



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

EL CONCEPTO DEL DEVENIR EN LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

JUANA OROZCO MANGÚ

DRA. MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ
DIRECTORA DE TESIS

DRA. CYNTHIA ORTEGA SALGADO
CO-DIRECTORA DE TESIS



JUNIO 2017

Dédicace

*Le présent travail de recherche a été inspiré et possible grâce à ma famille et à l'amour
de ma vie.*

*Avec tout l'amour à ma mère Jovi, à mes frères Max et Dany, à mon oncle Maggi, à ma
tante María et à mon amour Shaday parce que nos chemins se ont liés comme deux
gouttes d'eau en devenant un seul.*

*De la même manière avec estime à mes professeurs de la carrière et master, spécialement à
les doctresses Maria Luisa Bacarlett Pérez et Hilda Naessens, pour son aide dans la
révision du travail, aussi avec estime aux amies que cet office m'a donné : Fany, Faty,
Mónica Natalia, Julio Cesar, Reyna et à deux grandes amies que la langue française m'a
partagé: Khaty et Dulce Lucero, sans oublier au professeur Daniel Máximo pour sa
patience et aide et en le français.*

Dedicatoria

*El presente trabajo de investigación ha sido inspirado y posibilitado gracias a mi familia y
al amor de mi vida.*

*Con todo mi amor a mi mamá Jovi, a mis hermanos Max y Dany, a mi sobrina Maggi, a mi
tía María y a mi amor Shaday porque nuestros caminos se unieron como dos gotas de agua
conviniendo uno solo.*

*Asimismo con cariño y respeto a mis profesores de la licenciatura y maestría, en especial a
las doctoras María Luisa Bacarlett Pérez e Hilda Naessens, por su apoyo en la revisión del
trabajo, a los amigos que este oficio me ha traído: Fanny, Faty, Mónica Natalia, Julio
Cesar, Reyna y a dos grandes amigas que el francés me trajo: Khaty y Dulce Lucero, sin
olvidar al profesor Daniel Máximo por su paciencia y apoyo en el francés.*

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I Filosofar de manera dogmática.....	6
1.1. Amor a la sabiduría o deseo de conocer.....	6
1.2. Algunas filosofías representativas de lo Uno.....	27
1.3. Principio de no contradicción.....	36
Capítulo II El devenir.....	46
2.1. <i>Cronos y Aión</i>	49
2.2. La escuela estoica, Spinoza y el problema del devenir.....	54
2.3. Territorialización y desterritorialización: líneas molares, líneas moleculares, líneas de fuga.....	77
2.4 CsO y rizoma.....	85
Capítulo III El deseo como devenir.....	89
3.1. El deseo como carencia.....	90
3.2. El deseo como máquina y el devenir.....	95
3.3. Codificación del deseo: psicoanálisis y capitalismo.....	138
Conclusiones.....	158
Bibliografía.....	165

Introducción

El ser no solo representa un problema dentro de la filosofía, sino podemos afirmar que gracias a este problema, el pensar filosófico inicia su camino. Tratar de dar cuenta sobre lo que las cosas son parece ser natural e inherente al hombre. Sin embargo, este problema implica de inicio el establecimiento de la ontología clásica, que define al ser como el ser del ente pero sin el ente y, con ello, también se presupone la existencia de una verdad, ya que en esta ontología solo el ser es lo real. No obstante, la filosofía ha desatendido pensar lo contingente, lo que no está sometido más que al puro devenir.

La presente investigación plantea como problema el significado del devenir en la filosofía deleuzeana, misma que tiene como objetivo rector o general analizar y clarificar dicho concepto en el pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze¹, quien representa una de las grandes figuras del siglo XX en el marco de la filosofía contemporánea. Para llegar a nuestro objetivo nos valemos, a su vez, de tres objetivos particulares que corresponden a cada capítulo del presente trabajo: mostrar en qué consiste la imagen dogmática o circular del pensamiento, clarificar la relación entre el devenir y las figuras del rizoma y del cuerpo sin órganos (CsO) y, finalmente abordar la relación entre el devenir y el deseo.

Las razones que justifican abordar el devenir deleuziano como tema de investigación son las siguientes: el pensamiento de Deleuze además de ser crucial en el campo de la metafísica y ontología, nos parece vigente para repensar nuestra realidad actual, puesto que se presenta como una guerra contra toda forma hegemónica de pensamiento. Al emprender dicha guerra, Deleuze tiene como arma de combate al devenir, poniendo en entredicho en la filosofía el principio de no contradicción, lo que conlleva implícito la pregunta por la tarea de la filosofía. Asimismo la idea del devenir habla de algo que consideramos no agotado del todo: la voluntad por producir lo múltiple, cuestión que ha sido omitida por la mayor parte de la filosofía. Pero sin duda, la razón más importante de estudiar el devenir radica en el hecho de que él paradójicamente es uno de los problemas capitales dentro de la filosofía, aunque haya sido opacado por las filosofías dogmáticas de lo Uno. Por lo cual, consideramos que repensar el concepto del devenir nos dará elementos

¹ Resulta pertinente informar al lector de que aunque en la presente investigación nos concentramos en el pensamiento deleuziano, hemos echado mano de buena parte de la obra que Deleuze escribe en conjunto con Guattari.

para comprender nuestra realidad –principalmente social y ontológica– que está atravesada por el cambio incesante.

El pensamiento deleuziano se presenta como una guerra contra el pensamiento clásico, es decir, contra las filosofías de lo Uno y de las esencias. Al emprender dicha guerra, Deleuze pone en entredicho el principio de no contradicción y, con ello, la idea de la identidad arraigada profundamente en el sujeto, pensando que el individuo sólo adquiere un verdadero nombre propio después del más rígido ejercicio de despersonalización.

A pesar de haber sido opacado por las filosofías dogmáticas de lo Uno, el devenir es uno de los problemas capitales dentro del pensamiento que, no obstante, ha pasado casi completamente desapercibido dentro de la indagación filosófica. En la antigüedad sólo Heráclito pensó al devenir, concibiéndolo como instancia paradójica. La lógica heracliteana da lugar a lo paradójico, es decir, a la posibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo, porque por debajo de las apariencias que más o menos nos parecen estables se esconde el devenir, el perpetuo fluir. Y si todo está en perpetuo cambio lo que ahora es, al mismo tiempo está dejando de ser, por lo cual, es y no es al mismo tiempo. Apostando por la síntesis de los contrarios, la lógica heracliteana nos hace entrar en una zona de indiscernibilidad entre una cosa y su contrario, donde las identidades se desvanecen.

La tesis que es el centro del cual partimos y la cual se demostrará en la presente investigación es la siguiente: el concepto del devenir en la filosofía deleuziana pone en entredicho la idea clásica del ser fundamentada principalmente por las filosofías platónica y aristotélica, cuestionando y poniendo en entredicho la tarea y el mismo concepto de filosofía, poniendo de relieve que la primera experiencia del pensamiento parece ser el hecho de que no tenemos opción o quizá no queremos tener opción a pensar al concebir como obvia la tarea del pensamiento, debido a que implícita o explícitamente ha sido tratada como una actividad armónica y natural, con una relación evidente con la verdad. De ahí que el ser entendido según la filosofía clásica no representa el problema fundamental, sino que la verdadera cuestión se juega en arribar a un pensamiento necesario y pertinente, es decir, formas del pensar que surjan a partir de la afectación real de los fenómenos cruciales del devenir que no han sido pensados por la filosofía suficientemente.

Generalmente cuando algunos filósofos como el caso de Aristóteles y Hegel — quienes estaban anclados en el modelo clásico del filosofar— han osado hablar dentro de sus disertaciones del devenir, lo abordan como sinónimo de “llegar a ser” y de “ir siendo”. De esta manera, se entiende al devenir como cambio o transformación que hace que las cosas vayan de la nada al ser o del ser a la nada. Sin embargo, en esta definición clásica del devenir se enmarca claramente la diferencia que existe entre lo que es y lo que no es, apegándose el concepto del devenir a un camino que lleva implícita una meta. Por lo cual, desde esta óptica el devenir deambula en un mundo donde hay identidad claramente fijada, oposición de contrarios y la idea de una verdad perenne e inamovible.

Como preámbulo a nuestra investigación a continuación presentamos una síntesis de lo que el lector encontrará:

El capítulo I de la presente investigación se titula “Filosofar de manera dogmática”, dicha parte del trabajo de investigación tiene como objetivo mostrar en qué consiste la forma dogmática del pensamiento. Dicha parte de nuestra investigación es el punto de partida para arribar al concepto del devenir. Partimos de la consideración de que la definición de la filosofía como amor por el saber presenta al filósofo como aquel que posee el derecho de obtener la verdad, sin embargo, en dicho esquema el filósofo no sale de sí hacia lo desconocido o el afuera. Puesto que aquí la filosofía se establece como el campo discursivo donde aparece la verdad, con lo cual, el filósofo lejos de tratar de aprehender la realidad permanece enclaustrado en sí para reconocer algo que ya posee. Y como el pensamiento filosófico posee formalmente lo verdadero, el filósofo sólo tiene que conquistarlo materialmente. De esta manera, la filosofía le ha asignado una estructura a lo que supuestamente le es externo, estableciéndose la verdad como un *a priori* y a la filosofía como su poseedora, lo que tiene como consecuencia que la filosofía en su intento por separarse del sentido común ha quedado sometida a la *doxa*.

