, creando un nuevo flujo y así sucesivamente. Hay que advertir que no es el bebé el que corta el flujo de la leche, sino la boca como un objeto parcial, puesto que el bebé no tiene la sensación del yo, no es un individuo ni un sujeto, sino un conjunto de objetos parciales como boca, vista, agarre del seno, intensidades como el hambre, necesidades como defecar. Lo cual nos habla de que el deseo no está orientado a la adquisición de objeto alguno sino a la conexión. Conectar un objeto parcial a un flujo, de lo cual nace otro flujo vinculándose, a su vez, con un objeto parcial, creando así circuitos de elementos que forman lo que Deleuze y Guattari llaman agenciamiento maquínico.

Cada montaje maquínico define, a la vez, un acoplamiento y una resquebradura de lo real. En la máquina conectar es ya desconectar. De ahí que el corte sea su operación fundamental, pero no la única porque señala Guattari

Toute machine comporte en second lieu une sorte de code qui se trouve machiné, stocké en elle. Ce code est inséparable non seulement de son enregistrement et de sa transmission dans les différentes régions du corps, mais de l'enregistrement de chacune des régions dans ses rapports avec les autres. Un organe peut être associé à plusieurs flux d'après des connexions

---

<sup>253</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, pp. 43-44. "Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) en el cual ella corta. Ella funciona como una máquina cortadora de jamón [...] De ahí el ano y el flujo de la mierda que él corta; la boca y el flujo de la leche, pero también el flujo de aire, y el flujo sonoro; el pene y el flujo de la orina, pero también el flujo del esperma. Cada flujo asociativo debe ser considerado como ideal, flujo infinito de una inmensa pierna de cerdo. La *hylè* designa en efecto la continuidad pura que posee una materia en idea".

différentes ; il peut hésiter entre plusieurs régimes, et même prendre sur soi le régime d'un autre organe (la bouche anorexique).<sup>254</sup>

Sobre la materialidad de la máquina pueden registrarse signos y, más aún, semióticas. plurales que también acoplan y desacoplan., puesto que hay un materialismo maquínico de lo expresable y lo significable, pero finalmente, si todo es corte y enlace, necesariamente deben quedar restos. Asimismo, hemos de concluir que en lo maquínico se consolida lo material, lo ideal y lo subjetivo sin estatus ni escalafones, ya que se trata sólo de procesos, funciones, artilugios. En suma, tres son las operaciones de las piezas maquínicas: síntesis conectiva, disyuntiva y conjuntiva. Bajo los goznes de esta maquinaria conceptual no es posible establecer un corte tajante, estático, categórico entre naturaleza y cultura o, si se quiere, entre técnica y sociedad.

Hay que concluir de manera parcial que, mediante el concepto de la máquina se desdobra el problema fundamental de la multiplicidad de los procesos maquínicos (la infinitud de conformaciones infinitas que componen la realidad que podríamos homologar a los modos de la sustancia spinozianos). La teoría maquínica explica el pluralismo ontológico a la manera como Spinoza explicaba la sustancia y los modos de la misma.

Lo que hemos venido apuntando sobre el maquinismo ontológico nos dirige ahora a las ideas de máquina deseante y la producción deseante, lo que nosotros entendemos como la extensión del maquinismo ontológico al campo social.

## 4.2. Máquinas sociales y producción deseante

En el *Antiedipo*, los pensadores parten de la asimilación de la idea de máquina con la de producción deseante.

La production comme processus déborde toutes les catégories idéales et forme un cycle qui se rapporte au désir en tant que principe immanent [...] Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 46. “Toda máquina comporta, en segundo lugar, una suerte de código que se encuentra maquinado o tramado en ella. Este código es inseparable no solo de su registro y de su transmisión en las diferentes regiones del cuerpo, sino también del registro de cada una de las regiones en sus relaciones con las otras. Un órgano puede ser asociado a varios flujos en función de diferentes conexiones; puede dudar entre varios regímenes e incluso adoptar el régimen de otro órgano (la boca anoréxica)”.

<sup>255</sup> *Ibidem*, pp. 10-11. “La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que se relaciona con el deseo en tanto principio inmanente [...] El deseo no deja de efectuar el acoplamiento de flujos

De esta forma, Deleuze y Guattari efectúan una crítica radical a la concepción psicoanalítica del deseo, y por ende a todas aquellas concepciones que piensan al deseo bajo la idea de carencia. Frente a las tres instancias freudianas: –yo, ello y superyó– la teoría maquínica piensa al inconsciente como un conjunto de máquinas en conexión, máquinas que, como ya hemos dicho, simultáneamente realizan dos operaciones: emiten flujo y cortan el flujo emitido por las otras. Esta primera parte de la obra ya citada se propone deconstruir y criticar al complejo de Edipo en cuanto herramienta represora del deseo. Puesto que, para los pensadores, el psicoanálisis freudiano colaboraría con las diferentes instituciones sociales normalizadoras de la subjetividad al determinar cuál debe ser la constitución psíquica normal de un sujeto y, en este sentido, el complejo de Edipo ha actuado como una especie de filtro por el que todos los sujetos sanos tienen que pasar. Cualquier otra alternativa que el sujeto pudiese poner en marcha para otorgar vitalidad y sentido a su deseo más allá de Edipo resulta sospechosa.

De esta forma, el psicoanálisis olvidó el carácter creativo del inconsciente y del deseo de los sujetos para hipostatizar una concepción teatral del inconsciente como representación escénica de una serie de conflictos que hacen olvidar el carácter de lucha de fuerzas psíquicas del inconsciente. La imposibilidad de cada sujeto para descubrir su peculiar complejo inconsciente instauraría una relación de fuerte dependencia del paciente con respecto al psicoanalista.

En este sentido, el deseo es pura energía y pura represión en la que no falta absolutamente nada. De esta forma, el deseo no sería más que la tendencia a acoplarse y el flujo mediante el que se acoplan dos de estas máquinas. Esta conceptualización del deseo toma como paradigma o modelo ciertas características vinculadas al deseo esquizofrénico, como la libertad, la creatividad y su carácter innovador que rompe con toda norma social que pretendiese codificarlo. Los autores franceses sostienen que, en la historia del concepto de deseo, la filosofía platónica fue la primera en ponerlo del lado de la adquisición olvidando,

---

continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo lo hace fluir, fluir y cortar”.

con ello, su naturaleza productiva.<sup>256</sup> El psicoanálisis vendría a repetir esta operación con su concepto de fantasma. Ante la carencia de un objeto real, Freud y Lacan sostienen que el sujeto se crea un fantasma en donde puede finalmente alcanzar el objeto de manera imaginaria. A grandes rasgos, el psicoanálisis afirma que la necesidad se relaciona con una carencia y que el deseo tiene que ver con un fantasma que no es carencia, pero detrás de este fantasma se sigue sosteniendo la carencia de un objeto real. Si atendemos a la vertiente productora del deseo, el fantasma no es negativo.

La necesidad y la carencia apuntan a algún objeto que vendría a llenar un vacío. La interpretación del deseo como carencia es introducida de manera forzosa y secundaria en el marco de una determinada organización social (molar): cuando un determinado grupo social dispone de un bien de manera masiva e intenta convencer al resto de la sociedad de que carece de ese bien e infunde el miedo de que podría desaparecer; entonces el deseo deja de fluir libremente para centrarse en estos bienes.

En contra de la concepción psicoanalítica y reductiva del deseo señalan:

Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit le ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement: des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe est branchée sur une machine-source: l'une émet un flux, que l'autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là. La bouche de l'anorexique hésite entre une machine à manger, une machine anale, une machine à parler, une machine à respirer (crise d'asthme). C'est ainsi qu'on est tous bricoleurs; chacun ses petites machines.<sup>257</sup>

Siguiendo a Jorge Calderón Gómez, lo interesante de la cita precedente estriba en que no se está emplenado el término “ello” en una acepción antropológica, ni tampoco es pensado como el inconsciente individual, ni como el colectivo.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Aunque en el texto no se ofrecen más precisiones, se sobreentiende que se trata de la discusión del *Banquete* particularmente en 200a acerca de si el deseo apunta hacia algo que ya se tiene o hacia algo de lo que se carece: “—Considera, pues— continuó Sócrates, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea, desea aquello de lo que está falta y no lo desea si no está falta de ello. A mí, en efecto, me parece extraordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?” (Platón, “Banquete” en *Diálogos III*).

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 7. (“ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas de máquinas y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos sus conexiones. Una máquina órgano está conectada a una máquina-fuente: una emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche y la boca una máquina acoplada a aquella. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). De este modo, todos somos bricoleurs; cada uno sus pequeñas máquinas”).

<sup>258</sup> Cfr., Jorge Calderón Gómez, *op. cit.*



"Ello" no se toma ya desde el punto de vista antropológico, no estamos ante el "inconsciente individual" o frente al "inconsciente colectivo", ni Freud ni Jung ni Lacan<sup>259</sup>, por contra "ello" representa el campo ontológico de la "máquina" y como tal no es un espacio "cultural" o "psíquico", sino "real efectivo" (Hegel), la "Realidad" misma. Eso, "ello", es pensado en el sentido de la "esquizofrenia", de la profunda alteridad que supone la "inmersión caótica", el "vértigo caótico" de la "psicosis", en todas partes dicen Deleuze y Guattari "máquinas", concretamente, "máquinas de máquinas", la gran "mecosfera" transformada en un devenir "esquizo", radicalmente productivo, además, el "flujo" y el "corte", un órgano para una fuente, así hasta el infinito, todo actual, inmanente, en pura co-existencia.<sup>260</sup>

Llegados a este punto, se puede vislumbrar el desvanecimiento de la separación entre naturaleza y cultura, así como entre naturaleza e industria. No existe ya hombre ni naturaleza como ámbitos separados, sino un sólo engranaje productivo que los produce a ambos. "Il n'y a plus ni homme ni nature, mais uniquement processus qui produit l'un dans l'autre et couple les machines. Partout des machines productrices ou désirantes, les machines schizoéphrènes, toute la vie générique: moi et non-moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire".<sup>261</sup>

Cabe decir que Deleuze y Guattari, como ellos mismos señalan, no pretenden fijar un polo naturalista de la esquizofrenia sino sólo devolverle su estatuto de proceso de producción a la naturaleza.

Nous ne prétendons pas fixer un pôle naturaliste de la schizoéphrénie. Ce que le schizoéphrène vit spécifiquement, génériquement, ce n'est pas du tout un pôle spécifique de la nature, mais la nature comme processus de production. Que veut dire ici processus? Il est probable que, à un certain niveau, la nature se distingue de l'industrie [...] Ce rapport distinctif homme-nature, industrie-nature, société-nature, conditionne même dans la société la distinction de sphères relativement autonomes qu'on appellera «production», «distribution», «consommation». Car en vérité – l'éclatante et noire vérité qui gît dans le délire – il n'y a pas

---

<sup>259</sup> Si el rechazo de Freud es rotundo, la valoración del trabajo teórico del psicoanalista francés Jacques Lacan es mucho más ambivalente. De entrada, se le reconoce el haber conseguido superar el complejo de Edipo rompiendo para ello acertadamente con la ortodoxia psicoanalítica previa. En este sentido, en la operación de deconstrucción del complejo de Edipo el psicoanálisis lacaniano sería un aliado de Deleuze y Guattari. Lacan ya aproximadamente en los años 50 afirmaba que el complejo de Edipo era un mito inventado por Freud —un mito con poder explicativo para determinados hechos del inconsciente, pero nada más que un mito— y lo substituye por el concepto de Nombre-del-padre-, que no es más que una metáfora cuya función es la introducción del sujeto al registro de lo simbólico, al funcionamiento del significante, en definitiva, al lenguaje. El problema que encuentran Deleuze y Guattari es que el psicoanálisis lacaniano erraría en otros aspectos, por ejemplo: seguir pensando al igual que Freud el inconsciente como una especie de representación escénica; considerar que existen ciertas palabras o significantes que organizan despóticamente el discurso y por lo tanto el inconsciente de los sujetos. A grosso modo, el psicoanálisis lacaniano sigue arrastrando la responsabilidad de neurotizarse y culpabilizar en lo privado a un sujeto incapaz de encontrar satisfacción para una carencia intrínseca sin solución posible.

<sup>260</sup> Jorge Calderón Gómez, *op. cit.*

<sup>261</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizoéphrénie*, p. 8. "ya no existe más hombre ni naturaleza, sino únicamente procesos que producen a uno dentro del otro y acopla las máquinas. Por todas partes máquinas productivas o deseantes, máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica; yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada".

de sphères ou de circuits relativement indépendants : la production est immédiatement consommation et enregistrement, l'enregistrement et la consommation déterminent directement la production, mais la déterminent au sein de la production même. Si bien que tout est production : productions de productions, d'actions et de passions; productions d'enregistrements, de distributions et de repérages; productions de consommations, de voluptés, d'angoisses et de douleurs. Tout est si bien production que les enregistrements sont immédiatement consommés, consumés, et les consommations directement reproduites.<sup>262</sup>

Deleuze y Guattari recurren a la imagen de la esquizofrenia porque ésta tiene en el centro la idea de producción, misma que permite el desvancecimiento de las barreras entre las diversas esferas, hay máquinas sociales y máquinas deseantes y no se sabe dónde empieza una y acaba la otra. La naturaleza es también una máquina deseante. De hecho la máquina deseante no se da sin la máquina social y viceversa. Ya no hay distinción entre la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre.

Dentro del maquinismo ontológico se invierte la concepción del deseo como carencia. En la concepción clásica, la lógica del deseo desde el principio ya ha perdido su objeto “Dès que nous mettons le désir du côté de l'acquisition, nous nous faisons du désir une conception idéaliste (dialectique, nihiliste) qui le détermine en premier lieu comme manque, manque d'objet, manque de l'objet réel”.<sup>263</sup> El deseo para los pensadores es producción. Desear es producir y el deseo es la potencia que produce la vida. Además el deseo como producción inmanente desborda todas las categorías ideales.

Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de synthèses passives qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient. Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, pp. 9-10. “No pretendemos fijar un polo naturalista de la esquizofrenia. Eso que el esquizofrénico vive específicamente, genéricamente, no es del todo un polo específico de la naturaleza, sino la naturaleza como proceso de producción. ¿Qué quiere decir aquí proceso? Es probable que, a un cierto nivel, la naturaleza se distingue de la industria [...] Esta relación distintiva entre hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza condiciona también en la sociedad la distinción de esferas relativamente autónomas que llamamos “producción”, “distribución”, “consumo” [...] Porque en verdad – la deslumbrante y oscura verdad que yace en el delirio – no hay esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan directamente la producción, pero la determinan en el seno de la producción misma. De modo que todo es producción: producción de producción, de acciones y de pasiones, producciones de registros, de distribuciones y de seguimiento; producciones de consumo, de placeres, de angustia y de dolores. Todo está tan bien producido que los registros son inmediatamente consumados, consumidos y lo consumado directamente producido”.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 32.

désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine.<sup>264</sup>

La producción social y la producción deseante forman parte de un mismo proceso. Lo cual nos dice que toda organización social, incluso aquella que resulte ser más contraria a los intereses del sujeto, está cargada de deseo; y todo deseo individual y supuestamente íntimo está marcado por la sociedad en la que se engendra. Y, en consecuencia, no es cierto que el ámbito propio del deseo sea una esfera íntima o privada, situada más acá de una esfera pública en la que tendría lugar el proceso productivo social de objetos. Señala Deleuze: “*Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre*”.<sup>265</sup> Incluso, parafraseando a los filósofos, los eventos sociales más dañinos y represivos como lo fue Auschwitz han sido producidos por el deseo. Por ello, no es fortuito que cuando los pensadores refieran a la relación entre el deseo y lo social traigan a cuenta el problema político que ya había sido planteado por Spinoza: “*Porquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?*”<sup>266</sup>

Habíamos citado antes un pasaje de *El Anti Edipo* que dice que las máquinas funcionan mediante el patrón corte/flujo: extraer o cortar el flujo que otra máquina produce. A este proceso también le llaman los pensadores régimen asociativo o acoplamiento maquinico. Ahora, teniendo presente este comportamiento de las máquinas, hay que añadir que al deseo como producción también le pertenece esta doble naturaleza del flujo y el corte, de lo dinámico y lo estático como si una misma producción deseante conformara, pero también caotizara al deseo.

Ahora, es importante decir que un doble movimiento maneja al *ello*. En este doble movimiento, la economía política se cuele en la economía sexual y viceversa, es decir, todo se entrelaza en un mismo plano de consistencia. La teoría maquinica ontológica nos muestra que a pesar de la procesualidad de las máquinas que conforman lo real, éstas generan un

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 34. “Si el deseo produce, el produce lo real. Si el deseo es productor, él no puede ser que en la realidad y de la realidad. 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. Lo real se desprende de esto, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto-producción del inconsciente. Al deseo no le falta nada, no le falta su objeto. Es más bien el sujeto el que carece de deseo, o el deseo el que carece de sujeto fijo; no hay sujeto fijo más que por la represión. El deseo y su objeto son uno, es la máquina, en tanto que máquina de máquina”.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 36. “Sólo existe el deseo y lo social, y nada más”.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 37. “¿Por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratará de su salvación?”.

adinámica que es hasta cierto punto cosificadora, no podemos evitar convertirnos en organismos con funciones específicas. De ahí la importancia de la antiproducción o del CsÓ. Ambos componentes de lo real: la producción maquínica y lo antiproductivo realizan una síntesis conectiva.

Las "máquinas deseantes", *working machine*, son entonces los órganos de la vida mientras que el (cuerpo sin órganos), nada que ver con el cuerpo propio, más bien cuerpo metafísico (extensivo e intensivo), representa lo que la realidad tiene de estéril, de "no-vida", de "no-ser".<sup>267</sup>

Las máquinas deseantes no son máquinas irreales que se adhieren a las máquinas técnicas ni a las máquinas sociales. Entre éstas sólo hay una diferencia de régimen, pero no de naturaleza. Al respecto, señala José Luis Pardo:

[...] la definición marxista de la sociedad por el modo de producción, en tanto se atiene exclusivamente a la dualidad (abstracta) "infraestructura económica/ideológica", es insuficiente. Hay una "infraestructura" más profunda que la económica, y una superestructura más influyente que la ideológica. En otras palabras, la sociedad, toda sociedad, no es más que una forma determinada de organización del deseo, de organización del campo intensivo en el que circula el deseo inconsciente [...] No hay dos producciones: el "modo de producción social" y el modo de "producción deseante"; la producción social es una cierta organización, una cierta "represión" de la producción deseante.<sup>268</sup>

La diferencia en el régimen consiste en el hecho de que la máquina técnica sólo funciona a condición de no estar averiada mientras que las máquinas deseantes no dejan nunca de desgastarse y no funcionan sino estropeadas, produciendo por sí mismas la anti-producción.

Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, la concepción carente del deseo también penetra al campo de la producción social. Sin embargo, hay que recalcar que la falta nunca es primaria puesto que no hay carencia previa, sino que ésta se aloja y propaga. Al estar atravesado el campo social por el deseo, la máquina social también es producción deseante. La economía capitalista es el gran ejemplo de cómo la máquina social ha funcionado organizando la necesidad y la carencia. La organización de la carencia ha sido un ejercicio fundamental de la clase dominante, misma que conocemos como la economía del mercado. Pero al estar atravesado el campo social por el deseo, la máquina social también es producción deseante y, por ello, el campo se carga de una producción represiva y, de en cuanto en cuanto, surge un deseo revolucionario.

---

<sup>267</sup> Jorge Calderón Gómez, *op. cit.*

<sup>268</sup> José Luis Pardo, *op. cit.*, pp. 124- 125.

Para los pensadores, la concepción del deseo como falta se traslada al plano social y esta carencia acaba también organizando la producción social. De hecho, organizar la falta en la abundancia de la producción deseante ha sido el arte de la clase dominante traducida como economía de mercado, es decir, han volcado la abundancia de la producción, convirtiendo todo deseo en miedo a la carencia. De este deseo volcado en falta han surgido a través de la historia diferentes tipos de máquinas sociales: la salvaje, la bárbara o despótica y la capitalista. Hay que señalar sólo de paso que la máquina salvaje estaba enraizada en la tierra, pues mediante ésta realizaba sus alianzas y su filiación. Dentro de esta sociedad, el deseo y la producción se asientan en la tierra, lo cual quiere decir que ésta no solamente representa la división del trabajo, sino que ella aquí hace de objeto lleno, es decir, de *socius* de inscripción, al cual los individuos se sujetan. La tierra, entonces, se apropia de las fuerzas productivas, tomando el papel de presupuesto natural o divino. Por eso no es de extrañar que en estas sociedades la tierra aparece como la *cuasi causa* de la producción y, por ende, ella es el objeto de deseo.

Para los pensadores, lejos de toda metáfora, las máquinas sociales son literalmente máquinas que tienen como piezas a los hombres. En el caso de la máquina primitiva, ésta tiene un motor inmóvil: la tierra, misma que realiza diversas capturas como la codificación de los flujos y medios de producción, pero, sin duda, la tarea más importante de toda máquina social es la codificación de flujos. Aquí en este punto, hay que decir, también, que Deleuze y Guattari son críticos de las concepciones que explican el origen de la sociedad por medio del intercambio. Para ellos, intercambiar es secundario en relación con la tarea esencial de ésta máquina territorial: marcar y ser marcado. En diversos pueblos y tribus, las sociedades marcan el cuerpo, mutilándolo o tatuándolo. El objetivo que buscan es fundar, ya que al ser marcado el hombre éste deja de ser un organismo biológico para devenir un cuerpo que pertenece a la tierra. Marcar el cuerpo es crear una memoria.

De esta forma, la máquina salvaje somete al hombre a torturas, dolor, mutilación, martirios y sacrificios sangrientos cuando considera necesario crear memoria

Cette culture n'est pas le mouvement de l'idéologie: au contraire, elle met de force la production dans le désir, et inversement elle insère de force le désir dans la production et la reproduction sociales. Car même la mort, le châtement, les supplices sont désirés, et sont des productions [...]. Des hommes ou de leurs organes, elle fait les pièces et les rouages de la machine sociale. Le signe est position de désir ; mais les premiers signes sont les signes territoriaux qui plantent leurs drapeaux dans les corps. Et si l'on veut appeler « écriture » cette inscription en pleine chair, alors il faut dire en effet que la parole suppose l'écriture, et que

c'est ce système cruel de signes inscrits qui rend l'homme capable de langage, et lui donne une mémoire des paroles.<sup>269</sup>

Posteriormente aparece la máquina bárbara suplantando a la primitiva. Deleuze y Guattari resumen la instauración de la también llamada sociedad despótica más o menos así: hay un déspota que rechaza las alianzas y ascendencia de la sociabilidad primitiva, porque se autoproclama en filiación directa con Dios. Estas sociedades están guiadas por las ideas de que el pueblo debe surgir y con ello, debe nacer un imperio, generalmente éste es militar pero también se puede tratar de un imperio espiritual. Puesto que tanto está el déspota y su milicia, pero también el hombre santo y sus discípulos. Los rasgos que definen a esta formación bárbara es que sus categorías se encuentran movilizadas por el parentesco directo: *nueva alianza y filiación directa* son categorías específicas que demuestran un nuevo *socius*, irreductibles a otras alianzas laterales y filiaciones extendidas. Otra cosa que define a la máquina paróica es la fuerza de proyección y el empezar de cero para emprender una transformación. Pero, sin duda, la esencia de la máquina bárbara es el establecimiento del Estado como unidad superior sobre la base de las comunidades primitivas. Éstas aún conservan la propiedad de la tierra, pero el Estado es el verdadero propietario. De esta forma, ahora el Estado ocupa el lugar de la tierra.

[...] une unité supérieure de l'Etat s'instaure sur la base des communautés rurales primitives, qui conservent la propriété du sol, tandis que l'Etat en est le vrai propriétaire conformément au mouvement objectif apparent qui lui attribue le surproduit [...] Le corps plein comme socius a cessé d'être la terre, c'est devenu le corps du despote, le despote lui-même ou son Dieu.<sup>270</sup>

El Estado representa el gran corte dentro de la historia, con la aparición del Estado ahora la sociedad ya no se funda en la tierra sino en la deuda, ya que el Estado crea los impuestos. De

---

<sup>269</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 170. “Esta cultura no es el movimiento de la ideología: al contrario, ella mete a la fuerza la producción en el deseo e inversamente ella inserta a la fuerza al deseo en la producción y la reproducción sociales. Porque incluso la muerte, el castigo, los suplicios son deseados y son producciones [...] Los hombres o sus órganos hacen las piezas y los engranajes de la máquina social. El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que plantan sus banderas en el cuerpo. Y si queremos llamar “escritura” a esta inscripción en plena carne, entonces es necesario decir, en efecto, que la palabra supone a la escritura y que es este cruel sistema de signos inscritos que vuelven al hombre capaz de lenguaje y le donan una memoria de palabras”.

<sup>270</sup> *Ibidem*, pp. 229-230. “[...] una unidad superior del Estado se instaure sobre la base de las comunidades rurales primitivas que conservan la propiedad del suelo, mientras que el Estado es el verdadero propietario de acuerdo al aparente movimiento objetivo que le atribuye al excedente de producto [...] El cuerpo lleno como socius a dejado de ser la tierra, éste se ha convertido en el cuerpo del déspota, el déspota, el mismo, o su Dios”.

hecho, los impuestos mantienen al aparato estatal en un ciclo infinito de la deuda. Asimismo, el Estado juega con las deudas en el sentido que para su fundación se hace necesario abolir pequeñas deudas mediante por ejemplo el reparto de tierras para evitar que surja una nueva máquina territorial con objetivos revolucionarios al problema agrario.

Bref, l'argent, la circulation de l'argent, c'est le moyen de rendre la dette infinie. Et voilà ce que cachent les deux actes de l'Etat : la résidence ou territorialité d'Etat inaugure le grand mouvement de déterritorialisation qui subordonne toutes les filiations primitives à la machine despotique (problème agraire) ; l'abolition des dettes ou leur transformation comptable ouvrent la tâche d'un service d'Etat interminable qui se subordonne toutes les alliances primitives (problème de la dette).<sup>271</sup>

Hay que añadir que el análisis que realizan Deleuze y Guattari, amparándose en la historia y antropología, nos dice que el Estado no se formó gradualmente sino de un solo golpe, completamente armado y, en razón de ello, constituye la formación base de toda la historia. Los filósofos piensan que cuando la tierra entró al ámbito de la propiedad privada, es decir, de los bienes, nacieron las clases sociales. De esta forma, la propiedad privada se introduce en lo más hondo de la relación acreedor-deudor que ahora entablan las clases antagónicas. No obstante, los flujos de la propiedad privada, de la riqueza, de las mercancías y de las clases sociales representan el fracaso de los códigos.

[...] le surgissement de flux maintenant décodés qui coulent sur le socius et le traversent de part en part. L'Etat ne peut plus se contenter de surcoder des éléments territoriaux déjà codés, il doit inventer des codes spécifiques pour des flux de plus en plus déterritorialisés: mettre le despotisme au service du nouveau rapport des classes; intégrer les rapports de richesse et de pauvreté, de marchandise et de travail ; concilier l'argent marchand avec l'argent fiscal [...].<sup>272</sup>

El Estado despótico ahora ya no funciona como aparato de captura, en palabras de los pensadores, el Estado es quizá la única institución que se ha engendrado completamente en

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 234. “En resumen, el dinero, la circulación del dinero, es el medio de volver la deuda infinita. Y esto es lo que esconden los dos actos del Estado: la residencia o territorialidad del Estado inaugura el gran movimiento de desterritorialización que subordina todas las filiaciones primitivas a la máquina despótica (problema agrario); la abolición de las deudas o su transformación contable abren la tarea de un servicio de Estado interminable que subordina a todas las alianzas primitivas (problema de la deuda)”.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 258. “[...] el surgimiento de los flujos ahora descodificados que fluyen sobre el socius y lo atraviesan de lado a lado. El Estado ya no puede contentarse con sobrecodificar los elementos territoriales ya codificados, él debe inventar códigos específicos para los flujos cada vez más desterritorializados: poner el despotismo al servicio de la nueva relación de clases; integrar las relaciones de riqueza y de pobreza, del mercado y del trabajo; conciliar el dinero del mercado con el dinero de los impuestos [...]”.

el cerebro de quienes lo instituyen.<sup>273</sup> En virtud de esto, el Estado no es una formación entre las otras, ni el paso de una a otra. Señalan Deleuze y Guattari:

[...] On dirait qu'elle (l'Etat) est en retrait par rapport à ce qu'elle coupe et par rapport à ce qu'elle recoupe, comme si elle témoignait d'une autre dimension, idéalité cérébrale qui se surajoute à l'évolution matérielle des sociétés, idée régulatrice ou principe de réflexion (terreur) qui organise en un tout les parties et les flux.<sup>274</sup>

Ahora el trabajo está sujeto al Estado como idea cerebral. En este sentido, el Estado es el origen no concreto, pero sí abstracto de la sociedad. Entendemos, entonces, por qué los pensadores dicen que frente al Estado siempre nos encontramos ante una paradoja monstruosa, ya que el deseo se vuelve el deseo del Estado. Él se encarga de organizar el deseo, por ello señalan Deleuze y Guattari que el deseo primero surge en la cabeza del déspota y luego es trasladado a los sujetos<sup>275</sup>, por lo cual parece no haber posibilidad para el deseo libre dentro del Estado.

Hemos apuntado a los que nos han parecido ser los puntos más importantes del análisis deleuzo-guattariano de la sociedad despótica-bárbara. En virtud, de que en esta sociedad aparece el movimiento más importante de desterritorialización de la tierra, no dudamos de que el análisis de la sociedad bárbara-despótica es fundamental para explicar el origen de la sociedad capitalista. Sin duda, este movimiento de desterritorialización es el inicio de lo que luego ocurrirá en el capitalismo mediante la decodificación de los flujos del deseo. Sin embargo, el capitalismo no solamente se define por los flujos decodificados, sino por la decodificación generalizada de todos los flujos.

Au cœur du *Capital*, Marx montre la rencontre de deux éléments « principaux » : d'un côté le travailleur déterritorialisé, devenu travailleur libre et nu ayant à vendre sa force de travail, de l'autre côté l'argent décodé, devenu capital et capable de l'acheter. Que ces deux éléments proviennent de la segmentarisation de l'Etat despotique en féodalité, et de la décomposition du système féodal lui-même et de son Etat, ne nous donne pas encore la conjonction extrinsèque de ces deux flux, flux de producteurs et flux d'argent. La rencontre aurait pu ne pas se faire, les travailleurs libres et le capital-argent existant « virtuellement » de part et d'autre. L'un des éléments dépend d'une transformation des structures agraires constitutives de l'ancien corps social [...].<sup>276</sup>

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>274</sup> *Ibidem*. “[...] Diríamos que él (Estado) se aleja de eso que corta y recorta como testimonio de otra dimensión, idealidad cerebral que se sobreañade a la evolución material de las sociedades, idea reguladora o principio de reflexión (terror) que organiza en un todo las partes y los flujos”.

<sup>275</sup> *Ibidem*, pp. 262-263.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 266. “En el corazón del *Capital*, Marx muestra el encuentro de dos elementos “principales”: por un lado, el trabajador desterritorializado que se ha convertido en trabajador libre y desnudo que tiene que vender



Explican Deleuze y Guattari que el sistema capitalista no es definido por el capital comercial (flujos de mercancías) ni por el capital financiero (flujos de dinero), sino por el capital industrial. Lo cual quiere decir que la gran máquina capitalista ha surgido sólo cuando el capital ha logrado apropiarse de la producción. De esta forma, las mercancías y el dinero se convierten en funciones de la división del trabajo en el modo de producción capitalista. Es decir, el dinero engendra más dinero, –plusvalía o plusvalor–, donde el dinero no deja de crecer (lo que llaman los pensadores capital filiativo). Y en esto radica la gran diferencia entre el capitalismo y las sociedades anteriores.

La valeur se présente tout d'un coup comme une substance motrice d'elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de pures formes. Elle distingue en soi sa valeur primitive et sa plus-value, de la même façon que Dieu distingue en sa personne le père et le fils, et que tous les deux ne font qu'un et sont du même âge, car ce n'est que par la plus-value de dix livres que les cent premières livres avancées deviennent capital.<sup>277</sup>

Es bajo estas condiciones que el capital se convierte en el nuevo *socius*. Dentro del capitalismo ya no estamos bajo el dominio de una cantidad monetaria concreta sino de la abstracción, pero ésta está dotada de un valor concreto o de una tendencia a la concreción. La abstracción no deja de ser lo que ella es, pero ahora ella ha tomado independencia. “L'abstrait pose lui-même la relation plus complexe dans laquelle il va se développer « comme » quelque chose de concret”.<sup>278</sup>

El capitalismo, en palabras de los pensadores, es un despotismo *post-mortem*. En razón de que el capital industrial es una nueva filiación que va a asumir funciones específicas. Algo que nos parece fundamental dentro de la explicación del capitalismo es que la tendencia

---

su fuerza de trabajo, por otro lado, el dinero decodificado que se ha convertido en capital capaz de comprarlo. Que estos dos elementos provienen de la segmentarización del Estado despotico en feudal y de la descomposición del sistema feudal en sí mismo y de su Estado, no nos dona una explicación para la conjunción extrínseca de estos flujos, flujos de productores y flujos de dinero. El reencuentro habría podido no darse, los trabajadores libres y el capital-dinero existiendo “virtualmente” cada uno por su lado. Uno de los elementos depende de una transformación de las estructuras agrarias constitutivas del antiguo cuerpo social”.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 269. “El valor se presenta de un solo golpe como sustancia motora de él mismo y por el cual las mercancías y el dinero no son más que formas puras. Ella distingue en si su valor primitivo y su plus-valor, de la misma manera que Dios distingue en su persona al padre y al hijo, y que los dos no hacen, sino que uno y son de la misma edad, porque solo a través de la plusvalía de diez libras las primeras cien libras adelantadas se convierten en capital”.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 270. “Lo abstracto posee él mismo la relación más compleja en la cual él se va a desarrollar ‘como’ cualquier cosa concreta”.

a la baja de la tasa de interes en este sistema nunca tienen fin, pues ésta se reproduce a sí misma junto con los factores que la contradicen. Se comprende que no tiene fin debido a que la plusvalía no es matemáticamente determinable. Y si en su esencia el capital industrial o filiativo no funciona sino en razón de su alianza con el capital comercial y el capital financiero, la banca parece tener todo el sistema de investimento del deseo. Se entiende por qué los pensadores traen a cuenta el planteamiento de la mundialización de Samir Amir. El capitalismo se mueve del centro a la periferia, de los países desarrollados a los llamados países subdesarrollados. Señala Guattari que hoy en día continentes enteros a costa del sistema se han vuelto marginales “África es un marginalidad monstruosa. Puesto que usted tiene hoy 600 millones de africanos que están en una devastación espantosa. Y luego, de ahora al año 2025, ¿cuántos serán? 3000 millones”.<sup>279</sup>

Le capitalisme exporte du capital filiatif. En même temps que la déterritorialisation capitaliste se fait du centre à la périphérie, le décodage des flux à la périphérie se fait par une « désarticulation » qui assure la ruine des secteurs traditionnels, le développement des circuits économiques extravertis, une hypertrophie spécifique du tertiaire, une extrême inégalité dans la distribution des productivités et des revenus. C'est chaque passage de flux qui est une déterritorialisation chaque limite déplacée, un décodage. Le capitalisme schizophrénise de plus en plus à la périphérie.<sup>280</sup>

La máquina capitalista procede, en primer lugar, substituyendo a los antiguos códigos y, luego, organiza a todos éstos flujos en beneficio de sí mismo. Lo cual se explica mejor si se señala que dentro de la máquina capitalista el rol del complejo político-militar-económico es de suma importancia para garantizar la extracción del plusvalor humano en la periferia pero también en las zonas centricas. Al explicarnos la axiomática capitalista, los pensadores señalan que el Estado en conjunto con la policia y el ejército, –lo que Altusser llamaba aparato represivo del Estado–, son una empresa de antiproducción nacida del seno de la producción para condicionarla. Deleuze y Guattari encuentran que dentro de la maquinaria capitalista no solamente los flujos descodificados serán descisivos sino también el Estado, es decir, la anti-producción dentro de la misma producción. Hay que decir que este aparato de antiproducción ya no es una instancia trascendente que se oponga a la producción ni tampoco la limita, sino al contrario, ésta se insinúa por todas partes de la máquina productiva. La anti-producción se hace necesaria, pues ella regula la productividad y permite la plusvalía. La

<sup>279</sup> Entrevista con Félix Guattari tv Grecia en <https://www.youtube.com/watch?v=7M928Npi6tg> [Vista 30 de octubre de 2021].