En el subcapítulo 1.1 analizamos cómo la filosofía al definirse como deseo de saber, quedó marcada por la carencia, puesto que, se desea conocer en la medida en que no se posee dicho conocimiento. El filósofo, como amante de la sabiduría, emprende el recorrido de la conquista del saber y, por ello, se aboca en la búsqueda de la verdad. La búsqueda de la verdad presupone la existencia de la misma. Filosofar de este modo clásico, además de presuponer la existencia de una verdad idéntica e inamovible, implica la aparición del

personaje conceptual, el cual a la manera de un pretendiente de la verdad representa el intento del filósofo por conquistarla, utilizando estrategias diferentes a las del anterior y falso pretendiente, advirtiéndole que todos los anteriores han fallado. Asimismo, en el subcapítulo 1.2 analizamos a las filosofías platónica y aristotélica como emblemas representativos de la filosofía clásica, las cuales sistematizan las bases de lo que será el modelo del pensar clásico.

La filosofía deleuziana pone en entredicho la tarea de la filosofía, a la cual siempre se pensó como la encargada de encontrar y dar cuenta de la verdad.

En el capítulo II titulado “El devenir” tenemos como objetivo arribar a un concepto del devenir basándonos en la obra deleuziana y en los comentaristas de la misma clarificando la relación que dicho concepto guarda con las figuras del rizoma y del CsO, para lo cual fue menester rastrear las fuentes antiguas de las que se nutre Deleuze, para la formulación de dicho concepto, por lo cual no hemos podido omitir pasar por los conceptos de territorialización y desterritorialización².

En el capítulo III “el deseo como devenir” abordamos la relación entre el devenir y el deseo, ha sido necesario pasar por la concepción carente del mismo para contrastarlo con la idea del deseo como producción o máquina, llegando al problema de la codificación del deseo o de la obstrucción de las líneas de fuga con la axiomatización que ejercen el capitalismo y el psicoanálisis. Las relaciones que entablan los cuerpos son posibles gracias a que están atravesadas por el deseo, concepto que en la filosofía deleuziana es otra voz para nombrar al devenir. Según la concepción deleuziana del deseo, éste es un campo de pura potencia de crecimiento que siempre tiende a liberar la vida de las organizaciones construidas, de ahí la imagen del CsO, la cual expresa que los cuerpos, al estar siendo desbordados por el deseo no tienen un organismo establecido, puesto que el deseo se expresa en la pura vitalidad que busca ampliar o ir más allá de su propio territorio. Desear es producir, pero producir en realidad no tiene que ver con el deseo que expresa una carencia en el sujeto. De igual forma la concepción del deseo deleuziana trastoca la idea del inconsciente psicológico encarcelado en el sujeto, lo que libera al deseo de la carencia y al

² Los conceptos de territorialización y desterritorialización retomados del ámbito de la geografía llevados al ámbito de la filosofía remiten, según el pensamiento deleuziano, a hacer y rehacer conceptos. Hacer un territorio es crear un concepto capaz de hacer legible lo desconocido y desterritorializar es el ejercicio, a veces pertinente, del abandono de los conceptos antes ya elaborados posibilitando nuevas formas de explicación filosófica del mundo.

inconsciente del teatro edípico de la representación o de la repetición de la triada familiar. A partir de esta perversión de los conceptos de deseo e inconsciente, es posible hacer de ellos principios ontológicos.

Finalmente presentamos las conclusiones de la presente investigación donde abordamos algunas consideraciones finales y, posteriormente una reflexión sobre la vigencia del devenir y de la máquina de guerra para repensar nuestra realidad, tratando de dar atisbos sobre los mecanismos de lucha contra el aparato de Estado, es decir, cómo darle voz a la multiplicidad social, es decir, cómo lograr dar cuenta del devenir que atraviesa el cuerpo social.

No está de más informar al lector que hemos situado la presente investigación en el campo de la ontología, disciplina filosófica que tiene como tarea el estudio del ser. Las razones de situar la investigación en esta línea radican en el hecho de que Deleuze propone una nueva ontología capaz de pensar el ser, atendiendo a su naturaleza dinámica.

La metodología que se ha utilizado en la presente investigación es el análisis y la reflexión crítica de la obra de Deleuze, centrándonos especialmente en la escrita en conjunto con Félix Guattari, así como el análisis de los comentaristas y estudiosos de la obra deleuziana.

Capítulo I. Filosofar de manera dogmática

En el presente capítulo tenemos por objetivo analizar lo que Deleuze llama *la imagen dogmática del pensamiento*³, la cual es la forma de proceder que ha dominado en la historia de la filosofía. Para tal objetivo, primero vamos a analizar la definición clásica de la filosofía tomando por referencia a Aristóteles; asimismo, expondremos brevemente algunos postulados de la filosofía aristotélica y la platónica, por ser filosofías que se solventan en la idea de la esencia y de la identidad. Amor a la sabiduría, esencia y principio de no contradicción son rasgos esenciales que no podemos dejar de lado para explicar qué entiende Deleuze por filosofía dogmática.

1.1. Amor a la sabiduría o deseo de conocer

Los hombres, señala Aristóteles, comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, se asombraron en un primer momento ante lo que comúnmente les causaba extrañeza, al progresar poco a poco se sintieron perplejos ante fenómenos celestes y ante el origen del cosmos. Siguiendo el argumento aristotélico, el que se siente maravillado reconoce que no sabe, por ello se filosofa, para huir de la ignorancia, en pos de perseguir el placer por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Sin embargo, la filosofía no fue la primera respuesta a estas interrogantes, pues antes de empezar a filosofar los hombres se refugiaron en los mitos y en la religión, quienes de alguna manera daban explicaciones de los fenómenos. Posteriormente, la filosofía nace de la pugna con las explicaciones míticas y religiosas, e incluso hoy podemos ver que ella discrepa con la misma ciencia respecto de la explicación de los fenómenos. La filosofía se vanagloria de darnos un discurso diferente al de las demás formas de explicación, pero en sentido estricto, no hay diferencia entre la

³ Deleuze llama imagen dogmática del pensamiento a la estructura constituida por presupuestos implícitos prefilosóficos que, aunque prefilosóficos, han regido el curso del pensamiento filosófico. Éstos son un conjunto de supuestas evidencias que el filósofo toma sin examen y sobre las cuales pretende fundar una filosofía convirtiendo dichos presupuestos en verdades universales. En razón de esto la filosofía se limita a conceptualizar elementos del sentido común dando lugar al modelo dogmático, el cual, ha impregnado, en cuanto a forma, a todas las filosofías, puesto que la estructura dogmática deriva de la interiorización de la noción de verdad dentro del pensamiento expresándose en la creencia de un pensamiento natural y en la pretensión del fundamento del filósofo.

forma de proceder de la *doxa* y la filosofía, pues tanto el discurso religioso como el científico y el filosófico se desarrollan en la concepción del deseo como carencia de verdad.

La historia nos cuenta que el nacimiento de la filosofía se da en un primer momento como rechazo de las explicaciones mítico-religiosas, como afán de dar con la explicación verdadera de la realidad⁴. Tan es así que filosofía y verdad han pasado a la historia como un conjunto inseparable. Lo ahora señalado lo muestra muy bien la filosofía presocrática, donde física y filosofía son una misma. En la filosofía presocrática la verdad tiene que ver con un principio perenne, que además de que subyace por debajo de las cosas cambiantes y efímeras, es el elemento⁵ del cual se origina todo cuanto existe. Tenemos en un primer momento a Tales de Mileto postulando como génesis del universo al agua, posteriormente vendrán sus predecesores a negar dicha teoría y se nos presentarán otros elementos como fundamento de la realidad: el aire, el fuego, los átomos, semillas de la realidad.

De la concepción aristotélica se desprende la concepción de la filosofía como la ciencia de mayor estima, donde es concebida como la ciencia por antonomasia, no cabe entenderla como ciencia experimental o como ciencia con un objeto fáctico de estudio debido a que las disciplinas experimentales sólo se encargan de una parte del conocimiento; la ciencia, en la que piensa Aristóteles, es la ciencia del ente en cuanto ente, y tiene por objeto de estudio las causas primeras de los entes, así como también los principios ontológicos y lógicos de los que parte todo conocimiento⁶. Aristóteles define a la filosofía como la ciencia de la verdad, entendiendo verdad como generalidad o totalidad del estudio

⁴ Sin embargo, la postura de que la filosofía nace contra el mito es radical, puesto que la filosofía en sus inicios presocráticos no pudo romper del todo con el mito, naciendo, más bien, con él y con la religión.

⁵ Cabe señalar que no todos los llamados filósofos presocráticos van a postular un elemento material. Los llamados físicos como Tales, Anaxímenes e incluso los mecanicistas Leucipo y Demócrito, van a referirse a elementos físicos. Pero Parménides y Anaximandro van a remitirse a elementos metafísicos.

⁶ Cuando Aristóteles se inicia en los estudios de las ciencias biológicas y humanas, dichos estudios le sirven para comprender la enorme diferencia que existe entre una ciencia particular y la filosofía como ciencia de los primeros principios y de las primeras causas. Los primeros principios de los que habla Aristóteles no son otros que dos principios de la lógica: el de no contradicción y el de tercer excluido. Pues al ser toda ciencia un conjunto de enunciados, argumentaciones y demostraciones, se sitúa en el plano del *logos*. De la misma manera la filosofía primera tiene que regirse por los principios lógicos. La Metafísica o filosofía primera es una ciencia que no se limita a estudiar un aspecto particular del ente, como lo hacen las ciencias particulares, sino que estudia al ente en su totalidad. Es decir, que la filosofía primera (*metaphysica generalis*) supone la existencia del ente de manera abstracta, ya que Aristóteles nunca nos dice lo que es el ente en concreto, sino que pasa del plano ontológico al plano lingüístico, pues no disponemos de otro modo de hablar del ente que la estructura lingüística, lo cual conlleva a decir que la realidad está mediatizada por la palabra, *logos*, y por lo tanto, el *logos* es un enunciado referente al ente. Y esto es, precisamente, lo que conocemos como el problema de la diferencia ontológica.

del ente. La filosofía como ciencia teórica no tiene otro objetivo que ocuparse de la consecución de la verdad y como ciencia de la verdad exige el conocimiento de las causas. Según Aristóteles, las causas son más verdaderas que los efectos, y por tanto, la verdad suprema pertenece a las causas y principios supremos. El estudio acerca de la verdad, señala Aristóteles, es fácil en cierto sentido y difícil en otro. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente, ni tampoco es posible que todos se equivoquen, sino que cada uno logra decir algo acerca de la naturaleza. Pero al final de cuentas, para Aristóteles la filosofía entendida como ciencia de los primeros principios y las causas es algo que no está al alcance de la *doxa*, ni de las ciencias particulares, ni mucho menos del mito o de la religión, así como tampoco ha estado al alcance de los filósofos que le precedieron.

De las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor a la sabiduría es la *Metaphysica*, filosofía primera. Desde la anécdota de Pitágoras, quien se supone fue el primero en ostentar el nombre de filósofo, poseer el conocimiento no es algo propio del hombre, debido a que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos. La posesión de la sabiduría sólo puede corresponderle a la divinidad y el hombre debe contentarse sólo con ser amigo o amante del saber, puede verse en esto una condena para el hombre, se le condena a ir siempre en busca del saber, es decir, que a partir de que carecemos de la sabiduría, sólo nos queda escudriñar en los secretos de la naturaleza y tratar de encontrar claves que nos ayuden a comprender la realidad. Sería indigno y contra la propia naturaleza humana no ir en busca de la sabiduría, ciencia que por sí misma le corresponde al hombre. Reafirmando lo anterior, la filosofía empezó en el momento en que se concibió el deseo como carente. El deseo de saber está siempre alejado de aquello que desea, pues el deseo siempre es deseo de algo que no tenemos, por ello, el deseo de saber siempre se halla relegado respecto del saber. Al respecto, Parménides nos deja entrever en su poema que nuestro deseo de saber se encuentra carente de este saber, mientras permanecemos dominados por las opiniones⁷, con lo cual se hace patente que el nacimiento de la filosofía

⁷ Dice el poema de Parménides en 28 B 1, 22-28 “Oh, joven, que en compañía de inmortales jinetes y las yeguas que te condicionan, llegas a nuestra morada, ¡Bienvenido! pues no es un hado funesto quien lo ha enviado a andar por este camino”. Estas son las palabras que la diosa, de quien se presume que se trata de Perséfone, le dice a Parménides al llegar al inframundo. Parménides desciende al inframundo por medio de su poema, va a los lugares oscuros donde se supone que se encuentra el saber. Parménides no ha esperado a la muerte para descender al inframundo, sino que es movido por el deseo de conocer, es decir, romper con las

está vinculado con la carencia de saber. Entonces tenemos que la filosofía está asentada en el presupuesto de que existe una verdad y de que la naturaleza humana tiene como inherente *a priori* el deseo de conocer, por lo cual aquella no tendría otra tarea que colmar estas ansias de saber. Aristóteles reitera la condición carente del deseo “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales”⁸. Descartes, por su parte, señala lo mismo que Aristóteles en el inicio del *Discurso del método*: “El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen”⁹. La razón, según Descartes, es la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, es decir, la facultad de juzgar bien, y esta facultad es por naturaleza igual en todos los hombres, con lo cual reitera no sólo la connaturalidad del pensar sino también la carencia de la verdad, sólo que esta vez debido a la falta de un método; pues si todos estamos capacitados en igualdad de condiciones en cuanto al pensar, la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino que tal diversidad se genera por no aplicar bien nuestro entendimiento o razón, de ahí la importancia de un método para llegar al conocimiento de la verdad¹⁰.

Deleuze señala que existe una imagen del pensamiento a lo largo de la historia. Una imagen es una representación figurativa de una cosa, es decir, la representación de un entorno captado a través de los sentidos, particularmente por la vista, y gracias a la memoria estas imágenes se quedan grabadas en nuestra mente. Pero Deleuze no está entendiendo imagen como una representación que nos llega por medio de los sentidos, sino que usa la noción de “imagen del pensamiento” como la forma homogénea que impera y que ha regido el curso del pensamiento filosófico. Ésta no es un método con el cual procede

apariencias que tomamos como realidad, lo que Peter Kingsley llama morir antes de morir. (Véase Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, pp.133-141. (El poema de Parménides se ha consultado en Eggers y Victoria E. Juliá 1981).

⁸ Aristóteles, *Metafísica* libro I: 25.

⁹ René Descartes, *Discurso del método*, p.63.

¹⁰ La igualdad en el plano de la razón no va acompañada, para Descartes, de la igualdad del saber, la diferencia se debe a que se eligen métodos diversos en la búsqueda de la verdad. Por método Descartes entiende el conjunto de reglas ciertas y fáciles, que permiten no tomar nunca lo falso por verdadero y llegar al conocimiento aumentando gradualmente la ciencia.

un filósofo, tampoco es un estado de conocimiento sobre el cerebro y su funcionamiento. Los métodos filosóficos como la dialéctica o la reducción eidética son sólo un aspecto de esta imagen. Por imagen del pensamiento hay que entender la solidez y validez formal de dicho pensamiento y aunque es histórica se explica como una forma o estructura. La forma es el mecanismo mediante el cual opera el pensamiento, no los contenidos del pensamiento porque éstos son contingentes. Y es en la determinación formal donde se decretan los presupuestos constitutivos de los que va a constar el pensamiento propiamente dicho. Podría pensarse que hay diversas formas del pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía, sin embargo, Deleuze sostiene que, a pesar de la aparente variación en la historia, persiste una estructura envolvente en la tradición occidental que caracteriza de manera general al pensamiento. Esta estructura o imagen del pensamiento tiene implícito el carácter dogmático porque ata al filósofo a una estructura sedimentada en función del cual se normaliza el pensamiento para excluir toda anomalía.

En el sentido religioso, un dogma es una proposición que se considera perteneciente a la palabra de Dios y es aceptado por la iglesia; así tenemos que religiosamente los dogmas son considerados como verdades evidentes e incuestionables; en filosofía también se han aceptado dogmas debido a que ésta se ha desarrollado partiendo de principios que se toman como verdades evidentes sin someterlas a examen.

Según Deleuze la mayor parte de la historia de la filosofía ha funcionado como agente de represión al estar siempre en armonía con lo que la moral, la religión y el Estado han establecido y demandado como verdad. Sostiene que generalmente al autor se le impide pensar, al momento de imponérsele definitivamente una imagen a su pensamiento a través de la condensación general de las ideas de un determinado filósofo, lo cual obliga a pensar de una manera específica o de un modo determinado. “La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿Cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal y tal libro sobre ellos? [...] Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que los hombres piensen”¹¹. En *Conversaciones* dice Deleuze: “La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: ‘no osarás hablar en tu

¹¹ Gilles Deleuze/ Claire Parnet, *Diálogos*, p.17.

propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto”¹².

Esta postura sostenida en *Conversaciones y Diálogos*, puede llevar al lector a pensar que la tradición filosófica precedente no tiene incidencia e importancia dentro del pensamiento, es decir, que no es necesario estudiarla y que incluso podemos suprimirla. En este punto podría parecer que Deleuze sostiene planteamientos demasiado apresurados, lo cual no es verdad puesto que el filósofo francés nunca pretende descontar la historia de la filosofía sino, más bien, pensar de un modo diferente, mismo que no puede ser posibilitado sin el estudio de los clásicos del pensamiento. Para nuestro filósofo, pensar de una manera diferente significa invención de nuevos conceptos que den cuenta de la realidad. En efecto, Deleuze descubre que la filosofía está impregnada de cierto dogmatismo, no obstante, no podemos aseverar que toda filosofía sea dogmática.