<sup>280</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 275.

anti-producción permite producir la carencia, lo cual constituye en el análisis de los pensadores franceses el objetivo más importante del capitalismo. Asimismo, la antiproducción por sí sola duplica el capital y los flujos que operan la absorción de los recursos y de esta forma aseguran la integración de los grupos y de los individuos al sistema. El capital funciona como una gran máquina de captura que ha impuesto al trabajo como modo de vida, al respecto señala Javier Andrés Claros Chavarría:

El tipo de actividad que el Aparato de Captura inventa e impone es el trabajo. Según Deleuze, el trabajo no puede ser entendido sin el sobretrabajo, ya que este último es el que hace de la actividad un trabajo; en otras palabras, trabajo es, en tanto actividad, sobretrabajo. El Estado es el que hace trabajar a las personas, las somete a las reglas del trabajo. En su territorio toda actividad deviene en trabajo, actividad que mutila nuestro cuerpo. Sin embargo, la mutilación no es resultado del accidente: “Lo terrible en el trabajo –señala Deleuze– es que la mutilación precede al accidente”, está en la postura, en la actividad que desarrollamos. El trabajo priva a nuestro cuerpo de su despliegue corporal y lo fija a una postura.<sup>281</sup>

El capitalismo y en general, el Estado moderno, funge reglamentando, codificando y capturando. Todas las instituciones que forman parte del Estado cumplen la misma función. Sin embargo, paralelamente también emergen configuraciones de resistencia ante la emergencia del Estado, configuraciones a las que se denomina “máquinas de guerra” y que tienen como característica principal la movilidad constante o ser nómadas.

### **4.3. Máquina de guerra, modelo del devenir y movimientos sociales**

En una sociedad regida por normas, el único ejercicio posible de libertad que se puede generar es a través de lo no determinado por la norma, aun cuando aquello que la norma determine pueda considerarse beneficioso y de hecho lo sea. Las divisiones entre bueno/malo, correcto/incorrecto, etc.; son propias del mecanismo del Estado como institución. La máquina de guerra no puede tener ese tipo de divisiones que suponen cierta permanencia. Lo efímero, lo fugaz, el instante, son características principales de ella, en otras palabras, existe momentáneamente para combatir a toda forma de institución y después desaparece. Su papel es evitar a toda costa que la institucionalidad pueda ejercer su hegemonía de manera constante. Es ruptura, quebrantamiento, indeterminación, es lo intempestivo que emerge en contra de la institución. No presta ningún servicio a la

---

<sup>281</sup> Javier Andrés Claros Chavarría, “Luchas por el reconocimiento: aparato de captura y resistencia micropolítica”, en <https://cronistaslatinoamericanos.com/luchas-por-el-reconocimiento-aparato-de-captura-y-resistencia-micropolitica/>. [Consultado el 29 de octubre de 2022].

institucionalidad, pues su interés no es servir, por el contrario, es inútil a la institución y, por lo tanto, libre. Es libre al carecer de objetivo, es decir, de un para qué. Cuanto más se apropian las instituciones de lo que produce el deseo, mayor ha de ser la producción deseante.

Siguiendo la tradición marxista, se diría que el Estado se define como aparato represivo de Estado.<sup>282</sup> Idea que tiene connotaciones precisas en el contexto que nos toca. El Estado no sólo compromete la subsunción de los individuos a normatividades surgidas de consensos o acuerdos, sino que también asegura la dominación de los individuos según intereses de clase. A las determinaciones jurídico-políticas, asociadas básicamente a la coerción legítima de la autoridad, se suman las exigencias de dominación para mantener el sometimiento —no necesariamente violento—. El Estado es, así, caracterizado como aparato de represión<sup>283</sup> en la medida en que ejerce simultáneamente la coerción jurídico-política y la ejecución de la fuerza a través de mecanismos concretos: la policía, el ejército, las prisiones, etc.

Ahora, si se toca el tema de la sujeción ideológica enfrentamos el problema de saber cómo, de manera activa, se efectúa la ideología en lo real. Tarea que exige considerar la inscripción de la ideología en lo concreto acudiendo al examen de las prácticas mediante las que se llevan a cabo infinidad de ideas políticas, religiosas, morales, etc. Como pensaba Louis Althusser, la ideología es real, aunque su estatuto no sea el de las cosas mismas; más bien, la ideología es real en el sentido que se define dentro de la relación simbólica de los individuos con sus condiciones reales de existencia.<sup>284</sup> La comprensión de este asunto depende de percibir la diferencia entre la perspectiva simbólica de la ideología y la perspectiva material de la misma. Decir que la ideología es real implica descubrir la brecha que distingue su carácter

---

<sup>282</sup> Cfr. L. Althusser, “La hegemonía según Gramsci”, en *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid, 2003.

<sup>283</sup> Los aparatos de Estado operan mediante represión, en ellos existe unidad o centralización en las funciones de mando (represión y coerción), mientras que en los aparatos ideológicos de Estado se expresan múltiples funciones. Unos aparatos y otros satisfacen la reproducción de la fuerza de trabajo puesto que hacen posible el adecuado comportamiento de los individuos. Bien sea que se nos obligue a ser laboriosos por medio de coacciones más o menos violentas o bien que se nos obligue indirectamente a través de sujeciones a reglamentaciones ideológicas, los aparatos represivos de Estado y los aparatos ideológicos sostienen las condiciones que hacen posible el mayor rendimiento de nuestra energía o potencia. Estas observaciones dejan ver un punto que nos interesa resaltar en este apartado: mientras que la represión remite al ejercicio directo de la coacción, normalmente defendida por ser legítima o por venir de la autoridad, los aparatos ideológicos de Estado ejercen dominación sin violencia, por medio de la sujeción del individuo a prescripciones ideológicas particulares.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 139.

de representación del mundo real del hecho de que siempre haga referencia a la realidad concreta.

Es de aclarar que los aparatos ideológicos de Estado no se reducen a las instituciones sociales ni a las reglamentaciones que les corresponden, sino más bien al mecanismo de determinación que ponen en marcha. Definiéndose en las prácticas concretas realizadas bajo los preceptos de las instituciones que comprometen las maneras de ser de las personas. Estos aparatos tienen como característica básica la interpelación de los individuos en lo que toca a sus creencias y acciones. La fórmula es que la ideología interpela a los individuos concretos en situaciones concretas.<sup>285</sup> Mejor dicho, los individuos son sujetos por la operación de interpelación de los aparatos ideológicos de Estado, a reglamentaciones ideológicas que los constituyen efectivamente en sujetos: sujetos de derecho, sujetos de pedagogía, sujetos de mercado.<sup>286</sup>

Las prácticas materiales que encarnan la ideología hacen referencia al gesto humano de seguir coherentemente, en los actos, las ideas de las que la conciencia está dotada. El individuo es la clave en tal determinación, pues se supone que “libremente” se sabe poseedor de ideas que acepta, mismas que se deben traducir en los actos que le corresponden, y si no lo hace es en virtud de otras ideas en las que cree.

Una vez explicitado lo anterior, es importante ligar la tesis básica sobre la máquina de guerra, la cual nos dice que ésta “es exterior al aparato de Estado”. Tradicionalmente, la organización social se caracteriza mediante la imagen de la articulación política asociada y la fundamentación de la autoridad que les compete a sus instituciones. Lejos de asimilar cualquier pretensión normativa a la presencia de la violencia y la dominación ejercida por parte de unos cuantos privilegiados, el aparato de Estado puede ser entendido desde el punto de vista de la imagen de quienes son capaces de ingresar en la composición social sin mayor esfuerzo que el requerido por la racionalización pública de los motivos de vivir juntos. Esta

---

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>286</sup> Las personas caemos en determinaciones jurídicas que nos hacen depender de tal o cual regla. De la misma forma, la escuela nos enseña a responder por la propia capacitación y el uso adecuado de las habilidades. Trabajar, ganar dinero y gastar dinero son prácticas ritualizadas que esconden la explotación de base y que tiene como objetivo lograr el mayor rédito (trabajar más implica ganar más dinero para comprar más cosas). La vida y sus roles son reflejos de la interpelación de la ideología en el contexto de las instituciones sociales. De hecho, antes de nacer, ya somos sujetos en ese sentido: tendrás un nombre y eventualmente tendrás familia. Y serás niño e irás a la escuela y obedecerás a tu maestra. Luego irás a la universidad y será lo mismo. Quizá tengas que trabajar —antes, durante o después de pasar el tiempo con la familia y en la escuela.

imagen muestra la urgente necesidad de legitimación de la integración humana y de la correlativa importancia de preservarla a través del monopolio de la fuerza.

El aparato de Estado es el medio donde se consolida lo social bajo la suposición de que sólo hace falta la voluntad de alcanzar la armonía, el bienestar y la justicia. Quizá haya situaciones que ameriten el empleo de la fuerza, pero eso sólo en caso que otros mecanismos fallen o que la situación requiera de la coerción activa o la violencia. Siempre hay modos de hacer que las personas sean productivas y resulten adecuadas a la convivencia.

La fórmula de la máquina de guerra problematiza la idea del orden del aparato de Estado, así como también cuestiona los mecanismos de determinación social que le son propios. Puesto que ella implica que haya ciertos individuos que resulten ajenos a las correspondientes tareas que les son asignadas, así como acontecimientos que retan las jerarquías y al tejido ideológico que rige desde los ordenes más básicos de la vida individual y colectiva hasta los entramados más complejos. Atinadamente, señala Marcelo Sebastián Antonelli:

[...] la máquina de guerra no es un estrato; opone la potencia contra la soberanía, una máquina contra el aparato, relaciones de devenir en lugar de reparticiones binarias. Ella es irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: viene “de otra parte, del Afuera” [...] La máquina de guerra persigue el hostigamiento del orden instituido, la guerrilla contra los poderes establecidos, como señala el prefacio a *Pourparlers* [...] La política deleuziana concierne a las minorías que escapan o se desmarcan de los poderes y las normas, y la noción de máquina de guerra pretende aglutinar la multiplicidad de luchas y revueltas contra el Estado.<sup>287</sup>

Podemos extraer de lo anterior que la máquina de guerra constituye una fuerte resistencia a la consolidación completa del Estado. En esta medida, pensamos que la fórmula de la “exterioridad de la máquina de guerra” indica que “algo” –unas veces cierta rebelde, otras un acto de subversivo o de combate– surge a espaldas de los mecanismos represivos o ideológicos. No sabemos con seguridad que es ese “algo” pero tenemos indicios de que se trata de una multiplicidad sin medida que es potencia para el cambio. Se señala la existencia de “algo”, como una fuerza, que deshace lo hecho a través de determinaciones políticas y que traiciona, desde dentro, los logros de los acuerdos basados en los ideales del Estado.

---

<sup>287</sup> Marcelo Sebastián Antonelli Marangi, “La cuestión del poder en la obra de Deleuze” en [https://www.researchgate.net/publication/354014446\\_The\\_Question\\_of\\_Power\\_in\\_Deleuze%27s\\_Work](https://www.researchgate.net/publication/354014446_The_Question_of_Power_in_Deleuze%27s_Work), p. 38. [Consultado el 20 de abril de 2023].

La máquina de guerra no significa el revés de la tendencia estatal,— no es el desorden del Estado—, sino que se circunscribe a la formulación del principio según el cual existen “mecanismos difusos” que fragmentan y desgajan al Estado, más que a contracara de los aparatos de represión y de la normalización ética de los agentes sociales, problematizando constantemente sus recursos a través de factores heterogéneos como por ejemplo las luchas tribales manifestadas en hordas de gentes que defienden alegatos interpuestos al Estado y que proceden por demandas disímiles o actos suicidas llamados muchas veces terroristas. O simplemente grupos inmanejables de “inadaptados” que se apropian de lo catalogado como “malo” y los de una sociedad para hacer de las suyas.<sup>288</sup>

Tampoco la máquina de guerra remite a una entidad autosuficiente con realidad independiente del Estado. Las máquinas de guerra se muestran tan organizadas como las organizaciones estatales, lo cual supone una fórmula acerca de la exterioridad de los mecanismos de inhibición de la dominación centralizada del Estado y no acerca de la independencia real de algún estado de vida salvaje.

El Estado dirige la organización social mientras que la máquina de guerra tiene como finalidad golpear esta organización. Estado y máquina de guerra definen en esa medida la dirección de los distintos procesos presentes en la misma formación de lo social. Dicha conjetura está planteada en contraposición a la tradición que ha insistido en que el Estado o bien emerge del desarrollo de las fuerzas de producción y de la apropiación de los recursos o bien del despliegue de la racionalidad humana.

Para poder comprender los alcances de la hipótesis de la máquina de guerra hace falta explicitar el fundamento ontológico sobre el que descansa.<sup>289</sup> Nos referimos al modelo del devenir y la heterogeneidad. El devenir está ligado a la idea del universo en constante cambio, lo cual es irreversible e imprevisible, ya que las mismas causas no promueven necesariamente los mismos efectos. Por ello, el devenir afirma que lo real se juega más allá del alcance de nuestras determinaciones.

---

<sup>288</sup> Deleuze y Guattari hablan de “fenómenos de banda”.

<sup>289</sup> Creemos que sólo mediante la explicitación de ese modelo es posible entrever lo que está en juego en la hipótesis acopiada de que la máquina de guerra es exterior al aparato de Estado. Sin duda el intento de comprender la realidad bajo una concepción del orden que pretende pensarla según la impresión de que existen leyes inteligibles más allá del dominio de las apariencias, es algo que ha acompañado al hombre.

La afirmación del devenir conecta con la afirmación de otro dominio al de los estados de cosas y las vivencias de la experiencia de la realidad. Esto depende de una orientación bien distinta a la promovida en la presuposición del orden esencial y fundamental de lo real. Desde ese punto de vista, se diría que existe la realidad de la experiencia, pero relativa a una realidad inconsistente o azarosa y que no se confunde con lo real y que no es ni trascendental ni ideal.

El devenir es fundamentalmente intempestivo. Pero hay que tener cuidado de no proponer lo intempestivo a través de una imagen de lo eterno que cristalice lo que es posible. La cuestión no es de lo que simplemente ha estado allí y de vez en cuando se manifiesta, sino que el devenir tiene que ver con la identificación de lo que ocurre y es extraño porque no se explica en el conocimiento de lo que normalmente ocurre con referencia a circunstancias más o menos semejantes. La vida puede cambiar a causa de eventos desatados por algo que pasa y que es radicalmente nuevo. En realidad, nunca sabemos qué esperar. Se requiere agudeza para notarlo porque el problema de las contingencias es que conectan con la ruptura y el encuentro inesperado con lo que aparentemente surge de la nada y esto no siempre se manifiesta en los grandes acontecimientos. El devenir interrumpe los hábitos bien arraigados en situaciones que transforman las costumbres más básicas o las actitudes más normales. El hábito se representa así: AB, AB, AB... Sin embargo, como ya hemos dicho atrás, atendiendo a una concepción de la diferencia y el devenir sabemos que nunca es lo mismo. Lo que ha pasado no ocurrirá de nuevo o no de la misma manera.

La afirmación del devenir trae como consecuencia la negación del destino y también la negación de la finalidad. Es decir, que se trata de la mera contingencia por la que un evento se hace actualmente real. Es el *Amor fati* no como una posibilidad deseada que aparentemente se cumpliría sino el hecho finalmente obtenido y que es lo que realmente ocurre y nada más. Es el hecho que pasa y que no puede ser otro. En el devenir de las contingencias no hay lugar para fines.

Hay un gran problema con respecto a la adecuada caracterización del devenir, puesto que si nada permanece estático es porque las cosas y los sucesos se transforman. Se sugiere que al ser la vida propiamente potencia, entonces la realidad está viva, lo cual no quiere decir que el curso de las cosas no obedezca a causalidades estables. Los hábitos nacen de la



regularidad de hechos que se concatenan, sin embargo, esta regularidad es parcial, al menos en la visión maquínica donde las cosas son fundamentalmente procesos.

La potencia transformadora del devenir y de las máquinas de guerra puede asumir figuras inesperadas dentro del ámbito social. Pensamos que dicha potencia corresponde tanto a la vida en comunidad como a la naturaleza en la medida que ya no tiene cabida una división entre sociedad y cultura, puesto que todo es deseo. Como ya hemos dicho, el devenir hace referencia al modelo de lo heterogéneo, lo cual quiere decir que los hechos, los procesos, las manifestaciones, las acciones, etc., son consideradas en función de los accidentes, los pasos al límite, las deformaciones, los cambios, etc.

La hipótesis de la máquina de guerra nos lleva a un punto crucial donde parece ser posible que todo tipo de acontecimientos son capaces de problematizar los órdenes y las estructuras de la organización de social. Dicha hipótesis deja entrever que los movimientos sociales pueden ser valorados desde el punto de vista de las interpelaciones promovidas al orden colectivo y a la consistencia estatal, y que son realmente capaces de producir cambios y transformaciones en el estado actual de cosas. Sostenemos que es posible pensar que los movimientos sociales son valiosos, no tanto por manifestar una voluntad colectiva o una imagen del mundo que debería ser en unas ocasiones defendida y, en otras, zanjada, sino más bien, por lograr que la situación de la organización común pueda devenir otra. Pensamos que lo realmente interesante de los movimientos sociales no está en lo que se defiende, lo que se pide, lo que se supone mueve a la gente a la hora de protestar, sino en que hacen enfrentar una situación sobre la que no se sabe nada y sobre la que no se sabe qué hacer, al menos así sucede en principio, obligándonos a pensar de nuevo las cosas. Justamente, lo que juzgamos de innovador son aquellos cambios que pueden promoverse. Nuevas actitudes pueden ser introducidas en la normalidad de la vida, así como otras experiencias se desprenden de las pretensiones defendidas.

Estamos obligados a seguir caracterizando el problema pensando en sustraernos al modelo de la organización estatal y sin contentarnos con confiar en las actividades de protesta o huelga. En esa perspectiva, debemos enfrentar profundas ambigüedades, puesto que no está claro que los movimientos sociales sean la garantía ni de la promoción de cambios sociales deseables ni del paso a estados de cosas mejores.

Tenemos afán de las cosas fijas y sin duda dicha pretensión ha sido importante para la supervivencia humana. Por eso es de aclarar que adoptar la perspectiva de la máquina de guerra no es atentar especialmente contra la urgencia de centralización, sino atentar, más bien, contra el apego a las percepciones de orden. Apuntar al tema de lo intempestivo nos sirve para dejar de promover la defensa de la idea de una realidad regida por leyes necesarias y relativas al carácter determinista de las causas respecto de los efectos. Asimismo, nos ayuda a ver en qué medida puede presuponerse una alternativa que salvaguarde nuestras expectativas sobre el futuro en reconocimiento de las contingencias, al tiempo que se defiende la importancia de la flexibilidad y capacidad de adaptación.

Llegados a este punto sale a relucir la cuestión sobre ¿qué oportunidades tenemos de transformar activamente la vida? Quizá la única alternativa que podemos vislumbrar es la máquina de guerra.

La máquina de guerra implica una definición que se instala contra el aparato de Estado, pero que no puede desprenderse de él. Aquí vemos otra tesis clave de los franceses, pues, la guerra no sería propiamente la potencia bélica del Estado, sino que pertenecería a otra dimensión [...].<sup>290</sup>

Para los pensadores, lo esencial de la máquina de guerra no es la transgresión debido a que ésta es una idea de centro que se desprende de los aparatos de Estado. En realidad, la idea que anima a la guerra es la experimentación de otras posibilidades a lo establecido y, por ende, su fuerza no es reactiva sino activa. La guerra en el sentido deleuziano está animada por una fuerza inmanente que la impulsa a transgredir las leyes sociales establecidas en una esfera trascendente. Transgrede las leyes de la identidad, del trabajo, de la sexualidad y de la propia guerra cuando se trata de una guerra sometida a las propias leyes formales.<sup>291</sup>

La guerra está animada por una fuerza y por unas categorías en su procedimiento que el aparato de Estado no entiende, que no logra asir, que se le escapan y que sólo llega a

---

<sup>290</sup> Francisco Borja Castro-Serrano y Cristian Fernández Ramírez, “Deleuze y la política del rostro (rostridad): alcances sobre el Estado en <https://www.redalyc.org/journal/3212/321252009002/html/>. [Consultado 12 de noviembre de 2023].

<sup>291</sup> A propósito de lo anterior Georges Dumezil en sus estudios de mitología comparada ha señalado que existen tres funciones sociales básicas: la función de la soberanía, la función de la fecundidad y la función de la guerra. Sin embargo, las tres funciones están sometidas a leyes formales, es decir, a formas trascendentes que limitan y rechazan la libre experimentación inmanente. Por esta razón, la auténtica guerra es transgresora, la cual, está animada por la indisciplina contra las leyes de la soberanía (Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, p. 434).

capturar de una manera muy difícil debido a que el devenir experimental escapa de los aparatos de captura.

El aparato de captura que no es otro que la instauración del Estado en el sistema capitalista tiene diversas aristas y se presenta en diferentes circunstancias. Dentro de la familia, el padre ocupa el lugar del emperador y la madre hace el papel de legislador, ella conduce a los hijos a asumir la ley del padre. La *psique* también funciona como un aparato de captura, cuando un yo legislador conduce al “ello” a asumir las condiciones impuestas por el super-yo.

El aparato de captura que ejerce el Estado intenta controlar a la máquina de guerra. Éste se divide en dos polos, uno trascendente y otro polo inmanente. Señala Deleuze que cada uno de los polos del aparato de captura tiene su propia manera de ejercer el poder y, concretamente, de ejercer la violencia, puesto que dentro de un aparato de captura se trata de someter, reprimir o reducir. Y aquí, la violencia es simbólica debido a que se trata de la violencia de la ley que debe ser leída e interpretada. Los dos polos del aparato de captura son caracterizados por Deleuze como el tuerto y el manco, puesto que, ambos son polos mutilados. Señala Edgar Garavito con respecto a la mutilación

Con relación a la mutilación hay que decir que si las guerras mutilan o llegan a mutilar no es simplemente por la acción de la máquina de guerra; sucede más bien que antes de la guerra es el propio aparato de captura el que ya está mutilado entre el tuerto y el manco. Hay culturas que desde el comienzo están mutiladas y por eso no es extraño que en sus prácticas vivan consecuencias de mutilación. Las culturas de la mutilación no solamente le imprimen la mutilación al pueblo, como la castración en el caso de los hebreos, sino que son culturas donde los propios polos capturantes también están mutilados. Se trata de dos polos que dependen el uno del otro, que tienen carencia el uno del otro [...].<sup>292</sup>

Al respecto, hay que traer a cuenta el argumento central de “Posdata sobre las sociedades de control”, el cual dice que lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es la crisis generalizada de todos los lugares de encierro.

Nous sommes dans une crise généralisée de tous les milieux d'enfermement, prison, hôpital, usine, école, famille. La famille est un «intérieur», en crise comme tout autre intérieur, scolaire, professionnel, etc. Les ministres compétents n'ont cessé d'annoncer des réformes supposées nécessaires. Réformer l'école, réformer l'industrie, l'hôpital, l'armée, la prison ; mais chacun sait que ces institutions sont finies, à plus ou moins longue échéance. Il s'agit

---

<sup>292</sup> Edgar Garavito, “Máquinas de guerra y aparatos de captura” en <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57366>, p. 130. [Consultado el 20 de octubre de 2022].

seulement de gérer leur agonie et d'occuper les gens, jusqu'à l'installation de nouvelles forces qui frappent à la porte. Ce sont les sociétés de contrôle qui sont en train de remplacer les sociétés disciplinaires. « Contrôle », c'est le nom que Burroughs propose pour désigner le nouveau monstre, et que Foucault reconnaît comme notre proche avenir.<sup>293</sup>

El pasaje citado nos explica que las instituciones fundamentales en las cuales está basada la sociedad como la familia y la escuela dentro de la máquina estatal ya pertenecen a una misma empresa, hallamos que dicha empresa no es otra que el capital. Pensamos que la potencia de “Postada sobre las sociedades de control” se encuentra en el argumento, amparado en tesis de Burroughs, Foucault y Virilio, como el mismo Deleuze lo constata, de que ahora en las sociedades actuales el control es el nuevo monstruo que dirige nuestras vidas. Este control funciona a corto plazo, pero es de rotación muy rápida, así como continuo e ilimitado. Si recordamos que el capitalismo, como ya hemos dicho antes, ha llevado a la miseria a tres cuartas partes de la humanidad, entendemos por qué ya no es vigente un régimen disciplinario de encierro. Pues ¿cómo encerrar a tres cuartas del mundo? Además, hay que tener en cuenta que este control necesita desplazarse rápidamente para poder zanjear las fronteras mundiales, por eso señala Deleuze que es mediante el control que el hombre deviene hombre endeudado. Hay que volver a decir que la relación acreedor-deudor refuerza los mecanismos de explotación y dominación de manera transversal, porque no hace distinción entre trabajadores y desempleados, consumidores y productores. Mauricio Lazzarato, en su texto *La fábrica del hombre endeudado*, retoma esta relación problemática entre acreedor-deudor, haciendo un análisis de la instauración de la deuda como forma de control y de dominio capitalista.<sup>294</sup> Una de las tesis principales que creemos prudente comentar aquí es que el capital parece ser el gran acreedor o el acreedor universal y, por ello, frente a él todos somos deudores y culpables sin otra opción que responder y enfrentar nuestra deuda.

Este panorama nos remite a lo difícil y vano de nuestras posibilidades de destruir al sistema capitalista pero también a la urgencia de nuevos mundos. No hay duda de lo complejo y aventurado que pensar en construir otros mundos dentro del mismo sistema que nos oprime. Hasta este punto de nuestra lectura deleuziana, interpretamos que esto puede ser posible a

---

<sup>293</sup> Gilles Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, en <http://libertaire.free.fr/DeleuzePostScriptum.html>, [Consultado el 19 de septiembre de 2022].

<sup>294</sup> Cfr. Mauricio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2013.

través de una máquina de guerra que pueda hacerle frente al capitalismo (máquina de guerra mundial), todo lo cual implica el uso de otros medios.

En la idea del uso de otros medios se nos presenta un gran problema, pues cómo hacerle frente a la gran máquina de guerra universal, en otras palabras, ¿cómo forjar una sociedad y una política que estén libres del capitalismo? La revolución proletaria no es una opción eficaz para Deleuze y Guattari. No tenemos una idea clara para zanjar al capitalismo, pero sí estamos seguros de que los actores que luchan sea cual sea su lucha no deben ser representados por ningún partido ni sindicato, puesto que éstos se arrogan el derecho de ser su voz y su conciencia. Además, hay que añadir que los actores, es decir, aquellos que hablan y actúan son una multiplicidad y, por ello, no puede ser embrollados dentro de totalizaciones. Las reformas son realizadas por personas que se pretenden representativas y que hablan por los otros ejerciendo cierta distribución del poder que va acompañada siempre de represión. Cuando se trata de una reforma exigida por aquellos a los que les concierne, entonces deja de ser una reforma y se convierte en una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, está determinada o puede poner en entredicho la totalidad del poder y su jerarquía.<sup>295</sup>

Dentro de la política tradicional somos tratados como prisioneros en la fábrica, en la escuela, en la familia y en todas las instancias institucionales, lo cual, como ya hemos dicho, responde a la ampliación de todas las estructuras de encierro y el uso del control. Frente a este problema, precisamos de respuestas locales como defensas activas. Estas alternativas serán de gran ayuda al panorama siempre y cuando no sean totalizantes. Lo que podemos hacer es crear conexiones laterales o todo un sistema de redes de base popular.

La dificultad que encontramos en la política tradicional de competición y distribución del poder, es que no contempla la realidad que vivimos todos los días, la que realmente nos compete. La realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en una prisión o en una comisaria, donde se puede ver bien quién explota, quién gobierna y quién se aprovecha. Que el poder sea difuso, puesto que es poseído por una clase dominante definida

---

<sup>295</sup> Según Deleuze, Foucault logró enseñar la indignidad que representa hablar por los otros, lo cual quiere decir que la representación analizada bajo su óptica solo logra dar risa, lo cual nos insiste en una reconversión teórica que exige que las personas al fin hablen por su cuenta (Cfr. Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* en <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/181003focault2.pdf>, p. 11. [Consultado el 23 de mayo de 2023].

por sus intereses, no es extraño, lo que sí es realmente sorprende es el hecho de gentes que no tenemos precisamente dicho interés soportemos un maridaje tan estrecho con el poder reclamando migajas del mismo. Ante lo cual es preciso recordar a Riech cuando nos dice que no es que las masas hallan sido engañadas, sino que ellas han deseado el fascismo en cierto momento determinado, ya que es posible que existan inversiones de deseo que explican que se tenga la necesidad de desear de acuerdo a su interés. Hay que tener muy presente que el capitalismo se explica a través de una teoría de los flujos, es decir, en la esfera micropolítica, lo que sin duda nos lleva a una respuesta más profunda a ¿cómo es posible que deseemos la potencia, pero también la impotencia? Es clave tener presente que el sistema se mantiene unido y funciona gracias a la producción, pero también a la anti-producción, de tal forma que el capital es objeto global del investimento del deseo, él es el deseo tanto del capitalista como del obrero.

De ahí que, si el capital funciona como este gran acreedor, máquina de matar, el Gran Uno no es por la ignorancia o la ilusión de la conciencia. Una vez más volvemos al problema ya planteado por Spinoza: ¿por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación? El análisis que Deleuze y Guattari realizan del capitalismo, a diferencia de la visión de Marx, apunta a un nivel poco percibido, al nivel micro. A diferencia del análisis marxista del capitalismo basado en la falsa conciencia, los pensadores afirman que la opresión que ejerce sobre todos nosotros el capitalismo no se explica a nivel ideológico sino a nivel de los flujos del deseo y de los flujos monetarios. Pues es en el nivel micro donde se produce la integración del deseo, creando todo un sistema de dependencias económico-monetarias.

Ante este escenario, los pensadores se preguntan qué camino revolucionario tomar, es decir, cómo ir más allá del mercado. Notamos que los pensadores encuentran una mínima esperanza en el hecho de que aún dentro del capitalismo los flujos no son demasiado desterritorializados ni suficientemente descodificados, si tomamos en cuenta que la naturaleza del deseo no conoce límites. De esta forma, un movimiento revolucionario para Deleuze y Guattari es aquel que introduce al deseo dentro de la producción. El deseo se transforma en producción deseante. Esta producción ya no es la producción como productividad inducida por la sociedad de mercado, sino la producción como generación constante de lo nuevo. Para los filósofos es preciso liberar la potencialidad del deseo debido

a que los dispositivos productivos y deseantes son capaces de desestructurar estratos y territorios.<sup>296</sup>

Con el desarrollo teórico de la ontología maquínica, así como de los apartados anteriores, se podrá a continuación definir la postura política de Deleuze y enmarcarla en el desarrollo de la crítica a la sociedad de control, el acto de creación y la resistencia, la cual se articula en una micropolítica.

---

<sup>296</sup> Muchas veces los grupos que apuestan por la transformación continúan siendo sometidos y autoritarios, en cambio, un grupo que logra salirse de esta lógica es aquel cuyos deseos son transformadores, haciendo penetrar al deseo en el campo social, subordinando las formas de poder a la producción deseante.

## CAPÍTULO 5

### MICROPOLÍTICA

En este capítulo tenemos por objetivo analizar el concepto de micropolítica, fundamentalmente basándonos en el capítulo 9 de *Mil Mesetas*, explorando algunas dificultades y posibilidades de su utilización, indiscutiblemente para su abordaje tenemos que tratar de definir qué son las líneas molares y moleculares, así como las líneas de fuga.

Hay que advertir al lector que, al optar, como lo hemos hecho en la presente investigación, por una lectura anclada en el proyecto deleuziano irremediablemente corre el riesgo del descuido de las contribuciones de Guattari. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las expresiones molar-molecular, macro y micropolítica, como el mismo psicoanalista declara, son conceptos oriundos de su práctica clínica. Con todo, por las razones expuestas anteriormente, tomamos la opción de situar el proyecto deleuziano como fundamento para el análisis del tema, explorando secundariamente las contribuciones del psicoanalista, en la medida en que la construcción filosófica deleuziana dio el contorno definitivo a la colaboración entre los dos.

#### **5.1. Delirios y micropolítica**

Para Deleuze y Guattari, los delirios funcionan para comprender a la sociedad contemporánea. Éstos están sumergidos en los “datos naturales” del capitalismo, por consiguiente, analizar la política desde conceptos como la sociedad de consumo resulta inútil. Deleuze y Guattari son claros en *El Anti-Edipo*, al afirmar que el delirio no es estudiado desde el convencionalismo psicológico, sino como una categoría histórica y social, por la que fluye el deseo, puesto que el delirio es el movimiento del deseo y éste último es una línea de fuga “molecular”. Los delirios no sólo pertenecen al esquizofrénico, sino que son una característica de todo aspecto humano, y es por eso que para Deleuze y Guattari hay que hacer una reflexión crítica del capitalismo a partir de los conductos por donde fluye el deseo (delirios del capitalismo contemporáneo).

El deliro, lejos de ser un fallo de la razón consciente, tiene realidad propia, más aún, es una verdad total, ya que delirar consiste en ser consciente de lo totalmente real que es un



falso momento percibido. Todos vivimos en el delirio igual que todos vivimos en la realidad.<sup>297</sup>

El delirio aparece como un sentido mínimo o diminuto de un algo concreto hacia otro algo concreto, pero que cuando nos alejamos ese algo se transforma en un todo abstracto y negativo y la lógica nos obliga a decir algo como “esto es imposible”. El delirio llega a los extremos de la realidad social, donde ya no podemos diferenciar la realidad del delirio mismo. Para R. Bodei, la lógica del delirio no es la del mundo real, aquella lógica del “mundo común” al mundo de los despiertos de la que hablaba Heráclito, por el contrario, el delirio constituye un mundo paradójico intermedio en el que la dimensión pública y la privada, la lógica de la mente y la lógica de las pasiones, la percepción correcta y la alucinación, la prohibición y la realización del deseo confluyen y se entrecruzan.

Los delirios como momentos históricos mundiales modifican el curso de los discursos establecidos. El delirio, como afirma Jorge Luis Borges, es “sembrar fuera del surco”<sup>298</sup>, es lo que supone inconsistencia, perturbación y un tipo de enamoramiento con lo absurdo. Delirar, según la raíz etimológica, –“sembrar fuera del surco”–, no quiere decir que el surco esté mal trazado o la semilla averiada, sino simplemente el hecho de la impropiedad, de la dirección errada. La dirección errada, no significa entonces algo patológico en sí, ya que lo absurdo puede estar colmado de sentido.

Me parece que no hay manera de no ilusionarnos, de evitar que la mente no se extralímite, pues en la medida que somos corpóreos somos seres afectivos y, por ello, no podemos dejar de padecer modificaciones, ni como seres pensantes dejar de interpretar los vestigios que dejan los cuerpos en nosotros.

Ahora bien, Deleuze y Guattari piensan que el delirio estalló completamente los cercos de la mente, y la privacidad de la familia, y se convirtió, de la mano del capitalismo, en un fenómeno de escala planetaria. No hay duda de que el capitalismo opera por pulsiones

---

<sup>297</sup> La filosofía de Deleuze parte de la idea que ya había sido sostenida por el filósofo Averroes que dice que la inteligencia puede no afectar a la persona, y que, sin embargo, la persona siempre puede aceptar una realidad partiendo de su negación percibida y fragmentada, es decir, del y desde el delirio. Para empezar la “conciencia” la conocemos porque tenemos experiencias, y por eso mismo es un enigma, pues no vemos ninguna verdad, solamente las consecuencias de nuestros actos; y cuando nos paramos a “ser conscientes” lo primero que pasa es que nos observamos como un concepto y a continuación nos juzgamos.

<sup>298</sup> Cfr., Jorge Luis Borges, “Entre sueños” en *Libro de sueños*, Torres Agüero Editor, Buenos Aires, 1976, pp. 109-116.

delirantes; afirma el filósofo francés en *Crítica y clínica* que “la literatura es delirio, pero el delirio no es asunto del padre-madre: no hay delirio que no pase por los pueblos, las razas y las tribus, y que no asedie a la historia universal. Todo delirio es histórico-mundial, ‘desplazamiento de razas y de continentes’”.<sup>299</sup>

La etimología de delirio apunta a que él es el lugar donde se despliega la verdadera creatividad con la cual podrá enfrentarse a lo inesperado. Cuestión que se vincula con lo político como la afirmación de la particularidad, de tal manera, que lo que importa es desestructurar la máquina capitalista. El proletariado ya no existe, por lo que éste no puede hacer transformaciones al sistema establecido, así que las condiciones para comprender la política cambian, siendo el deseo y el afecto lo político. Claire Colebrook piensa que la propuesta política de Deleuze no es una crítica al sistema o aparatos de opresión, puesto que la política deleuziana se centra en la intensidad de cómo nos afectan los placeres de la sociedad, así como el sufrimiento, el odio, el amor, el duelo, entre otros modos de sentir la vida. “The very pleasures of a society—what we eat, how we move, what we wear, the commodities we desire, the very desire for commodities as such—are politically coded”.<sup>300</sup> Todos ellos son acontecimientos políticos, porque en ellos se manifiestan las intensidades y es en ellos donde se descodifican los afectos, y es en este espectro de acciones cotidianas donde germina el ser humano capaz de ir en contra del sistema capitalista, lo que para Deleuze y Guattari es la esquizofrenia y el esquizofrénico. Esta figura, se dinamiza en las minorías sociales o en lo que ellos llaman pueblo.