Los presupuestos son considerados como contenidos de verdad que no se ponen en cuestión, toda filosofía parte tanto de presupuestos objetivos como de subjetivos. Los presupuestos objetivos son los conceptos o las categorías desde donde se pretende fundar una filosofía. Son conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado, por ejemplo, el concepto de hombre supone como presupuestos objetivos los conceptos de racional y animal. Descartes, en su intento por eliminar los presupuestos objetivos, se niega a definir al hombre por el género y la diferencia específica, porque tal definición supone que se conocen claramente los conceptos de animal y de racional. Entonces presenta al *Cogito* como una definición del hombre, pretendiendo eliminar los presupuestos objetivos, pero queda atrapado en presupuestos subjetivos. Los presupuestos subjetivos o implícitos están envueltos en un sentimiento no en un concepto, lo que implica que cada uno sabe sin concepto lo que significan categorías como “yo”, “pensar” y “ser”. Este tipo de presupuestos tienen la forma de “todo el mundo sabe”, es decir, que todo el mundo sabe antes del concepto y de un modo prefilosófico.

En *Diferencia y repetición*¹³ Deleuze expone una serie de postulados en los que se ha basado toda filosofía, los cuales son: 1) el principio de la *cogitatio natura universalis*, es decir, la imagen de un pensamiento naturalmente recto y universal, y que además de que

¹² Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.13.

¹³ Entre los objetos más importantes de esta obra están analizar la naturaleza de los postulados de la imagen del pensamiento.

sabe lo que significa pensar, presupone la buena voluntad del pensador; 2) postulado del ideal o del sentido común, es decir, que la filosofía universaliza la *doxa*, llevándola al plano racional; 3) el postulado del modelo del reconocimiento, que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone es el mismo y así identificar el error cuando una facultad confunde uno de sus objetos con otro objeto de otra; 4) postulado del elemento o de la representación, el cual explica que la diferencia se subordina a las dimensiones complementarias de lo mismo y de lo semejante, así como de lo análogo y de lo opuesto¹⁴; 5) postulado de lo negativo o del error, aquí el error es concebido como el revés de la racionalidad, ya que testimonia a favor de lo que se aparta¹⁵; 6) postulado de la función lógica o de la proposición, remite a la designación de lo verdadero y lo falso como designación en la proposición¹⁶; 7) postulado de la modalidad o de las soluciones, los problemas se calcan materialmente sobre las proposiciones o se definen formalmente por la posibilidad de ser resueltos; 8) postulado del fin o del resultado del saber, es decir, la subordinación del aprender al saber.

Filosofar de manera dogmática supone la existencia de una verdad auténtica, perenne e inamovible, donde la historia de la filosofía no consistiría más que en los intentos por llegar a la consecución de esta verdad. La razón por la que no se ha llegado a ella –dirá todo filósofo– es porque no se ha tomado el camino correcto, con lo cual nuestro deseo de saber se encuentra carente de este saber. Asimismo de manera dominante la filosofía se propone mostrar a los otros saberes no filosóficos el verdadero método para acceder a la verdad. Pero en esencia, para Deleuze, en el filosofar de manera dogmática no hay

¹⁴ Este punto referente a la identidad lo desarrollaremos en el siguiente apartado del presente trabajo.

¹⁵ Para ahondar más sobre este postulado, cabe señalar que el error desde el análisis de la imagen dogmática del pensamiento es un falso reconocimiento y proviene de una falsa repartición de los elementos de la representación, es decir, de una falsa evaluación de la oposición, de la analogía, de la semejanza y de la identidad. Aun así, el error rinde homenaje a la verdad en la medida en que da a lo falso la forma de lo verdadero, ya que como se ha dicho el error es una especie de fracaso de la razón bajo la forma de un sentido común que se conserva íntegro. Se define al sentido común como la condición de lo verdadero, pero como se supone que la condición tiene una extensión más amplia que lo condicionado, el sentido no puede fundar la verdad sin hacer posible al mismo tiempo el error.

¹⁶ La designación es la forma lógica del reconocimiento. Contra este postulado Deleuze afirma que la verdad es un asunto de producción y no de adecuación. En este sentido también va el séptimo postulado pues nos presenta a la verdad como un asunto esencialmente lógico, es decir, que se infiere del cálculo de las proposiciones y, por ende, la verdad tendría que ver con algo que se copia de las proposiciones mismas. Este problema tendría que ir más allá de las verosimilitudes de la *doxa* porque si existe una verdad, ésta tiene que ver con un problema extraproposicional.

diferencia alguna entre lo filosófico y lo no filosófico. Pues, por ejemplo, el mito intenta establecer la verdad del origen, es decir, la explicación de un pueblo o del cosmos; a su vez, la religión pretende explicar todo cuanto existe estableciendo como único fundamento verdadero a Dios, quien es la única verdad eterna. La ciencia, con razones diferentes, también establece una verdad para todos. De lo cual se sigue que el pensamiento filosófico, así como el no filosófico, comparten la misma sujeción a la verdad. Por lo cual, el problema de la filosofía no va a ser otro que el de tratar de colmar de forma correcta el deseo de saber.

Para lograr su cometido de alcanzar la verdad, la filosofía hace vivir personajes conceptuales. El personaje conceptual, afirma Deleuze, “es el devenir o el sujeto de una filosofía, que asume el valor del filósofo, de modo que Cusa o incluso Descartes deberían firmar ‘el idiota’, de la misma forma que Nietzsche ‘el Anticristo’ o ‘Dioniso crucificado’”¹⁷. El personaje conceptual de la filosofía es la figura del pretendiente y esta figura está claramente consolidada en la filosofía platónica: “La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico”¹⁸. El platonismo, señala Deleuze, es la Odisea filosófica, ya que la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad, una dialéctica de los rivales o de los pretendientes. Esto se ve claramente en *El político*¹⁹, en dicho diálogo se define al político como el pastor de los hombres, pero surgen todo tipo de rivales y cada uno afirma ser el verdadero pastor: “el pastor de los hombres soy yo”. Todo filósofo encarna al personaje conceptual²⁰ del pretendiente de la

¹⁷ G. Deleuze y F. Guattari, *Op. cit.*, p.66.

¹⁸ Gilles Deleuze, Apéndice “Simulacro y filosofía antigua” en *Lógica del sentido*, p.296.

¹⁹ En el diálogo dice en 267e: “lo que se trata de saber es si entre los demás pastores hay alguno que, poseyendo el nombre de otra arte, afirme frente a alguien, y si así lo figure, que comparte en común con él la crianza del rebaño” y en 268a dice: “Los comerciantes, por ejemplo, los agricultores, los panaderos, todos ellos y, además de ellos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿te das cuenta de que todos, sin excepción, vendrían a disputar y, con justa razón, a enfrentarse enérgicamente a esos pastores de asuntos humanos a los que llamamos políticos, alegando que ellos mismos se preocupan por la crianza humana y, más aún, no sólo en lo que toca a los hombres que forman los rebaños, sino también a los gobernantes mismos”. Así es como todos se disputarán el arte de apacentar. La política se define en este diálogo como el arte de apacentar hombres. El político es el hombre cuya cualidad de guía está fundada en su saber, saber que lo coloca por encima de la ley y por ello posee las cualidades para ser el pastor del rebaño humano.

²⁰ Para Deleuze, el plano de referencia de la filosofía es el concepto, así como el plano del arte son las sensaciones y el de la ciencia las funciones. La filosofía necesariamente trabaja con conceptos y la tarea del

verdad, intentado conquistar la misma verdad, es decir, colmar su carencia de saber. Cada uno utilizando estrategias diferentes a las utilizadas por los anteriores, afirmando que todos los anteriores han fallado en la consecución de la verdad, de ahí que nadie, después de toda la historia, está en posesión de la verdad. Se desecha todo lo anterior para fundar los cimientos desde donde se va a levantar la nueva filosofía. Sin embargo, lo que ha de ser fundado es siempre una pretensión y el pretendiente es el que recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se puede encontrar bien, mal o no fundada. Nos referimos a la triada platónica y ésta consta de lo imparticipable, o fundamento, lo participado o el objeto de pretensión y el participante o pretendiente. El padre, la hija y el novio, señala Deleuze en *Lógica del sentido*²¹.

El platonismo funda todo el ámbito en el que la filosofía se mueve a lo largo de la historia, es decir, el ámbito de la representación lleno de copias y definido no en relación extrínseca a un objeto, sino en relación intrínseca al modelo o fundamento. El modelo platónico es la representación de lo Mismo, por lo cual, la filosofía se ha avocado en la búsqueda de la selección de los pretendientes, lo cual excluye lo excéntrico y lo divergente, en nombre de una finalidad superior o de una realidad de las esencias²². Ninguno de los filósofos ha llegado al culmen de la verdad, ni siquiera las ciencias, ni el sentido común, ni la religión. Todo lo cual sustenta la esperanza de establecer un verdadero comienzo de la filosofía. Aunque no se debe de perder de vista que el problema del comienzo en filosofía

filósofo no es meramente contemplativa, sino creadora y creadora de conceptos (véase G. Deleuze y F. Guattari, *¿Que es la filosofía?*).

²¹ El mito en la filosofía platónica es el que construye el modelo o el fundamento, según el cual deben ser juzgados los pretendientes (véase “Apéndice. Simulacro y filosofía antigua” en *Lógica del sentido*).

²² En el Apéndice de *La lógica del sentido* se señala que el objetivo del platonismo es hacer triunfar las copias, las cuales participan o imitan las ideas, sobre los simulacros. La copia es una imagen dotada de semejanza, en cambio, el simulacro es una imagen sin semejanza. Los simulacros se construyen sobre una diferencia. Señala Deleuze “El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*. De las dos series divergentes, al menos, interiorizadas en el simulacro, ninguna puede ser asignada como original, ninguna como copia” (p.305). En la inversión del platonismo, lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia ser simulados, ya no puede haber selección posible de los pretendientes, pues triunfa el falso pretendiente. Pero el falso pretendiente no puede ser llamado falso en relación a un supuesto modelo de verdad, así como tampoco la simulación puede ser llamada apariencia o ilusión. “Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y determinación de la jerarquía [...] Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento [...]” (pp.305-306). Nos dice Deleuze que hay en el simulacro un devenir loco, un devenir ilimitado, donde lo más y lo menos van siempre adelante, un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo semejante.

siempre se ha considerado muy delicado, porque comenzar implicaría eliminar todos los presupuestos.

Cuando Descartes presenta al *cogito* como una definición se sabe simultáneamente qué es pensar y ser. Así, cuando equipara pensar y ser implícitamente se puede creer que se ha comprendido lo que ambos quieren decir. “Y nadie puede negar que dudar sea pensar; y pensar, ser...*Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la Representación y el discurso del representante”²³. Cuando la filosofía cimienta su comienzo sobre presupuestos implícitos o subjetivos, nos dice Deleuze, puede hacerse la inocente, es decir, puede presentarse dicho comienzo bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía vanagloriarse de que comienza y de que comienza sin presupuestos

Entonces opone “el idiota” al pedante, Eudoxo a Epistemon; la buena voluntad al entendimiento demasiado pleno; el hombre particular, dotado tan sólo de su pensamiento natural, al hombre pervertido por las generalidades de su época. La filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma –implícita o subjetiva, “privada” y no “pública” –, bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos²⁴.

El filósofo plantea como universalmente reconocido lo que significa “pensar”, “ser” y “yo”, es decir, la forma del reconocimiento en general. La forma del reconocimiento consta de un elemento central, dicho elemento consiste en el planteamiento del pensamiento como ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el aspecto de una buena voluntad del pensador. En otras palabras, este presupuesto parte del hecho de que todo el mundo piensa naturalmente y, precisamente porque todo el mundo piensa naturalmente, se supone que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar. La forma más general de la representación se halla en el elemento de un “sentido común” como recta naturaleza y buena voluntad. Afirma Deleuze que el presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el sentido común como *cogitatio naturalis universalis*, a partir del cual la filosofía puede situarse en un punto de partida. El *cogito* como comienzo expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto, es decir, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con

²³Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.202.

²⁴ *Idem*.

una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva “pienso luego soy”. Lo cual desemboca en la dotación de un concepto filosófico al sentido común.

Así, la filosofía se cuestiona todo para partir de un auténtico principio que se supone no contiene nada implícito, pero en realidad lo implícito o lo subjetivo pasa del ámbito prefilosófico al filosófico. Descartes nos da claramente el ejemplo, pues al postular al *cogito* como principio habría que cuestionarle que si todo el mundo sabe pensar, qué derecho se adjudica el filósofo para ostentarse como pensador, pues supuesta la connaturalidad del pensar, el filósofo no se distinguiría en lo más mínimo de cualquier otro individuo, es decir, que no estaría más adelantado en cuanto a razón se refiere²⁵.

Los postulados en filosofía no son proposiciones alejadas de un proceder prefilosófico, pues el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una imagen del pensamiento²⁶ prefilosófica y natural, tomada del sentido común. “De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero”²⁷. La imagen dogmática del pensamiento se mantiene firme en los presupuestos implícitos, aunque el filósofo siempre precise que la verdad no es una cosa fácil de lograr, además de que no está al alcance de todos. Se parte de un *Nous* hegemónico, es decir, un sentido y razón razonable; el *Nous* es la conducta correcta del pensamiento, un saber accesible a todos, juicio de la verdad, sentido común y sensatez, un orden inteligible del mundo.

Pero ¿qué es lo que destina el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento? La respuesta no es otra que la moral, pues ésta nos persuade a creer que el

²⁵ Aunque ante esta pregunta Descartes defendería su postulado afirmando que si bien todos estamos dotados de razón, lo cual permite que nadie está impedido para llegar a la verdad, no todos sabemos qué método usar para llegar a la verdad. Aun así, sigue siendo crucial cuál es la tarea del filósofo, pues Descartes mismo afirma que no pretende que todos sigan su método, y el famoso *Discurso del método* que conocemos es una especie de memorias en donde Descartes sólo quiere mostrar que método le ha servido a él para llegar a algunas certezas. La primera y mayor certeza a la que llega Descartes es el famoso “pienso luego existo”, es decir, parte de una suspensión del juicio, de poner en tela de juicio todas las supuestas verdades que nos han dicho e incluso dudar del mundo sensible. Dice Descartes, puedo dudar de todo, hasta de mi propio cuerpo, pero al querer poner también en duda mi existencia resulta que me encuentro con la certeza de que estoy dudando, por lo tanto, si estoy dudando pienso y si pienso existo. Así, la facultad del pensamiento es la única certeza que tenemos en el mundo.

²⁶ Cabe señalar que con imagen del pensamiento Deleuze no se refiere a ciertas imágenes variables según los filósofos, sino a una sola imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto.

²⁷ *Ibid.*, p.204.

pensamiento tiene una buena naturaleza, así como el pensador una buena voluntad, y además nos dice que sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo verdadero.

El sentido común posee el saber prefilosófico que el filósofo eleva a lo conceptual. La filosofía termina por convertirse en una especie de retoque del saber del sentido común. Ninguna filosofía puede pensarse sin tener como presupuesto el sentido común. Al final, la filosofía no tiene ningún medio para realizar su proyecto que era romper con la *doxa*, pues se supone que la filosofía rechaza a la *doxa*, pero la conserva, conserva lo esencial del sentido común, es decir, el modelo del reconocimiento.

La imagen del pensamiento no es sino la forma bajo la cual se universaliza la *doxa*. La filosofía hace el gesto de desprecio hacia la *doxa*, pero, no obstante, sigue siendo prisionera de las opiniones. Los actos de reconocimiento se nos presentan a diario, por ejemplo, cuando aseveramos “es una silla”, “es un libro”, pero reconocer no es pensar ni pensar es reconocer. El reconocimiento es un principio subjetivo de la colaboración de las facultades, es decir, un sentido común como *concordia facultatum*. Tan es así, que el *cogito* como comienzo expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto y la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad. La razón como buen sentido y el sentido común como *doxa* se complementan en la imagen dogmática del pensamiento. Mientras la filosofía quede sometida a la imagen dogmática que prejuzga acerca de todo, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente.

En contra del presupuesto del pensamiento natural, nos dice Deleuze, siempre hay alguien, aunque sea uno solo, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega lo que todo el mundo reconoce. Este alguien no se trata de un sujeto dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino de un singular lleno de mala voluntad y que no llega a pensar. Pensar no es el ejercicio natural de una facultad y tampoco esta facultad tiene una buena naturaleza o una buena voluntad, afirma: “Todo el mundo bien sabe que, de hecho, los hombres rara vez piensan, y lo hacen más bien impulsados por el efecto de un impacto que impulsados por el placer”²⁸.

²⁸ *Ibid.*, p.206.

En *Diferencia y repetición* Deleuze distingue dos tipos de cosas respecto al pensamiento: las que lo dejan tranquilo y, que al ser objeto del reconocimiento, apaciguan la momentánea inquietud ante lo que parecía desconocido; el otro tipo de cosas son las que fuerzan a pensar, éstas no se dejan reconocer por no encajar en el molde de lo que se sabe o se cree saber, violentan al pensamiento y lo confrontan con algo desconocido y no con el objeto de un reconocimiento. Este ejercicio violento fundamentalmente se trata de un encuentro. El nombre de “encuentro”, señala Emma Ingala Gómez, encierra una multiplicidad de matices, porque puede que por coincidencia uno se encuentre en presencia de algo sin haberlo buscado, podemos decir que este matiz estaría más cerca del reconocimiento, pero, no obstante, también uno se puede encontrar en presencia de algo generando un verdadero encuentro.