El modelo analítico del poder llevado a cabo por Michel Foucault, el cual quiebra todas las formas dialécticas del ejercicio político, conformando innovadoras reflexiones sobre el ejercicio de la democracia y la gobernabilidad, impactó a Deleuze y lo llevó a interesarse en la política, pero una política que parte de Spinoza, centrada en el cuerpo y el deseo. Deleuze pensaba que al conocer el poder se podían construir modelos de resistencia, tan es así que en la política deleuziana es el deseo el protagonista en el campo social, pues es el productor de tal voluntad. El deseo crea fugas o abscesos por donde fluyen códigos

---

<sup>299</sup> G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 16-17.

<sup>300</sup> Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Malaysia, 2002, p. 46. [Consultado el 20 de enero de 2023]. Proponemos la siguiente traducción: “Los mismos placeres de la sociedad —lo que comemos, cómo nos movemos, cómo nos vestimos, las comodidades que deseamos, el deseo mismo de esas comodidades— son políticamente codificados”.

compartidos que buscan ser canalizados. Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local o minúscula que nos parezca, cuestiona al sistema capitalista, y contribuye a abrir en él una línea de fuga. Tan es así que Deleuze y Guattari afirman que una sociedad se define por sus líneas de fuga.

On dit à tort (notamment dans le marxisme) qu'une société se définit par ses contradictions. Mais ce n'est vrai qu'à grande échelle. Du point de vue de la micro-politique, une société se définit par ses lignes de fuite, qui sont moléculaires.<sup>301</sup>

En los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* la noción de micropolítica es decisiva puesto que, a partir de ella, se desarrolla lo que los franceses denominaron el programa de lo que denominaron *revolución molecular*. Para ellos, la "macropolítica", es decir, el mecanismo mediante el cual se ejerce la política tal como la conocemos (la de los parlamentos, los gobiernos y los tribunales) carece de poder real para la transformación social, optando por intervenciones "micropolíticas" en las prisiones, en los manicomios, en los hospitales, en las escuelas y en las familias, intervenciones que puedan subvertir en dichas instituciones molares, lo cual no respeta fronteras nacionales.

Al posicionarse este proyecto político en la esfera micro, su crítica no se desarrolla en el ámbito del poder gubernamental o ideológico. Lo cual, nos advierte que la condición del sentido común no está a la altura de los problemas debido a que se ha reducido el papel del pensamiento a la exigencia de dar respuestas sin pasar por las determinaciones de los problemas. Acceder al derecho a los problemas requiere, en primer lugar, pensarlos en su condición de derecho, es decir, concebir el carácter estructural de los problemas, para luego determinar sus condiciones específicas.

En su ensayo de 1967 "À quoi reconnaît-on le structuralisme?"<sup>302</sup>, Deleuze nos habla sobre los signos de lo estructural. Siguiendo los criterios que el filósofo esgrime en su artículo, debemos ser capaces de reconocer, en el dominio de lo económico y social, ciertos elementos simbólicos, así como algunas relaciones diferenciales. Este texto de Deleuze no se juega en la cuestión del estatuto de lo político, que más bien puede surgir como problema

---

<sup>301</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, p. 263. "Se dice erróneamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero esto sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares".

<sup>302</sup> Cfr. Gilles Deleuze, "À quoi reconnaît-on le structuralisme?" en *L'île déserte. Textes et entretiens 1953- 1974*, Les Éditions de Minuit, París, 2002.

a partir de su lectura del estructuralismo. El artículo sobre el estructuralismo, así como algunos pasajes de *Diferencia y repetición*, enfatizan otro aspecto ligado a lo político: el de la posibilidad de determinar las condiciones de los problemas sociales, donde la tarea consiste en afirmar la multiplicidad de niveles e instancias y el exceso de determinaciones con respecto a los efectos visibles.

De esta forma, el pensamiento adquiere, así, potencia de diagnóstico social, advirtiendo los accidentes de la estructura. Pero también se diagnostican puntos de ruptura, que Althusser les llamaba, con Marx, contradicciones.

El texto de Deleuze es ambiguo, ya que, por un lado, puede leerse como una invitación a “dejar actuar a la máquina”, como si ella sola fuera a dar las condiciones para una revolución o para la caída del sistema. Sin embargo, también puede leerse como una invitación a actuar desde dentro, siguiendo las microestructuras con sus microrrupturas. Lo cual sugiere que cualquier línea que sigamos tiene algo que ver con las relaciones sociales de producción, y éstas con las superestructuras y las ideologías. De esta forma, determinar las condiciones de los problemas implica alcanzar la sobredeterminación que afecta a las estructuras.

Ahora bien, debemos señalar que, respecto al estado del arte de la micropolítica, nos hemos percatado de que dentro de la literatura el tema en su acepción deleuzo-guattariana aparece muy poco. Jeffrer A. Bell en su artículo titulado “Between individualism and socialism: Deleuze’s micropolitics of desire” recuerda que, pese a que Deleuze es uno de los dos filósofos franceses más influyentes, su impacto en la teoría política todavía es muy bajo.<sup>303</sup> Incluso entre los autores más próximos al pensamiento deleuzeano la utilización del concepto micropolítica es reducido. En la bibliografía sobre el tema encontramos varias referencias a la expresión micropolítica en sentidos variados, sin embargo, pocos artículos exploran directamente el concepto en Deleuze y Guattari.

En contraste, el tema general de la política en la obra deleuziana es bastante abordado, muchas veces con fuerte acento crítico de sus propuestas.<sup>304</sup> Los autores más próximos a

---

<sup>303</sup> Jeffrer A. Bell, “Between individualism and socialism: Deleuze’s micropolitics of desire” en [https://lust-for-life.org/Lust-For-Life/Textual/JeffreyABell\\_BetweenIndividualismAndSocialism-DeleuzesMicropoliticsOfDesire\\_30pp/](https://lust-for-life.org/Lust-For-Life/Textual/JeffreyABell_BetweenIndividualismAndSocialism-DeleuzesMicropoliticsOfDesire_30pp/), p. 1. [Consultado el 10 de septiembre de 2022].

<sup>304</sup> La recepción de la obra deleuzo-guattariana *pos-mortem* apunta a que las principales críticas se concentraron en sus orientaciones políticas.

Deleuze y a Guattari hacen énfasis en los elementos innovadores de sus contribuciones políticas en contra de un momento de cierto agotamiento de los modelos clásicos de análisis político<sup>305</sup>, puesto que se trata de una política inmanente de atención al acontecimiento que innova en no postular un modelo previo y trascendente de sociedad ideal. Por otro lado, los estudiosos más refractarios, en gran parte marxistas o hegelianos, señalan fragilidades e inconsistencias en las proposiciones políticas de Deleuze y de Guattari.<sup>306</sup>

Isabelle Garo en su capítulo 3 titulado “Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze” de *Deleuze and politics* también presenta críticas a la noción de la política deleuziana, desaprobando lo que considera el “vitalismo ontológico”, asentado en la metáfora del flujo, la cual conlleva distinciones analíticas necesarias entre diferentes dimensiones de la vida real, acarreado formulaciones oscuras.<sup>307</sup> Además de esto, al igual que Žižek, piensa que las propuestas políticas de Deleuze y Guattari parecen incapaces de favorecer acciones políticas de espectro amplio. En la misma vertiente, Badiou en su texto *Deleuze o el clamor del ser*, basado en la correspondencia con el filósofo francés, critica el vitalismo de base bergsoniana, misma que atribuía una fuerza trascendente a la vida, el cual juzga de alta carga metafórica y poca capacidad analítica.

Por el momento, hay que dejar asentado que mientras la macropolítica opera a través de una organización clasificatoria binaria, tomando la forma de macro-decisiones, la micropolítica opera, a través de flujos de intensidades que pueden extenderse a la totalidad

---

<sup>305</sup> Al respecto, Zourabichvili en su artículo “Deleuze and the posible: on involuntarism an politics” señala la dimensión involuntarista de la creación de nuevas posibilidades de vida de la política deleuziana no centrada en el querer o en la voluntad. Según el autor, lo diferencial deleuziano radica en no proyectar la construcción de una coyuntura deseable que implicaría acreditar otro mundo sino más bien acompañar la emergencia de nuevos campos posibles. (Cfr. François Zourabichvili, “Deleuze and the posible: on involuntarism an politics” en <https://muse.jhu.edu/article/646850/pdf>). [Última consulta 30 de enero de 2024].

<sup>306</sup> El más hostil de ellos es Slavoj Žižek, en su libro *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* sugiere que el filósofo francés es un ideólogo del capitalismo tardío, considerando su enfoque demasiado abstracto y genérico. En la visión del filósofo esloveno, el proyecto político deleuziano de la revolución sustentado por una ontología del devenir productivo y por la oposición moral/molecular es partidario del tema izquierdista. Dicha propuesta es considerada por el filósofo insuficiente para desarrollar bases sólidas para un cambio social amplio debido a su carácter marginal y minoritario restringido a las “grietas del orden social”. Mismo que, al menos en México, tendría en la experiencia zapatista su principal referencia concreta, cuyos resultados globales en nuestro país son poco expresivos. De esta forma, según esta visión, dichas prácticas minoritarias tendrían un espectro de transformación restringido a experiencias aisladas con poca cobertura social.

<sup>307</sup> Cfr. Garo, Isabelle. "Chapter 3 Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze" en <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780748631964-005/html>. [Consultado el 12 de febrero de 2023].

del cuerpo social, pero tienen un carácter de imprevisibilidad. De forma que la micropolítica es un compuesto heterogéneo de “creencias y deseos” que conforman el “fondo de la sociedad” operando en el detalle de percepciones, afectos, conversaciones, etc.

Enseguida trabajaremos fundamentalmente con el análisis del capítulo 9 de *Mil Mesetas*, asociando textos específicos de Deleuze vinculados a la discusión de la política.

## 5.2. Segmentos molares y moleculares

En *Mil mesetas*, la expresión micropolítica es utilizada 16 veces, dos veces en la introducción, cinco en el capítulo 3, cinco en el capítulo 8, dos en el capítulo 13 y ocho en el capítulo 9. La estructura formal del capítulo 9 está compuesta por tres secciones, con una división apenas por espacios de líneas, sin subtítulos, pero con temáticas centrales diferentes, aunque asociadas. En la primera sección está el tema de la segmentaridad desarrollado por medio de un diálogo con la etnografía, la segunda se focaliza en la micropolítica y posee referencias de la literatura más plurales. La tercera sección tiene un tono más conclusivo, concentrándose en la noción de líneas.

El capítulo 9 se inicia acentuando una dinámica en movimiento

On est segmentarisé de partout et dans toutes les directions. L'homme est un animal segmentaire. La segmentarité appartient à toutes les strates qui nous composent. Habiter, circuler, travailler, jouer: le vécu est segmentarisé spatialement et socialement. La maison est segmentarisée suivant la destination de ses pièces; les rues, suivant l'ordre de la ville; l'usine, suivant la nature des travaux et des opérations [...].<sup>308</sup>

El texto no traza una definición de segmentaridad, pero apunta a que ésta es una noción construida por los etnólogos en el trato de las sociedades dichas primitivas, las cuales no tenían un aparato de Estado central fijo. El texto presenta una clasificación de las figuras de la segmentaridad: la binaria, la circular y la lineal enfatizando que son instauradas y pueden transformarse según diferentes perspectivas. Estamos segmentarizados binariamente a través de las grandes oposiciones duales como las clases sociales y la distinción entre hombres y mujeres, adultos/niños, etc. Estamos segmentados a través de círculos cada vez más extensos

---

<sup>308</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, p. 253. “Somos segmentarizados por todos lados y en todas direcciones. El hombre es un animal segmentario. La segmentaridad pertenece a todos los estratos que nos componen. Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido es segmentarizado espacial y socialmente. La casa está segmentada según el destino de sus habitaciones; las calles según el orden de la ciudad; la fábrica según la naturaleza de sus trabajos y de sus operaciones”.

como por ejemplo el barrio, la ciudad, el país y somos, finalmente, segmentados en línea recta donde cada segmento representa un episodio o un juicio. Señalan los autores que apenas terminamos un juicio y ya estamos comenzando otro: familia, escuela, ejército, profesión<sup>309</sup>.

Después de presentar las tres figuras de la segmentaridad: binaria, circular y lineal, Deleuze y Guattari afirman que los Estados modernos no son menos segmentarizados y, por tanto, mantener el dualismo clásico entre segmentario o centralizado no tiene sentido. El Estado se ejerce sobre segmentos, además de poseer segmentaridad propia. Al mismo tiempo, en que los autores recusan el dualismo entre lo segmentario y lo centralizado proponen otra distinción entre dos tipos de segmentaridad: la primitiva y flexible y la moderna y dura. A partir de esto retoman el análisis de las tres figuras de segmentaridad.

Los diferentes segmentos se refieren a individuos o grupos diferentes, ambos son el mismo individuo o grupo que se mueve de un segmento a otro. Más siempre estas figuras de segmentariedad: binaria, circular y lineal, se toman una por una e incluso pasan de un segmento a otro.

Y hemos dicho atrás que las sociedades primitivas operaban por códigos variados y territoriales, las modernas substituyen los códigos por una sobredecodificación unívoca y reemplazan las territorialidades por una reterritorialización específica. Siendo esto así, la distinción no estriba en la presencia de segmentaridades o centralizaciones, ya que en este sentido las sociedades son similares, sino en la forma de composición y en la agencia de segmentaridades, de carácter duro o flexible. Así, el primer dualismo da paso al segundo, más complejo y variado, anclado en la noción de segmentaridad dura y flexible, que se escinde a partir de distintos modos de configuración de las tres distintas figuras de la segmentaridad en un desplazamiento que profundiza y pluraliza el análisis comparativo.

El principio analítico y crucial de la micropolítica nos dice que toda sociedad y todo individuo están atravesados por dos segmentaridades: molar y molecular. Las segmentaridades se distinguen por tener configuraciones diferentes, pero son inseparables, ya que coexisten presuponiéndose la una a la otra. Señalan los pensadores

Toute société, mais aussi tout individu, sont donc traversés par les deux segmentarités à la fois : l'une molaire et l'autre *moléculaire*. Si elles se distinguent, c'est parce qu'elles n'ont pas les mêmes termes, pas les mêmes relations, pas la même nature, pas le même type de

---

<sup>309</sup> Señalan Deleuze y Guattari: “[...] famille, école, armée, métier, et l'école nous dit: ‘Tu n'es plus en famille’ et l'armée dit : ‘Tu n'es plus à l'école [...]’” *Ibidem*, p. 253. (“[...] familia, escuela, ejército, profesión y la escuela nos dice: ‘ya no estás en la familia’ y el ejército nos dice: ‘ya no estás en la escuela’”).

multiplicité. Mais, si elles sont inséparables, c'est parce qu'elles coexistent, passent l'une dans l'autre, suivant des figures différentes comme chez les primitifs ou chez nous – mais toujours en présupposition l'une avec l'autre. Bref, tout est politique, mais toute politique est à la fois *macropolitique* et *micropolitique*. Soit des ensembles du type perception, ou sentiment : leur organisation molaire, leur segmentarité dure, n'empêche pas tout un monde de micropercepts inconscients, d'affects inconscients, segmentations fines, qui ne saisissent ou n'éprouvent pas les mêmes choses, qui se distribuent autrement, qui opèrent autrement. Une micro-politique de la perception, de l'affection, de la conversation, etc.<sup>310</sup>

Vemos en el pasaje que Deleuze y Guattari establecen una homología entre segmentaridades y política, en el texto tenemos diversas descripciones de entrelazamientos de segmentaridades en el campo de las percepciones, de las clases y masas, de la burocracia y del mismo fascismo, cuya distinción es más extensa. Lo que el análisis de estos ejemplos busca demostrar es la inseparabilidad entre segmentaridad molar y molecular, es decir, entre macro y micropolítica. Estos conceptos no se prestan a clasificaciones o valoraciones apresuradas. La dimensión plural de lo molecular, siempre entrelazada con las demarcaciones molares, impide armar un marco de clasificación definitivo.

La contribución diferencial de la propuesta política deleuziana reside en la segmentaridad molecular y en la micropolítica que, aún con su propia indiscernibilidad, posee una novedad para el debate político. El principio de que ambas dimensiones (macro/micro) están permanentemente entrelazadas nos lleva a entender que el análisis macropolítico no debe ser reemplazado por la micropolítica, sino agregar la segunda a la primera. Sin embargo, la presencia de ensamblajes complejos en la dimensión molecular entrelazados con el molar hace que su manejo sea más susceptible a errores de evaluación tanto a nivel práctico como teórico. Los autores anticipan cuatro posibles errores, bastante frecuentes en la comprensión y uso de la noción de segmentaridad molecular.

---

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 260. “Toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra *molecular*. Si ellas se distinguen es porque ellas no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Pero, si ellas son inseparables es porque coexisten, pasan la una en la otra, según figuras diferentes como entre los primitivos y nosotros –pero siempre en présupposition la una con la otra–. En resumen, todo es político, pero toda política es a la vez *macropolitica* y *micropolitica*. Sean conjuntos del tipo percepción o sentimiento: su organización molar, su segmentaridad dura, no impide todo un mundo de micropercepts inconscientes, de afectos inconscientes, segmentaciones finas que no captan o no experimentan las mismas cosas que se distribuyen de otra forma, que operan de otro modo. Una micro-política de la percepción, de la afeción, de la conversación, etc)”.



El primer error es axiológico y acredita que lo molecular, por ser más flexible, sea mejor que lo molar. Al respecto, el ejemplo del fascismo nos demuestra que determinada micropolítica puede llegar a ser incluso más nociva que la macropolítica. El segundo error es psicológico y supone que lo molecular remite al individuo y a la interindividualidad, cuando en realidad es un ámbito tanto real como social. El tercero interpreta lo macro y lo micro como el tamaño de las formas grandes y pequeñas, lo que en general aparece en la literatura asociado al segundo error, oponiendo las relaciones interpersonales a las exigencias más verticales del protocolo institucional en las grandes organizaciones. Contrariamente a este uso, los autores señalan que, aunque lo molecular opere en detalle, puede ser coextensivo con todo el campo social, como la organización molar. Finalmente, el último error consiste en olvidar que aun cuando sean cualitativamente diferentes, siempre existe una relación proporcional directa o inversa entre ellos. Es decir, por un lado, la fuerza de una organización molar puede provocar una mayor molecularización de sus elementos; por otro lado, los movimientos moleculares pueden desestabilizar y transformar las organizaciones molares.

En otra referencia del texto encontramos la afirmación de que la micropolítica no se define por la pequeñez de sus elementos sino por la naturaleza y diferencia en relación a la línea de segmento molar. En una nota al pie de página, los autores, comparan la micropolítica con la microfísica del poder foucaultiana que, a pesar de operar en lo infinitamente pequeño, compone un diagrama abstracto, coextensivo a todo el campo social<sup>311</sup>. Tenemos entonces una preocupación en medida infinitesimal que puede causar cambios en conjuntos más grandes, que Deleuze y Guattari clasifican como una dimensión “molecular” en oposición y conexión permanente con la dimensión molar. Hablan de un “poder micropolítico o molecular” como un campo de intensidades que nunca deja de agitar y reacomodar segmentos macropolíticos.

Esta medida molecular de los flujos cuánticos recibe, en el texto, dos series de elementos que ayudan a concretar la noción. Inicialmente tenemos “una micropolítica de percepción, afecto, conversación, etc.”, que modifica continuamente grandes conjuntos binarios como sexos o clases; y tenemos los flujos “de creencia y deseo”: los dos aspectos de todo ensamblaje y el “fondo de toda sociedad”. Esta segunda serie repara en el vaciamiento de la distinción entre lo social y lo individual, estableciendo la diferencia más crucial entre

---

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 265.

el campo molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el campo molecular de las creencias y los deseos, donde la misma distinción pierde sentido.

Desde una perspectiva micropolítica, como se ha dicho, una sociedad no se define por sus contradicciones, sino por sus líneas de fuga<sup>312</sup>, ya que siempre se filtra o se escapa algo, que huye de las organizaciones binarias. Dicho aspecto se amplía en la tercera sección y a pesar de la multiplicación de ejemplos de carácter histórico, económico, antropológico o sociológico, no es fácil captar, a través de estas referencias, cómo se opera un análisis basado en esta perspectiva.

En la parte final de esta segunda sección, Deleuze y Guattari vuelven a la noción más amplia de política, presentando una formulación del proceso político. Consideran que la política, a pesar de operar a través de macrodecisiones y elecciones binarias, tiene una extensa dimensión de indecidibilidad, ya que la decisión política se sumerge necesariamente en un mundo de indeterminaciones, atracciones y deseos, que debe sentir o evaluar desde otro modo. Tiene juicios molares, pero su acontecer es micropolítico.

En la tercera sección del capítulo, Deleuze y Guattari extienden la bipartición molar/molecular a una tripartición entre líneas duras, flexibles y de fuga, estas últimas marcadas por *quanta* y definidas por descodificación y desterritorialización, están estrictamente mezcladas, teniendo por figuras los imperios, las tribus y las máquinas de guerra. Esta tripartición es retomada bajo la forma de dos tipos de máquinas abstractas y tres zonas de un centro de poder.

Sin entrar en detalles en estas últimas clasificaciones, hay que apuntar a que ellas retoman el dualismo en las máquinas abstractas de sobrecodificación con su binarismo reterritorializante y en la mutación que opera por desterritorialización y descodificación. En cuanto a los centros de poder, se analizan a partir de una tripartición concomitante que comprende tres zonas: la zona de poder, relativa a los segmentos duros, la zona de indiscernibilidad, relativa al tejido microfísico, y la zona de impotencia, relativa a los flujos y *quantos*. En este último, el centro de poder sólo puede conseguir convertirse, pero es incapaz de controlar o determinar. Paradójicamente, es de esta zona de donde cada centro de poder extrae su potencia. En esta secuencia, los autores aplican esta clasificación en un análisis del sistema monetario que invita a la reflexión, pero que aquí no exploraremos.

---

<sup>312</sup> Cfr., *op. cit.*, p. 263.

El texto termina con un análisis de los peligros presentes en cada línea, retomando la preocupación presente en el libro sobre el uso prudente de los conceptos propuestos. El primero es “el miedo a perder”, que unido a la dimensión tranquilizadora de la segmentaridad dura, nos hace resistentes a la evasión y al cambio; la segunda, “la claridad de lo molecular”, que nos llevaría a desterritorializar, inventando peores reterritorializaciones marginales” que la literatura marxista evalúa como la tendencia del proyecto micropolítico deleuziano, pero que Deleuze y Guattari anticipan como una dirección indeseable y uno de sus peligros. Y el tercero se denomina “poder”, ya que existe la tentación de detenerse en las líneas de fuga y “fijar la máquina de mutación a la máquina de sobrecodificación”.

En la interpretación de Foucault y otros estudiosos como Zourabichvili, en disonancia con el propio Deleuze, se considera que *El Anti Edipo* y *Mil mesetas* tienen más un enfoque ético que político. Badiou también entiende que las máximas deleuzianas de “escapar del control”, “creer en el mundo” y “acontecimientos precipitantes” pertenecen al dominio de la ética, no de la política, y que, si hay una discusión política en Deleuze, se sitúa formulada en el análisis del capitalismo, aunque, en opinión de Badiou, carece del cuidado de un verdadero historiador<sup>313</sup>. En la misma dirección, Mengue sugiere que la micropolítica tiene poco que decir políticamente porque es esencialmente “una ética del devenir”. Si bien otros autores, como Patton y Zourabichvili, defienden la existencia de una discusión política fuertemente situada, todos ellos tienen en común el entendimiento de que la ética o política deleuzo-guattariana se basa en el futuro, en líneas de fuga, en desterritorialización. Así, la principal tarea ético-política es desterritorializar, hacer vacilar o escapar a cualquier situación. Este escape promovido por las líneas de fuga es, al mismo tiempo, una tendencia. Por un lado, tenemos una demanda de monitoreo del surgimiento de nuevas posibilidades y, por otro lado, de acción ética o política en forma de experimentación, un tema explorado en el capítulo 6 de *Mil mesetas*.

La propuesta asume que la macropolítica molar y la micropolítica molecular pueden distinguirse a nivel analítico, pero son siempre inseparables en su devenir. Por lo tanto, nuestro enfoque no es la micropolítica *per se*, sino las articulaciones entre micro y macropolítica. Entendiendo que una demostración de su uso tiene una fecundidad más amplia

---

<sup>313</sup> Cfr., Alain Badiou, “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?” en <https://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-15.htm>, p. 16. [Consultado 23 de septiembre de 2023].

que la formulación de una definición cerrada de conceptos. El esfuerzo por articular lo que puede organizarse y formalizarse, propio del ámbito molar, con lo indiscernible, en el dominio de las creencias, los deseos y las micro determinaciones, lo que debe evaluarse o sentirse permanentemente, puede ser un camino fértil de investigación. Pues hay que decir que una fuerte organización molar puede desencadenar procesos de molecularización; por otro lado, ciertas organizaciones pueden convocar prácticas moleculares sin necesariamente promover cambios reales.

Finalmente, lo que Deleuze y Guattari buscaban, incesantemente, era construir una mirada de la política desde el punto de vista de la micropolítica. Dado el carácter innovador de este concepto forjado directamente en el núcleo donde “sucede” la política, esto no es poca cosa. Sin embargo, es necesario aclarar un segundo aspecto: ¿cómo vislumbrar o evaluar un dominio que por definición se compone de microdeterminaciones, percepciones, afectos, conversaciones, creencias y deseos? ¿Cómo obtener cierto nivel de aprehensión de lo molecular, aun reconociendo su vocación de imprevisibilidad? Un camino que me parece prometedor sería explorar el compuesto heterogéneo de “creencias y deseos” que componen el fondo de la sociedad. Estos flujos actuarían por imitación infinitesimal, oposición e invención. Una aproximación de estudios históricos, sociológicos, antropológicos e incluso literarios sobre la formación de la sociedad puede ser una interfaz analítica fértil.

### **5.3. Micropolítica y resistencia**

Hay que volver a decir que la organización de las sociedades humanas proviene de la dinámica de los pequeños encuentros, de la constitución de vínculos, del entretejer redes, del devenir de órdenes moleculares que se manifiestan en la vida cotidiana más próxima, ya que, del fluir de los deseos, las pasiones y los afectos germinan alianzas entre hombres y mujeres que fundan comportamientos, valores, regulaciones y modos de ser activos. Hasta ahora, hemos tratado de explicar que la micropolítica es una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micropoderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual, lo novedoso. De esta forma, la micropolítica genera un campo de creación, apto para la irrupción de nuevas modalidades de asociación, de originales formas de acción pública que permiten el trazado y la puesta en obra de otros mundos sociales

y políticos. Ello es lo que permite vislumbrar que otros mundos son posibles. Dicha idea implica una lógica distinta del poder que se refiere a la fuerza de los individuos y de los grupos, manifestada en la formación de espacios de lo social, cuya característica es que pueden ser vividos con intensidad antes de que sean puestos bajo los ejercicios de los poderes, de los aparatos estatales o de cualquier dispositivo de poder centralizado.

Dentro de la micropolítica está implicado el acto de resistencia. La resistencia no es otra cosa que la vida, pues ésta existe antes de los ejercicios del poder que se establecen para intentar controlarla, de suerte que cuando los espacios vitales van siendo subordinados al principio de agregación e identidad y se incorporan al mundo de las instituciones de clausura y homogenización, y dicho sistema se presenta como el único mundo posible, emergen los elementos constitutivos de la macropolítica. En cambio, la micropolítica asume que todos poseemos un poder interior, una fuerza primaria y activa, que es la vida misma que se despliega. Esa fuerza originaria no está determinada por la búsqueda del acceso y control de los centros de poder, ni se propone convertirse en organización burocrática de la potencia humana, ni dominar la sociedad desde un lugar jerárquico.

En el campo micropolítico surgen y circulan formas de poder constituyente, espacios resignificados donde, a partir de la práctica de la libertad, se crean posibilidades para nuevas formas de ciudadanía, para que se produzcan reconfiguraciones de la democracia; espacios de encuentro de diversas posiciones subjetivas surgidas de la experiencia en resistencia. El campo micropolítico de la resistencia social se ve transversalizado por múltiples esferas de la acción humana: la estética, el lenguaje, la producción material, la generación de nuevas relaciones sociales de convivencia o la producción simbólica.

La macropolítica obedece a la concepción dominante en la política moderna que comporta un doble movimiento. En primer lugar, el de centralización alrededor de un poder que homogeniza, indiferencia, clasifica y ordena. Es el que el mismo Rancière denomina *policía o gobierno*. En su forma extrema, la acción macropolítica de los poderes bélicos, que se hace sustancia en el ejercicio estatal, tiende a estructurar campos homogéneos que operan a la manera de grandes máquinas de dominación, que intentan regular, los desplazamientos de la vida. En estos casos actúan como poderes que administran la violencia, intentando absorber los espacios de creación y bloquear las estrategias de fuga creativa que provienen de las fuerzas en resistencia.

El poder militar o bélico es un poder central de tipo estatista que se organiza en estratos e identidades jerarquizadas, desechando modos de vida al uniformarlos. Estas formas estatales más cristalizadas de la macropolítica hegemónica van afianzando el núcleo duro del gobierno autoritario, de la intervención policial en más y más aspectos de la vida y se van generalizando en las prácticas destructivas propias de la guerra, rebasando los propios límites de la legalidad y del derecho.

Si queremos aterrizar una posible definición más concreta de la macropolítica, hay que decir que ella corresponde al ejercicio del poder representativo, precisamente en el que se asienta el discurso de la política moderna, mediado por el derecho y por la gobernabilidad de la potencia humana. Ahora bien, los poderes centrales ensayan rutas para que la potencia original presente en la sociedad no se ejerza directamente, sino que se delegue. Esto representa una de las claves más importantes de la macropolítica que se presenta como política mayoritaria, dirigida por vectores teleológicos en la búsqueda permanente de fines supremos, atados a la ideología del progreso. Por esta senda, la fuerza de la vida, que es el motor de las resistencias, pretende ser representada y acotada. Esperando así contener la intensidad proveniente de la indeterminación y el despliegue de estas fuerzas. Por su parte, la micropolítica de las resistencias discurre en las esferas de estrategias de proximidad y creación de medios para el despliegue de la vida. La forma de acción de esta perspectiva es fugándose de las grandes enunciaciones de los campos estructurados de la macropolítica, evitando ser capturada por la propensión a la violencia y al poder representado.

Una de las consecuencias que se derivan de la micropolítica es la renuncia a luchar por los lugares centrales del poder y la propensión a establecer campos sociales que no estén determinados por soberanías externas. Se transforma entonces en política minoritaria porque no se plantea obtener el poder mediante la representación, es decir, no quiere convertirse en mayoría para operar como fuerza unificadora, ni ser base de una identidad mayoritaria, ni tampoco se plantea representar a nadie. No se propone acceder a poderes centrales, ni posicionarse en los territorios del poder de centro, sino que fluye dentro de los vectores horizontales constituyentes de la sociedad. Una micropolítica minoritaria no alude a que sea pequeña o insignificante, pues éste no es el sentido de lo "micro", ya que no se reduce a pocos individuos o grupos. La lucha minoritaria es secreta, puesto que no pasa por un aparato organizado como un partido o sindicato.

Es minoritario el nivel de los comportamientos efectivos de la vida cotidiana. Como las resistencias dependen de la permanente puesta en acto de su potencia de creación, ellas son refractarias a la delegación de la fuerza. Aquí no hay lugar para poderes superiores que centrifuguen la potencia social; por lo tanto, propender por la dispersión de los poderes centrales hará parte de las estrategias propias del resistir. Su campo de acción es la micropolítica de las fuerzas de la diversidad, que constituyen sus propios campos de poder a la manera de ondulaciones en perenne transformación e intercomunicación y en contravía de la forma como configuran estos campos los poderes centrales. Lo enuncia bien Marcos, el zapatista, cuando le preguntan cuál es su sueño

[...] paradójicamente en mi sueño no está el reparto agrario, las grandes movilizaciones, la caída del gobierno, las elecciones, y si gana un partido de izquierda, lo que sea. En mi sueño yo sueño a los niños, y los veo siendo niños. Si logramos eso, que los niños en cualquier parte de México sean niños y no otra cosa, ganamos. Cueste lo que cueste, eso vale la pena. No importa qué régimen social esté en el poder o qué partido político esté en el gobierno o cuál sea la cotización del dólar frente al peso o cómo esté la bolsa de valores, o lo que sea. Si un niño de cinco años puede ser niño, como deben ser los niños de cinco años, con eso ya estamos del otro lado [...].<sup>314</sup>

Aquí puede observarse un claro enunciado de la acción micropolítica, en la voz de uno de los líderes latinoamericanos que mayormente ha contribuido a criticar la política tradicional y a construir un concepto de resistencia. Se resiste allí donde se constituyen nuevas fuerzas activas, donde estas entran en relación de diferente manera. Marcos apela a una nueva manera de vivir la niñez, lo cual implica estar en los márgenes de un gobierno conservador y represivo, así como de la crisis económica desatada por los poderes financieros transnacionales. Pues es en torno a las minorías que deben brotar nuevos poderes y, como consecuencia de ello, sobrevendrán las transformaciones macro, la distribución justa de la tierra, el mejoramiento de la calidad de la representación, los cambios de gobierno.

Lo anterior señala muy bien que en el ejercicio micropolítico de la resistencia, hay permanentemente una poderosa dimensión ética, es decir, una "moral superior" que opera como una fuerza vital que interpela los ejercicios y los lugares para la producción y la creación; esto hace posible afirmar las diferencias, lo cual permite asumirmos contingentes, resistir ante la barbarie y la polarización de las fuerzas en disputa. En esta lógica, la acción

---

<sup>314</sup> Cristián Calónico, *Marcos: historia y palabra*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001, p. 96.

de resistencia social no es el producto de la movilización de un aparato institucional; es más bien una acción micropolítica colectiva que se autoconvoca. Se trata de la confluencia de emociones y comportamientos de carácter relacional y dinámico que hacen posible que la vida sea vivida en un presente cuyo signo es la intensidad. En este espacio-tiempo en el que fluyen y se encuentran las ideas, las emociones, los lenguajes, van emergiendo las subjetividades resistentes y se van hallando claves para la vivencia comunitaria.

En la ya citada entrevista de Negri a Deleuze, se le pregunta al filósofo francés: ¿cómo puede ser potente el devenir minoritario? Y también: ¿cómo puede convertirse la resistencia en insurrección? La noción de resistencia deleuziana es compleja y como todos los conceptos de la obra posee varios componentes. Resistir no es posible sin una oscilación entre preferir no hacer y preferir hacer algo que vacía el sentido común dado y una liberación que fabrica un modo posible por venir. En el acto de resistencia se vacía la imagen dogmática del pensamiento en el límite de lo posible, mientras que se libera la imagen problemática del pensamiento.

Liberar la potencia de la vida de eso que la niega supone la creación de un pueblo que falta en la historia y no sólo una rebelión de la imagen del pensamiento sin anclaje ético y político. En este acto de producción de la ética y la política se conectan acontecimiento y resistencia para atravesar la imagen contemporánea del pensamiento. La potencia en juego en este acto liberador contiene “en sí” una íntima e irreductible resistencia, porque actúa como crítica instantánea y abre otros posibles ritmos de afectos y perceptos en el mundo.

Las resistencias son acontecimientos que desbloquean los flujos de los que está hecho el conflicto y promueven puntos de encuentro creativos de los hombres y mujeres que se sitúan dentro de lógicas emancipatorias. Podemos decir que las resistencias trabajan para el acontecimiento. Esto quiere decir que contribuyen para recuperar en las relaciones humanas las intensidades libres que provienen de la proliferación de las diferencias, aquellas que no han quedado cristalizadas en la imagen y la representación del pensamiento y las subjetividades hegemónicas.

En conclusión, pensamos que, si bien el Estado es un invento del siglo XVIII, pensarlo sigue siendo una tarea política vital, pero hoy con otra inflexión, ya que, si el Estado de Bienestar Europeo sigue siendo un hito de la política pública, no puede ser el modelo a seguir debido a que se sustenta en la base de una macropolítica burocrática, es decir, de arriba hacia



abajo. De la misma forma, creemos que un diálogo entre las herramientas conceptuales de *Mil mesetas* y los estudios sobre nuestra sociedad puede ser una alternativa para la investigación. Cerrando este apartado hemos de recapitular que en *Mil Mesetas* se sugieren diversas orientaciones, pero las principales serían tres: las sociedades no se definen por sus contradicciones sino por sus líneas de fuga. Una segunda indicación estriba en que no se pretende que las líneas de fuga reemplacen a las contradicciones, pero para los pensadores el discurso político tiene que hablar de las minorías en lugar de las clases sociales. Finalmente, una tercera orientación consiste en reconocer el estatuto importante que tienen las “máquinas de guerra”, que no se definen por la guerra en sí misma, sino por cierta manera de inventar espacio-tiempos como los movimientos revolucionarios y los movimientos artísticos.