[...] bajo la presión de un choque que ejerce una cierta violencia por contravenir lo que en principio se esperaba y porque no se dispone de medios para hacerle frente; por otra parte, un encuentro es también un contacto que desemboca en una unión y puede dar lugar a una creación²⁹.

Una vez apuntado esto, queda claro que las cosas que fuerzan a pensar siempre son producto de un encuentro, ¿pero encuentro con qué o con quién? Con lo infinito. El infinito es objeto de un encuentro y no de un reconocimiento, tan es así que para Deleuze la mayoría de los problemas que acucian al hombre tienen que ver con el desbordamiento de una realidad que sobrepasa a la racionalización o comprensión humana. El infinito para Deleuze no es concebido como lo ilimitado e inconmensurable sino también –y en esto sigue a Leibniz– como lo infinitamente pequeño dentro de lo que tiene límites o como lo infinitamente variable a partir de un conjunto de elementos, es decir, lo que no cesa de cambiar, por lo cual, el infinito se asimila a la idea de caos. El caos no se configura a partir de un desorden sino a partir de la velocidad a la que se esfuma cualquier forma o determinación que se esboce en su interior.

A partir del encuentro con lo infinito nacen las tres formas del pensamiento: la ciencia, la filosofía y el arte, constatando la puesta en juego de tácticas diversas para aprehender el infinito o darle consistencia al mismo, tratando de hacerlo 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

²⁹ Emma Ingala Gómez, “Salvar lo infinito. La filosofía de Gilles Deleuze”, p.243.

pensamiento se pone a trabajar. Afirma Deleuze que como incesantemente extraviamos 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 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 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.

Explicar la generación del pensamiento por medio de la relación sujeto-objeto es una concepción errónea, debido a que pensar no es un hilo tensado entre dos polos. Pensar, según Deleuze, se hace más bien en la relación entre el territorio³⁰ y la tierra³¹, ambos son

³⁰ El territorio visto desde la geografía designa una porción o un espacio de superficie terrestre con atributos propios como el suelo, la topografía, así como los recursos que alberga dicho territorio. La visión estadística y capitalista reducen la noción de territorio a un espacio geográfico dado por naturaleza, es decir, un lugar en el que se vive.

³¹ Podemos aquí entender a la tierra como la realidad infinita que se trata de cartografiar o sobre la que se trata de articular un territorio. El ejercicio de territorialización no es otro que el de trazo de planos, pero la tierra procede sin cesar a un movimiento de desterritorialización a través del cual supera cualquier territorio, por lo tanto la tierra es desterritorializante y desterritorializada. Cabe señalar que los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, tan es así que la tierra se confunde con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio como las langostas que marchan al fondo del mar, por lo cual no puede decirse cuál si el territorio o la tierra es primero, además la desterritorialización de un plano no excluye una reterritorialización o la creación de una nueva tierra futura. Cabe señalar que Deleuze distingue dos tipos de desterritorialización: relativa y absoluta. La primera puede ser física, psicológica o social y es relativa porque atañe a la relación histórica de la tierra con territorios que en ella

los dos componentes que posibilitan el pensamiento, pero no puede decirse cuál, si el territorio o la tierra, es primero, siendo ambos los dos componentes del pensamiento. El uso, por parte de Deleuze, de conceptos extraídos de la geografía, sobre todo los conceptos de tierra y territorio, nos muestran que para nuestro filósofo el pensamiento se posibilita gracias a que hay un afuera, es decir, una realidad caótica que no entendemos. Hacer un territorio es el ejercicio de un corte o un plano capaz de cartografiar la tierra, efectuado por el pensador, donde el infinito es el horizonte absoluto del pensar, puesto que se piensa porque existe un afuera, una realidad inconmensurable y este ejercicio del pensar se hace más inducido por el miedo que por placer. “sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos”³².

Siguiendo la analogía con la geografía, Deleuze se pregunta en qué sentido Grecia es el territorio del filósofo o la tierra de la filosofía, llegando a la conclusión de que los Estados y las ciudades son territoriales, pero los pueblos egeos, las ciudades de la Grecia antigua y sobre todo Atenas son las primeras en hacer valer un modo particular de desterritorialización, la cual procede por inmanencia³³. Formar un medio de inmanencia es

se trazan o se desvanecen. La desterritorialización es absoluta sólo cuando la tierra penetra en el mero plano de inmanencia o ser de un pensamiento, este tipo de desterritorialización sólo puede ser pensada siguiendo unas relaciones por determinar con las desterritorializaciones relativas. A su vez la desterritorialización relativa puede ser inmanente o trascendente, cuando es trascendente, el elemento trascendente tiene que inscribirse en el plano de pensamiento-Naturaleza.

³² G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 202.

³³ Etimológicamente, inmanencia, del latín *inmanere*, significa “permanecer en”. Desde esta perspectiva, de entre la diversidad de definiciones que existen de inmanencia todas comparten el estar restringidas al ámbito de la experiencia posible o la limitación del uso de determinados principios a la misma, así como el rechazo a admitir conocimientos auténticos que superen los límites de la experiencia. En la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza señala que Dios es la causa inmanente de las cosas que son en él, con lo cual apunta a que la inmanencia es lo que, formando parte de la sustancia de una cosa, subsiste fuera de la cosa misma, de ahí el panteísmo de Spinoza; este es el sentido en el cual Deleuze entiende la inmanencia, ya que para él no existe un centro o corazón de la realidad en su totalidad ni en las cosas en particular. No hay nada superior ni mejor porque todas las cosas participan del ser, esto equivale a decir que no hay instancia por encima del ser sino que el ser lo es todo. El ser es un todo infinito y absoluto, porque no puede ser limitado por nada y tampoco es ajeno a nada. En este sentido, el ser es lo más común y carece de jerarquías, pensar la realidad siguiendo una jerarquía de los entes implica repetir ilusiones de trascendencia. Pensar las cosas a partir de la jerarquía determina pensar los seres por la identidad, es decir, por una superioridad o inferioridad relativas entre ellas, dictada por una escala de valores ajenos a lo que las cosas son. La inmanencia es la horizontalidad de los entes. Deleuze siempre aboga por un pensamiento inmanente en contra del pensamiento idealista y trascendente, articula una propuesta filosófica que recupera filósofos marginales como los estoicos, Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, entre los más importantes, que en su momento efectuaron críticas a formas de jerarquías culturales, teológicas, políticas y morales, quienes de alguna manera tienen en común un cierto planteamiento

el mérito que Deleuze les reconoce a los griegos. Grecia posibilita tres condiciones para el nacimiento de la filosofía: una sociabilidad pura como medio de inmanencia, un cierto placer de asociarse, pero también un placer de romper con la asociación. Inmanencia, sociabilidad y opinión son tres rasgos griegos. Para Deleuze, es absurdo tratar de buscar una razón universal que vincule la filosofía a Grecia, porque no la hay. Lo que la filosofía encuentra en Grecia no es un origen sino un medio, un ambiente o una atmósfera y si la filosofía nace en Grecia es más en función de una contingencia, de un ambiente, de una relación geográfica entre la tierra y el territorio, entre el mundo y el plano. Es en este sentido que la filosofía es una geofilosofía porque para Deleuze la geografía no sólo es física y humana, sino también mental. Según Deleuze, la geografía se desvincula de la necesidad para ponderar la irreductibilidad de la contingencia, de la misma manera la geografía desvincula la historia de las estructuras para trazar líneas de fuga³⁴. La historia designa únicamente el conjunto de condiciones de las que nos tenemos que desviar para crear algo nuevo, por lo cual la filosofía no se puede reducir a su propia historia porque ella se desvincula incesantemente para crear conceptos nuevos que reviertan nuevamente a la historia.

El pensamiento mantiene una lucha constante en dos direcciones, pues se enfrenta al caos y a las opiniones. La filosofía se enfrenta al caos construyendo conceptos sobre un plano de inmanencia, mientras que la ciencia se enfrenta al caos construyendo funciones mediante observadores parciales en el plano de referencia y, por último, el arte se enfrenta al caos construyendo perceptos y afectos mediante figuras estéticas sobre un plano de composición, es decir, construyendo nuevas formas de afectar a los sujetos. El problema de la filosofía, como ya se ha dicho, estriba en la pretensión de otorgarle consistencia al infinito pero sin perderlo, y como lo propio de la filosofía es la creación de conceptos, para tal fin, los conceptos deben de albergar en sí lo infinito para no caer en el orden de la

de la inmanencia al descalificar, desde la perspectiva immanente, la validez de principios por órdenes trascendentes, como la religión, la moral y la metafísica.

³⁴ Deleuze postula tres tipos de líneas que atraviesan todo conjunto. Las líneas molares que son todo tipo de segmentos bien determinados o de segmentariedad dura, éstas establecen oposiciones binarias que definen al sujeto y le cierran el paso para aventurarse en otros territorios. Las líneas moleculares refieren a que el ejercicio de desterritorialización sólo es relativo puesto que aquí las desterritorializaciones siempre están compensadas por nuevas re-territorializaciones, en otras palabras, la línea molecular deshace las concreciones de la línea molar o dura, pero al mismo tiempo reconstituye todo lo que deshace. Líneas de fuga: aquí las individuaciones han abandonado su territorio, se ha logrado agrietar la línea molar, con lo cual se logra ir a territorios desconocidos, no previstos.

representación y el reconocimiento, de ahí que un concepto es un estado caoideo³⁵, porque remite a un caos que se ha vuelto consistente o que se ha vuelto pensamiento. La ciencia, por el contrario, renuncia al infinito para ganar la referencia, fija variables ligadas por funciones trazando un plano de coordenadas que definen un estado de cosas bajo la acción de observadores parciales. Es decir, que el científico renuncia al infinito y toma sólo una sección del caos y lo sitúa en un sistema de coordenadas que apuntan a una referencia en la naturaleza³⁶. El arte a través de materiales finitos, fácticos y palpables abre un espacio para lo infinito, trazando un plano de composición capaz de generar la sensación de lo infinito bajo la acción de figuras estéticas.

La creación suele adscribirse más al ámbito de lo sensible y de las artes, sin embargo, los conceptos filosóficos son también *sensibilia*, porque son modos de entablar o articular relaciones con la realidad. El concepto es un territorio, un perímetro y la filosofía reterritorializa por medio de él. El concepto no es un objeto sino un territorio, no fijado para siempre, por lo cual, posee una forma pasada, presente y quizá futura. Pensar es tender un plano de inmanencia que lejos de dejar la tierra afuera, la absorbe. Para entender en qué consiste la creación de conceptos, Deleuze nos habla de endoconsistencia o vecindad interna del concepto y de exoconsistencia o vecindad externa del concepto. La primera viene dada por la conexión de los componentes del concepto en zonas de indiscernibilidad,

³⁵ El concepto de *caoideo* o *caoidea* se forma de los conceptos fusionados, ‘caos e idea’, el caos, para nuestro autor, no es una nada, sino un contenedor de posibilidades infinitas y un estado indefinido que expresa confusión y desorden. El caos se nos presenta con el reconocimiento de que la realidad nos rebasa, debido a su inconmensurabilidad y gracias al reconocimiento del caos en la inmanencia se posibilita el pensamiento como donador de cierto orden al caos. Aunque se sabe que solo es posible trazar el plano o efectuar un corte en una parte del caos, esto debido a su infinitud, por tanto, nuestros conocimientos generados a partir del corte sobre el caos siempre son parciales, pues dan consistencia solo a una parte de ese caos. La *idea* tiene que ver con la representación y concepto de ese mismo caos que logra hacer la mente. Para Deleuze, los conceptos son caoideos porque son un conjunto de variaciones inseparables que seccionan la variabilidad caótica, el concepto es un estado caoideo por excelencia debido a que es un caos que se ha vuelto pensamiento consistente. La filosofía, el arte y la ciencia, como disciplinas creadoras, son caoideas porque son realidades producidas sobre los planos que seccionan el caos. Para matizar este punto, cabe señalar que para Deleuze la ideación, al menos la que tiene algún sentido, aunque no siempre referencia, no debe girar en el vacío, sino en algún tipo de realidad, pero esta realidad no es el cosmos, entendido como un compuesto con arreglo a un orden que se considera que es homogéneo con el orden que en que se articula el pensar, por el contrario, la realidad sobre la cual se logran efectuar pensamientos es el caos, solo que el caos no es entendido por Deleuze desde el punto de vista trascendente, sino como puro desorden ininteligible.

³⁶ Señala Deleuze que aunque la ciencia renuncia al infinito a veces experimenta atracción por el caos que combate, como es el caso del cálculo diferencial, con él la ciencia se aproxima todo lo que puede al caos, estableciendo relaciones que se conservan con la aparición y la desaparición de las variables.

mientras que la segunda está garantizada por los puentes que van de un concepto a otro. Un concepto tiene componentes porque no hay concepto simple y así como no existen conceptos de un componente único, tampoco existe concepto que tenga todos los componentes. En un concepto hay trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que antes respondían a otros problemas y suponían otros planos, cada concepto debe adquirir un perímetro nuevo, ya que todo concepto remite a un problema sin el cual carecería de sentido. A esto Deleuze le llama “plurivocidad del concepto” o el acto de conectar elementos interiores de los conceptos hasta su cierre o saturación, de tal modo que no se pueda añadir o quitar ningún componente sin que el concepto cambie de naturaleza. A diferencia de la figura, el concepto no es paradigmático sino sintagmático, tampoco es proyectivo sino conectivo, de la misma manera que no es referente sino consistente.

Con lo hasta aquí señalado se aduce que la filosofía no es un saber de segundo grado que se encargue de reflexionar sobre saberes de primer grado, la filosofía, como saber de primer grado, actúa directamente sobre el caos y es independiente del arte y de la ciencia. Como tal, la filosofía es el arte de construir conceptos, los conceptos son sus productos. Para Deleuze, la filosofía no es contemplación, ni reflexión, ni tampoco comunicación. No es reflexión porque nadie necesita de la filosofía para empezar a reflexionar sobre alguna cosa. De la misma manera la filosofía no es comunicación, ya que ésta sólo versa sobre opiniones para crear consenso y no conceptos, una conversación jamás ha producido concepto alguno. Deleuze afirma que la contemplación, la reflexión y la comunicación son una especie de máquinas que construyen universales en todas las disciplinas³⁷. Los universales de contemplación y de reflexión representan las ilusiones en las que la filosofía ha caído, que no son otra cosa que el idealismo objetivo y el idealismo subjetivo.

³⁷ La filosofía se ha cruzado con rivales que han pretendido reemplazarla, en primer lugar se topó con la sociología, ya que la filosofía había descuidado su labor de crear conceptos y se había refugiado en los universales. En segundo lugar, están la epistemología, la lingüística y el análisis lógico que trataron de reemplazarla. Afirma Deleuze que así poco a poco la filosofía tuvo que enfrentarse con rivales cada vez más insolentes. Por último, todas las disciplinas de la comunicación como la informática, la mercadotecnia, la publicidad y el diseño se apoderaron la tarea de crear conceptos, con lo cual el concepto ahora se ha convertido en el conjunto de las representaciones de un producto y el acontecimiento se ha convertido en la exposición que escenifica tal producto. Así, los conceptos se han convertidos en mercancías que se pueden vender. Afirma Deleuze “El simulacro, la simulación de un paquete de tallarines, se ha convertido en el concepto verdadero, y el presentador-expositor del producto, mercancía u obra de arte, se ha convertido en el filósofo, en el personaje conceptual o en el artista” (Cfr., G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.16).

La gran diferencia entre la filosofía y las formas de la *doxa*, es que la primera crea conceptos, mientras que la sabiduría y la religión proyectan la trascendencia sobre el plano de inmanencia y lo cubren de figuras³⁸. La figura no se define por una similitud exterior con el afuera, sino por una tensión interna con lo trascendente. Mientras la sabiduría y la religión piensan por figuras, es decir, por representación, la filosofía piensa por conceptos. En el plano de inmanencia filosófico no hay proyección en una figura sino conexión en el concepto. Los conceptos abandonan cualquier referencia para conservar sólo unas conjugaciones y unas conexiones que constituyen la consistencia propia del concepto. Las religiones sólo pueden llegar al concepto cuando reniegan de sí, de igual modo que las filosofías sólo llegan a la figura cuando se traicionan, pues los conceptos filosóficos producen figuras cada vez que la inmanencia es atribuida a algo; así las tres figuras de la filosofía serían: objetividad de contemplación, objeto de reflexión e intersubjetividad de comunicación. Para Deleuze, pensar se hace sobre un plano de inmanencia; éste no es filosófico sino prefilosófico, porque parte del afuera y sólo se vuelve filosófico bajo el efecto de un concepto. Aunque el concepto se desarrolla dentro de una relación filosófica con la no-filosofía, es decir, con el mundo o con la realidad, esto pone de manifiesto la necesidad del encuentro del medio y del plano de inmanencia para el nacimiento de la filosofía³⁹. De ahí que la razón del nacimiento de la filosofía es sintética y contingente, porque ésta tiene que ver con un encuentro entre el mundo y el plano de inmanencia trazado por el filósofo. Por lo tanto, la filosofía es contingente, al igual que los conceptos que dependen de la conexión de los componentes, que bien podrían haber sido distintas con vecindades diferentes. La tarea propia del filósofo es crear nuevas formas de dar sentido, de ahí que para Nietzsche los filósofos deben desconfiar de los conceptos ajenos y no deben darse por satisfechos al aceptar retocarlos, sino que su tarea debe consistir en empezar a crearlos.

³⁸ En el caso de la religión y su plano poblado de figuras, lo prefilosófico pone de manifiesto que dicho plano de inmanencia no tenía como destino la creación de conceptos.