## **CAPÍTULO 6**

### **IMPLICACIONES ÉTICAS DE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DELEUZIANA**

Hemos establecido en el capítulo anterior que, dentro de la micropolítica, la resistencia tiene un papel fundamental y una poderosa dimensión ética que opera como una fuerza vital que interpela los ejercicios y los lugares para la producción y la creación con la finalidad de afirmar las diferencias, lo cual permite asumirnos contingentes, resistir ante la barbarie y la polarización de las fuerzas en disputa. Por ello, la resistencia social no es el producto de la movilización de un aparato institucional, sino una acción micropolítica colectiva que se autoconvoca.

Hasta ahora hemos dejado en el aire la cuestión ética en la filosofía de Deleuze. Esta vertiente ética en el filósofo francés puede ser analizada desde diversas aristas y desde diferentes conceptos deleuzianos, pues la ética al igual que otras disciplinas atraviesa a todo el corpus del filósofo. Nosotros hemos optado delinear su pensamiento ético desde las ideas de la evaluación y la experimentación corpóreas. Estos ejercicios: evaluación y experimentación son realizados por el cuerpo y éste, al menos en nuestra interpretación, teniendo en cuenta la carga etológica en el pensamiento deleuziano, ya es un cuerpo ético, lo cual significa que redondearemos esta concepción teniendo como centro la idea del cuerpo y las fuerzas que lo componen.

Pese a que la filosofía deleuziana sea de carácter impersonal, sus lecturas e interpretaciones de Spinoza y Nietzsche, contenidas en las ideas de evaluación y experimentación y el eterno retorno tienen un significado ético, puesto que, no solamente hacen referencia a la vida en tanto que realidad ontológica, sino también a la vida de cada uno de nosotros en tanto que individuos. Como preámbulo hay que decir que Deleuze muestra que la evaluación es un concepto de origen nietzscheano al hacer de la evaluación y la interpretación, el valor y el sentido, objetos principales de su lectura del filósofo alemán, lo cual sintetiza esta interpretación en la idea de que toda voluntad implica una evaluación. Por su parte, del concepto de experimentación no podemos afirmar fácilmente que sea un concepto spinoziano, puesto que Deleuze mismo no lo dice explícitamente. Sin embargo, hay

aspectos que nos llevan a los lectores a concluir que hay una serie de citas que agrupan la experimentación y algunos otros temas relacionados en la lectura deleuziana de Spinoza.<sup>315</sup>

Hasta 1969, en *La lógica del sentido*, el recurso a la noción de experimentación se limitaba a una cuestión estética, pero ya en 1975 en *Kakfa. Por una literatura menor* este concepto se amplía y adquiere un aspecto al mismo tiempo sociopolítico y ético, aunque la relación de la noción de experimentación con la filosofía spinoziana es indicada hasta 1976 en *Diálogos*: “[...] Así pues, la verdadera cuestión es ésta: ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos sois capaces? Experimentad, pero no dejéis de tener en cuenta que para experimentar hace falta mucha prudencia [...]”.<sup>316</sup> Esta relación entre la experimentación y el pensamiento del filósofo judío es una novedad en *Spinoza: filosofía práctica* si se lo compara con el primer estudio deleuzeano sobre Spinoza, lo cual no impide que se consideren ciertos elementos de este primer estudio siguiendo una perspectiva de la experimentación.

A Grosso modo, Spinoza y Nietzsche son las grandes fuentes de Deleuze en el caso de la ética, en base a esto pensamos que una formulación central de su pensamiento ético se puede expresar en la idea de un cuerpo que es capaz de evaluar y experimentar. En este apartado, las siguientes hipótesis guían nuestro estudio: la ética deleuziana se fundamenta en la ontología, la ética se opone a la moral, la ética es inseparable de una formación. A su vez, tenemos como guía las siguientes preguntas: ¿Es acaso una contradicción decir sí a la vida y criticarla en casi todos sus aspectos, como lo vemos tanto en Nietzsche como en Deleuze? Y ¿es una contradicción asociar la vida con el movimiento y creer que existe el eterno retorno?

En primer lugar, haremos un análisis del pensamiento ético remitiéndonos a la lectura deleuziana de las fuerzas y del eterno retorno y ya en un segundo momento retomaremos el análisis sobre la univocidad y el cuerpo con el propósito de extraer las implicaciones éticas de su filosofía u ontología política.

Antes es importante señalar que, en su postura ética, Deleuze rechaza toda aproximación a ella que parta de la voluntad o la libertad, la conciencia, el alma o el espíritu. Esta concepción ética valora al cuerpo antes que a la conciencia porque es el cuerpo el que

---

<sup>315</sup> Dichas citas datan de los años 1970 y 1980 y es verdad que aquí aún no hay ninguna mención del concepto de experimentación en la obra deleuziana de 1968 consagrada a Spinoza porque la noción de experimentación no es concebida por Deleuze de la misma manera en los años de 1960, que a partir de 1970.

<sup>316</sup> Gilles Deleuze, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980, p. 71.

evalúa y experimenta y no la conciencia. Esto implica que, en primer lugar, el cuerpo tiene que pasar por los procesos de evaluación y de experimentación para llegar a un pensamiento que evalúa y experimenta. Ante esto, es importante señalar qué es un cuerpo, o qué se está entendiendo por cuerpo dentro de este discurso, puesto que la formulación ética deleuziana tiene que ver con un pensamiento corporal. Hay que tener siempre presente que el desarrollo ético o formación ética comienza en el cuerpo, pues es a través de la experimentación que el cuerpo ético (valga la redundancia) experimenta. Luego de este proceso de experimentación se forma la conciencia ética como derivada de este primer proceso.

### **6.1. Voluntad de poder y cualificación de las fuerzas**

La concepción deleuziana del eterno retorno constituye una guía para toda acción humana puesto que, –colocándose más allá del determinismo que se deduciría de la teoría cosmológica–, exhorta a evaluar y cuestionarnos si aquello que estamos haciendo lo quisiéramos repetir por siempre. Al aceptar esta idea, pensamos que se puede vivir de manera más prudente, lo cual termina siendo un sí a la vida o al menos el intento por buscar las circunstancias en las cuales nos gustaría decir sí, lo que implica generar nuestras propias condiciones para poder aceptar el devenir.

Entre las diferentes perspectivas que Deleuze desarrolla sobre el cuerpo a lo largo de su obra, una de las primeras es la idea del cuerpo como relación de fuerzas calificadas de inspiración nietzscheana, aunque aún conserva rasgos spinozianos. Deleuze, al igual que Nietzsche, pensaba que un cuerpo lejos de ser una unidad cerrada parecía ser una unidad de dominación, lo cual, abre la posibilidad de entenderlo como una relación de fuerzas desiguales: dominadas y desiguales, alejados de una totalidad hegemónica.

La sección de *Nietzsche y la filosofía* titulada “El cuerpo”, misma que aparece al principio del segundo capítulo, pone una vez más en evidencia la interdependencia entre los conceptos de cuerpo y fuerza<sup>317</sup>. Este apartado inicia con la consideración spinoziana según la cual aún no sabemos de lo que un cuerpo es capaz. Esta consideración se trae a cuenta para preguntar por el poder del cuerpo. El poder del cuerpo tal como Deleuze lo entiende ahora es abordado en su interpretación de Nietzsche desde las fuerzas del cuerpo.

---

<sup>317</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1962, p. 44 y ss.

Un cuerpo en la interpretación deleuziana es mucho más que un mero cuerpo ético, es decir, no sólo es un cuerpo que evalúa y experimenta, porque el cuerpo definido como cualquier relación de fuerzas calificadas a veces es un cuerpo biológico, a veces es un cuerpo químico, a veces un cuerpo social, a veces un cuerpo político<sup>318</sup> y a veces es un cuerpo ético. El cuerpo es un modo de existencia que tiene como eje dinámico un poder ser afectado por otros cuerpos, es decir, es una relación de fuerzas calificadas: activas y reactivas, que se afectan entre sí y también son afectados por fuerzas que integran otros cuerpos. De esta manera, la capacidad afectiva del cuerpo o de las fuerzas del cuerpo varía sin cesar, según se acercan los afectos que lo llevan a su umbral máximo o su umbral mínimo de potencia. Es en este sentido que asentamos atrás que la experimentación es el esfuerzo que se aplica en llenar la capacidad afectiva del cuerpo para acercarse al umbral máximo de esta capacidad con el fin de sacar al cuerpo de su condición original, recogiendo los afectos de otros cuerpos. Esto no impide que la experimentación utilice las indicaciones que le proporciona el cuerpo para identificar lo que le conviene y lo que no le conviene, es decir, lo que es bueno y malo para él mismo.

Tout rapport des forces constitue un corps; chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales, constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport : c'est pourquoi le corps est toujours le fruit du hasard, au sens nietzschéen, et apparat comme le chose la plus, « surprenante » beaucoup plus surprenante en vérité que la conscience et l'esprit.<sup>319</sup>

La cita precedente define al cuerpo como un campo de relaciones de fuerza. Asimismo, señala Deleuze que la unidad del cuerpo depende de la lucha de dos clases de fuerzas

Dans un corps, les forces supérieures ou dominantes sont dites *actives*, les forces inférieures ou dominées sont dites *réactives*. Actif et réactif sont précisément les qualités originelles, qui expriment le rapport de la force avec la forcé.<sup>320</sup>

El pasaje nos dice que los cuerpos son relaciones de fuerza opuestas. Desde la visión nietzscheana las fuerzas reactivas son inferiores, es decir, son reguladas por el límite o el impedimento, ya que parten de lo que no pueden.

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>319</sup> *Ídem*.

<sup>320</sup> *Ídem*. “En un cuerpo, las fuerzas superiores o dominantes son dichas *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas son dichas *reactivas*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales que expresan la relación de la fuerza con la fuerza”.

Dentro de un cuerpo, las cualidades de cada fuerza expresan la relación de fuerza a fuerza.<sup>321</sup> Las fuerzas reactivas, desde el punto de vista cuantitativo, son inferiores porque son dominadas mientras que las cuantitativamente superiores o dominantes tienen la cualidad activa. En un equilibrio de poder, hay fuerzas inferiores y reactivas que obedecen y fuerzas superiores dominantes, activas. Por su misma cualidad, las fuerzas reactivas obedecen y esto no implica pérdida de cantidad. Al ser el cuerpo un campo donde se juega una lucha entre dos fuerzas contrarias, no se define de manera esencial por lo que es sino por su potencia.

Casi al principio de *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze aclara que las fuerzas que componen al cuerpo no se suceden en relación a un cuerpo inerte. Si se piensa al cuerpo como un umbral intensivo, éste ya es expresión de la fuerza, es decir, fuerza en sí mismo. De esta forma, toda fuerza está en relación con otra fuerza, por ello, la realidad parece ser una multiplicidad de fuerzas, señala: “Toute force est donc dans un rapport essential avec une autre force. L’être de la force est le pluriel; il sera proprement absurde de penser la force au singulier. Une force est domination, mais aussi l’objet sur lequel une domination s’exerce”.<sup>322</sup>

El pasaje es claro respecto al comportamiento de las fuerzas, ya que éstas no solo son cualificadas por la voluntad de poder en activas y reactivas, sino que también son plurales.

Más adelante afirma Deleuze:

[...] quelle que soit l’ambivalence du sens et des valeurs, nous ne pouvons pas conclure qu’une force réactive devienne active en allant jusqu’au bout de ce qu’elle peut. Car “aller jusqu’au bout”, “aller jusqu’aux conséquences dernières”, a deux sens, suivant qu’on affirme ou qu’on nie, suivant qu’on affirme sa propre différence ou qu’on nie ce qui diffère. Quand une force réactive développe ses conséquences dernières, c’est en rapport avec la négation avec la volonté de néant qui lui sert de moteur. Le devenir-actif, au contraire, suppose l’affinité de l’action avec l’affirmation; pour devenir active, il ne suffit pas qu’une force aille jusqu’au bout de ce qu’elle peut, il faut qu’elle fasse de ce qu’elle peut un objet d’affirmation. Le devenir-actif est affirmateur et affirmatif, comme le devenir-réactif, négateur et nihiliste.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> *Ibidem*.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 7. “Toda fuerza está en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; será propiamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también el objeto sobre el cual una dominación se ejerce”.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 77. “[...] cualquiera que sea la ambivalencia de sentido y valores, no podemos concluir que una fuerza reactiva se vuelve activa yendo al límite de lo que puede. Porque “ir hasta el final”, “ir hasta las últimas consecuencias”, tiene dos sentidos, según se afirme o se niegue, según se afirme la propia diferencia o se niegue lo diferente. Cuando una fuerza reactiva desarrolla sus últimas consecuencias, es en relación a la negación con la voluntad de nada que le sirve de motor. El devenir-activo, por el contrario, presupone la afinidad de la acción con la afirmación; para volverse activa, no basta con que una fuerza vaya hasta el final de lo que puede, es

Hemos de recalcar que el cuerpo es un encuentro de fuerzas que son calificadas por la voluntad de poder en activas y reactivas. En el texto citado Deleuze parece mezclar la filosofía de Nietzsche con la de Spinoza, cuando afirma que el cuerpo a través de la mayor intensidad de las fuerzas activas debe llegar hasta el límite de su poder, perseverando en ser afectado por tantas fuerzas como pueda soportar. Al respecto dice Deleuze

Nietzsche appelle faible ou esclave, non pas le moins fort, mais celui qui, quelle que soit sa force, est séparé de ce qu'il peut. Le moins fort est aussi fort que le fort s'il va jusqu'au bout, parce que la ruse, la subtilité, la spiritualité, même le charme par lesquels il complète sa moindre force appartiennent précisément à cette force et font qu'elle n'est pas moindre. La mesure des forces et leur qualification ne dépendent en rien de la quantité absolue, mais de l'effectuation relative.<sup>324</sup>

La fuerza no solamente entabla relaciones con otras fuerzas, sino que de hecho no pueden existir más que dentro de esta relación. La voluntad de poder es el referente que se encarga de calificar a las fuerzas según las diferencias de cantidad entre ellas. Dicho esto, el cuerpo como relación de fuerzas es fruto del azar, pero a este nivel aún permanece indeterminado porque el cuerpo no solo es una relación pura de fuerzas, sino una relación de fuerzas calificadas.

Las cualidades de la fuerza son producidas por una voluntad de poder, así como por la diferencia en la cantidad de fuerza. Afirma que la voluntad de poder es

[...] un principe essentiellement *plastique*, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine. La volonté de puissance, en effet, n'est jamais séparable de telle et telle forces déterminées, de leurs quantités, de leurs qualités, de leurs directions ; jamais supérieure aux déterminations qu'elle opère dans un rapport de forces, toujours plastique et en métamorphose.<sup>325</sup>

---

necesario que haga de eso que ella puede un objeto de afirmación. El devenir-activo es afirmador y afirmativo, como el devenir-reactivo, negador y nihilista”.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 69. “Nietzsche llama débil o esclavo, no al menos fuerte, sino a aquél que, cualquiera que sea su fuerza, se separa de lo que puede. El menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si llega hasta el final porque la astucia, la sutileza, la espiritualidad e incluso el encanto con los cuales completa su fuerza menor pertenecen precisamente a esta fuerza y no hay que hacerla menos. La medida de las fuerzas y su cualificación no dependen en modo alguna de la cantidad absoluta sino de la realización relativa”.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 57. “[...] es un principio esencialmente *plástico* que no es más grande que eso que él condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con eso que él determina. La voluntad de poder, en efecto, no es nunca separable de tales y tales fuerzas determinables, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca es superior a las determinaciones que ella opera en una relación de fuerzas, siempre plástica y en metamorfosis”.

Las cualidades de la fuerza son instrumentos de la voluntad de poder en el entendido de que la fuerza es lo que puede y la voluntad lo que quiere. A continuación, el filósofo francés sintetiza las respectivas manifestaciones de la voluntad de poder.

Actif et réactif sont les qualités de la force qui découlent de la volonté de puissance. Mais la volonté de puissance elle-même a des qualités, des *sensibilia*, qui sont comme des devenir de forces. La volonté de puissance se manifeste, en premier lieu, comme sensibilité des forces; et, en second lieu, comme devenir sensible des forces: le pathos est le fait le plus élémentaire d'où résulte un devenir.<sup>326</sup>

Para poder aprehender a las fuerzas reactivas éstas deben relacionarse con las fuerzas activas, las cuales son fuerzas plásticas, fuerzas de metamorfosis primeras frente a la adaptación. Las fuerzas activas tienen el carácter de dominar, subyugar, apoderarse, apropiarse, es decir, imponer formas, pues en lugar de la conservación específica de las fuerzas reactivas, las fuerzas activas emprenden la creación.

Desde nuestro capítulo tercero, ya habíamos hablado de que la valoración de los afectos spinoziana establece como valores inmanentes a lo bueno y lo malo, como lo que produce, respectivamente, alegría y tristeza. Estos valores hacen que el cuerpo se acerque al umbral máximo y al umbral mínimo de su capacidad afectiva. La experimentación como conquista de alegrías, pero también el distanciamiento de este valor, se conduce mediante estos valores primeros: alegría y tristeza. La determinación de la fuerza por la voluntad es una determinación interna, a pesar del hecho de que la voluntad tenga necesidad de añadirse a la fuerza para determinarla.

Una vez dicho lo anterior, entendemos que la ética es la evaluación de la existencia bajo los estándares singulares de la vida o valores inmanentes: lo bueno y lo malo, la alegría y la tristeza. Estos estándares no son *a priori*, sino que se establecen por medio de la experimentación como prueba práctica.

La ética depende de una formación corporal debido a que el cuerpo y la conciencia no son capaces de experimentar y de evaluar, con miras a perseverar en su ser, sino hasta esta

---

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 72. "Activo y reactivo son las cualidades de la fuerza que surgen de la voluntad de poder. Pero la voluntad de poder ella misma tiene cualidades, *sensibilia*, que son como devenires de fuerzas. La voluntad de poder se manifiesta, primero, como sensibilidad de fuerzas; y en segundo lugar, en cómo llegar a hacer sensibles dichas fuerzas: el pathos es el hecho mas elemental de donde resulta un devenir".



formación y durante esta formación. En la lectura deleuziana de Nietzsche, la formación ética pasa por la cultura prehistórica, y en la lectura de Spinoza, la formación ética coincide con la formación de la razón, de la cual una de las etapas es el estado civil. Las normas de vida tienen un contenido que, aunque cambiante, según las circunstancias, podemos llegar a conocerlas si nos centramos en la formación ética. El Estado civil, como una etapa importante de la formación ética, está organizado por reglas vinculantes y por la distribución de recompensas y castigos. Si la actividad cultural se somete definitivamente a la autoridad del Estado, se interrumpe la actividad ética y se instaura la moralidad, de ahí la ambigüedad de la empresa cultural o del Estado civil y su riesgo de caer en la moralidad. Sin embargo, en la historia del hombre, hay que romper con la moral para pasar a una etapa ética, donde seamos verdaderamente capaces de evaluar y experimentar éticamente: en esto consiste la etapa filosófica de la desmitificación mediante la cual se superan reglas culturales y se reemplazan por normas de vida, para sustituir los valores trascendentales del bien y del mal por los valores immanentes de lo bueno y lo malo. Durante la formación ética uno debe buscar el contenido de las normas de vida, sin anclarnos en valores fijos, ni aniquilarla en favor de una pura forma imperativa o un relativismo que aboliría tanto la moral como la ética. Esta formación ética asocia en todas las etapas a la experimentación de la variación afectiva de las fuerzas del cuerpo y la evaluación de lo que es bueno o malo para el cuerpo y las fuerzas que lo componen.

En el entendido de que el poder del cuerpo corresponde al poder de las fuerzas, notamos que el problema spinoziano sobre lo que puede un cuerpo en, *Nietzsche y la filosofía*, se dirige al cuestionamiento por el poder de las fuerzas.

Antes de ser evaluador o experimentador, un cuerpo ético es aquel que se esfuerza por ir al límite de lo que puede, de efectuar y de cumplir su potencia de tal manera que sea afectado tanto como pueda, pero sobre todo ser afectado por las fuerzas con las que tiene más afinidad. No basta con ser sensible, es decir, ser afectado por un gran número de fuerzas porque si el cuerpo es afectado en gran parte por fuerzas reactivas, éstas van a separar las fuerzas activas que le pertenecen de lo que pueden y, con ello, reducirán la sensibilidad del cuerpo, impidiendo que llegue al final de su poder.

Por el contrario, si el cuerpo como relación de fuerzas es afectado, sobre todo, por fuerzas activas que pugnan todas por llegar hasta el final de aquello que pueden y, con ello,

el cuerpo deviene más sensible y más activo él mismo, efectúa y cumple su propia potencia. La dinámica de las fuerzas conduce así a una dinámica de los cuerpos, de la cual una ética no es discernible. Un cuerpo como relación de fuerzas calificadas es un cuerpo cualquiera, pero un cuerpo que se esfuerza por ir hasta el final de su poder es un cuerpo ético, el único capaz de convertirse en evaluador y experimentador.

Todas estas observaciones con respecto al Nietzsche deleuzeano no parecen contradecir, en modo alguno, lo que propone el propio Deleuze en el terreno de la ética y adelantan algunos elementos que el filósofo francés recogió de su lectura de Spinoza. Como también ocurre en trabajos sobre Spinoza, Deleuze establece en los libros sobre Nietzsche una continuación entre ontología y ética: la ética parece estar en una posición de subordinación con respecto a la ontología. Notamos una extensión entre estos dos dominios en ciertas obras de Deleuze, asimismo es difícil separar a la ética de otros dominios como la política, la clínica, el arte. Es legítimo pensar en la especificidad de la ética misma, sin por ello excluir su relación con otras áreas del pensamiento.

Recapitulando, hay que decir que en el análisis deleuziano, la voluntad de poder corresponde a una dimensión ontológica, misma que se desarrolla a través de la afirmación y la negación como sus cualidades propias, los cuales son considerados devenires de las fuerzas. La idea del eterno retorno, en relación con la voluntad de poder, resulta fundamental para redondear el tema de la ética, ya que el eterno retorno juega un papel importante, éste comprende, según Deleuze, dos aspectos: por un lado, es una doctrina cosmológica y física y, por el otro, es un pensamiento ético y selectivo. En lo subsecuente glosaremos algunas ideas a propósito de su relación con la vida.

## **6.2. El eterno retorno y la afirmación de la vida**

Como doctrina cosmológica y física, el eterno retorno es una crítica a la idea de un estado terminal o de equilibrio de las fuerzas, puesto que, si dicho estado fuera posible, –lo que Nietzsche designa como la infinitud del tiempo pasado–, ya habría sucedido. Sin embargo, la observación revela un estado de fuerzas sin principio ni fin, es decir, sin un estado inicial o final. Es necesario pensar al eterno retorno como un devenir, como aquello que ni comienza ni termina de devenir. Dicho argumento lleva a dos conclusiones: el ser no se distingue del devenir y el devenir tiene un ser, a saber, el volver.

Comment la pensée du pur devenir fonde-t-elle l'éternel retour ? Il suffit de cette pensée pour cesser de croire à l'être distinct du devenir, opposé au devenir; mais il suffit aussi de cette pensée pour croire à l'être du devenir lui-même. Quel est l'être de ce qui devient, de ce qui ne commence ni ne finit de devenir? Revenir, l'être de ce qui devient.<sup>327</sup>

Para comprender cómo pasa un presente hay que aprenderlo comprendiendo su pasado y su futuro; de lo contrario, nunca pasaría. Es solamente en estas circunstancias que un instante puede pasar en beneficio de otro instante. El eterno retorno es, pues, una respuesta al paso del tiempo, pero también el paso del tiempo supone como principio fundamental un pasado en sí mismo que empuja al presente, es decir, lo hace pasar y lo reemplaza por otro presente: y esto es lo virtual. Hay, entonces, un "pasado en general" que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que es como el elemento ontológico, es decir, la condición para "el paso" de cualquier presente particular. De modo que el eterno retorno como doctrina cosmológica y física es una síntesis del presente con su pasado y con su futuro, pero esta síntesis parte de un principio. Este principio en *El bergsonismo* es el pasado en sí mismo, esto es, lo virtual, pero en la lectura deleuziana de Nietzsche este principio es la voluntad de poder.<sup>328</sup> El eterno retorno en cuanto doctrina cosmológica se basa en el postulado de que no hay más que devenir.

En este apartado analizaremos al eterno retorno como pensamiento ético, ya que esta noción permite un intento de separación, aunque sea parcial, entre la ética y la ontología. Hay que decir que la ética no sólo aparece en continuidad con la ontología sino en posición de inferioridad frente a ella. El eterno retorno es un principio selectivo responsable de una doble selección: la de las fuerzas activas y aquella de la voluntad de poder afirmativa. Señala Deleuze que como pensamiento ético el eterno retorno dota a la voluntad de poder de una regla práctica: "lo que quieras, quíerelo de tal manera que quieras también su retorno"<sup>329</sup>. Esta regla sirve para una primera selección, la que elimina las medias voluntades, es decir, las voluntades que no desean más que a la mitad, "pequeñas compensaciones", "pequeños

---

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 54. "¿Cómo el pensamiento del puro devenir funda el eterno retorno?" Este pensamiento basta para dejar de creer al ser distinto del devenir, opuesto al devenir: pero este pensamiento también es suficiente para creer en el ser mismo del devenir. ¿Cuál es el ser de lo que deviene, de lo que ni empieza ni termina de ser es el ser de eso que deviene? Volver, el ser de lo que deviene".

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>329</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 77. Y también Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2002, p. 173.

placeres”, “pequeñas alegrías”. Estas voluntades a medias encuentran sus medios en las fuerzas reactivas no desarrolladas, o en fuerzas activas que se han vuelto reactivas porque han sido separadas de aquello que pueden y, por ello, sus potencias no se efectúan más que en una pequeña proporción.

Podemos observar que el eterno retorno como pensamiento ético realiza una primera selección entre las fuerzas. No obstante, aún no selecciona sobre la voluntad de poder pues la pereza, bajeza, estupidez, cobardía o maldad pueden seguir siendo seleccionados siempre que una voluntad de poder negativa se manifieste al nivel de las fuerzas. Lo que traería como consecuencia que las fuerzas reactivas impidan que las fuerzas activas logren alcanzar aquello que pueden, lo cual significaría el triunfo de la reacción sobre la acción. Esta primera selección no selecciona a la voluntad afirmativa de poder a costa del sacrificio de la voluntad de poder negativa sino a través de la exclusión de las medias voluntades, lo cual asegura la ecuación voluntad=querer.

El pensamiento ético en tanto que primera selección o prueba del eterno retorno no solamente excluye a las “medias voluntades” y a los estados moderados, sino que crea estados extremos que se esfuerzan por ir al límite de su potencia. De esta forma, el eterno retorno en cuanto garante del pensamiento ético es expresión de la voluntad de poder

L'éternel retour est d'abord sélectif en pensée, parce qu'il élimine les «demi-vouloirs». Règle valant par-delà le bien et le mal [...] Quoique tu veuilles, veuille de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour [...] Ce qui tombe ainsi, ce qui s'anéantit, c'est tout ce que je sens, fais ou veux, à condition de dire “une fois, rien qu'une fois”. Une paresse qui voudrait son éternel retour, et qui cesserait de dire: demain je travaillerai –une lâcheté ou une abjection qui voudrait son éternel retour: il est clair que nous nous trouverions devant des formes non-encore connues, non-encore explorées. Ce ne serait plus ce que nous avons l'habitude d'appeler une paresse, une lâcheté. Et que nous n'ayons même pas l'idée, signifie seulement que les formes extrêmes ne *préexistent* pas à l'épreuve de l'éternel retour [...] En toutes choses, l'éternel retour a pour fonction de séparer les formes supérieures des formes moyennes, les zones torrides ou glaciales des zones tempérées, les puissances extrêmes des états modérés. “Séparer”, ou “extraire”, ne sont même pas des mots suffisants, car l'éternel retour *crée* les formes supérieures. C'est en ce sens que l'éternel retour est l'instrument et l'expression de la volonté de puissance il élève chaque chose à sa forme supérieure, c'est-à-dire à la *énième* puissance.<sup>330</sup>

---

<sup>330</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 173-174. “El eterno retorno es ante todo selectivo en el pensamiento porque elimina los ‘medios-deseos’. Regla válida más allá del bien y del mal [...] Lo que quieras, quíerelo de tal manera que quieras también su eterno retorno [...] Lo que cae así, lo que aniquila es todo lo que yo siento, hago o quiero a condición de decir ‘una vez, sola una vez’. Un perezoso que desea su eterno retorno, y que deja de decir ‘mañana trabajaré’ –una cobardía o una abyección que desea su eterno retorno: es claro que nos encontramos ante formas aún no conocidas, aún no exploradas. Esto no sería más eso que solemos llamar pereza o cobardía. Y que ni siquiera tengamos la idea significa solamente que las formas extremas no preexisten a la prueba del

La primera selección del eterno retorno en su aspecto ético se apoya, según Deleuze, sobre una segunda selección, lo que impide el retorno de los valores negativos y de las fuerzas reactivas. En esta segunda selección se impide el retorno de estados como la pereza, la estupidez, la bajeza, la cobardía, la maldad que quisieran volver un número infinito de veces. La segunda selección del eterno retorno ya no es del orden del pensamiento ético, sino del orden del ser. La operación de esta segunda selección consiste en llevar a la negación a sus últimas consecuencias y, de esta forma, transmutar a la voluntad negativa de poder en voluntad afirmativa.

Esta segunda selección de las fuerzas consiste en que el eterno retorno produce el devenir activo, es decir, transmuta la voluntad de poder negativa en afirmativa, lo cual es clave para poder entender la diferenciación ética de la ontológica.

Si bien es cierto que la primera afirmación del eterno retorno transmutaba a la voluntad negativa en afirmativa, no obstante, se necesitaba una segunda selección en tanto que ontología selectiva, es decir, que afirme el ser del devenir activo y no el devenir reactivo. Por ello en esta segunda selección se excluye el devenir reactivo de las fuerzas.

En un principio, cabría imaginar que la primera afirmación ya era ontológica, dado que afirma que el devenir tiene un ser. No obstante, Deleuze precisa que sigue siendo necesaria la segunda afirmación a fin de extraer el ser del devenir: “L’affirmation comme objet de l’affirmation: tel est l’être. En elle-même et comme affirmation première, elle est devenir. Mais elle est l’être, en tant qu’elle est l’objet d’une autre affirmation qui élève le devenir à l’être ou qui extrait l’être du devenir”.<sup>331</sup> Podemos afirmar que, para Deleuze, la primera afirmación todavía no es ontológica, sino sólo cosmológica y física. Nosotros pensamos que esta primera afirmación, aunque todavía no es ontológica, ya implica resonancias éticas, puesto que implica que de lo que se desea también se quiera su eterno

---

eterno retorno [...] En todas las cosas, la función del eterno retorno es separar las formas superiores de las formas medianas, las zonas tórridas o glaciales de las zonas templadas, las potencias extremas de los estados moderados. ‘separar’, o ‘extraer’, no son palabras suficientes porque el eterno retorno crea las formas superiores. Es en este sentido que el eterno retorno es el instrumento y la expresión de la voluntad de poder: eleva cada cosa a su forma superior, es decir, a la enésima potencia”.

<sup>331</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 214. “La afirmación como objeto de la afirmación: tal es el ser. En sí misma y como afirmación primaria, ella es devenir. Pero ella es el ser, en tanto que ella es objeto de otra afirmación que eleva el devenir al ser o que extrae el ser del devenir”.

retorno “*Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour*”.<sup>332</sup> Es decir, que el pensamiento ético como primera selección del eterno retorno elimina las “medias voluntades” aunque no las voluntades negativas ni los estados reactivos desarrollados tales como la pereza, la estupidez, la cobardía, la maldad que quisieran su eterno retorno. Esta transmutación del devenir reactivo en activo representa el fracaso del nihilismo.

La diferencia deleuziana además de su significado ontológico tiene implicaciones éticas. Pensamos que en la “afirmación de la vida”, se puede resumir esta acepción ética, lo implica la crítica de todo pensamiento y modos de vida nihilistas, entendiendo al nihilismo como toda forma de negación de la vida y dominio de la identidad sobre la diferencia en el pensamiento.

*Nietzsche y la filosofía* nos ha permitido avizorar el problema de la diferencia ligado a la vida y a la existencia. Hay que decir que el Nietzsche deleuzeano busca la unidad del pensamiento y la vida, es decir, una manera de vivir y de pensar donde se refuerzan la una con la otra. Pensamos que la unidad afirmativa del pensamiento y la vida es crucial dentro de la ética de Deleuze. El punto importante ha señalar aquí es que la ética del filósofo se juega en el pensamiento del individuo y dicho pensamiento debe afirmar eso que precede al pensamiento y lo engloba, lo que no es otra cosa que la vida misma.

El retornar del eterno retorno no es la repetición de lo mismo, como una cuestión física, sino mas bien la aceptación de lo que viene, del destino o del devenir. Esto que viene es lo que no podemos cambiar en el sentido contingente, que más allá de ser una ley natural, parece ser el caos que reside en la naturaleza. De esta manera, la interpretación deleuziana del eterno retorno nietzscheano nos conduce a la afirmación de la vida y del ser en su aceptación del devenir. Lo que implica una especie de resignación positiva a que el caos va a ocurrir y que nosotros somos parte de ese caos.

Para Deleuze, la vida y el ser son términos equivalentes y en virtud de que pensamos que la ética deleuziana es una ética de la afirmación de la vida, es necesario comprender qué es el ser o la vida para que nos haga sentido cómo y por qué afirmarla<sup>333</sup>. Precisamente por ello, hemos ya abordando el tema de la ontología política, puesto que, en última instancia,

---

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 77. “Eso que deseas, quíerelo de tal manera que también desees su eterno retorno”.

<sup>333</sup> En este punto radica la importancia de la ontología.

una manera factible de comprender la importancia de la ontología de la repetición de la diferencia consiste en asimilar que ella tiene una intención política y ética.<sup>334</sup>

La unidad afirmativa entre pensamiento y vida puede ser expresada mediante esta interrogante: ¿Cómo afirmar un pensamiento que esté íntimamente ligado con la vida o cómo vivir para afirmar que pensamos? Esta unidad entre vivir y pensar habría sido perdida desde el origen de la filosofía, y hasta nuestros días todavía nos acompaña como una promesa incumplida. Por ello, la verdadera afirmación o la verdadera creatividad —aquella de la vida— no existe dentro de nuestro pensamiento, de ahí la necesidad de afirmarla.

Cuando Nietzsche insiste en la búsqueda de la afirmación de la vida y la creatividad, nos muestra un cuadro demasiado desolador de la realidad, que nos dice que el pensamiento y la vida están enteramente negados y corrompidos por el nihilismo. El nihilismo, más allá de entenderlo como cualidad personal, es toda forma de pensamiento y práctica como forma de vida que niega y somete a la misma. De ahí el papel y función de la ética, que tiene como tarea vencer todo pensamiento y forma de vida nihilista<sup>335</sup>. Con inspiración spinoziana, Deleuze piensa que el ímpetu de un proyecto ético o práctico en la vida de los individuos debe consistir en combatir la tristeza mediante la afirmación del gozo o alegría<sup>336</sup>.

¿Cómo combatir la tristeza que impregna la vida?, ¿Cómo afirmarla? Antes de poder afirmar la vida, es necesario liberarla de eso que la niega. La ética se juega al nivel del pensamiento, sin embargo, el nihilismo también se sitúa en este nivel. El nihilismo es una forma imperante de pensamiento que es negación de la vida porque desprecia la existencia, al cual Nietzsche le llama metafísica y la considera como el movimiento mismo de la historia. Por ello, el nihilismo, como estructura envolvente, es el elemento trascendental o condición

---

<sup>334</sup> En otras palabras, la pregunta por la ontología de Deleuze conlleva implícita la cuestión política y ética y viceversa.

<sup>335</sup> Apelando al ya típico mandato nietzscheano de llegar a ser activos vemos implícito el deseo de que esto suceda, pero no encontramos los medios de seguir este principio en la práctica. ¿Cómo puede una proposición ética transformarse en una práctica? En este punto Deleuze se sirve de Spinoza, para quien, al igual que Nietzsche, reconoce que la ética es una cuestión de devenir activo. La interpretación deleuziana de Spinoza reconoce que la ética se divide en dos partes. La primera radica en preguntarnos ¿cómo podemos llegar a producir afecciones activas? Y la segunda, cuestionarnos en ¿cómo podemos llegar a experimentar un máximo de pasiones alegres? Deleuze nota que, mediante la investigación del poder, Spinoza logra convertir la especulación en práctica y, de esta manera, pone en marcha su ética, atravesada por el sentido de la afirmación o la alegría.

<sup>336</sup> No es evidente cómo llegar al mandato de Spinoza de “llegar a ser activo”. Deleuze presenta el proyecto de forma negativa, de ahí que la tarea de la ética sea combatir la tristeza. (cfr., Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, pp. 25-29).

de posibilidad de nuestra manera actual de pensar. Por ello prevalece el hecho de que sólo podemos pensar si pensamos de una manera nihilista, despreciando la vida.

Toda forma de pensamiento nihilista está asentada sobre los conceptos de la identidad: el Ser, lo Uno y la necesidad, puesto que necesita negar el devenir para poder obtener su concepto de Ser, asimismo niega lo múltiple para obtener lo Uno, también niega el azar para obtener su idea de necesidad y, finalmente, niega al caos para obtener una idea de ciclo. La identidad, a pesar de que nunca es experimentada en la realidad, se sitúa en el origen del mundo y el pensamiento. Este mundo de la identidad, ideal y suprasensible, es pensado como si tuviera más realidad y valor que el mundo sensible.<sup>337</sup>

Ante este panorama, es crucial preguntarse qué es eso que en nuestro pensamiento niega la vida. La respuesta la encontramos en el pensamiento de la representación. La vida es diferencia originaria, mientras que la representación tiene la característica inversa de colocar una identidad originaria. Esta representación piensa según conceptos fijos, negando la realidad y multiplicidad del devenir.

Cuando Deleuze retoma la idea nietzscheana de que el movimiento mismo de la historia es nihilista es, sobre todo, para decir que la historia de nuestro pensamiento es el de la representación. Y esta no es una historia contingente sino, por el contrario, una suerte de error necesario producido automáticamente por el pensamiento humano. De esta manera, en el terreno de la ética, el enemigo a combatir no es exterior a nuestro pensamiento y por eso la representación es mucho más perniciosa porque recae en la estructura misma del pensar. Por lo cual, nuestro nihilismo se expresa en todos los niveles, en nuestras estructuras sociales jerárquicas y autoritarias y en la filosofía idealista dominante.

La apuesta por una ética afirmativa tiene como propósito liberar al pensamiento y la vida de todas las formas de nihilismo que sobrevienen dentro del mismo pensamiento y la vida. Este pensamiento nihilista, en todas sus modalidades, posee una estructura que consiste en oponer dos mundos, aquel de la esencia y de la apariencia, de lo verdadero y lo falso, de lo inteligible y de lo sensible. Asimismo, postula a la identidad (el ser, lo Uno, la necesidad, la esencia, lo verdadero, lo inteligible, lo bello, el yo, el mundo, Dios, etc.) como origen y

---

<sup>337</sup> Podemos reconocer aquí al platonismo tal como lo denuncia Nietzsche y que Deleuze querrá derribar con su filosofía de la diferencia.



como única realidad, denunciando la apariencia y la sensibilidad como ilusorias. La vida, el devenir, lo múltiple, el azar y el caos corren la misma suerte.

Al estar la vida ligada al pensamiento, las formas de vida que conocemos son consecuencias de este pensamiento, el cual, es el pensamiento nihilista de la identidad. A causa de este pensamiento, la vida se ha vuelto contra ella misma, deviniendo reactiva. El problema entonces radica en que la unidad entre el pensamiento y la vida es nihilista, por lo cual, dicho pensamiento frena, reprime y mutila a la misma.

Cuando el pensamiento metafísico postula, en el origen, una identidad, hace el gesto de desprecio de la diferencia, cimentando valores superiores a la vida, mismos que la juzgan, miden y limitan. Estos valores asumidos son fuente de sufrimiento, pero paradójicamente extraen su valor de este sufrimiento. Por ello, para Deleuze, el papel de la afirmación tiene que ver con la creación, la cual podrá aligerar la carga de la vida bajo el peso de estos valores superiores.<sup>338</sup>

Ahora veamos, ¿qué es eso que dentro de la vida es fuente de sufrimiento? La respuesta se resume en el devenir, lo múltiple, el azar y el caos, todas ellas figuras de la diferencia. El devenir causa el sufrimiento porque él se lleva todo lo que queremos y nos arrastra a nosotros también. Lo múltiple nos hace sentir el dolor de la soledad y de la separación de los otros y el mundo. El azar nos inflige penas arbitrarias y el caos le quita el sentido global a nuestra vida, sumergiéndonos en confusión. Todas estas experiencias dolorosas empujan al pensamiento de la identidad a negar el devenir en el Ser, negar lo múltiple en lo uno, negar el azar en la necesidad y negar el caos en el ciclo. Cuando el pensamiento de la identidad rechaza estas experiencias propias del devenir, rechaza también a la vida. Según la intuición ontológica deleuziana, que postula que la vida es devenir, multiplicidad, azar y caos, una ética de la afirmación de la vida debe hacer del devenir, de lo múltiple y del azar, en tanto que tales, objetos de afirmación. Tal afirmación resulta ser verdaderamente trágica, sin embargo, debe encontrar la alegría del devenir a pesar del

---

<sup>338</sup> Dice Deleuze: "Affirmer, c'est alléger: non pas charger la vie sous le poids des valeurs supérieures, mais créer des valeurs nouvelles qui soient celles de la vie, qui fassent de la vie la légère et l'active". (Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 28). "Afirmar, es aligerar: no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino crear valores nuevos que sean los de la vida, que la hagan ligera y activa".

sufrimiento que él causa. El sufrimiento no será ya pensado como algo que no debe ser, sino al contrario, deberá ser afirmado como parte de la vida.

En el anclaje de la afirmación de la vida y el pensamiento, se muestra el aspecto ético del eterno retorno, no sólo en la crítica del nihilismo y la dialéctica, sino también en el problema del sufrimiento y el sentido de la vida, lo cual vincula los desarrollos ontológicos a la experiencia vivencial del individuo. La idea de la afirmación de las fuerzas activas sobre las reactivas es equivalente a la afirmación de la vida. Pese a lo que a primera vista pudiera pensarse, afirmar la vida no significa rechazar el sufrimiento y el dolor, sino entablar otra relación con los valores, valores inmanentes a la propia vida y no del exterior o de una unidad superior, lo cual significa y ir en contracorriente a la metafísica tradicional.

Según nuestra lectura deleuziana, la afirmación de la vida se homologa a la afirmación del eterno retorno. Siendo esto así, el objetivo del proyecto ético consiste, en primer lugar, en invertir el ciclo del nihilismo. Primero, se necesita llevarlo hasta el límite, puesto que afirmar la vida no consiste en afirmarla tal cual la conocemos, según una forma reactiva de pensar, ni como se presenta de cotidiano dentro de nuestro entorno y sociedad. Afirmarla en su estado actual sería, más bien, afirmarla tal como se representa y no como ella es verdaderamente u ontológicamente, es decir, como diferencia en sí misma. Antes de afirmar la vida, es necesario primero liberarla.

El pensamiento de lo trágico está íntimamente ligado con la afirmación de la vida. Dentro del pensamiento clásico, lo trágico ha adquirido una connotación negativa en virtud de que la dialéctica lo ha ligado a la oposición y la contradicción. Por ello, los sufrimientos que la diferencia genera, – el devenir, lo múltiple, el caos y el azar–, han sido vistos negativamente y se ha tratado de resolverlos en una unidad. El hecho de que la vida sea múltiple, divisible y fragmentada es experimentado como un mal a erradicar. Al ser vivido el sufrimiento como aquello que no debe ser, los conceptos de la identidad (el Ser, lo Uno, la necesidad) corresponden a un ideal de cese del sufrimiento. Por ello su rol consiste en descalificar la diferencia. Hay dentro del pensamiento dialéctico una fuerte nostalgia por lo Uno, es decir, un deseo por volver a la unidad pérdida, una forma de eternidad sin dolor, siendo esto una de las características detonantes del pensamiento trascendental en sus múltiples formas.

Ante lo cual, Deleuze desea mostrar a través de su ética que el pensamiento de la identidad es producido por una manera de sentir la vida profundamente ligada al sufrimiento, ya que, todo el pensamiento de la identidad en el fondo busca eliminar el sufrimiento que ella no puede soportar. Un punto medular del proyecto ético de Deleuze consiste en mostrar que el rechazo y el afán de eliminar el sufrimiento, trae como consecuencia igualmente la negación y el rechazo de la vida. Pensar que el sufrimiento es malo equivale a afirmar que la vida es mala. Por ello, la afirmación y la negación de la vida se debaten en aceptar o rechazar el sufrimiento.

La afirmación de la vida, como ya se ha dicho, significa que se la acepta a pesar del sufrimiento que ella trae consigo, lo cual implicará que no buscaremos negar o disminuir éste. Por el contrario, una ética afirmativa buscará afirmarlo como tal. Consiguientemente, la afirmación implica una manera completamente diferente de sentir la vida, que no la concibe como una carga. La filosofía no debe buscar un sentido de la vida exterior a ella –su sentido es ella misma–, porque cuando se la afirma por completo, como devenir, multiplicidad, azar, diferencia, adquiere inmediatamente un sentido, una dirección.

Dicho lo anterior, es importante la importancia del eterno retorno en la existencia del individuo. Hasta aquí, nos asaltan dos interrogantes: saber si un proyecto ético así es suficiente para guiar el actuar humano. De la misma manera, la cuestión del sentido de la vida nos lleva a plantearnos si la existencia es justa o injusta, es decir, ¿somos culpables o inocentes de vivir? Trataremos de ensayar una posible respuesta a esto. La dialéctica, así como el cristianismo – y toda manera de pensar nihilista – han pensado a la vida como injusta, de hecho, ésta es la razón por la que se la ha negado. Según Deleuze, este pensamiento se ha desarrollado más o menos así: la vida es sufrimiento y, seguramente, este sufrimiento nos ha sido infringido porque es muy probable que seamos culpables de algo, sin embargo, no sabemos de qué. Cuando Nietzsche nos habla de Dionisio y Cristo nos dice que los dos han llevado el mismo martirio, pero en dos sentidos opuestos. Mientras Dionisio justifica al sufrimiento y lo afirma, Cristo acusa a la vida a través del dolor.<sup>339</sup> Posiblemente es nuestra vida, en sí misma, la que es injusta y, por ello, ella ha sido vivida como algo que no debe de existir. Como la vida es culpable, merece sufrir, pues sufriendo es como ella justifica su existencia.

---

<sup>339</sup> *Ibidem*, pp.16-17.

Así, el sufrimiento es, a la vez, un castigo para el vivir y, además, es eso lo que justifica o compensa a la vida, lo que la vuelve sagrada o le da sentido. La vida merece sufrir y, de hecho, no tiene valor más que en tanto sufre. Esta forma de pensar y de vivir la vida ha generado un profundo odio hacia ella, al enfocarse solamente en el hecho de que ella es dolorosa. Esto responde a una concepción moral o religiosa donde la vida es acusada, juzgada y condenada y además esta idea de culpabilidad ha relacionado a la misma con un más allá trascendental.

Si la vida es el valor superior en la ontología y ética deleuzianas, se debe de hechar por tierra la idea de un bien superior a la misma. Se le podrá reprochar a Deleuze que esto equivale a decir que la vida es siempre buena, que ella no puede hacer nunca el mal. Efectivamente, notamos que Deleuze ignora el problema del mal, ya que su propósito se sitúa en otro nivel, debido a que su ética apunta solamente a encontrar maneras de vivir que sean creativas, es decir, no atrapadas en la repetición mecánica de lo mismo.

Ante el problema ¿cómo realizar una ética que vaya más allá del pensamiento de la identidad?, sólo tenemos claro que es mediante la articulación de la vida y el eterno retorno. Debemos señalar que el eterno retorno afirma cuatro aspectos de la vida: el devenir, lo múltiple, el azar y el caos. Estas son las diversas maneras de pensar la diferencia: el devenir es la diferencia consigo mismo o el cambio, lo múltiple es la diferencia de lo uno y lo otro y el azar es la diferencia digamos compartida en todo el cosmos.

Según Deleuze, para realizar una ética que vaya más allá del pensamiento de la identidad, es necesario primero pensar al ser como diferencia positiva, reconciliándolo así con su devenir, de esta forma dejaremos de sentir el sufrimiento de la vida como algo malo. Lo cual implica liquidar la idea del ser como concepto de identidad. Y, en segundo lugar, asimilar al ser como realidad, es decir, como devenir.

Citamos el siguiente pasaje de *Nietzsche y la filosofía*, en donde aparece por primera vez la repetición desde un punto de vista ontológico: “Quel est l’ être du devenir? Quel est l’être inséparable de ce qui est en devenir? *Revenir est l’être de ce qui devient.* Revenir est

l'être du devenir lui-même, l'être qui s'affirme dans le devenir. L'éternel return comme loi du devenir, comme justice y comme être".<sup>340</sup>

El Ser del devenir radica en volver. El pasaje muestra, al menos tres aspectos importantes del eterno retorno: él es la ley del devenir, por lo cual constituye el concepto más general de una filosofía de la naturaleza, él representa la justicia, por tanto, es el concepto ético más elevado, pues es el sentido de la vida como ser inmanente a la vida y es el ser del devenir, por lo tanto, el ser mismo. Nos queda claro que el movimiento del devenir es inseparable del Ser, lo cual trae implícito el retorno y la repetición. Claramente no se repite una identidad, sino una diferencia pura. La eterna repetición de la diferencia se afina en el Ser y es eterna porque ella no tiene principio ni fin. Repetición, porque vuelve a cada instante y se diferencia en sí misma, porque ella consiste en un movimiento de diferenciación.

Deleuze buscará, en *Diferencia y repetición*, desarrollar a detalle los conceptos de una repetición por ella misma y una diferencia que no sea ya pensada según lo Mismo, sino una diferencia también en ella misma. La afirmación de la vida juzgamos que es el punto más importante de la ética deleuziana. Afirmar la vida es querer que se repita infinitamente. De esta manera, en tanto que individuos cuando afirmamos algo, lo hacemos porque deseamos su eterno retorno. Desde un punto de vista ontológico, la afirmación significa que el ser del devenir, es él mismo repetición de la diferencia, que el ser no tiene otra manera de afirmarse más que repitiéndose.

Deleuze piensa que el devenir, lo múltiple, el azar y el caos son enteramente inocentes, incluso si son los causantes del sufrimiento<sup>341</sup>. El devenir y todas las figuras de la diferencia, lejos de ser ilusorias constituyen la realidad misma y el eterno retorno es el único pensamiento capaz de afirmarlos como seres reales y, por ende, la única idea capaz de vencer el nihilismo.

Hasta ahora hemos intentado apuntar a que dentro del eterno retorno yacen cuestiones de orden ético. El eterno retorno parece tener un como objetivo eliminar el nihilismo, lo que permitiría afirmar la vida. Sin embargo, aún no nos queda claro la forma de lograrlo, es decir,

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, p.28. "¿Qué es el ser del devenir? ¿Qué es el ser inseparable del devenir? *Retornar es el ser de eso que deviene*. Retornar es el ser del devenir mismo, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno es la ley del devenir, como justicia y como ser".

<sup>341</sup> Señala Deleuze: "Aucun châtement du multiple, aucune expiation du devenir, aucune culpabilité de l'existence" (*Ibidem*, p. 28). "Ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devnir, ninguna culpabilidad de la existencia".

¿Cómo, exactamente, el eterno retorno permite la ética deleuziana? Según nuestra lectura, el eterno retorno es presentado como un pensamiento que, se supone, encaja exactamente con la naturaleza de la realidad en tanto que devenir, multiplicidad, azar y caos. No obstante, estas determinaciones ontológicas no nos parecen –hasta ahora– que sean suficientes para comprender la relación entre la ontología y la ética.

En *Diferencia y repetición* encontramos, en el despliegue de la ontología, que el Ser produce a partir de sí mismo la identidad, pero, a su vez, se vislumbra en el mismo ser la posibilidad de liberarse de ella. En esta obra, nos parece que Deleuze explicita que el eterno retorno es, en primer lugar, un movimiento del Ser, en el sentido fáctico, antes que ser un pensamiento. El eterno retorno corresponde a la realidad, porque de lo contrario él permanecería como una figura especulativa y no tendría ningún efecto práctico. La comprensión completa de la ética deleuziana de la afirmación de la vida y de la liberación del pensamiento de la identidad precisa preguntarse si es posible una verdadera ontología de la diferencia o, bien, si ésta está arruinada por el caos.

Habíamos dicho anteriormente que para evaluar y para experimentar es necesario romper con esta conciencia ya dada desde el principio o *a priori*. Es necesario pasar por la evaluación y experimentación corporales y comprometerse en la formación ética de la cual surgirá una nueva conciencia. La ética, además de oponerse a la moral, se funda sobre la ontología. Asimismo, hemos visto que en los estudios deleuzianos sobre Spinoza, todos los cuerpos son modos de existencia y éstos están en el Ser o en la sustancia, expresando el ser durante su existencia, esta expresión del ser coincide siempre con su actuar ético y biológico por perseverar en la existencia.

Seguimos a Marina de Toledo Barbosa cuando en su estudio, *L'éthique chez deleuze. Un corp qui évalue et expérimente*, afirma que la ontología es la condición incondicionada de la ética, pero la ética es la condición práctica de la ontología, es decir, sin un fundamento primero.<sup>342</sup> En su lectura de Nietzsche, Deleuze muestra que para llegar a la afirmación del Ser es necesario pasar por la afirmación del devenir y esa es la evaluación que lleva al cuerpo a la afirmación del Ser. La tesis de que la ética es la condición práctica de la ontología cobra importancia dentro de esta investigación, permitiendo aislar elementos propiamente éticos

---

<sup>342</sup> Marina de Toledo Barbosa, *L'éthique chez deleuze. Un corp qui évalue et expérimente* en <https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2012PA100085.pdf>, p.16. [Consultada 10 de mayo del 2023].

que permiten recortar la superficie de la ética en el conjunto de la filosofía deleuziana, sin negar que la ética está todo el tiempo en relación no solamente con la ontología, sino también con la política, la estética y la clínica.

Además, hay que añadir que la evaluación ética presupone no solamente la inmanencia, donde todos los modos de existencia están en el ser, sino también una experimentación inmanente donde los modos que son en derecho capaces de evaluar por ellos mismos deben de hacer el aprendizaje de lo que conviene y de lo que no en la perseverancia del Ser.

### 6.3. La ética inmanente de la univocidad del Ser

Al hablar de ética en Deleuze estamos obligados a replantearnos las preguntas spinozianas alrededor del poder de los cuerpos. De ahí la importancia de la etología de un cuerpo que está en constante movimiento y cambio, pero que el poder busca fijar.

A partir de la univocidad del Ser, el pensador francés identifica una línea inmanentista del pensamiento.

En el capítulo tres aludimos a que Spinoza entendía la naturaleza como sustancia y causa *Natura naturans* y como efecto y modo *Natura naturata*<sup>343</sup>. Recordemos que, para Deleuze, sólo en la univocidad es posible una diferencia genuina. Conviene de nuevo enfatizar en la explicación deleuziana expresada en *Diferencia y repetición* sobre que el Ser se dice en un mismo sentido de todas las cosas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. Lo cual señala el hecho de que no puede haber varias sustancias que compartan un atributo común, sino que solo hay una única sustancia para todos los atributos.

Dentro del plano de inmanencia deleuziano, los cuerpos se rigen por su propio poder de autoconservación. Ya hemos visto también que la aptitud y el movimiento de los cuerpos pueden variar dependiendo de la calidad y cantidad de otros cuerpos con los que se agencian. Del mismo modo, este encuentro creativo plantea la idea de que incluso el poder de la autoconservación no es inmune a los afectos del exterior.<sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> Por *naturaleza naturante* Spinoza entiende al ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, es decir, Dios. La *naturaleza naturada* la divide en dos: una universal y otra particular. La universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios, mientras que la naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales. De suerte que la *naturaleza naturada* necesita algunas sustancias (los atributos) para ser correctamente concebida.

<sup>344</sup> Dentro de la univocidad el valor de los cuerpos se mide de acuerdo a sus velocidades, así como en la capacidad de afectar y ser afectado. En *Mil Mesetas* se afirma que dentro de la etología los cuerpos no se definen de acuerdo

Ya hemos señalado que la importancia del concepto de inmanencia<sup>345</sup> estriba en que éste logra un estado ontológico debido a que la sustancia, los atributos y los modos se entienden en relación con la expresión, más que con una organización trascendente de emanación. La sustancia no tiene privilegios en relación con ningún atributo, de la misma manera que ningún atributo es superior a otro. No hay una sola sustancia, sino más bien un diagrama de un plano común de inmanencia donde todos los cuerpos, mentes e individuos se sitúan de diferentes maneras. “[...] el plano de organización o trascendencia y el plano de inmanencia no se perciben como dos opuestos, sino como una multiplicidad de dimensiones, líneas y direcciones en un agenciamiento”.<sup>346</sup>

La etología de Spinoza en Deleuze se torna en una especie de ética ontológica de singularidades y devenires. Además, debido a que el lugar de la moral es el sujeto universal o el organismo mecanicista, la etología sirve como un lugar para una micropolítica<sup>347</sup> del sujeto que se enfoca en las fisuras moldeadas de su incesante relación consigo mismo y con otros agenciamientos de cuerpos. Aquí, el cuerpo asume la posición central en el estudio filosófico de la etología. Spinoza determina que el problema no estriba en saber si el cuerpo es animal o humano, evidenciando que la ética está ligada a los límites y capacidades de ese cuerpo. Debemos llegar a saber qué puede hacer un cuerpo, esto es, su potencial para interactuar con otros cuerpos, si esa interacción traerá o no daño a cualquiera de los cuerpos y si existe el potencial de intercambio o unión para formarse un cuerpo aún más fuerte. A esto último le podemos llamar la capacidad para superar todas nuestras abstracciones lógicas

---

con ciertas categorías lógico-biológicas como el género y la especie. De igual manera, en *El Anti-Edipo* se considera que la etología puede ser comprendida en el ámbito de la producción de deseos. En este espacio no existe una dicotomía entre el hombre y la naturaleza, ni entre lo humano y lo no humano. En lugar de percibirlos como opuestos binarios, se perciben más bien, como parte de un todo en el proceso de vida.

<sup>345</sup> Ya se ha abordado en el apartado 2.1 el concepto de inmanencia, véase p. 59 y ss.

<sup>346</sup> Eduardo Alberto León, “Deleuze y Spinoza. Hacia una concepción etológica de la ética” en <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/30881/32437>, p. 24. [Consultado el 22 de mayo del 2023].

<sup>347</sup> Recuérdese que hemos definido a la micropolítica como una estrategia de resistencia al poder que se opone a la política en su nivel macro, tal como la conocemos. La micropolítica que no es necesariamente pensada en términos violentos. Se dice que se lucha en lo micro porque es allí donde más se reproducen las formas fascistas del capitalismo. Como una primera aproximación hay que entenderla como una especie de política a pequeña escala o anti institucional que tiende a disminuir la importancia de lo macro político, ofreciendo herramientas para llegar a la emancipación más allá de las formaciones sociales. Deleuze ha explorado un camino libertario de la no-violencia a través de su idea de la micropolítica. La primera definición que brinda sobre el término se encuentra en *Diálogos*, donde lo presenta como el rol minoritario de grupos de personas e individuos y la oposición de éstos a las grandes instituciones mayoritarias y estables, incluyendo al estado.



relacionadas con el cuerpo, incluida la capacidad de los pensamientos para ir más allá de la conciencia.

Los diversos poderes y posibilidades del cuerpo sólo pueden desatarse a través del sincretismo perpetuo y las luchas con otros cuerpos. El cuerpo es primero con relación a la conciencia, puesto que ésta nace de la formación ética que se efectúa con el cuerpo. La ética se funda en la ontología, dentro de la cual todos los cuerpos son modos de existencia de una sustancia. Los modos expresan al Ser durante su existencia y esta expresión del Ser coincide siempre con su tarea ética. Entendiendo a la ética como la capacidad de los seres y entes para desplegar su potencia, persistiendo en su existencia.

Cada modo, al ser un grado de la potencia de la sustancia, participa del Ser, puesto que los modos se definen por el despliegue y efectucción de toda su potencia, deviniendo capaces de expresar el Ser de la sustancia. De lo cual, se sigue que la ontología no es algo dado desde el principio como una especie de origen, ya que el modo tiene la necesidad de la experimentación para expresar el ser y acceder a la ontología, como hemos ya afirmado, la ontología es la condición incondicionada de la ética, pero la ética es la condición práctica de la ontología.

No está de más decir que la moral coarta la potencia de la existencia estableciendo reglas obligatorias, es decir, leyes morales derivadas del valor trascendente del bien establecidas por una prueba lógica que las vuelve universales, como es el caso de los imperativos kantianos<sup>348</sup>. En oposición a la moral, la ética es la evaluación de la existencia por medio de la ontología y de los valores inmanentes de lo bueno y de lo malo. La ética hace patente la necesidad de romper con la moral, a fin de arribar a un momento propiamente ético, donde se pueda evaluar y experimentar éticamente.

#### **6.4. Experimentación ética**

Habíamos dicho atrás que el ser unívoco y singular en Spinoza encarna la inmanencia, lo que niega toda trascendencia y jerarquía en él. En la igualitaria expresión en todas las formas de

---

<sup>348</sup> Uno de los temas recurrentes en las discusiones deleuzianas sobre la ética es la oposición de la ética a la moral. La moral es el juicio de la existencia influenciada por las reglas vinculantes; sean ellas leyes morales derivadas del valor trascendente del Bien o sean ellas leyes morales establecidas por una prueba lógica que las hace universales.

este, es que se contempla mejor la realidad de Dios. Con esto no intentamos constituir al mundo, ni construir al Ser: la especulación simplemente nos ayuda a trazar la dinámica productiva de este, lo cual se refleja en la práctica. Sin embargo, y para denotar la necesidad de lo anunciado, presenciar tal práctica sin haber consagrado antes la singularidad y la univocidad equivaldría a anular cualquier vestigio de expresión igualitaria en los atributos del Ser, lo que daría cabida a sobreponer atributos ante otros y, posteriormente, estratos sociales que implicarían condiciones políticas dominantes sólo para unos.

Nos salta la cuestión de cómo de este *concebir* al mundo pasamos a crearlo, es decir, cómo damos este paso de pensarlo a actuar en él. En otras palabras, ¿cómo es posible ese paso a la ética? Habíamos mencionado en nuestro capítulo anterior la importancia entre lo alegre y lo triste, es decir, entre la acción y la pasión. Pensamos que lo productivo, lo máquinico, el devenir, la diferencia y, en el caso de Spinoza, el *conatus* como fundamento ontológico, nos da la posibilidad de pensar formas nuevas en cuanto a nuestro actuar desde los cimientos mismos de la naturaleza.

El poder es un principio activo de la naturaleza, pero también del sujeto, al respecto, nos dice Ferdinand Alquié: “La naturaleza de Spinoza es ante todo espontaneidad, un principio activo de desarrollo”.<sup>349</sup> Sobre esto, Deleuze agrega que dicho principio no sólo es acción, sino, al mismo tiempo, afección: “Todo poder lleva consigo un poder correspondiente e inseparable de ser afectado”.<sup>350</sup> En esto, encontramos el umbral que nos conduce a la práctica: el poder, la potencia, la esencia misma de cada ser singular. Y lo es, en tanto que de este se desprende, simultáneamente, el poder de existir con el poder de ser afectado, comprendiendo esto como una ontología materialista que es intelectual y corporal en expresiones iguales.<sup>351</sup> La especulación debe rectificar la univocidad y singularidad del ser antes de la de cualquier atributo para lograrlo.

Afirmar ontológicamente la potencia era el paso que se necesitaba para acceder al campo práctico que se asoma paulatinamente en Spinoza. Debemos, en la misma línea, destacar la labor del *conatus* en una *lucha* con el mundo ideológico para expresar nuestra productividad y creatividad ante el orden presente. Si hay algo que embiste directamente

---

<sup>349</sup> Ferdinand Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Les cours de Sorbonne, París, 1958, p. 9.

<sup>350</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 93.

<sup>351</sup> Cfr. Michael Hardt, *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 154.

contra cualquier sistema tradicional es la libertad de la multiplicidad, de la ediferencia, del devenir.

En el abordaje del pensamiento ético de Deleuze, desde la vertiente de la experimentación spinoziana, hay que retomar la idea señalada por el filósofo judío de que pese a que los hombres identifican bienes y males, no todos pueden perseguir los primeros y evitar los segundos. En muchas ocasiones, la experiencia muestra que los seres humanos padecen y persiguen los males, aunque los reconozcan como tales.<sup>352</sup> ¿Cómo es posible que las pasiones de un hombre sean más fuertes que su conocimiento adecuado? En otros términos, ¿por qué los seres humanos persisten en aquellos deseos que ellos mismos consideran tristes y negativos, si partimos de que el deseo es la actualización de la esencia? La gran cuestión crucial de la ética deleuziana en esta línea estriba en saber: ¿cómo conseguir que las acciones sean más fuertes que las pasiones?

Vemos que el conocimiento como herramienta para padecer menos a causa de las pasiones no es suficiente porque, aunque un hombre se encuentre en las condiciones más favorables para padecer menos por sus pasiones, no se le puede determinar externamente para que tenga ideas adecuadas. Siguiendo este mismo hilo argumental, se debe de recordar que desde la ontología spinoziana, el sujeto se entera de las cosas porque es afectado por ellas. Es decir, que si las pasiones dominan al hombre desde que nace parece que nunca podrá salir del círculo vicioso de ser determinado ellas, pues estas nunca le permitirán tener la tranquilidad de ánimo para entender las cosas por sus primeras causas. No sólo es indispensable un conocimiento adecuado de ciertas cosas naturales y sus efectos, sino sobre todo el conocimiento adecuado de uno mismo. De suerte que la teoría del conocimiento de Spinoza desemboca en una ética porque se trata del autoconocimiento, es decir, del conocimiento de uno mismo como modo de la única sustancia.

Si bien, la teoría de los afectos señala una tendencia en los hombres a expresar con mayor fuerza la naturaleza humana, la experiencia muestra que no siempre es así, ya que en muchas ocasiones los hombres fungen como obstáculos para otros hombres. Así que el hombre debe reflexionar sobre posibles afecciones, objetos o encuentros futuros para que le sean alegres y no tristes, como un retorno a lo mejor y no a lo peor. Por ello, se puede hablar

---

<sup>352</sup> Por ejemplo, el fumador que reconoce que el cigarro le produce un gran daño a su cuerpo, pero sigue fumando; o el alcohólico que reconoce el daño que esta sustancia le trae a su vida, pero sigue bebiendo.

de perfeccionamiento del hombre en cuanto se tiene claridad en lo que quiere perseguir: un hombre libre y virtuoso que se ama a sí mismo y desea para los otros lo mismo que para él<sup>353</sup>.

Spinoza encuentra en general que toda alegría es buena y toda tristeza es mala, de modo que resulta positivo motivar las alegrías y los placeres sin exceso y evitar las tristezas pues, aunque la alegría o el placer no es la posesión completa de la potencia, sí es su aumento y propicia la información de nociones comunes como medio seguro para salir de la esclavización de las pasiones.<sup>354</sup>

Es importante mencionar sólo de paso los tres géneros de conocimiento que distingue el filósofo judío. Según él, cuando nacemos somos lanzados y sometidos a condiciones de existencia que hacen más factible que, de todos los posibles encuentros que tengamos, la mayoría no nos convengan. Este mundo en el que estamos arrojados es el mundo de los signos, él es el lugar donde vivimos y existimos pidiendo un signo y emitiendo signos. Sin embargo, es muy probable que ninguno de estos signos que reclamamos y que emitimos nos convenga debido a la naturaleza misma del signo. La naturaleza del signo se conforma por sus tres características: variabilidad, asociatividad y equivocidad.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> Al respecto hay que decir que de esto no se deriva una especie de ascetismo spinoziano, puesto que para el pensador las normas de vida que prohíben todo tipo de deleites no derivan de la razón sino de la superstición, pues son como una especie de suicidio en vida y, por tanto, van en contra del *conatus*. De forma que quien asocie sus experiencias con esta norma entrará en un círculo vicioso de impotencia, pues de cuanta pasión humana se abstenga, sólo percibirá su impotencia y quebrantará su ánimo.

<sup>354</sup> El fomento de la alegría es una de las reglas de vida, propia del modelo del hombre libre. Nos podemos preguntar que cómo es posible un hombre libre si la necesidad impera en la naturaleza y la voluntad humana no es libre de causas. Si bien, Spinoza niega el libre albedrío, como ausencia de causas, esto no implica que las acciones humanas sucederán sin remedio, sino que un evento determinado sucederá de manera necesaria siempre y cuando se presenten ciertas causas eficientes; de no presentarse dichas causas, nunca sucederá tal evento.

<sup>355</sup> Los signos son variables, puesto que pueden remitir a diferentes significados. No son estables y, por ende, no se puede confiar en ellos. Esto Wittgenstein lo analiza como juegos del lenguaje. La asociatividad nos habla de que la variabilidad que poseen los signos tiene relación con el hecho de que los signos crean cadenas de asociaciones de signos diferentes. Entonces, según la cadena asociativa en la que entre el signo en ese momento y para esa persona, significará algo determinado, si las condiciones cambian el signo también, es decir significará otra cosa. La equivocidad del signo nos hace referencia a que por más que un signo pueda remitir a varios significados ya que entra en cadenas asociativas divergentes ninguno de los significantes es incorrecto. Y no diremos que es incorrecto sino equívoco, ambiguo. Spinoza quiere hallar un modo de salir de este mundo de la equivocidad, y quiere ir hacia uno de la univocidad. Quiere encontrar un modo de huir de este primer género de conocimiento, que es el género de la ignorancia y recordemos que para Spinoza saber es mucho más que captar un signo, es captar las cosas no bajo el efecto que tienen sobre mi cuerpo sino bajo las composiciones de relaciones entre ellas y mi cuerpo.

El segundo género de conocimiento corresponde a las nociones comunes. En síntesis, las nociones comunes ya no refieren a la captación de los efectos de un cuerpo sobre otro, sino a composiciones de relaciones entre cuerpos. Las ideas de este segundo género ya no son confusas e inadecuadas, como lo eran en el mundo de los signos, sino claras y distintas. Según Spinoza, aquí ya estamos frente a un mundo de ideas claras y distintas, ya no arrojados, entablando relaciones con cuerpos que producen efectos que no entendemos. Sin embargo, no es este el último estadio del conocimiento, más bien es un trampolín al tercer tipo porque las nociones comunes por más potentes que sean, siguen sin brindar una idea de la potencia singular de cada cuerpo, de las esencias singulares. Sabemos qué relaciones convienen a un cierto número de cuerpos, pero no su potencia, es decir, su esencia.

El tercer género de conocimiento consiste en elevarse de las nociones comunes a la esencia singular de cada cosa, en su individualidad, en su singularidad, lo cual, desborda las relaciones entre los cuerpos porque va más allá de las nociones comunes. Este género de conocimiento es la intuición y, al igual que el segundo y contrariamente al primero, se constituye de ideas necesariamente adecuadas. Son conocimientos adecuados y como tales constituyen el mundo de la univocidad. Quienes conducen sus vidas según este mundo de la univocidad, es decir, a partir del segundo y tercer género de conocimiento, experimentan la eternidad<sup>356</sup>. En este punto, se abandona lo racional, pues la experimentación embulle sólo los afectos, el dejarse afectar. Quizá es hasta este punto, que se puede notar la dificultad de explicar algo que sólo se puede sentir y es aquí cuando entendemos por qué Spinoza es un vitalista y hasta qué punto defiende la vida, y qué vida es la que defiende.

La esencia divina es inmutable, así como su producción divina tiene el orden que tiene y esto no puede ser diferente. Si la esencia divina cambiara, también se modificaría el orden según el cual las cosas son producidas y pensadas. Como todo modo finito, el hombre no tiene garantizada su existencia temporal, sino que actualiza su potencia de actuar y de pensar

---

<sup>356</sup> Para Spinoza, el conocimiento verdadero de las cosas es un conocimiento por primeras causas, ya que estas siempre se remontan a Dios. Y para el filósofo judío el método geométrico es el modelo del conocimiento. Esto se hace evidente desde el principio de La ética, cuando el filósofo judío afirma la relevancia del conocimiento de las causas a través de una serie de axiomas, lo cual nos dice que, si el conocimiento de las cosas es por sus primeras causas, y Dios es la fuente de todas las cosas y de todas las ideas, entonces el conocimiento de cualquier cosa exige tener un verdadero conocimiento de Dios.

por todos los medios que tiene a su alcance. No sólo el cuerpo humano se esfuerza por conservar su movimiento y reposo, sino también aumenta su potencia por medio de afecciones en las que colaboran otros cuerpos; del mismo modo que la mente afirma su potencia a través de las ideas que genera a partir de las afecciones que recibe el cuerpo. Puesto que para el filósofo judío y para Deleuze, la mente persevera tanto más en su ser cuando tienen ideas claras que cuando tiene ideas confusas. Este esfuerzo equivalente a la existencia temporal de la mente, corresponde a la actualización de la esencia formal a través de las ideas que piensa con una duración indefinida. Por ello, esta existencia temporal no es diferente a las ideas que piensa, sino que será una actualización plena si piensa en ideas claras y distintas, mientras que si se trata de ideas confusas será una actualización variable entre el más y el menos de su propia existencia.

Asimismo, la mente no puede ser determinada por cosas de las que no tiene una idea, aunque esto no significa que comprenda adecuadamente todo lo que la determina. Sólo comprende su determinación cuando el hombre la causa adecuadamente, pues llega a ideas claras y distintas por medio de los efectos. Cuantas más afecciones tenga el cuerpo humano, más capaz será su mente de formar ideas adecuadas de las propiedades de la naturaleza. El hombre que sólo es entendimiento, que nada le afecta, es decir, que nada le sucede, no piensa en nada. La vida humana es imposible sin relación con las cosas externas, desde la respiración y la alimentación, hasta el desarrollo intelectual y afectivo por medio de la relación con otros hombres y las cosas exteriores. El hombre requiere de otros hombres y del universo externo para pensar, incluso si se trata de pensar figuras geométricas, pues sólo en cuanto es afectado por cosas externas se sabe hombre, sabe sus capacidades y es consciente de sí.

En la teoría de los modos de la sustancia, cada modo tiene una existencia singular, al expresarse lo hace con un fin distinto al de la expresión de la existencia humana. Por ello, la existencia humana es un esfuerzo por perseverar en su ser, se trata del propio apetito por conservar un estado, de disfrutar una cosa y de evitar sufrir por otra. Como el hombre es consciente de su apetito, este apetito plenamente consiente recibe el nombre de deseo, por ello, él es un ser deseante. El deseo, fuera de la sobrecodificación capitalista, es inherente a la existencia humana, pues cuando él deja de desear o perseverar en su ser se acaba su vida. Esto nos lleva a cuestionarnos si todos los objetos de deseo valen por igual, es decir, ¿hay algún criterio que nos permita averiguar qué se debe desear y qué no? Esta última pregunta

es de suma importancia dentro de la ética spinoziana, puesto que pone en el centro la cuestión por el verdadero sentido de la existencia humana. De entre los deseos que podemos elegir Spinoza distingue los honestos: este tipo de deseos son útiles para la naturaleza humana debido a que su consecución siempre beneficiará al hombre sea quien sea éste. Para Spinoza, hay tres objetos que se pueden desear honestamente: el primero estriba en entender las cosas por sus primeras causas; el segundo adquirir el hábito de la virtud o dominar las pasiones y, el tercero, vivir en seguridad con un cuerpo sano.

El *conatus* es un movimiento que posee todo lo existente, pero este esfuerzo se diferencia en cada individuo, de acuerdo a los géneros de conocimiento de donde se nutra. Ideas que orientan el devenir del individuo y lo llevan a afirmarse en el pensamiento de que hay un algo que lo constituye y define, que lo diferencia de los otros o lo acerca a ellos.<sup>357</sup> Dicho todo lo anterior, podemos apuntar a que el *conatus* es el escenario ontológico en el que se define aquello que beneficia porque nos aumenta o aquello que perjudica en tanto nos disminuye.<sup>358</sup>

Lo anterior nos lleva a decir que la esencia formal de un individuo existe atemporalmente y no implica nada que le sea contrario, sino sólo lo que es, cierta proporción de movimiento y reposo. De ahí que la esencia no comprenda las circunstancias particulares en las que existirá temporalmente, qué le destruirá, ni tampoco la cantidad de tiempo que durará. Por tanto, la existencia en acto de una esencia no se explica por ella sola, sino por una causa eficiente que afirma esa esencia. En función de la determinada proporción de movimiento y de reposo de cada cuerpo es que los cuerpos se afectan entre sí de distintas maneras y causan distintos efectos, por lo que es posible predecir los efectos de los cuerpos en cuanto conocemos sus esencias. Es decir, conforme realizan su causa inmanente, afectan a la sustancia como extensión y se esfuerzan por buscar y conseguir a muchos y distintos individuos para que colaboren y afirmen su existencia. La esencia de un determinado modo

---

<sup>357</sup> El *conatus* es perseverar en el ser, entendiendo por perseverar un esfuerzo constante de los seres por seguir existiendo o durando tanto como sea posible. El cómo de dicho esfuerzo es el eje del análisis entorno a la identidad, no es el *conatus* en sí mismo sino el *cómo* de él, pues el seguir existiendo depende principalmente de las ideas que proveen al individuo en pro de seguir viviendo. De esta manera aquellas ideas se materializan en acciones llevadas a cabo por el individuo, determinando la continuidad o no del mismo.

<sup>358</sup> De acuerdo a una ética inmanente de los cuerpos, cuerpo y mente en Spinoza son “una y la misma cosa”. (Cfr., Baruch Spinoza, “Libro III, postulados I y II” en *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 127.

es el ser, el cual no tiene nada que ver ni con su existencia ni con su duración, pues la esencia del modo sólo implica aquello que la cosa necesariamente requiere para ser lo que es.<sup>359</sup>

---

<sup>359</sup> Recuérdese que Dios o el ser es la causa de los modos, es decir, la esencia formal del modo.



## CAPÍTULO 7 FABULACIÓN O CREACIÓN DE UN PUEBLO QUE FALTA

En el presente capítulo, el cual es el último del trabajo de investigación, tenemos cómo objetivo presentar una síntesis de las implicaciones políticas que se desglosan del pensamiento deleuziano. Hemos pensado factible, en primer lugar, relacionar los planteamientos del giro ontológico de la teoría política con la idea del pueblo que falta, expresión extraída por Deleuze del pintor Paul Klee. Después nos hemos ocupado de la ambigüedad del término “pueblo” con la finalidad de llegar al punto de quiebre entre el pueblo representado y un pueblo que aún está por venir. Asimismo, desarrollamos la idea de fabulación. En *Cine 2* el filósofo señala que

[...] car, si le peuple manque, s'il éclate en minorités, c'est moi qui suis d'abord un peuple, le peuple de mes atomes comme disait Carmelo Bene, le peuple de mes artères comme dirait Chahine [...] Mais pourquoi? c'est aussi la question de dehors, la question du monde, la question du peuple qui s'invente en manquant, qui a une chance de s'inventer.<sup>360</sup>

Cuando Deleuze dice que el pueblo se fabula significa que éste nunca llega a su actualización, sino que este se inventa porque falta.

### 7.1. Del giro político al pueblo que falta

En el segundo capítulo de la investigación nos referimos al “giro político” dentro de la teoría política, el cual nace como respuesta contra una serie de posturas distinguidas por no asumir ningún compromiso ontológico por considerarlo metafísico en el sentido peyorativo de la palabra y que, por lo mismo, funcionaban con concepciones mínimas a menudo extraídas del sentido común, del Ser y del ser humano. Entre este tipo de teorías el primer John Rawls<sup>361</sup> es significativo. No obstante, estos enfoques resultaban problemáticos, pues pese a su rechazo explícito de las premisas ontológicas, aún descansan sobre presupuestos implícitos.

El giro ontológico de la teoría política, efectuado desde diferentes corrientes, como el posestructuralismo, el comunitarismo, el feminismo, el posmarxismo, entre los más

---

<sup>360</sup> Gilles Deleuze, *Cine 2. La image-temps*, Les Éditions de Minuit, París, 1985, p. 287. “[...] porque, si el pueblo falta, si estalla en minorías, soy yo ante todo un pueblo, el pueblo de mis atomes como dice Carmelo Bene, el pueblo de mis arterias como dirá Chahine [...] Pero ¿Por qué? Es también la pregunta del afuera, la cuestión del mundo, la cuestión del pueblo que se inventa faltando, que tiene la oportunidad de inventarse [...]”.

<sup>361</sup> El primer John Rawls defendía que su propuesta era política, no metafísica.

importantes, parte de la crítica a estas posturas minimalistas y apuesta por recuperar la discusión sobre las asunciones ontológicas y antropológicas que entraña toda concepción de lo político; asimismo, propone otra comprensión de la ontología que, en virtud de su renuncia a las nociones de Ser y de sustancia pensadas como estables e inalterables se suele calificar de débil frente a la ontología tradicional.<sup>362</sup> El adjetivo débil subraya que el posicionamiento ontológico si bien es indispensable para la teoría política, se vertebra siempre en torno a postulados problemáticos, es decir, no apodícticos sino contingentes.

En esta misma línea, la ontología deleuziana habría sustituido la categoría de identidad por las de diferencia y relación, desechando, por tanto, la concepción del sujeto político como un individuo autónomo, atómico y autosuficiente. Sobre esta misma base también surgieron las teorías de la llamada democracia radical que, como su nombre lo indica, buscaban radicalizar la democracia más allá de los modelos existentes, pensando paradigmas alternativos que incluyeran las categorías de diferencia y relación, que pudiesen ser más plurales<sup>363</sup>. Las diversas teorías apoyadas en la ontología débil no renuncian a emplear las nociones de identidad y universalidad, sino que sólo privilegian a la diferencia sobre las demás categorías y entienden, por tanto, que el ser es diferencia y que las sustancias, las esencias y las identidades son un efecto de las diferencias. Como también, hemos visto, la diferencia ya no es pensada como una relación que se establece entre dos términos previos, sino una relación que constituye e instituye a los términos que distingue y pone en conexión. Lo cual quiere decir que la diferencia no es meramente oposicional o negativa, sino que, si A y B difieren, significa que se constituyen en ese mismo diferir, a la vez que constituyen identidades, las destituyen desde dentro impidiendo que éstas se fijen de una vez y para siempre.

La historia del pensamiento en su generalidad ha sido y continúa siendo regida por una ontología que se sustenta en la idea de falta. Con el giro ontológico se pone en boga lo

---

<sup>362</sup> S. K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 8-5.

<sup>363</sup> N. Widder, *Political Theory after Deleuze*, Edinburgo, Edinburgh University, Press, 2012, p. 11-12 y W. E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002, pp. 64-66.

que podríamos denominar, siguiendo a Ema Ingala<sup>364</sup>, como la postura ontológica de la abundancia, lo cual no quiere decir que hasta antes de este giro político no se habían dado ya esfuerzos por pensar fuera del ámbito de la ontología tradicional. Hay que tener en cuenta que pensar la diferencia, ya sea como abundancia o como falta, da lugar a dos versiones del espacio político y de la *praxis* ciudadana muy dispares entre sí. Mientras que los teóricos de la abundancia, en donde situamos a Deleuze y a los pensadores del giro político, insisten en la importancia de los mecanismos de pluralización como interminables y continuos, los teóricos de la falta enfatizan en la necesidad de construir constelaciones hegemónicas.<sup>365</sup>

Nosotros entendemos por teóricos de la abundancia a aquellos pensadores que son, en su mayoría, herederos intelectuales de Deleuze, la lista es muy amplia, pero situamos entre los más destacados a W. Conolly, Nathan Wider, Lazzarato, Hartd y Negri. La noción de la abundancia se inspira en la concepción de la diferencia deleuziana y en su crítica de la negatividad y de la noción de la falta. Del otro lado, los teóricos de la falta han sido inspirados fundamentalmente por las enseñanzas de Lacan y Yanis Stavrakakis, para los cuales toda identidad se engendra y configura en relación con una alteridad, es decir, con un otro que interpela, nombra y reconoce esa identidad, pero también un “Otro” con mayúscula que provee de significantes y símbolos. Dicha alteridad o ese “Otro” en relación con los cuales se forma la identidad y lo Mismo, lejos de proporcionar un fundamento sólido, es una falta porque si un sujeto “x” compone su identidad identificándose con significantes lingüísticos como “occidental”, “trabajador”, “populista”, dicha identidad no puede dejar de ser incompleta, temporal e inespecífica, en la medida en que los significantes son, en último término, la falta de un significado exacto. En otras palabras, la identificación siempre falla porque nunca termina de identificar por completo, precisamente porque la falta es el núcleo de ese proceso. Entonces la falta es la responsable de poner en movimiento y de enzarzar indefinidamente al deseo, puesto que deseamos lo que no tenemos y además nunca podremos tener. Pues esta insistencia en lo que no existe, en la falta, no hace más que poner el acento en la imposibilidad de alcanzar la completud o la identidad definitiva.

---

<sup>364</sup> Cfr., Emma Ingala Gómez, “El pueblo que falta. Deleuze, Lacan y lo político” en [https://www.academia.edu/38352340/El\\_pueblo\\_que\\_falta\\_Deleuze\\_Lacan\\_y\\_lo\\_pol%C3%ADtico](https://www.academia.edu/38352340/El_pueblo_que_falta_Deleuze_Lacan_y_lo_pol%C3%ADtico), pp. 115-130. [Consultado el 22 de junio de 2023].

<sup>365</sup> Cfr., L. Tonder, L. y L. Thomassen, *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Manchester University Press, Manchester, 2005.

El pensamiento ontológico de la abundancia, señala que no existen instancias que puedan funcionar como fundamento último, es decir, como cierre del sistema que acabaría con la contingencia, la precariedad, la provisionalidad, etc. En este sentido, el punto de partida de sus teorizaciones políticas radica en la constatación de la incompletud fundacional en toda forma de identidad, ley o política, entendiéndolo que cualquier régimen político está organizado en torno a y simultáneamente es subvertido por una falta constitutiva. Esta falta, lejos de representar una condena al fracaso de la democracia, es según los defensores de esta postura, la garantía de un proceder efectivamente democrático donde nadie ni nada se puede proclamar de una vez y para siempre dueño y administrador de la verdad.

De esta forma, todo discurso que trate de llenar permanentemente la falta es visto desde esta óptica como totalitario, puesto que se reivindica una esencia para la comunidad nacional que niega la contingencia, la historicidad y el carácter construido inherente a toda identidad. La política, desde esta perspectiva, sería el intento de institucionalizar la falta y promover desde ella un proceso continuo de formación de hegemonías y alianzas estratégicas, evitando siempre que esta falta se llene. En contraste, la ontología de la abundancia según Tonder y Thomassen concebiría la diferencia fundamental ya no en términos de falta sino como un exceso afirmativo y productivo.

Recordemos que para Deleuze la diferencia es el lugar donde se engendra por exceso un continuo devenir de todos los seres, sujetos e identidades. De esta forma la diferencia, lejos de ser una falla estructural, es una especie de condensación de mundos posibles, de alternativas heterogéneas en estado virtual que pueden actualizarse en cualquier momento, porque la diferencia produce a partir de su propio desbordamiento, así como de su propia emanación de divergencias y de diversidad. A partir de estas coordenadas, Deleuze y Guattari proponen pensar al deseo como una pulsión que no carece de nada y que, por lo mismo, no se mueve o define por la falta, sino que el deseo que es positividad, producción creadora que engendra directamente lo real.

La concepción de la diferencia como realidad fundamental excesiva y no faltante se traduce en el proyecto de un espacio político articulado por una diversidad ciudadana e institucional. Este pluralismo está constantemente en tensión por la posibilidad de su esclerotización, puesto que dicho pluralismo puede terminar solidificado en identidades y unidades que derivarían en exclusiones, ya que cuando se estabiliza el pluralismo en una

identidad ya no se mantiene abierto al movimiento de pluralización, corriendo el riesgo de imponer una barrera más allá de la cual queda fuera todo lo considerado anárquico y anormal. En este sentido, el pluralismo está en peligro de volverse contra sí mismo. Así, frente al imaginario de la falta, los teóricos de la abundancia no están pensando en formar unidades colectivas temporales mediante antagonismos y estrategias hegemónicas, sino en estudiar el potencial de la diferencia para crear un orden político plural capaz de resistir y subvertir las naturalizaciones ideológicas de las identidades individuales y colectivas. Entre estos teóricos, además de Conolly, se encuentran Negri y Hardt, cuya idea de multitud consiste en la reproducción política de una diferencia entendida como exceso que logra desbordar el imperio del capital global.<sup>366</sup>

Deleuze no niega la falta frente al exceso, debido a que falta y exceso son pensados como dos momentos necesarios de una misma condición ontológica única. Porque hay falta, el exceso se vuelve posible. La falta no es un principio ontológico, pero si es derivada o secundaria. En resumen, esta polarización entre los dos imaginarios ontológicos continua vigente, unos parten del vacío como primer principio ontológico, mientras que los otros, proponen pensar el mundo y el Ser como algo lleno. Desde estos cimientos, los proyectos políticos se articulan en forma de adición o sustracción, respectivamente.

Hemos dicho al principio de este apartado que se ha considerado a Deleuze ser el artificio de la ontología de la abundancia. A pesar de que el filósofo francés había criticado reiteradamente la idea de falta del psicoanálisis y, en particular, la falta como motor del deseo, de pronto aparece en sus reflexiones una falta fundamental: la falta de pueblo. Guillaume Sibertin-Blanc señala que Deleuze y Guattari, mucho antes que pensadores como Žižek o Laclau, emprendieron la primera tentativa psicoanalítica de tematizar la construcción del pueblo faltante<sup>367</sup>. La enunciación “el pueblo que falta” es un préstamo que Deleuze y Guattari toman principalmente de Paul Klee. Señala Deleuze:

Solo el acto de resistencia resiste a la muerte, sea bajo la forma de obra de arte, sea bajo la forma de una lucha de los hombres.  
**Y ¿Qué relación hay entre la lucha de los hombres y la obra de arte?**

<sup>366</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard, 2000.

<sup>367</sup> Guillaume Sibertin-Blanc, “Du simulacre démocratique à la fabulation de peuple: le populisme minoritaire” en [https://www.academia.edu/11206386/Du\\_simulacre\\_d%C3%A9mocratique\\_%C3%A0\\_la\\_fabulation\\_du\\_peuple\\_le\\_populisme\\_minoritaire](https://www.academia.edu/11206386/Du_simulacre_d%C3%A9mocratique_%C3%A0_la_fabulation_du_peuple_le_populisme_minoritaire). [Consultado el 31 de marzo de 2023].

La relación mas estrecha y para mi la mas misteriosa. Exactamente eso que quería decir Paul Klee cuando decía: "ustedes saben, falta el pueblo". El pueblo falta y al mismo tiempo no falta. El pueblo falta, esto quiere decir que (no es claro y no lo será nunca) esta afinidad fundamental entre la obra de arte y un pueblo que todavía no existe, no es ni será clara jamás. No hay obra de arte que no haga un llamado a un pueblo que no existe todavía.<sup>368</sup>

Klee había utilizado la fórmula en una conferencia llevada a cabo en Jena en 1924, evocando al periodo posrevolucionario de la Bauhaus y a los problemas planteados por el proyecto de unión entre el arte y el pueblo en una obra de arte total. Deleuze y Guattari ubican el surgimiento del problema estético-político del pueblo en el siglo XIX, en particular en el romanticismo, donde se le asigna al artista la misión de crear un pueblo. Desde este momento, el pueblo deviene problemático y se impregna de cierta ambigüedad, pues estando presente la población, es decir, física o materialmente, el pueblo es “aquello que falta”, aquello que no está ahí.

## 7.2. La ambigüedad del término “pueblo”

El concepto de *pueblo* está atravesado por una anfibología, cuestión que Agamben aborda en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, aquí el filósofo italiano se cuestiona por saber qué es el pueblo, puesto que en cualquier interpretación del significado político del término debe tenerse en cuenta que, permanece ambiguo. Esto es así porque en las lenguas europeas modernas el término no solo incluye al sujeto político, sino también a los pobres, a los que han sido excluidos. “*Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho, sino de derecho, está excluida de la política*”.<sup>369</sup> Esta ambigüedad semántica pone de relieve la acepción errónea del sentido común. En este mismo texto Agamben refiere varios ejemplos en donde dicha ambigüedad es reformulada por el pensamiento político occidental.

Tal es el caso de la ambigua y célebre frase “*Government of the people by the people for the people*” pronunciada por Abraham Lincoln en Gettysburg el 19 de noviembre de 1863, de la que Agamben observa que “la repetición contrapone implícitamente otro pueblo al primero”, es decir, el Gobierno *para* el pueblo debe ser llevado a cabo *por* el Pueblo, cuestión que observa el italiano se puede remontar, río arriba en la tradición política, hasta Bodino y su

<sup>368</sup> Gilles Deleuze, “¿Qué es el acto de creación?” en <https://www.bloghemia.com/2019/05/gilles-deleuze-que-es-el-acto-de.htm>. [Consultado el 19 de septiembre de 2023].

<sup>369</sup> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 31.

“*peuple en corps*”, el cual es titular de la soberanía y el “*menu peuple*” “al que el buen sentido aconseja excluir del poder político”.<sup>370</sup>

Agamben muestra un desdoblamiento del término *pueblo*, mismo que opera bajo la constitución de una regla o norma soberana que excluye incluyendo uno de los términos y luego reclama para sí, en el extremo de ambas polaridades, la identidad completa y absoluta del término.<sup>371</sup>

Si seguimos a Carlos Ramírez Vargas, en su artículo, “Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo. Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta”, la ambigüedad semántica del pueblo –mostrada por Agamben– se transforma en una ambigüedad política entre un pueblo o población presente y un pueblo que falta como “lo fuera de cuadro, lo fuera del campo de la representación”.<sup>372</sup>

En este sentido, el pueblo es un fantasma y no un ícono -en los términos que Deleuze lo plantea en su *Lógica del sentido*. Debido a lo anterior, su ambigüedad nos pone a la expectativa de la posibilidad misma de hacer un pueblo y no en presencia de un pueblo, como cuando niños, en medio de la oscuridad, estamos a la expectativa de ver un fantasma que nos sorprenda y nos eche a correr.<sup>373</sup>

La discordia entre el pueblo existente o el representado por la soberanía política y el pueblo faltante pone en evidencia que no existe una correcta distribución en la comunidad por parte del sistema social y político establecido. El pueblo faltante frustra todas aquellas tentativas teóricas y fácticas de encasillar la misma idea de pueblo a una identidad determinada.

Al respecto creemos pertinente traer a colación las ideas de Rancière con respecto a la filosofía política, que presenta en *El desacuerdo*. Para el pensador, la filosofía se convierte en política cuando acoge la aporía propia de la política, la cual está asentada en el principio de la igualdad.<sup>374</sup> Si la política es una actividad humana que tiene como principio la distribución en partes iguales dentro de la comunidad, surge un gran aprieto a la hora de

---

<sup>370</sup> Carlos Ramírez Vargas, “Nos falta esta última fuerza. Nos falta un pueblo. Notas sobre el pensamiento y el pueblo que falta”, en <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/8481>, p. 4. [consultado el 29 de agosto de 2023].

<sup>371</sup> *Ídem*.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>373</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>374</sup> Cfr., Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, p. 7.

percatarse de la desigualdad y de que hay quienes no tienen parte, son desposeídos y, sin embargo, señala Rancière

El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto, son simplemente libres como los otros. Ahora bien, hacen un título específico de esta simple identidad con quienes, por otra parte, son en todo superiores a ellas. El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos.<sup>375</sup>

Siguiendo a Rancière, el pueblo, *demos*, se torna como una especie de cualidad que, en apariencia, pareciera pertenecer a todos los ciudadanos incluso a los “sin parte”. Pero evidentemente no somos pueblo, en virtud de que no poseemos nada. Sin embargo, identificamos nuestra “propiedad impropia” (*demos*) con la idea de pertenecer a una comunidad.

La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño [tort] que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen “parte en nada”. Es en nombre el daño [tort] que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Lo que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno– no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo.<sup>376</sup>

El análisis del pensador francés pone de manifiesto que esta comunidad o pueblo no existe para los que no poseemos nada. Es decir, esta comunidad donde no solo participemos en calidad de masa y seamos tomados en cuenta no existe aún. Es en este punto que notamos un entrecruce en los análisis de Rancière y Deleuze. Tanto el pueblo representado como el pensamiento clásico están asentados en presupuestos. Y así como el pensamiento sólo se crea mediante la violencia de un signo que nos fuerza a pensar, el pueblo que falta asimismo sólo puede surgir del dolor y el sufrimiento, pero también de la no resignación de los que no logramos entrar en el ámbito de la representación.

Desde este punto de vista, el problema del pensar ya no estriba en cómo orientarse, sino en la constatación –quizá mucho más terrible– de que el pensamiento nos falta. Para crear pensamiento primero debemos renunciar a la pretensión de un comienzo u origen, es

---

<sup>375</sup> Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 22.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 22-23.



decir, de ampararse en un fundamento para poder iniciar, ya que para pensar es necesario un hundimiento.<sup>377</sup>

### 7.3. El pueblo que falta

Cuando Deleuze y Guattari enuncian que el pueblo falta, no significa que el pueblo siempre haya faltado, porque como explica el historiador francés Pierre Rosanvallon, el auge democrático trajo consigo la transformación del pueblo, volviéndolo “inhallable”. El pueblo pasó de ser un hecho social, inscrito en las instituciones como gremios y parroquias, a una realidad abstracta a raíz de la revolución democrática, la cual derogó esta visibilidad inmediata de lo social, mientras que la idea de igualdad adquirió gran peso.<sup>378</sup> El auge de la democracia volvió al pueblo en “algo inhallable” e infigurable y, como vemos, la tesis deleuziana del pueblo faltante se inspira en esta coyuntura que caracteriza a la edad contemporánea, por ser la época que sabe que el pueblo falta.

El texto de Didi-Huberman *Pueblos expuestos. Pueblos figurantes* es significativo para entender la idea deleuziana del pueblo que falta, la afirmación de Didi-Huberman de que pese al auge de las democracias hoy los pueblos se ven más amenazados justamente a causa de su representación política.

[...] los pueblos están hoy, gracias a la “victoria de las democracias”, mejor “representados” que antes. Y sin embargo, solo se trata de exactamente lo contrario, ni más ni menos: los pueblos están *expuestos* por el hecho de estar amenazados, justamente, en su representación –política, estética– e incluso, como sucede con demasiada frecuencia, en su existencia misma. Los pueblos están siempre *expuestos a desaparecer*. ¿Qué hacer, qué pensar en ese estado de perpetua amenaza? ¿Cómo hacer para que los pueblos se expongan a sí mismos y no a su desaparición? ¿Para que aparezcan y cobren figura?<sup>379</sup>

El pueblo que falta ha sido pensado de diversas formas por múltiples pensadores, a veces como la comunidad, otras como el pueblo inhallable, un pueblo otro. Contemporáneamente nos encontramos ante la constatación de que nos falta ese pueblo que no es representado y que no quiere ser representado. Lo cual nos hace cuestionarnos sobre el hecho de ¿cómo

<sup>377</sup> Carlos Ramírez Vargas, *op. cit.*, p. 10.

<sup>378</sup> Rosanvallon a través de su análisis de la iconografía de la revolución francesa nos muestra que ésta está repleta de alegorías de la igualdad, la libertad o la justicia, pero casi no contiene figuras del pueblo, ya que el pueblo-principio se separa así del pueblo sensible. (Cfr., Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, París, 1998).

<sup>379</sup> Georges Didi-Huberman, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Manantial, Buenos Aires, 2014, p. 11.

puede faltar el pueblo si habitamos en él? Llegados hasta este punto, nos percatamos de que “pueblo y población”, “la falta y el pueblo representado” parecen no coincidir, puesto que el pueblo que falta no es la población, pero tampoco es el reverso de ella, sino su dislocación, su punto de fuga, el punto en el que pueblo y población no pueden ser reconciliados ni como términos opuestos ni como complementarios, puesto que el pueblo faltante expresa la imposibilidad de una presencia de éste en sí.<sup>380</sup>

Si el pueblo, llegará, clausuraría todo el movimiento del deseo, puesto que para que pueda haber goces plurales no debe de haber un goce único. De esta forma, lo que falta es lo que hace falta que no haya. No sólo el pueblo falta sino hace falta que falte. Al respecto, hay que volver a traer a cuenta la distinción deleuzo-guattariana entre mayoría y minoría, como se sabe la primera pertenece al dominio de lo estandarizado, centralizado y homogéneo, mientras que la minoría es el movimiento que pone en crisis dicha homogeneidad, abriendo vías de escape hacia lo diferente, lo singular y lo variable. Emma Ingala es de las estudiosas que sostiene que tanto Lacan como Deleuze, por contradictorio que parezca, se ubican en un orden discursivo que ella denomina *populismo minoritario de la falta*, el cual se opone a un populismo mayoritario de la abundancia.<sup>381</sup>

Siguiendo a Ema Ingala, dentro del *populismo mayoritario de la abundancia*, la tarea de la política consiste en realizar el pueblo que falta<sup>382</sup>, es decir, efectuarlo, puesto que desde esta perspectiva el pueblo se funda en la mayoría e incluso en una totalidad cerrada. Asimismo, se funda en una abundancia material como, por ejemplo, la raza, la religión o un género preexistentes, pero también una razón universal deliberativa. De esta forma lo que se realiza no es un pueblo sino el “Pueblo”.

El pueblo que falta es una situación contingente que no puede cerrarse en un pueblo definitivo. Como bien afirma Ema Ingala, en la lógica del pensamiento dogmático o mayoritario, el pueblo faltante es visto como algo negativo que es preciso remediar de una vez para siempre.<sup>383</sup> Y cuando se contempla al pueblo como algo realizable, se ejerce la amenaza contra el pluralismo y la diversidad inherentes a toda organización política

---

<sup>380</sup> Carlos Ramírez Vargas, *op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>381</sup> Cfr., Emma Ingala Gómez, “El pueblo que falta. Deleuze, Lacan y lo político” en [https://www.academia.edu/38352340/El\\_pueblo\\_que\\_falta\\_Deleuze\\_Lacan\\_y\\_lo\\_pol%C3%ADtico](https://www.academia.edu/38352340/El_pueblo_que_falta_Deleuze_Lacan_y_lo_pol%C3%ADtico). [Consultado el 22 de junio de 2023].

<sup>382</sup> Cfr., Emma Ingala Gómez, *op. cit.*

<sup>383</sup> Cfr., Emma Ingala Gómez, *op. cit.*

democrática. Sibertin-Blanc advierte de la peligrosidad de este tipo de gobiernos liberales (aunque el peligro yace en todo tipo de gobiernos sean democráticos o socialistas) que pretender llevar a cabo la democracia, actualizando el pueblo como mayoría, anulando está fuerza creadora del pueblo como ficción.<sup>384</sup> El proyecto que emprenden los gobiernos liberales termina por promover identidades nacionalistas y racistas. En las democracias modernas, el pueblo ya no se realiza en una nación o en una raza, sino en el consenso de las mayorías, lo cual, no obstante, anula toda forma de conflicto, borrando al mismo tiempo al pueblo y la falta del mismo. Toda lucha por la emancipación no puede darse sino por un acto de fabulación creadora como invención de un pueblo por venir: “[...] la performance d’un peuple inexistant comme cette potentialité dont les conditions actuelles ne sont pas données, mais dont nul messianisme paraît en mesure d’en annoncer l’avènement futur [...]”.<sup>385</sup> Aquí el pueblo muere, ahogando las disensiones porque el consenso, mismo que forma mayorías, se sostiene sobre un aparato de dominación que genera un sistema de excluidos o anormales, de aquellos que no se avienen a la norma consensuada.

Señala Pablo Enrique Abraham que “El pueblo que falta, no se encuentra del lado de la carencia, pues no se trata de una forma inteligible que se posaría en una materia por formar”.<sup>386</sup> Asimismo, refiere Felipe Larrea que:

La *falta* del pueblo es precisamente aquello que el artista debe capturar, las fuerzas que deberían componer o inventar el pueblo que nos falta. Nada está dado. Si el pensamiento es algo que se debe crear, que se debe inventar, por su parte el pueblo es un *devenir-imperceptible*, tanto como menor. El artista no lo tiene como algo dado, sino que sólo lo podría crear en aquello que le falta, a partir de esas *fuerzas*<sup>387</sup>.

El artista y el filósofo deben inventar el pueblo que no tenemos todavía. Las aseveraciones de Felipe Larrea al respecto nos parecen sumamente atinadas:

---

<sup>384</sup> Cfr. Guillaume Sibertin-Blanc, *op. cit.*, p. 81.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 81. “El performance de un pueblo inexistente como esta potencialidad cuyas condiciones actuales no están dadas, de la que ningún mesianismo parece capaz de enunciar su futuro advenimiento”.

<sup>386</sup> Pablo Enrique Abraham Zunino, “La política de la imagen” en <https://www.teseopress.com/deleuze/chapter/capitulo-iv-la-politica-de-la-imagen/>. [consultado el 13 de octubre de 2023].

<sup>387</sup> Felipe Larrea, “Deleuze. Hacia una imagen del pueblo que falta. *Cine y pensamiento*” en [https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N5\\_2017/7.FELIPE\\_LARREA.pdf](https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N5_2017/7.FELIPE_LARREA.pdf), p. 13. [Consultado el 20 de octubre de 2023].

[...] la constatación del pueblo que falta no sólo responde a una modificación meramente técnica o epistemológica, sino que más bien, se vincula con una crisis histórica, por tanto política, pero no por eso no-estética. Deleuze es enfático, tanto en “Del Ritornelo” como en los pasajes de *Imagen-Tiempo*, en señalar que si existe una alteración con respecto al pueblo y el arte, esto tiene relación antes que todo con el efecto que supondría el ingreso de la población, en el exterminio del pueblo en beneficio de poblaciones moleculares.<sup>388</sup>

Para Deleuze, el pensamiento, al igual que el arte, debe contribuir a la invención del pueblo que falta. El problema del pueblo que falta es que, aunque esté no esté presente, el poder dominante ya lo ha representado. Por ello, pensamos que su emergencia es intempestiva en la medida en que cuando emerge representa la falla de toda representación, porque el pueblo es un devenir que desajusta los cálculos de la “correcta” repartición de las partes de la comunidad política.

Veíamos atrás que la historia oficial del pensamiento siempre buscó desterrar a los simulacros, es decir, conjurar las partes que no coincidían con el fundamento, todo aquello que no puede aspirar a ser pretendiente debido a que no posee una identidad previa que lo relacione con el fundamento o lo acredite como correcto pretendiente, es decir, esa “raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor”.<sup>389</sup>

El pueblo como copia del modelo está ya ahí como algo acabado, pero el pueblo que falta es un pueblo simulacro. Por eso la ambigüedad semántica constitutiva del término pueblo, pero también la ambigüedad de todo fundamento político. Sin duda hay un vínculo entre la idea del pueblo que falta y el simulacro es la potencia de lo falso.

[...] en este sentido, el simulacro no es copia degradada, sino potencia que disloca el original, el modelo, la copia y la reproducción, vacía el lleno de los pueblos ya ahí presentes o ausentes pero capturados por la violencia de la representación. la lógica del simulacro no es la lógica del otro en tanto indiferente, sino de una diferencia desde la que emerge la semejanza.<sup>390</sup>

El pueblo faltante no puede ser un nuevo fundamento, ya que hunde al fundamento universal de las democracias y de todo régimen que se presente como el modelo de sociedad fundada en una identidad previa o supuesta, planteada en términos de modelo -copia. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze vuelve a la imagen del pueblo que falta, cuestionándose por la relación

---

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>389</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 111.

<sup>390</sup> Carlos Ramírez Vargas, *op. cit.*, p. 15.

entre pueblo y pensamiento, señalando que ambos “Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”.<sup>391</sup>

Señala Carlos Ramírez que el pueblo falta porque, en su carácter anfibológico, comparte con el pensamiento la función de hacer visibles las fuerzas, lo que trae como consecuencia deformar lo Mismo, por lo cual el pueblo faltante es una cuestión de devenir.<sup>392</sup> “El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene”. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez ‘para que’ el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía”.<sup>393</sup>

El pueblo que falta es un asunto del devenir que pone en cuestión todo principio de representación. El pueblo debe devenir algo más que población.

#### 7.4. Fabular un pueblo

En su segundo volumen sobre cine Deleuze desarrolla la idea de la fabulación, en su intento por explicar que el hecho de que el pueblo se fabule significa que, más que efectuarse, éste se “inventa faltando”.<sup>394</sup> Aquí sostiene que la fabulación del pueblo es una suerte de acto de habla, un ejercicio performativo en forma de discurso indirecto libre, es decir, un enunciado colectivo. Es en particular Bergson quien ya había hablado de la función fabuladora en el segundo capítulo de *Las dos Fuentes de la moral y de la religión*, definiendo a la fabulación como la operación por la que surgen representaciones fantasmáticas. Señala: “[...] La pression de l'instinct a fait surgir en effet, au sein même de l'intelligence, cette forme d'imagination qu'est la fonction fabulatrice [...]”.<sup>395</sup>

La fabulación deleuziana es una actualización de esta idea bergsoniana, la cual hace un despliegue del término como la posibilidad de fundar actos de habla en la comunidad a través del arte. Esto permite la expansión del campo estético hacia la dimensión política,

<sup>391</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 111.

<sup>392</sup> Carlos Ramírez Vargas, *op. cit.*, p. 16.

<sup>393</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 111.

Para Deleuze, “devenir indio” significa una dislocación de la identidad, tanto del “indio” como del “pensador”. Justamente, en el punto en que la figura del “indio” disloca la correcta distribución entre civilización y barbarie, el “pensador” al devenir “indio” disloca la connaturalidad del pensador con el pensamiento y la razón.

<sup>394</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Cinema 2. L'image-temps*, p. 287.

<sup>395</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* en <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Les-deux-sources-de-la-morale-et-de-la-religion.pdf>, p. 111. [Consultado el 20 de diciembre de 2023]. “[...] La presión del instinto ha hecho surgir en efecto, en el seno mismo de la inteligencia, esta forma de imaginación que es la función fabuladora [...]”.

hecho que constata que la creación artística facilita la reflexión sobre lo humano, así como el entendimiento de lo trágico de la vida.

Señala Ángela María Chaverra Bran que Deleuze despliega las nociones de fabulación y de instinto virtual para encontrar resonancias de los conceptos de deseo, arte y máquina social, sin embargo, lo interesante, es que el autor de *Diferencia y repetición* da un giro a varias de las declaraciones sobre la fabulación bergsoniana, ya que la fabulación deleuziana descarta a lo religioso de este contexto y se aplica al arte.<sup>396</sup> Para Deleuze, el arte no funda conceptos, sino que crea bloques de sensaciones como afectos y preceptos, mientras que la filosofía instauro conceptos, pero no desde la reflexividad, sino a través de un acto creador, porque los conceptos no son estáticos, sino que se mueven construyendo planos de inmanencia. La ciencia, por su parte, produce funciones de manera análoga. Así, la filosofía, el arte y la ciencia mantienen relaciones de mutua resonancia en cuanto son procesos de producción.

Otra distancia que toma Deleuze con respecto a los planteamientos bergsonianos estriba en la fabulación como fuerza reactiva. Para Deleuze, la fabulación es resistencia, pero no reactiva, sino creadora, propositiva.<sup>397</sup> Cuando Deleuze habla de la fabulación también lo hace en paralelo a la concepción del deseo, ya que el si todo es deseo, éste también implica la construcción de una sociedad o la revolución de la comunidad.

De esta manera, el arte y el deseo convergen en un encuentro de fuerzas activas. El deseo es revolucionario porque crea sus propios objetos, en cambio, desde la concepción del deseo como falta se fortalecen los sistemas de dominación, puesto que estos administran la escasez, la necesidad, haciendo que la población sea más esclava de sus carencias. El arte tiene la tarea de la fabulación, como un llamado al pueblo que no existe todavía, siendo este pueblo una producción de deseo y siendo el deseo producción social. El deseo social se carga de energía expansiva, molecular, volviéndose una potencia que resiste, porque crea conexiones, intensidades; por ello, no se uniforma ni se liga a objetos fijos.

Siguiendo a Emma Ingala, contra los peligros del populismo mayoritario del exceso, un populismo minoritario de la falta, que es la vertiente que sigue Deleuze, propone un

---

<sup>396</sup> Cfr. Ángela María Chaverra Bran, “Fabular un pueblo a través del arte” en <https://www.scielo.br/j/er/a/VBBDYQrVjhVgKL57rgVL6dv/?lang=es>, p. 41. [Consultado el 20 de noviembre de 2023].

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 44.

proyecto no de realización del pueblo sino de fabulación del mismo, de un pueblo que necesariamente falta, que hace falta que no haya, justo porque hay muchos pueblos por fabular. Pues, aunque el pueblo faltante se enuncie nunca termina de llegar.

Esta dislocación entre la enunciación del pueblo y su disposición material, frente a la óptica del populismo mayoritario, no es algo contingente y temporal que cesaría en la realización efectiva sino una dislocación necesaria. La fabulación como enunciación de un pueblo es simultáneamente creadora y problematizante. Así, el proyecto de un *populismo minoritario de la falta* se revela como interminable, procesual y precario, a la vez que como garante –y no como obstáculo o antítesis– de las instituciones democráticas. El pueblo que se fabula es “no el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo por venir”.

Esta idea deleuziana, sin duda, no garantiza ser una solución al malestar que vive la sociedad, sin embargo, nos pone frente a la intensión de abrir espacios para actos éticos, así como de resistencia política, que ayuden a dinamizar las relaciones y por ende los deseos de una comunidad; así como también, proponer estrategias en las relaciones sociales, ya que el deseo se pliega a la gran masa social molarizada en aras de encontrar una salida. Si se logra encontrar se torna micro, múltiple, molecular, lo que quiere decir que transgrede, inventa, crea y por ello revoluciona. En el concepto de fabulación deleuziana se afirma la potencia de lo falso<sup>398</sup>, lo cual implica el acto de crear verdades y, en este sentido, ni la filosofía ni la política deben aspirar a lograr el ideal de verdad, sino la construcción de múltiples presentes “incomposibles”, es decir, una transformación constante que permite el devenir. La narración no anhela lo verdadero, sino que hace lo esencialmente falsificante porque la verdad más que alcanzada debe ser creada para transformar el punto de vista fijo de las cosas y crear así un devenir.

La propuesta de la fabulación deleuziana radica en liberar a la ficción de la categoría de verdad para poder entender la función de la fabulación. El devenir pertenece a un pueblo, esto es, una minoría a la que se le ha negado la palabra. Y, por eso la fabulación es un acto político, diferente a la ficción, puesto que para nuestro filósofo la ficción pertenece a la

---

<sup>398</sup> Pablo Enrique Abraham Zunino, “Deleuze y la filosofía del cine” en <https://www.teseopress.com/deleuze/chapter/capitulo-ii-deleuze-y-la-filosofia-del-cine/>. [Consultado el 20 de noviembre de 2023].

palabra dogmática y dominante, mientras que la fabulación se convierte en una fuerza activa, creadora que deja de lado lo reactivo por oposición y respuesta, y logra un acto de habla.

El acto de habla es pensado por numerosos estudiosos como una invitación a “hacer manada”, puesto que es aquí en la manada donde se encuentran los intercesores quienes son medios de expresión, detonantes del pensamiento creativo. Dichos intercesores pueden ser cosas, animales, personas, reales o imaginarios. La invitación a “hacer manada” implica el cuestionamiento de los perceptos por los que se ha regido la humanidad, hecho que trae como consecuencia un giro conceptual estético, incluso un cambio de percepción de lo que se ha llamado público.

Si el arte y la filosofía son un llamado a un pueblo que no existe todavía, ese pueblo más que una entidad apartada de la relación con el arte, funda una comunidad, una intercesión, es decir, un convivio, puesto que, la función de la fabulación se da dentro de una comunidad como lo presenta Bergson, sin embargo, es necesario “un otro” que fabule y, en esa medida, “ese otro” cumple el rol de intercesor, para que juntos funden un acto de habla desde la divergencia. Un acto de habla o discurso minoritario, equivale a crear un pueblo que no preexiste, que falta, pero que, sin embargo, aparece en las acciones de resistencia, en la capacidad de crear manada, de enunciarse de maneras diferentes.

Ahora debemos preguntarnos por el tipo de pueblo que fabula el populismo minoritario, Deleuze piensa que éste no es un tipo de pueblo llamado a dominar al mundo, sino que es un pueblo eternamente menor atrapado en un devenir revolucionario, pueblo bastardo, inferior, dominado, siempre en devenir, siempre inacabado. Este populismo además de ser menor, no puede institucionalizarse en una minoría fáctica opuesta dialécticamente a una mayoría. De esta manera, el vínculo entre la minoría y la falta es testificado por Deleuze: “el pueblo no existe más que en un estado de minoría, de ahí que falte”.<sup>399</sup> Sin embargo, más que un estado o un hecho, la minoría es en realidad para Deleuze y Guattari un devenir, un devenir-minoritario.

Si tenemos en cuenta que minoría y mayoría no son un asunto cuantitativo o numérico, puesto que la diferencia es cualitativa, podemos inferir que la mayoría constituye una constante o una norma que no tiene por qué ser efectivamente mayoritaria y la minoría es una excepción, una fuga de la norma que puede ser, de hecho, mucho mas grande que la

---

<sup>399</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 286.



mayoría. Deleuze y Guattari ilustran este fenómeno con el ejemplo del hombre-varón-blanco-heterosexual-adulto-residente de una ciudad hablante de una lengua europea estándar. Este modelo de hombre no es para los filósofos más numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros o los homosexuales, lo que nos dice que la mayoría es un sistema homogéneo y constante, mientras que las minorías son un subsistema y lo minoritario es un devenir potencial creativo.<sup>400</sup> Finalmente, aunque las minorías pueden ser estados definibles objetivamente, son también el germen del devenir, es decir, son siempre ya devenir minoritario.

El populismo minoritario, lejos de promover el imperio de los pocos sobre los muchos, aspira a un devenir minoritario capaz de impugnar la distinción misma entre mayoría y minoría, de tornar indistinguibles e inasignables a las mayorías y a las minorías como tales. Esta impugnación y esta situación de indiscernibilidad son la clave con que Deleuze y Guattari formulan la noción de pueblo. El pueblo, más que una cuestión de mayorías, se torna una operación de devenir minoritario, y este devenir es universal pero no mayoritario porque la mayoría como estado es el hecho o el estado de “nadie”, es decir, un puro significante vacío. Señalan Deleuze y Guattari que el devenir minoritario es un devenir todo el mundo<sup>401</sup>, pero un “todo el mundo” que, en tanto que falta (falta porque no es un estado, no porque sea “nadie”), no puede nunca terminar de nombrarse, si se pudiera nombrar, estaríamos ya en un populismo mayoritario de la abundancia. El pueblo que se fabula se configura en su devenir minoritario, en su faltar, en su devenir todo el mundo, en su devenir universal. Su universalidad es intensiva, puesto que no está dada, sino que debe ser construida, fabulada: “devenir todo el mundo es hacer mundo, hacer un mundo”<sup>402</sup>, hacer un mundo para todo el mundo.

### **7.5. Pueblo por venir, ¿utopía o fabulación?**

Algunos estudiosos y comentaristas como Buchanan, Patton, Scherer y Zourabichvili han llegado a considerar a Deleuze como utopista. En contraste, autores como Mengue, han sostenido que la filosofía de Deleuze es inconciliable con la utopía a causa de su opción por

---

<sup>400</sup> Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, p. 139.

<sup>401</sup> Cfr., *op. cit.*, p. 134.

<sup>402</sup> Cfr., *op. cit.*, p. 343.

el devenir, la fabulación y la creación de lo posible. No obstante, la utopía manifiesta una ambigüedad con la idea deleuzena de inmanencia. Si bien, la inmanencia tiene por efecto rechazar los ideales y las posiciones trascendentes, Deleuze conjuga la inmanencia y la utopía mediante una evaluación inmanente de las acciones guiadas por los ideales utópicos.

Buchanan le atribuye a Deleuze una confianza utópica en la posibilidad de transformar por completo nuestra manera de pensar y de cambiar las cosas mediante nuevos agenciamientos; Patton le atribuye un “utopismo político inmanente”, cercano en algunos aspectos al de Jonh Rawls que busca expandir los límites de lo que es políticamente practicable. Asimismo, Zourabichivilli “halla en la conciencia universal minoritaria” la utopía deleuziana, mientras que Rene Scherer la encuentra en la propuesta de una “creencia en este mundo”. Crítico a esta adjudicación, Mengue señala la tensión entre Deleuze y las utopías, dado que éstas son pensamientos de lo posible, mientras que la filosofía deleuziana constituye un pensamiento de lo virtual.

La atención, en los últimos años, a la temática de la utopía, resulta extraña dado que la utopía no ocupa, en rigor, un lugar central en la reflexión política de nuestro autor, como sí lo ocupan el capitalismo, el estado o las minorías. El tema de la utopía adquirió mayor importancia en el último periodo de su producción filosófica, aunque existen numerosas diferencias con autores utopistas tales como Tarde, Bluter o Ballance. Fue hasta *Diferencia y repetición* en donde la utopía, en cuanto tal, se volvió objeto de reflexión deleuziana.

Si hablamos en un sentido amplio, cualquier modelo de organización social pertenece al género de la utopía, como ejemplos emblemáticos tenemos la República de Platón o la *Ciudad de Dios* de San Agustín, ya que el relato utópico describe una comunidad ideal que carece de existencia en el presente. En el presente la utopía se torna imposible, pero posible en el futuro, ya que, sin este horizonte de realización, incluso lejano, ella carecería de sentido.

La utopía implica una posición de trascendencia, en la medida en que plantea la posibilidad de otro mundo o estado de cosas, a la vez exterior y superior al existente. La incompatibilidad que encontramos en el pensamiento deleuziano con respecto a la utopía se muestra en la reivindicación del devenir en lugar de la historia; en segundo lugar, Deleuze defiende la actividad de la fabulación e invoca un pueblo que falta, en detrimento de la elaboración de relatos utópicos por parte del pueblo actualmente existentes; y, por último,

apuesta por la creación de nuevas posibilidades de vida, gracias a la irrupción de acontecimientos, en lugar de plantear lo posible como una alternativa a realizar.

Si Deleuze no parece apostar por una política utópica, la pregunta que nos salta es saber ¿qué política transformadora se perfila una vez descartada la utopía, dado que esta cumple la función de servir de base crítica a la realidad presente y orientar la acción ofreciendo una ficción reguladora o un ideal a realizar en el futuro. La recusación de la utopía no deja a la política deleuziana sin recursos para la crítica del presente, por el contrario, pensamos que la opción por el devenir, la creación de lo posible y la fabulación delinea una política de cuño inmanentista que pretende modificar las condiciones de vida sin recurrir a ideales trascendentes.

La utopía mantiene una relación tensa con el principio de inmanencia que domina la filosofía deleuziana. Dicho principio implica el rechazo a los ideales y las posiciones trascendentes en todos los planos de análisis. Sin embargo, hay que decir que la utopía no es descartada sin más por el principio de inmanencia. En efecto, Deleuze conjuga ambas temáticas (utopía e inmanencia) de dos maneras: primero, postula la noción de “utopías de inmanencia” o libertarias, por oposición a las “utopías de trascendencia” o autoritarias; en segundo lugar, plantea un criterio de evaluación de ciertos ideales políticos (en particular, la revolución) centrado en los modos de existencia de quienes actúan según dichos ideales.

Nosotros pensamos que las oposiciones fundamentales como lo son historia/devenir, utopía/fabulación, realización de lo posible/creación de lo posible; separan a Deleuze del pensamiento de la utopía. La primera razón por la cual la filosofía deleuziana es incompatible con la utopía radica en su opción por el devenir en detrimento de la historia. Deleuze se muestra crítico de la historia por diferentes razones, en un principio sostiene que la historia gira en torno a las mayorías, o de minorías definidas en relación a la mayoría, mientras que el devenir involucra a las minorías, al punto que sólo se puede devenir menor.<sup>403</sup> La historia pertenece al orden de la representación, mientras que el devenir no representa nada, la primera aspira a la totalización, mientras que la segunda se define por su resistencia a la totalidad. Además, la historia es la historia del capitalismo; pero la reivindicación de las minorías no pasa por la ampliación de los límites de la axiomática planetaria: “la

---

<sup>403</sup> Cfr., *op. cit.*, p. 358.

europización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos”.<sup>404</sup>

Deleuze explica que la historia piensa en términos de pasado, presente y futuro, es decir, se despliega en una sucesión cronológica, mientras que el devenir sigue un principio de coexistencia o simultaneidad que no diferencia el antes y el después. Asimismo, Deleuze piensa que el devenir es más bien un fenómeno ligado a la geografía y no a la historia. Si bien es cierto que el devenir recae en ella, no se circunscribe a ella. El devenir es un movimiento que esquiva el presente, lo cual hace que tome distancia del actual estado de cosas, sin necesidad de recurrir a la utopía: “Actuar contra el pasado, y de este modo sobre el presente, a favor (lo espero) de un porvenir, pero el porvenir no es un futuro de la historia, ni siquiera utópico, infinito [...]”.<sup>405</sup> Deleuze objeta a la historia su imposibilidad para alcanzar los “acontecimientos puros”, es decir, la parte de lo que sucede que escapa a la propia actualización, lo que permanece virtual, ideal, incorporeal, in-actualizable e inefectuable.

La filosofía deleuziana, en tanto atravesada por la idea del devenir, es contraria a la historia y, por ende, a la utopía, pues ésta sólo cobra sentido en relación con una situación histórica que se desea modificar, mientras que el devenir es intempestivo a toda historicidad, así como destructor de los hechos efectuados, abriendo una dimensión no-histórica –aunque presente en el tiempo– que permite tomar distancia del presente sin necesidad de recurrir a la utopía. De esta forma, el devenir implica reactivar las virtualidades contenidas por los acontecimientos incorporeales al margen de los avatares históricos.

El pueblo que falta no es compatible con la utopía sino con una fabulación del pueblo<sup>406</sup>. En el caso de Bergson, como veíamos, la función fabuladora remitía a la creación de representaciones ficticias (dioses, religiones), mismas que hacían frente a la representación de lo real y contrarrestaban el trabajo intelectual. Dicha función, que conformaba una suerte de “instinto virtual”, compensaba a la actividad de la inteligencia cuando ésta ponía en peligro la acción de un individuo por la ruptura de la cohesión social<sup>407</sup>.

---

<sup>404</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 110.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>407</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Catedra, Madrid, 1987, pp. 113-114.

Señala Marcelo Antonelli que el filósofo francés:

hace un uso más amplio de la noción y comprende el acto de fabular en el sentido de «ficcionalizar» o «hacer leyendas» [*légender*], lo cual no es un mero asunto de la imaginación. Se trata de una capacidad creadora y configuradora de mundos, más cercana a la «potencia de lo falso» que a la búsqueda de la verdad.<sup>408</sup>

La propuesta deleuziana se dirige contra el nihilismo ponderando la capacidad creadora de mundos al sostener que la fabulación es común al arte y al pueblo. Los pueblos no preexisten, el pueblo en cuestión es un pueblo que falta o está por venir, como enunciaba Klee. Lo que hay que hacer es captar a alguien “fabulando” (*en train de légender*), en el fragante delito de fabular (*flagrant délit de légender*).<sup>409</sup> Cuando se fabula se forman entre dos o varios, un discurso de minoridad, captar a las personas en flagrante delito de fabular es captar el movimiento de constitución de un pueblo.

La politización del concepto bergsoniano reside en esta referencia al pueblo. Según Deleuze, el artista necesita tener dentro de lo más profundo de su empresa un pueblo que falta o una minoría creativa, no obstante, él no puede generarlo, sino sólo llamarlo o invocarlo. Es decir, el artista y la comunidad emergente se erigen como intercesores que se ayudan en el proceso de mutua constitución, siendo la fabulación una autoconstrucción. Como veíamos, el estatus del “pueblo que falta” es complejo, puesto que su formulación misma resulta paradójica en Deleuze, que ha hecho de la crítica de la falta y de la negatividad tarea crucial de la filosofía. Sin decir que se corre el riesgo de reintroducir una trascendencia a través del rasgo de otredad, así como reducir su sentido a la desaparición del esquema clásico de toma de poder por parte del proletariado que ya había rechazado en *El Anti Edipo*.

En su segundo volumen sobre el cine, profundiza dicha idea y afirma que si el pueblo falta, si ya no hay conciencia, evolución, revolución, el esquema mismo de la inversión deviene imposible. Ya no habrá conquista del poder por un proletariado, o por un pueblo unido o unificado porque, como ya se ha dicho, lo que acabó con la toma de conciencia, fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre muchos pueblos, una

---

<sup>408</sup> Marcelo Antonelli, “El problema de la utopía en Gilles Deleuze” en [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/198965/CONICET\\_Digital\\_Nro.7f640194-64d2-4687-8fbb-db09c21220ff\\_B.pdf?s](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/198965/CONICET_Digital_Nro.7f640194-64d2-4687-8fbb-db09c21220ff_B.pdf?s), p. 526. [consultado el 26 de octubre del 2023].

<sup>409</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *Pourparles 1970-1990*, Les Édition de Minuit, París, pp. 171-172.

infinidad de pueblos. De ahí que el cine del tercer mundo es un cine de minorías, porque el pueblo no existe sino en estado de minoría, y por eso falta<sup>410 411</sup>.

Para nuestro filósofo cobra importancia diferenciar el cine político clásico del moderno. En el primero el pueblo siempre está “allí”, aun oprimido, engañado, sometido, ciego o inconsciente; sin embargo, el pueblo tiene una existencia virtual y mediante la toma de consciencia ha de actualizarse. Sabemos que diversos hechos históricos pusieron en crisis dicha idea del pueblo, como el nazismo, cuyo objeto fueron las masas sometidas; así como el stalinismo, centrado en la unidad de la tiranía del partido. Precisamente la base del giro político moderno radica en el hecho de que el pueblo ya no existe o no existe todavía, puesto que la constatación de que el pueblo falta es el fundamento del nuevo cine de minorías. Ahora bien, hay que decir que sería un error captar al giro político de un modo exclusivamente negativo, sino al contrario, es porque el pueblo falta que se pueden pronunciar enunciados colectivos que son como los gérmenes del pueblo por venir o como una prefiguración de un pueblo que falta.

La falta en cuestión no debe ser remediada por ninguna comunidad histórica, sino que es la consecuencia inevitable de la inactualidad del devenir, que implica instalarse en una “nube a-histórica”. Es por ello que ningún grupo históricamente existente puede resultar adecuado y el pueblo esté condenado a ser siempre por venir. Los poderes establecidos como lo son los mass-media, los partidos y los sindicatos organizan a los pueblos y los bombardean a fin de controlarlos o de destruirlos. De ahí que el artista mantenga una relación diferente con el pueblo y ya no se dirija a él como a una fuerza constituida, sino que constata su falta. En rigor, no sólo el arte, sino también la filosofía, se dirigen a un pueblo que no existe y que no lo hará jamás.

El arte y la filosofía se reúnen en este punto, la constatación de una tierra y de un pueblo que faltan, como correlato de la creación<sup>412</sup>, este pueblo y esta tierra no se encontrarán en las democracias, debido a que éstas son mayorías, pero un devenir es por naturaleza aquello que se sustrae siempre a mayoría. La idea deleuziana de pueblo se liga con el devenir

---

<sup>410</sup> Cfr. Pablo Enrique Abraham Zunino, *op. cit.*

<sup>411</sup> Cfr., Deleuze, *Cinema 2. L'image-temps*, p. 286.

<sup>412</sup> Amanda Núñez García, “Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética” en <https://journals.openedition.org/revestudsoc/13991>. [Consultado el 20 de octubre de 2023].

y la minoridad: el pueblo que falta es un devenir porque el pueblo estalla en minorías.<sup>413</sup> El par mayoría/minoría no se deja expresar en términos cuantitativos, pues la diferencia es de naturaleza. La mayoría designa un patrón que supone un estado de dominación política, social, cultural, dado que en Occidente dicho patrón reside en la figura del “hombre-blancovarón-adulto-habitante de las ciudades-hablante de una lengua estándar-europeo-heterosexual”, todo el resto de los seres mujeres/niños/animales son minoritarios.<sup>414</sup> De esta forma, el hombre es la entidad molar por excelencia, es decir, el criterio que organiza y distribuye las dicotomías, el “punto central” que esparce sus rasgos dominantes en cada oposición: hombre/mujer, adulto/niño, blanco/negro, razonable/animal. La función principal del centro es organizar las distribuciones duales, reproducirse en el término principal de la oposición, constituir una mayoría por redundancia. La razón principal por la cual la existencia del pueblo y la tierra no está entre las democracias actuales es porque éstas son la producción y reproducción de un régimen de poder, que propaga su forma dominante como criterio patrón de todo lo real.

Además, hay que decir que el mundo moderno se define por el “efecto-media”, es decir, por haber reemplazado la naturaleza con la información. De ahí que sea preciso, sobrepasar la información y extraer un acto puro de palabra o fabulación creadora que pueda ser el reverso de los mitos dominantes y de los discursos en curso. La aspiración crítica de la fabulación implica la ruptura de la continuidad de los relatos recibidos y las historias hegemónicas, mientras que su función positiva radica en la elaboración de imágenes liberadas de las convenciones narrativas y abiertas a la construcción de nuevos agenciamientos sociales. Si podemos resumir la apuesta deleuziana, diremos que esta reside en la potencia fabuladora del arte y la filosofía, dirigidos a un pueblo ausente de *iure* en la historia, en contraposición con el relato utópico, ideal que regula las comunidades efectivamente existentes.

Una tercera razón que argumenta que el pensamiento deleuzeano no es utópico estriba en el problema de lo posible. Al respecto, Mengue sostiene la incompatibilidad entre la filosofía deleuziana y la utopía a causa de la oposición entre lo posible, elemento ligado

---

<sup>413</sup> Gilles Deleuze, *Cinema 2. L'image-temps*, p. 283.

<sup>414</sup> Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, p. 133.

necesariamente a la utopía, y lo virtual, que es un concepto clave de la ontología del filósofo francés. Nosotros pensamos que la oposición fundamental en este contexto no se da entre lo virtual y lo posible, sino entre dos formas de entender lo posible, ya que dicho término puede ser comprendido, en primer lugar, a partir del presente del cual depende y del cual forma un doble en tanto programa a realizar. Deleuze retoma las críticas bergsonianas a esta forma de comprender la posibilidad que implica la confusión del más y del menos, para él el error consiste en hacer como si lo posible precediera a la existencia. Esto, en lugar de captar cada existente en su novedad, lo relaciona con un elemento no preformado del cual todo saldría por la realización. Aunado a esto, encontramos en Deleuze otra acepción de lo posible que se patentiza en su artículo “Mai 68 n’a pas eu lieu”, escrito con Guattari y publicado en 1984, el texto señala que, en los fenómenos históricos como la revolución de 1917, existe una parte del acontecimiento irreductible a los determinismos sociales y a las series causales. La historia da cuenta de los acontecimientos con base en causalidades, según el antes y el después, pero la tesis deleuziana nos dice que el acontecimiento en sí mismo está como desenganchado o en ruptura con las causalidades, lo cual representa una bifurcación o desviación con respecto a las leyes. El hecho de que el acontecimiento tenga una parte virtual, incorporal o ideal, es lo que permite que, aún si es contrario, reprimido, recuperado o traicionado, él comporta igualmente algo insuperable y es que por más antiguo que sea el acontecimiento, no se deja superar debido a que es apertura de lo posible.

El acontecimiento es un estado inestable que abre un nuevo campo de posibles, puesto que él es apertura de lo posible, así mayo del 68 fue un fenómeno colectivo bajo la forma de lo posible. Para Deleuze, el régimen de posibilidad es diferente al de la alternativa, ya que lo posible no lo tenemos de antemano, antes de haberlo creado, sino que es creado. Lo posible no existe antes del acontecimiento, sino que sucede por su irrupción; en este sentido, la revolución como el acontecimiento político por excelencia no es la realización de un posible, sino la apertura de lo posible.<sup>415</sup>

El término posible o “campo de posibles” no designa la serie de alternativas reales e imaginarias o el conjunto de las disyunciones exclusivas de una sociedad dada, sino que concierne a la emergencia dinámica de lo nuevo. Desde esta perspectiva, hay una diferencia

---

<sup>415</sup> Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1075-1995*, Les Éditions de Minuit, París, 2003, pp. 336- 349.



de naturaleza entre lo posible que se realiza y lo posible que se crea.<sup>416</sup> La apertura de lo posible es una meta y, aun más, una necesidad; de ahí que Deleuze recurra a la expresión “de lo posible, o si no me ahogo” en diversas ocasiones.

El objeto de la creación son nuevas posibilidades de vida, que no son actos a realizar, ni elecciones o grupos particulares, sino que expresan modos de existencia concretos. La posibilidad de vida es una evaluación, una manera singular de repartir lo bueno y lo malo.<sup>417</sup> A su vez, un acontecimiento político es una nueva repartición de afectos, una nueva circunscripción de lo intolerable.<sup>418</sup> El acontecimiento abre un espacio para la novedad, cuyo objeto está dado por los modos de existencia en una sociedad determinada, es una cuestión de vida, ya que crea una nueva existencia, lo cual equivale a producir una nueva subjetividad.<sup>419</sup> Es necesario que la sociedad sea capaz de formar los agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de manera tal que ella quiera la mutación. Esto es una verdadera reconversión con la parte de iniciativa y de creación que constituyen un nuevo estado social capaz de responder a las exigencias del acontecimiento, lo cual equivale a contra-efectuar el acontecimiento, esto es, quererlo o volverse digno de él.

La mutación social provocada por el acontecimiento, no basta con desprender las consecuencias políticas o económicas que se despliegan de modo causal, sino que es necesario una “reconversión subjetiva” que quiera la mutación misma, es decir, que genere nuevos acontecimientos colectivos a fin de responder al acontecimiento. En este sentido, no basta con captar la situación como campo de posibles, sino que es necesario inventar el agenciamiento material, espacio-temporal, que actualice las nuevas posibilidades de vida, en lugar de dejarlas perecer en el antiguo régimen. Y esto se conecta con el Mayo francés que, como lo percibieron Deleuze y Guattari, fue un fenómeno de videncia, esto es, como si una sociedad viese de golpe aquello que ella contenía de intolerable y al tiempo vislumbrará la posibilidad de otra cosa<sup>420</sup>. Sostener que “todo es posible” o “todo deviene posible” implica que nada está dado de antemano, porque ese “todo” resta por crear y esta nueva subjetividad-sensibilidad no dispone de ninguna imagen concreta que le sea adecuada.

---

<sup>416</sup> Pablo Enrique Abraham Zunino, *op. cit.*

<sup>417</sup> *Ibidem.*

<sup>418</sup> Françoise Zourabichvili, “Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)” en Eric Alliez, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, 1998, Paris, p. 340.

<sup>419</sup> Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1075-1995*, p. 216.

<sup>420</sup> Pablo Enrique Abraham Zunino, *op. cit.*

Al respecto, Zourabichvilli distingue entre espera y esperanza, porque son cosas muy distintas y parece ser que la filosofía de la inmanencia deleuziana implica una esperanza en su clausura misma, ya que no se puede saber por adelantado.<sup>421</sup> Cabe sólo decir que la expresión “creación de lo posible” significa que del acontecimiento emerge un nuevo sentido de lo posible y llama a un acto de creación que responda a la mutación. Inventar lo posible equivale a organizar un agenciamiento espacio-temporal inédito, de esta forma, Deleuze renueva la comprensión de lo posible y ya no apuesta por la utopía, que constituye un proyecto alternativo que busca ser realizado.

Lo abordado hasta aquí nos permite ver que la filosofía deleuziana difiere sustancialmente del pensamiento de la utopía. No obstante, la utopía tiene una importancia estratégica en la medida en que pone de manifiesto una ambigüedad relativa al principio deleuziano de inmanencia, el cual constituye un elemento crucial de su pensamiento.

Las diferentes tentativas por plantear otro mundo, aun si no es en clave religiosa sino política, introducen una trascendencia simulada. La crítica a la trascendencia efectuada por Deleuze dista de la utopía, en la medida en que esta es comprendida como un relato que describe una comunidad ideal, necesariamente trascendente a la situación actual. El principio de inmanencia rechaza los ideales y, por tanto, la posibilidad de la utopía.

Cabe decir que la idea deleuziana de inmanencia no se reduce a su rechazo a las trascendencias, desde el punto de vista afirmativo, el principio de inmanencia no se propone impugnar todo ideal, sino reevaluarlo a partir de lo que provoca en sí mismo, al margen de los avatares históricos posteriores. En rigor, Deleuze no reivindica cualquier ideal sino el caso particular de la revolución a nivel micro, con el propósito de escapar a las supuestas “lecciones” pesimistas de la historia.<sup>422</sup> El principio de inmanencia invita a pensar y sopesar el impacto de una acción política adoptando como centro de gravedad lo que hizo hacer, lo que provocó en su gesta. La idea de inmanencia implica permanecer en el propio acto revolucionario, en lugar de ir más allá o trascenderlo. Deleuze plantea el triunfo inmanente de toda revolución, en sus disquisiciones sobre el arte en *¿Qué es la filosofía?* Explica que

---

<sup>421</sup> *Ibidem.*

<sup>422</sup> Mengue critica a Negri y Hardt por esbozar “otro mundo” que, en lugar de tener un sentido inmanente, ya que el mundo no cesa de cambiar, de modo que a cada momento es otro, envuelve una acepción trascendente. “otro mundo” mienta un mundo sin dominación, finalmente justo y reconciliante. La inmanencia de las relaciones de fuerza y de potencia, de desigualdad y de dominación, resulta así negada por la posición de un mundo diferente (Cfr. Phillippe Mengue, *Utopies et devenirs deleuziens*, L’Harmattan, Paris, 2009, p. 31).

los monumentos artísticos no conmemoran ni honran acontecimientos pasados, sino que le comunican al porvenir las sensaciones que encarnan el acontecimiento, es decir, el sufrimiento siempre renovado de los hombres, su protesta recreada, su lucha siempre retomada, lo cual lleva a nuestro autor a cuestionarse si por el hecho de que el sufrimiento es eterno y, además las revoluciones no sobreviven a su victoria, todo está perdido o todo es en vano.

Tenemos que decir que el éxito de una revolución no reside sino en ella misma, precisamente en las aperturas que ella da a los hombres en el momento en que se gesta y que componen así un monumento siempre por venir. Es decir, la victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos lazos que instaura entre los hombres, aun cuando éstos no duren más que su materia en fusión y muy pronto dejen lugar a la división y a la tradición<sup>423</sup>. Asimismo, en este punto, Deleuze se apoya en Kant, al momento de afirmar que el concepto de revolución no reside en la manera en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social relativo, sino en el “entusiasmo inmanente” que generó, al margen de las decepciones históricas. Esta manera de pensar la revolución nos recuerda a la distinción aristotélica que se prolonga en la *actio inmanens* medieval: lo cual señala que los efectos de una acción permanecen en los agentes, sin trascenderlos.

El principio de inmanencia mantiene una relación tensa con la utopía: por un lado, la impugna a causa de su condición ideal y, por otro lado, se concentra en los efectos inmanentes que ella genera sin rechazar el ideal en cuanto tal.<sup>424</sup> Un segundo punto de encuentro entre la utopía y la inmanencia remite a la distinción entre tipos de utopía. Deleuze menciona variedad de utopías que se dividen entre utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes<sup>425</sup>. Dicha tipología tiene como criterio exclusivo la inmanencia y la trascendencia. Las utopías autoritarias o de trascendencia guardan un carácter positivo, mientras que las utopías libertarias-revolucionarias actualizan el riesgo de autoritarismo y la trascendencia intrínseca a toda filosofía y a toda utopía. Sin embargo, al margen de esta escueta alusión, Deleuze no describe las clases de utopía ni tampoco las retoma en otros análisis. No obstante, aquí

---

<sup>423</sup> Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 114.

<sup>424</sup> Marcelo Antonelli, “El problema de la utopía en Gilles Deleuze” en [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/198965/CONICET\\_Digital\\_Nro.7f640194-64d2-4687-8fbb-db09c21220ff\\_B.pdf?s](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/198965/CONICET_Digital_Nro.7f640194-64d2-4687-8fbb-db09c21220ff_B.pdf?s), p. 526. [Consultado el 26 de octubre del 2023].

<sup>425</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, pp. 101-102.

podemos notar cómo Deleuze reivindica la conexión entre la revolución como utopía de inmanencia, la que habilita la función crítica de la filosofía y su anti-capitalismo.

Hay argumentos fuertes para decir que la filosofía de Deleuze es incompatible con la utopía en razón de sus opciones fundamentales que, como ya hemos dicho son el devenir, la fabulación y la creación de lo posible. Hemos puesto de relieve la ambivalencia del principio de inmanencia en el terreno de la filosofía política, su efecto principal radica en el rechazo de toda trascendencia por su condición abstracta, “presuntuosa”, ajena a los modos de existencia concretos de los hombres, sin embargo, el autor muestra que no descarta por completo la idea de utopía, ya que como vemos distingue las utopías inmanentes o libertarias de las autoritarias o trascendentes, así como también sugiere una evaluación inmanente de las acciones utópicas, por ello, ambos enfoques conviven en el pensamiento de Deleuze.

Desde el punto de vista de las prácticas políticas transformadoras, la filosofía deleuziana no puede ser evaluada sólo por su desconfianza hacia el advenimiento de todo proyecto utópico<sup>426</sup>. Se trata de una filosofía de la inmanencia radical que dista mucho de ser una mera aceptación de lo dado y apuesta por el devenir como creación de lo posible, es decir, de formas de ser ajenas a los modelos mayoritarios, sin importar el resultado histórico posterior.<sup>427</sup>

En la ya citada entrevista que sostuvo Deleuze con Negri, el pensador italiano lanza preguntas decisivas en torno a la filosofía política, las cuales intentan llegar a vislumbrar algún medio capaz de hacer que la resistencia de los oprimidos pueda llegar a ser eficaz, lo que también haría que lo intolerable se pudiera desvanecer. Deleuze alude como respuesta a dos nociones: la de minoría y la de creación. Hemos señalado que la potencia del devenir minoritario no depende de una cifra comparativa, sino de un fondo de heterogeneidad sin solución y sin subsunción. El rasgo fundamental de una minoría es su capacidad creativa, así como su aptitud intrínseca de ruptura con lo anterior y de emergencia. Estas son características fundamentales de lo que para Deleuze es un pueblo: él es siempre una minoría creadora. El pueblo es una minoría de potencial revolucionario que, sin embargo, agota su

---

<sup>426</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p. 537.

<sup>427</sup> *Ídem.*

potencial revolucionario cuando se instituye en mayoría, es decir, cuando se ciñe a un modelo dejando de devenir otra cosa que no sea él mismo.

Tenemos la impresión de que Negri buscaba una respuesta definitiva sobre el fin de toda opresión, de la posibilidad revolucionaria y sobre la difícil relación entre el poder constituyente y el poder constituido. Pensamos que una de las claves a la respuesta a Negri la encontramos en la relación entre el pensamiento, la creación y el pueblo.

La relación que guarda el momento constituyente y el momento constituido está ligado al problema de la posibilidad de acabar con lo que Deleuze denomina lo intolerable y que es causante de vergüenza. Es importante decir que la soberanía no se encuentra ni en las instituciones ni en los sujetos que participan de ellas, sea como gobernantes o como gobernados, es decir, como representantes o representados, sino que ésta se halla en el entre intensivo y molecular que, de nuevo hace y deshace a ambos. La soberanía no pertenece al Estado, el cual es un sujeto bien constituido, tal como se ha tematizado tradicionalmente en la filosofía política sobre todo en lo que respecta a la teología política desde Hobbes a Schmitt, sino que esta soberanía tiene que ver más con procesos genéticos y con los de su realidad, ambos entendidos como relaciones de fuerza en síntesis disyuntivas.

La soberanía pertenece entonces más a lo que Deleuze denomina pueblo. Pueblo entendido desde una acepción intensiva como minoría creativa y constituyente, pura potencia afirmativa del ser diferencial, que no obstante simultáneamente se efectúa despotenciándose como pueblo entendido como mayoría constituida por la representación.

En nuestro segundo capítulo, hemos adscrito, no sin cierto cuidado, a Deleuze en la línea del pensamiento denominado impolítico, en la que encontramos a Nancy, Esposito y Agamben, entre los más importantes, pero bajo la condición de entender ahora esta impolítica bajo su acepción intensiva, derivada de una ontología de la fuerza cuya consecuencia es colocarse en el “afuera” de lo instituido como forma estatal. Podemos colegir, siguiendo esta línea argumentativa, que el momento constituyente y el momento constituido no son dos realidades dadas en una relación de sucesión, sino dos realidades simultáneas en la que la segunda de continuo resiste, pujando por transgredir a la primera.

En último término, la única legitimidad que podría pensarse deleuzianamente es la legitimidad de la afirmación rotunda de la diferencia para con la diferencia. De ahí que una soberanía asentada ilegítimamente respondería a una voluntad de poder negativa que sólo

busca el dominio y la homogeneización, es decir, nuevas seguridades, nuevas formas de conservarse, hasta, paradójicamente, autodestruirse. De hecho, como veíamos, el fascismo es una máquina de guerra que se construye en una línea de fuga pero que luego se apodera del Estado.

Cuando Negri habla de los oprimidos, no podemos entender a éstos como “clase”, es decir, como sujetos políticos capaces de convertirse en los nuevos detentadores de la soberanía, porque para Deleuze lo oprimido corresponde a una diferencia molecular intensiva. De ahí que no podemos hablar dentro del discurso deleuziano de un pueblo soberano. Desde el plano molar o desde la representación política, la opresión económica es siempre una opresión segunda. La opresión económica, el sometimiento de los pobres, el racismo, la xenofobia, el machismo, como opresiones segundas se dan dentro del plano molar, plano desde el que además se considera a éstos como grupos homogéneos que entran en contradicción o en relación de oposición respecto de otro que se les opone y los niega: el rico, el blanco, el nacional.

Sin embargo, lo que verdaderamente se está negando con esta operación es la diferencia interna que mora en los colectivos, es decir, lo múltiple de su deseo, su singularidad, su devenir afirmativo y disyunto, su nomadismo y, por tanto, su verdadera capacidad revolucionaria que va más allá de estos nombres-conceptos que los detienen y los encapsulan. De lo anterior se pueden advertir dos tipos de nihilismo político: uno negativo, el de los esclavos, y otro positivo o productivo. Del negativo, como reino de lo ilegítimo, nace el fascismo y del positivo, donde habita la legitimidad última de toda institución, emerge y afirmar la diferencia. Al respecto de este último, Deleuze sostiene que el devenir revolucionario es la única oportunidad que tienen los hombres para deshacerse de la vergüenza y de responder a lo intolerable. Señala:

[...] On dit que les révolutions ont un mauvais avenir. Mais on ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens. Ce ne sont même pas les mêmes gens dans les deux cas. La seule chance des hommes est dans le devenir révolutionnaire, qui peut seul conjurer la honte, ou répondre à l'intolérable.<sup>428</sup>

---

<sup>428</sup> Gilles Deleuze, “Contrôle et devenir” en *Pourparlers*, p. 231. “Se dice que las revoluciones tienen un mal futuro. Pero seguimos mezclando dos cosas, el futuro de las revoluciones en la historia y el devenir revolucionario de los pueblos. Ni siquiera son las mismas personas en los dos casos. La única oportunidad que tienen los hombres es el devenir revolucionario, lo único que puede conjurar la vergüenza, o responder a lo intolerable”.

Esta afirmación nos parece contundente, ya que del devenir revolucionario surge el pueblo como diferencia que se afirma en la creación. Este crear alude a dar lugar a nuevas instituciones, nuevas leyes, nuevas formas de gobierno, nuevas condiciones sociales, etc., es decir, crear como devenir lo que no se es todavía. En el crear se encuentra la diferencia entre mayoría y minoría que, como ya se ha dicho, no es una cuestión cuantitativa o numérica, antes bien es una cuestión de intensidad y de interafección, de producción de nuevas diferencias. Lo cual supone que el poder constituyente, que aquí lo asimilamos a la resistencia, no desaparece nunca en la historia, incluso en aquellos momentos en los que pareciera que no hay resistencia ni insurrección alguna. Sin embargo, la tragedia es inevitable y el propio Deleuze lo reconoce cuando señala las palabras de Spinoza, que afirman que no sabemos lo que puede un cuerpo y además nunca lo sabremos, puesto que no hay límites a la multiplicidad y a la diferencia y, por ello, la representación no puede llegar hasta la caosmosis como instancia imposible de controlar. No obstante, el nihilismo y la voluntad de poder negativa siempre serán una amenaza.

## CONCLUSIONES

Se ha titulado la presente investigación *Ontología política en Gilles Deleuze. El pueblo que falta*, partiendo de la consideración de que en el pensador francés se desarrolla un análisis de la política o una ontología política que va más allá de una corriente ideológica, incluso la marxista, pese a lo que podría pensarse. El pensamiento deleuziano, al igual que el pensamiento impolítico y el pensamiento posfundacional contemporáneo, introduce el análisis ontológico dentro de lo que podríamos considerar una teoría política y social. Aunque hay que advertir que el filósofo explícitamente nunca escribió un libro específico de ontología política ni de filosofía política, aunque declara que *El Anti Edipo* es su libro más político.

Lo que se ha denominado la ontología política o la filosofía política deleuziana resulta de lo que los lectores podemos extraer de la obra del filósofo. A veces las fuentes usan como sinónimos ontología y filosofía. Nosotros hemos optado por ontología, debido a que leemos a Deleuze bajo la óptica del pensamiento impolítico, más no por ello declaramos que se le puede encasillar en una corriente de pensamiento. La filosofía deleuziana comparte puntos en común con estas vertientes contemporáneas, como la inexistencia de un fundamento último de la sociabilidad, así como la idea de un fundamento contingente y la idea de un devenir social y la imposibilidad de un cierre o completud tanto en el campo ontológico como en el ámbito social.

En la presente investigación, la cuestión por el pensamiento fungió como hilo conductor para el estudio de la ontología política. Por ello, decidí empezar el itinerario por la idea de la imagen dogmática del pensar y el proyecto de la inversión del platonismo, mismo que se plasma principalmente en *Diferencia y repetición* y en *La lógica del sentido*, cuyos aspectos importantes se continúan manifestando a lo largo de su obra (incluso en la escrita con Guattari). Trataré de expresar lo más clara y brevemente mis consideraciones finales de toda la investigación, intentando llevar un orden de acuerdo al desarrollado en la tesis.

Para mi el motivo más fuerte de la filosofía deleuziana atañe en pensar la diferencia, lo cual es equivalente a una nueva imagen del pensamiento que, en efecto, nos permita pensar de otra manera contra la imagen clásica de la filosofía representativa, cuyos presupuestos sacrifican la diferencia en favor de la identidad y la semejanza. Esto también se plasma en



las ideas políticas de la emergencia de nuevas formas de relacionarnos en sociedad y maneras diversas de habitar el mundo.

Deleuze intenta salirse de la representación, común a la metafísica y a la filosofía, sin tomar partido por una postura totalmente idealista o puramente racionalista que persiste en los conceptos con los que pensamos el mundo como la actitud epistemológica que está en la base de la representación, según la cual el pensamiento debe ser fundado, es decir, legitimado una vez y para siempre sobre la base de un principio externo y trascendente que garantice su ejercicio en el futuro; señala Deleuze que “fundar es fundar siempre la representación”<sup>429</sup>. Platón habría iniciado esta imagen del pensamiento y de hecho también es el fundador de la filosofía política, poniendo en el centro la cuestión de la justicia y del reparto de lo que le corresponde a cada quien. El gran problema que encontramos es que, en palabras de Rancière, hay quienes en esta sociabilidad de reparto estamos en calidad de “sin parte”. Deleuze es demasiado circunspecto en su lectura de Platón y lo logra volcar o poner en entre dicho mediante momentos donde el mismo Platón parece traicionarse, haciéndose presente la idea de simulacro. El simulacro, como este personaje perverso que burla al modelo y a la copia, porque se aleja del modelo en la medida que es una mala copia, está sumamente relacionado con la idea de lo que Deleuze llama “el pueblo que falta” que es abordado en el capítulo 7 de esta investigación y que consideramos condensa la singularidad de las ideas políticas deleuzianas. El pueblo que falta no es ninguno que pueda ser representado por gobiernos liberales ni totalitarios, sino que debe surgir de la emergencia y urgencia de las minorías.

Al ensayar una lectura de la filosofía política deleuziana dentro del terreno posfundacional, puedo concluir que pese a que la ontología política deleuziana niega la imposibilidad de un fundamento último no imposibilita un pensamiento de lo político y la política, lo cual es rico dentro del margen de practicidad. El acontecimiento y la diferencia ontológica nos hablan de otras posibilidades de vida. Vale aquí recordar que la ontología, entendida como concepción de la realidad, juega un papel muy importante en nuestras vidas, aunque no nos pase por la cabeza, y, por ende, incide en nuestros deseos y actos. El

---

<sup>429</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 351.

acontecimiento que en Heidegger equivalía a la diferencia ontológica es la aparición contingente de la diferencia.

Sobre las implicaciones éticas de la ontología política concluimos que la ética deleuziana se fundamenta en la ontología. La ética se opone a la moral y ésta es inseparable de una formación que se puede resumir como un cuerpo que evalúa y experimenta. Desde el punto de vista de las fuerzas que extraje de la lectura deleuziana de Nietzsche y Spinoza, puedo aseverar que el cuerpo ético es aquel que va hasta el final de su potencia. Y, desde el punto de vista de la voluntad de poder, es decir, del querer, es aquello que desea sentir hasta donde su potencia se lo permita. Dado que es la voluntad de poder la que condiciona la fuerza y lo que le permite alcanzar sus fines, se puede concluir que es la sensibilidad y el devenir lo que condiciona el poder del cuerpo ético, es decir, la forma en la que su potencia es efectuada y cumplida. El poder del cuerpo es el medio por el cual él llega a querer, a sentir y a devenir. No está demás decir que la libertad y la creación colectiva de alternativas éticas atraviesa toda la obra deleuziana desde sus obras monográficas hasta las trabajadas con Félix Guattari.

Ahora bien, la idea de máquina, dentro de la teoría del maquinismo ontológico, es significativa con respecto a lo que acabo de decir, ya que Deleuze piensa al deseo como el productor de la realidad bajo todos sus aspectos: biológicos, físicos, psicológicos, sociales, tecnológicos, etc. Lo cual quiere decir que la naturaleza es una máquina que produce o que desea y no lo hace sólo desde unos parámetros funcionales de unas partes que la constituyen, sino que, la naturaleza deseante en tanto máquina está constituida de múltiples cuerpos heterogéneos, capaces de conectarse entre sí, a partir de la fuerza deseante que los recorre a manera de flujos o afectos. El deseo opera como fuerza intensiva y productora, lo cual nos habla de que hay dos distinciones del uso que Deleuze le da al deseo. El primer uso define al deseo como pura fuerza intensiva, el segundo comprende el deseo en tanto fuerza que se concretiza materialmente bajo las formaciones sociales. Es decir, el deseo como fuerza se materializa en colectivos humanos.

Las máquinas funcionan siempre mediante un proceso de conexión. Este proceso nos habla de que el deseo no se define por la adquisición, sino que éste es una realidad que se comporta en conexión sintética, produciendo máquinas que funcionan como unidades de producción. El medio social en el que vivimos también es producto de las máquinas deseantes, el cual empieza a nivel biológico (recuérdese el ejemplo de la boca del bebé y el

flujo de la leche) con la producción de los flujos que constituyen la vida de los cuerpos, luego los cuerpos van haciendo conexiones con otros cuerpos formando familias, comunidades y, en su conjunto, sociedades. Si el deseo es producción, agenciamiento y, por ende, funciona como una gran fábrica, potencia, *conatus*, ¿cómo se explica la miseria económica que trae como consecuencia condiciones de vida tan devastadoras y tristes para millones de personas en el mundo? Lo que alcanzo a ver es que, aunque la sociedad en la que vivimos ha sido producida por el deseo, es un hecho que a nivel social hay configuraciones que se han generado tomando ventaja de los flujos del deseo, a través de la representación. Es decir, se ha organizado y controlado a los flujos codificándolos, esto es, adjudicándole un significado, una identidad al deseo de acuerdo a los intereses del régimen. De esta forma, lo social convierte al deseo microscópico en algo de interés general. A nivel de las pulsiones y deseos, la mercadotecnia ha canalizado y arreglado nuestro deseo. Si, por ejemplo, deseo ponerme a trabajar duro o tomarme unas vacaciones, éstos “deseos” no soy míos sino producto de una formación social.

La falta que normalmente asociamos con el deseo aparece cuando están de por medio los intereses de la formación social, pues esta no es otra cosa que la infraestructura en la que nuestro deseo se ha quedado encerrado. Todas las carencias que podríamos enumerar, la enorme desigualdad, el hecho de que cada día aumenta más la cifra de personas que no tienen acceso a los servicios básicos, como la salud y alimentos, se deben al sistema social que supuestamente “nuestro deseo” ha creado. ¿Cómo es posible que hallamos creado esta catástrofe? ¿Cómo es posible que deseemos la represión de nuestro deseo o la esclavitud en palabras de Spinoza? En realidad, nadie quiere un mundo donde una gran mayoría sufre. Sin embargo, ateniéndonos a la concepción del deseo como fenómeno productivo y que, como tal, está en relación directa y continua con la producción al nivel socio-económico, no podemos evitar ser parte de las condiciones sociales en que vivimos. En esta medida, pienso que es fundamental conocer y entender la forma en la que operan aquellos que llevan a cabo la representación y codificación del deseo para cambiar las condiciones sociales en el nivel macro.

Dentro de la formación social en la que vivimos, la mercadotecnia es la realidad más próxima para nosotros que se dirige a nuestros afectos, a nuestras pulsiones, es decir, a nuestro flujo del deseo con la finalidad de cooptarlo. Ya Deleuze y Guattari han declarado

que el problema a la crisis social no radica en la falsa conciencia, pues no somos ovejas, sino que simplemente hemos reconstruido territorios existenciales en medio de una gran marginación con los medios que hemos tenido al alcance. En medio de este panorama desolador, pienso que hay esperanza en lo que los pensadores llamaban la revolución molecular, que puedo sintetizar en un llamado a resistir la fijación de nuestro deseo a favor de intereses ajenos, es decir, un llamado a que nosotros nos ocupemos más de nuestra producción deseante a nivel molecular para incidir de forma más efectiva en el nivel molar de la producción deseante. En otras palabras, que nuestro deseo fluya más al hacer conexiones nuevas contra las codificaciones y las normas, lo que nos habla de una subjetividad más nómada que identitaria.

Una vez dicho lo anterior, se puede concluir que la singularidad y las resonancias más significativas del pensamiento ontológico y político de Deleuze reparan en una micropolítica. Los cambios en lo micro incidirán en lo macro, pero es necesario una reforma en nuestra subjetividad, que el deseo salga del encierro, que uno devenga menor en una sociedad mayoritaria regida por términos privilegiados como el hombre-blanco-hablante de una lengua europea-heterosexual. Nos podemos percatar que la singularidad y la finitud no le importan al capitalismo, por ello continentes enteros han sido marginalizados, haciéndonos creer que el problema de la miseria se resuelve en África o en el tercer mundo. El espesor de la existencia nos lleva en nuestro día a día a crear microsociedades, algunas veces los jóvenes han optado por la delincuencia o por las drogas, algunas veces podemos encontrarla en buenos amigos. Y esto es comprensible estando en una sociedad dual, por un lado, una aristocracia capitalista que controla el poder, el dinero, las comunicaciones (20%) y, por otro lado, una masa de gente (80%) que está perdida en el mundo viviendo en países pobres, en contextos completamente duros, alienantes, marginales que incluso aunque participen de la producción son marginalizados. Esto evoca a la crisis ecosófica de la que habla Guattari y el problema de la reinvencción de la vida, bajo sus aspectos materiales y bajo sus aspectos sociales e incluso bajo sus aspectos incorporales o imperceptibles. Más aún, cuando en la actualidad el sistema económico, el sistema social y en general el sistema de todas nuestras instituciones nos hacen creer que no hay lugar para una bifurcación, puesto que se fundan en una objetividad que los recubre de una supuesta necesidad de su modo de proceder. En pocas palabras, nos dicen que la manera de ser y de habitar el mundo no puede ser de otro modo.

Si hay un funcionamiento de la Economía Mundial que conduce a la catástrofe, así como una devastación ecológica espantosa, se hace emergente pensar otra economía, otros medios de comunicación, otras formas de consumo, otras filosofías, otro deseo y es en ello donde la idea de lo posible es emergente, al tiempo que esperanzadora. La idea del pueblo que falta que Deleuze plasma en *Cine 2* y que luego retoma en conjunto con Guatarri en *¿Qué es la filosofía?*, condensa toda la potencia de su ontología política. Políticamente, fabular significa apelar y crear ese pueblo faltante. Sin duda, hay que decir que Deleuze está pensando en lo infinitamente pequeño (micro), ya que es en los pequeños eventos de los que paradójicamente pueden suceder situaciones relevantes incluso si no conducen a nada. Recordemos que no es tanto el poder lo que a Deleuze le interesa, sino la capacidad del individuo para dominar el caos, es decir, la conquista de su propio territorio. La idea del ritornelo expresa de manera magistral la creación de posibilidades. Si mediante el tarareo de una canción en medio del bosque un niño en la obscuridad tranquiliza su miedo, el punto crucial es hallar signos que nos ayuden a crear otras maneras de habitar la realidad y, precisamente, en ello consiste fabular.

No hay duda de que nos encontramos en una difícil situación que no se resuelve mediante un esquema o plan directriz, se constata que los programas no pueden cambiar mucho las cosas sino cuando se suscita lo que Guatarri llama *focos de enunciación* que inducen la idea de cambio y la creatividad colectiva. Por difícil que parezca, siempre hay un pequeño margen, una pequeña posibilidad para hacer colectividad. Una dimensión micropolítica de escala evidentemente local tiene que tener resonancias planetarias. Al menos para Guattari, ocuparse de la defensa de los árboles, de los animales, luchar contra la contaminación en general tiene resonancias inmediatas con la manera de estar en el mundo. Y esto implica una nueva actitud ético-política de responsabilidad no sólo con el cosmos sino con la comunidad. Estos actos microscópicos nos hablan de una responsabilidad con el futuro e incluso, podríamos hablar de un futuro del Ser, pues el Ser se produce en el entramado de las máquinas individuales y las máquinas colectivas, las máquinas tecnológicas y las máquinas científicas.

De continuar guiándonos por un sistema económico y social que solo mira por intereses mayoritarios, la catástrofe parece eminente. Y, es aquí, donde me convenzo de que la revolución no será patrocinada por ninguna ideología o partido político, sino que empezará

a tener lugar en nuestras cabezas y en nuestros corazones y en el efímero tejido de las máquinas.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía de Deleuze

Deleuze, Gilles., *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, París, 1953.

Deleuze, Gilles., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968.

Deleuze, Gilles., *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1962.

Deleuze, Gilles., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, París, 1968.

Deleuze Gilles., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1969.

Deleuze, Gilles., *El bergsonismo*, Catedra, Madrid, 1987.

Deleuze, Gilles., *Cinema 2. La image-temps*, Les Éditions de Minuit, París, 1985.

Deleuze, Gilles., *Pourparles 1970-1990*, Les Éditions de Minuit, París, 1990.

Deleuze, Gilles., *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona 1996.

Deleuze, Gilles., *L'île déserte. Textes et entretiens 1953- 1974*, Les Éditions de Minuit, París, 2002.

Deleuze, Gilles., *Deux regimes de fous. Textes et entretiens 1075-1995*, Les Éditions de Minuit, París, 2003.

Deleuze, Gilles., *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.

Deleuze, Gilles., *Derrames: Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005.

Deleuze, Gilles., *Derrames II: Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Cactus, Buenos Aires, 2017.

Deleuze, Gilles., *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, en <http://libertaire.free.fr/DeleuzePostScriptum.html>, [Consultado el 19 de septiembre de 2022].

Deleuze, Gilles., “¿Qué es el acto de creación?” en <https://www.bloghemia.com/2019/05/gilles-deleuze-que-es-el-acto-de.htm>. [Consultado el 19 de septiembre de 2023].

### Obras de Deleuze en conjunto

Deleuze, Gilles y Parnet Claire., *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980.

Deleuze, Gilles y Guattari Félix., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, París, 1973.

Deleuze, Gilles y Guattari Félix., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Éditions de Minuit, París, 1980.

Deleuze Gilles y Guattari Félix., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997.

### Bibliografía general

A. Bell, Jeffrey., “Between individualism and socialism: Deleuze’s micropolitics of desire” en [https://lust-for-life.org/Lust-For-Life/Textual/JeffreyABell\\_BetweenIndividualismAndSocialism-DeleuzesMicropoliticsOfDesire\\_30pp/](https://lust-for-life.org/Lust-For-Life/Textual/JeffreyABell_BetweenIndividualismAndSocialism-DeleuzesMicropoliticsOfDesire_30pp/). [Consultado el 10 de septiembre de 2022].

Agamben, Giorgio., *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1996.

Agamben, Giorgio., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia, 2001.

Agamben, Giorgio., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Pre-textos, Valencia, 2006.

Alliez, Eric., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, París, 1998.

Alquié, Ferdinand, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Les cours de Sorbonne, París, 1958.

Althusser, Louis., “La hegemonía según Gramsci”, en *Marx dentro de sus límites*, Akal, Madrid, 2003.

Ángel Villegas, Stella., “Rizoma. Ciencia y arte y la cuestión de la subjetividad” en [https://esquizoanálisis.com.ar/rizoma-deleuze\\_guattari-ciencia-y-arte-subjetividad/](https://esquizoanálisis.com.ar/rizoma-deleuze_guattari-ciencia-y-arte-subjetividad/). [Consultado el 30 de abril de 2023].

Antonelli, Marangi y Sebastián, Marcelo., “La cuestión del poder en la obra de Deleuze” en [https://www.researchgate.net/publication/354014446\\_The\\_Question\\_of\\_Power\\_in\\_Deleuze%27s\\_Work](https://www.researchgate.net/publication/354014446_The_Question_of_Power_in_Deleuze%27s_Work). [Consultado el 20 de abril de 2023].

Arancibia Martínez, Leticia y Montealegre Barba, Teresa., *Deleuze y Rancière: la política como resistencia*, Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 111-124, jan./abr. 2017.



Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

Badiou, Alain., “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?” en <https://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-15.htm>. [Consultado 23 de septiembre de 2023].

Badiou, Alain., *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Herder, México, 2004.

Bacarlett Pérez, María Luisa y Pérez Bernal, María del Rosario., “La comunidad aporética: tensiones entre lo político y la política” en <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/231>. [Consultado el 20 de abril de 2021].

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

Bauman, Zygmunt., *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

Bauman, Zygmunt., *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona, 2005.

Bergson, Henri, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, Trad. de José Antonio Miguez, Aguilar, Madrid, 1963.

Bergson, Henri., *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, París, 1970.

Biset, Emmanuel., “¿Qué es una ontología política?” en <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/download/5613/4881/21700>. [Consultado el 30 de enero de 2021].

Blanchot, Maurice., *La comunidad inconfesable*, Editora Nacional Madrid, España, 2002.

Borges, Jorge Luis., *Libro de sueños*, Torres Agüero Editor, Buenos Aires, 1979.

Borja Castro-Serrano, Francisco y Fernández Ramírez, Cristian., “Deleuze y la política del rostro (rostridad): alcances sobre el Estado en <https://www.redalyc.org/journal/3212/321252009002/html/>. [Consultado 12 de noviembre de 2023].

Calderón Gómez, Jorge., “Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari” en <https://www.redalyc.org/pdf/181/18153297006.pdf>. [consultado el 20 de octubre de 2022].

Calónico, Cristián., *Marcos: historia y palabra*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

Chaverra Bran, Ángela María., “Fabular un pueblo a través del arte” en <https://www.scielo.br/j/er/a/VBBDYQrVjhVgKL57rgVL6dv/?lang=es>. [Consultado el 20 de noviembre de 2023].

Choat, Simon., “Deleuze, Marx and the politicisation of Philosophy” en <https://www.jstor.org/stable/45331387>. [Consultado el 12 de septiembre de 2023].

Claros Chavarría, Javier Andrés., “Luchas por el reconocimiento: aparato de captura y resistencia micropolítica”, en <https://cronistaslatinoamericanos.com/luchas-por-el-reconocimiento-aparato-de-captura-y-resistencia-micropolitica/>. [Consultado el 29 de octubre de 2022].

Colebrook, Claire., *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Malaysia, 2002.

Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.

Esposito, Roberto., *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.

D. Boeri, Marcelo., “Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y la teoría de la acción” en

<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/download/2278/2004/5927>. [Consultado 12 de octubre de 2021].

Da Silva Ferreira, Rubens., “A sociedade da informação como sociedade de disciplina, vigilância e controle” disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8879822>. [Consultada el 28 de junio de 2023].

Descartes, Rene., *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977.

Descartes, Rene., *Discurso del Método*, Tecnos, Madrid, 2008.

De Toledo Barbosa, Marina., *L'éthique chez deleuze. Un corp qui évalue et expérimente* en <https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2012PA100085.pdf>, p.16 [Consultada 10 de mayo del 2023].

Didi-Huberman, Georges., *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Manantial, Buenos Aires, 2014.

E. Esperon, Juan Pablo y Et. Al., *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo* en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5503932.pdf>. [Consultado el 20 de mayo de 2021].

E. Esperón, Juan Pablo., “Más allá del fundamento y la verdad. La inmanencia” en <https://www.scielo.cl/pdf/aisthesis/n54/art01.pdf>. [Consultado 23 de junio de 2021].

E. Esperón, Juan Pablo., “Pensar el acontecimiento a partir de la filosofía de Deleuze” en [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/86027/CONICET\\_Digital\\_Nro.206090d8-151a-490d-bda0-3c984e6c0b60\\_A.pdf?sequence=](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/86027/CONICET_Digital_Nro.206090d8-151a-490d-bda0-3c984e6c0b60_A.pdf?sequence=). [Consultado el 20 de octubre de 2022].

Echauri More, Raúl., “Parménides y el Ser” en <https://studylib.es/doc/5263244/parmenides-y-el-ser>, pp.104-105. [Consultado el 12 de enero de 2021].

Etchegaray, Ricardo y E. Esperón, Juan Pablo., *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/114103>, p.15. [Consultado el 30 de abril de 2021].

Ezcurdia, José., *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Editorial Itaca, México, 2016.

Foucault, Michel., *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1981.

Foucault, Michel., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* en <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/181003focault2.pdf>. [Consultado el 23 de mayo de 2023].

Frolov, I.T., *Diccionario de filosofía*, Editorial progreso, Moscú, 1984.

Galindo Hervás, Alfonso., *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res publica, Murcia, 2003.

Galindo Hervás, Alfonso., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Sequitur, Madrid, 2015.

Garavito, Edgar., “Máquinas de guerra y aparatos de captura” en <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57366>, p. 130. [Consultado el 20 de octubre de 2022].

Guattari, Félix., *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

Guattari, Félix., *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1976.

Han, Byung-Chul., *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.

Han, Byung-Chul., *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

Hardt, Michael y Antonio Negri., *Empire*, Cambridge, Harvard, 2000.

Hardt, Michael., *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Hay, Colin., “Political Ontology”, en <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604456.001.0001/oxfordhb-9780199604456-e-023?print=pdf>, p.2. [Consultado el 15 de febrero del 2021].

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1966.

Heidegger, Martin., *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007.

Heidegger, Martin., *Introducción a la metafísica*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2001.

Heidegger, Martin., *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

Heidegger, Martin., *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000.

Heidegger, Martin., *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000.

Heidegger, Martin., *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Heidegger, Martin., *Ser y tiempo*, en [https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/ser\\_y\\_tiempo-martin\\_heidegger.pdf](https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/ser_y_tiempo-martin_heidegger.pdf). [Consultado el 20 de enero de 2022].

Hyland, Drew A., *Los orígenes de la filosofía: en el mito y en los presocráticos*, El Ateneo, Buenos Aires-Barcelona, 1975.

Ingala Gómez, Emma., “El pueblo que falta. Deleuze, Lacan y lo político” en [https://www.academia.edu/38352340/El\\_pueblo\\_que\\_falta\\_Deleuze\\_Lacan\\_y\\_lo\\_pol%C3%ADtico](https://www.academia.edu/38352340/El_pueblo_que_falta_Deleuze_Lacan_y_lo_pol%C3%ADtico). [Consultado el 30 de abril de 2023].

Kaufmann, Walter., *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

King, Gary, Robert O. Keohane y Sindy Verba., *Ontological, Desighing Social Inquiry: Scientific Inference In Qualitative Research* en [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4352030/mod\\_resource/content/2/Gary%20King%2C%20Robert%20O.%20Keohane%2C%20Sidney](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4352030/mod_resource/content/2/Gary%20King%2C%20Robert%20O.%20Keohane%2C%20Sidney). [Última consulta 30 de octubre de 2023]).

Lazzarato, Mauricio., *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2013.

Lemieux, René., *Lectura de Deleuze: essai sur la pensée éthique chez Deleuze*, Université Du Québec À Montréal, diciembre 2007 [disponible en <https://archipel.uqam.ca/837/1/M10115.pdf>]. [Consultada 20 de junio de 2010)].

León, Eduardo Alberto., “Deleuze y Spinoza. Hacia una concepción etológica de la ética” en <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/30881/32437>, p.24. [Consultado el 22 de mayo del 2023].

León, Eduardo Alberto., “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze” en <https://www.aacademica.org/eduardo.a.leon/10.pdf>. [Consultado el 20 de septiembre de 2022].

Macdonal Cornford, Francis., *De la religión a la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1989.

Manglier, Patrice., “Deleuze, un métaphysicien dans le siècle” disponible en <http://libertaire.free.fr/DeleuzeMetaphysicien.html>. [Última consulta 30 de agosto de 2023].

Marangi, Antonelli y Sebastián Marcelo., “Deleuze y la política. A propósito de Faire l’idiot de Phillipe Mengue” en [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/117783/CONICET\\_Digital\\_Nro.4dc4705e-888e-4f3d-8b25-9affd2c58b5d\\_A.pdf?sequence=2&isAllow](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/117783/CONICET_Digital_Nro.4dc4705e-888e-4f3d-8b25-9affd2c58b5d_A.pdf?sequence=2&isAllow). [Consultado el 23 de diciembre de 2023].

Marchart, Oliver., *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Maturana, Humberto y Valera Francisco., *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, Lumen, Buenos Aires, 2003.

Mengue, Philippe., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, París, 1994.

Mengue, Philippe., *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, París, 2006.

Mengue, Philippe., *Faire l’idiot. La politique de Deleuze*, Germina, París, 2013.

Mcney, Lois., *The Misguided Search for the Political*, Cambridge, Polity, 2014.

Morfinio, Vittorio., “¿Qué es la multitud?” en [https://www.academia.edu/85371511/\\_QU%C3%89\\_ES\\_LA\\_MULTITUD](https://www.academia.edu/85371511/_QU%C3%89_ES_LA_MULTITUD) [consultado el 15 de agosto de 2023].

Mouffe, Chantal., *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

Negri, Antonio., *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Nietzsche, Friedrich., *La voluntad de dominio. Obras completas (Tomo IX)*, Aguilar, Madrid, 1951.

Nietzsche, Friedrich., *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 1951.

Núñez García, Amanda., “Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética” en <https://journals.openedition.org/revestudsoc/13991>. [Consultado el 20 de octubre de 2023].

Notomi, Noburo., *The unity of Plato's Sophis. Between the sophist and the philosopher*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Pardo, José Luis., “Corrientes actuales de la filosofía: cuestiones fundamentales. (JL Pardo. Curso 2007-8)” en <https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/02/apuntes-c2.pdf>, p.7. [Consultado el 30 de abril de 2021].

Pardo, José Luis., *Deleuze: violentar el pensamiento* en <https://pdfcoffee.com/qdownload/pardo-deleuze-violentar-el-pensamiento-11-pdf-free.html>. [Consultado el 20 de mayo de 2022].

Parménides., *Poema y tradición textual*, (trad. de Alberto Bernabé Pajares), Ediciones Itsmo, Madrid, 2007.

Pieper, Josep., *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984.

Platón., *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1988.

Platón., *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1998.

Orozco Mangu, Juana., “Pensamiento dogmático y verdad en la filosofía de Gilles Deleuze”, acceso en <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/download/3968/2652/>, p.133. [Consultado el 20 de mayo de 2021].

Rancière, Jacques., *Política, policía, democracia*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2006.

Rancière, Jacques., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

Raunig, Gerald., *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.

Rawls, Jhon., *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Revueltas, Andrea., “1968: la Revolución de Mayo en Francia” en <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026670006.pdf>. [Última consulta 20 de agosto de 2023].

Rosanvallon, Pierre., *Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, París, 1998.

Santaya, Gonzalo., “La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze lector de Schelling, lectores de Spinoza” en <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v33n1/1016-913X-arete-33-01-119.pdf>. [Consultado el 20 de marzo de 2023].

Sibertin-Blanc, Guillaume., *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Presses Universitaires de France, París, 2012.

Sibertin-Blanc, Guillaume., “Du simulacre démocratique à la fabulation de peuple: le populisme minoritaire” en [https://www.academia.edu/11206386/Du\\_simulacre\\_d%C3%A9mocratique\\_%C3%A0\\_la\\_fabulation\\_du\\_peuple\\_le\\_populisme\\_minoritaire](https://www.academia.edu/11206386/Du_simulacre_d%C3%A9mocratique_%C3%A0_la_fabulation_du_peuple_le_populisme_minoritaire). [Consultado el 31 de marzo de 2023].

Sonna, Valeria., “Deleuze lector de platón” disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/2090/209031199010.pdf>, [Última consulta 12 de septiembre de 2023].

Sonna, Valeria., “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze”, en <https://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v63n80/0185-2450-dianoia-63-80-97.pdf>. [Consultado el 18 de abril de 2023].

Spinoza, Baruch., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Spinoza, Baruch., *Tratado Teológico político*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Tonder, Lass y Thomassen Lasse., *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Manchester University Press, Manchester, 2005.

Valentin, Jérémie., *Politique de l'entre-deux dans la philosophie de Gilles Deleuze*, en <https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/29268?locale=fr>, [consultada 20 de mayo del 2021].

Werner, Jaeger., *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

White, S. K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak ontology in Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Widder N., *Political Theory after Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2012.

Xolocotzi, Ángel., “Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío” en [https://www.academia.edu/18402517/%C3%81ngel\\_Xolocotzi\\_Fundamento\\_y\\_abismo\\_Aproximaciones\\_al\\_Heidegger\\_tard%C3%ADO\\_M%C3%A9xico\\_Porr%C3%BAa\\_20](https://www.academia.edu/18402517/%C3%81ngel_Xolocotzi_Fundamento_y_abismo_Aproximaciones_al_Heidegger_tard%C3%ADO_M%C3%A9xico_Porr%C3%BAa_20). [Consultado el 18 de marzo de 2021].

Žižek, Slavoj., *Acontecimiento*, Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014.

Žižek, Slavoj., *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.

Zourabichvili, François., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipse, París, 2003.

Zourabichvili, François., *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2004.

Zourabichvili, François., “Qu’ est-ce qu’ un devenir, pour Gilles Deleuze?”, disponible en <http://www.horlieu-editions.com>. [Acceso el 20 de octubre del 2022].

Zourabichvili, François., “Deleuze and the posible: on involuntarism an politics” en <https://muse.jhu.edu/article/646850/pdf>. [Acceso el 30 de enero de 2024].

### **Páginas de internet**

Entrevista con Félix Guattari, tv Grecia en <https://www.youtube.com/watch?v=7M928Npi6tg> [Vista 30 de octubre de 2021].

<https://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=64&from=action=search%7Cby=C>.

Deleuze, Gilles., *El abecedario* en <https://bit.ly/2X30biA>.