³⁹ Deleuze señala que fue necesario que la desterritorialización absoluta del plano del pensamiento se conectara directamente con la desterritorialización relativa de la sociedad griega para que se diera el encuentro del amigo y del pensamiento, y esta es la manera en la cual surge la filosofía en Grecia. Nos dice Deleuze que Oriente pensaba en la forma de una universalidad vacía carente de la universalidad concreta, es decir, que le faltaba la relación con el sujeto y por lo mismo es que Oriente ignora el concepto.

Para Deleuze, el concepto de verdad se halla absolutamente indeterminado, es decir, que ésta depende del valor y del sentido de lo que pensemos. El pensamiento nunca piensa por sí mismo, como ejercicio de una facultad, y tampoco halla por sí mismo la verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. *En Nietzsche y la filosofía* señala nuestro filósofo que una filosofía que concibe lo verdadero y el pensamiento como universal abstracto respeta el orden establecido y los valores en curso, con lo cual nunca ha hecho daño a nadie⁴⁰. Como afirma Nietzsche, la verdad se presenta como criatura bonachona que concede a todos los poderes establecidos la seguridad de que no causará a nadie la menor incomodidad, sin embargo, siguiendo a Nietzsche, la filosofía es esencialmente intempestiva.

La célebre tesis de la filosofía cartesiana, nos dice Deleuze, reposa sobre una vieja broma y si Descartes es filósofo lo es gracias a que se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal y como es de derecho. Un pensamiento de derecho implica la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero. Descartes toma el buen sentido o razón como la determinación del pensamiento puro, donde la presunta universalidad del pensamiento descansa sobre un elemento del sentido común transformado en exigencia natural y universal. Contra el carácter natural del pensar y su buena voluntad, Deleuze opone lo involuntario. Contra el sentido común y contra la identidad del yo en el “yo pienso” cartesiano, que es la base de la *concordia facultatum*, fomenta la paradoja y la discordia de las facultades.

Para Deleuze, la verdad no es algo preexistente sino que es algo que hay que hay que crear, lo cual es muy evidente en las ciencias, en física, por ejemplo, no hay verdad que no presuponga un sistema simbólico, aunque no sea más que un sistema de coordenadas. Así nos dice que toda verdad es falsación de ideas preestablecidas. La verdad es creación, pero esto implica admitir que la producción de la verdad pasa por una serie de operaciones que consisten en trabajar una materia. Ante la imagen dogmática del pensamiento filosófico, Deleuze cuestiona el por qué la filosofía debe estar sometida a la verdad como carencia. Pues la filosofía como ejercicio riguroso teórico se supone que siempre ha estado en pugna con la *doxa* y ha intentado dar razones desligadas de la opinión, por lo cual

⁴⁰ Cfr., Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.149.

debería buscar otras posibilidades que no repitan las de la misma *doxa*. La filosofía que propone Deleuze pone en tela de juicio los presupuestos que se creían inamovibles, legítimos y verdaderos. La idea de la filosofía para nuestro autor no es algo que esté fijado de antemano y no se constituye por medio de un método único, no va en busca de conceptos acabados porque la filosofía crea los conceptos al hacer alianzas entre los diferentes autores, ya sean filósofos o escritores, provocando con ello afianzamientos, refinamientos y confrontaciones.

La verdad nunca es producto de una buena voluntad, sino de una violencia en el pensamiento. Por lo tanto, amar lo verdadero no es espontáneo y tampoco puede ser concebido como anti-violento. La filosofía, lejos de hallarse sometida a buscar la verdad debe ocuparse de pensar la diferencia. Lejos de ser el amor lo que lleve al hombre a pensar, el primer momento del pensamiento se genera por la violencia. Sólo hay verdadero pensamiento cuando es involuntario y molesto. ¿Quién es el que busca la verdad?, sólo el celoso ante las mentiras de su amado. Antes del ejercicio del pensar se produce la violencia de un signo que nos roba la paz y nos fuerza a buscar. La verdad no se encuentra por afinidad, ni por buena voluntad, sino que se manifiesta por signos involuntarios, lo que implica romper con la idea de que los conceptos ya existen *a priori*, donde el cometido del pensador sería descubrir éstos o las verdades eternas que permanecen ocultos al entendimiento⁴¹.

Es imposible hablar de una *φιλία* que sea el testimonio de un deseo, de un amor, de una buena naturaleza o de una buena voluntad, por las cuales las facultades ya poseerían, o tenderían hacia el objeto al cual la violencia las eleva, y presentarían una analogía con él o una homología entre ellas. Cada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario; el uso voluntario permanece hundido en lo empírico⁴².

Según la ontología deleuziana, nos movemos siempre dentro de un plano de inmanencia, pero se debe de ir más allá de la imagen dogmática del pensamiento que supone principios y postulados como evidentes por sí mismos y que nos encierran en una ontología de determinaciones. El consenso tácito que es dado de antemano en el famoso “todo el mundo sabe que...” ha puesto a la filosofía en un finalismo imperioso. Para nuestro pensador

⁴¹ En un primer momento con Platón se concibió la tarea filosófica como contemplación, es decir, que los conceptos para Platón existían *a priori* en el *topos uranos*; como los conceptos ya estaban hechos antes de ser concebidos por el entendimiento humano, la tarea del filósofo se limitaba a la contemplación de dichos conceptos.

⁴² *Cfr.*, Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.224.

debemos romper con este consenso, con lo cual, se evidencia que el papel de la filosofía consiste en crear relaciones nuevas con el mundo, porque ésta es creación, de la misma manera que lo es el arte al inventar nuevas formas de afectar a los sujetos⁴³.

A continuación analizaremos a la filosofía platónica y a la filosofía aristotélica como máximos exponentes de filosofías encerradas en la forma dogmática del pensamiento.

1.2 Algunas filosofías representativas de lo Uno

Como se ha afirmado, la imagen clásica del pensamiento, o imagen conceptual tal y como la define Deleuze, es una estructura que pretende dirigir el ejercicio de la reflexión en una sola vía y este camino homogeneizado ha atado el ejercicio filosófico a la búsqueda de la verdad. La ocupación exclusiva de la filosofía como consecución de la verdad hace de la filosofía el estudio de lo Mismo, por lo cual para Deleuze toda la historia de la filosofía se ha dedicado a reproducir los mismos problemas sin dar paso a lo nuevo o a la diferencia, porque no ha pensado eso que deviene. El análisis del estudio de lo Mismo es un punto medular en nuestra investigación sobre el devenir, puesto que prácticamente dicho concepto ha estado al margen de la reflexión filosófica por el dominio del modelo dogmático.

Desde los griegos se define al filósofo como el amante del saber, esta definición consta de dos elementos fundamentales: amor y saber, con lo cual se conforma el amor del filósofo como un amor de algo que aún no posee aunque los otros, como el sofista, dicen ya tener. Por ello, el filósofo es aquel que hace la operación del discernimiento entre el verdadero saber y el falso saber. La filosofía buscará el saber verdadero y, por tanto, universal, expulsando los falsos saberes⁴⁴. La imagen del pensamiento se funda sobre

⁴³ Para Deleuze, los conceptos no sólo son un instrumento auxiliar de la actividad científica, de manera que la filosofía no tiene por qué quedar reducida a la reflexión sobre la ciencia y la lógica, en este sentido la filosofía no es reflexión. De la misma manera como ya lo mencionamos, la filosofía tampoco es contemplación, aunque muchos filósofos e historiadores lo afirmen o tengan esta concepción; y por último, la filosofía no puede ser comunicación, lo que implicaría aceptar que los conceptos se obtendrían por consenso, lo cual es inaceptable debido a que el consenso respeta el *status quo* del pensamiento, lo cual implica que con el consenso y con la concepción de la filosofía como comunicación nunca saldremos de las estructuras mentales que condicionan nuestras formas de pensar. (Cfr., G. Deleuze y F. Guattari, *Qué es filosofía?*, p.11)

⁴⁴ Foucault en *El orden del discurso* señala cómo el discurso del sofista es expulsado por el discurso de Platón. dice “Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado”. p. 9.

nociones filosóficas base como son la esencia y la substancia. Tal es el caso de las filosofías platónica y aristotélica, que a continuación vamos a abordar como ejemplos representativos de filosofías de la identidad, imagen contra la cual se revela la filosofía deleuzeana.

Comprender y explicar una cosa –señala Étienne Gilson– es asimilar lo desconocido a lo conocido, es concebirlo como idéntico en naturaleza a algo que conocíamos ya. Es decir, conocer la naturaleza de lo real es saber que cada uno de los seres de los cuales se compone el universo es en el fondo idéntico en naturaleza a cualquier otro ser real o posible. Conocer la naturaleza de lo real fue lo que movió a los primeros pensadores griegos a reducir lo real a elementos físicos (agua, aire, fuego), hasta que Parménides declaró que el ser era el primer elemento del que constaban todas las cosas. En la primera parte de su poema nos dice que el ser está dotado de todos los atributos relacionados con la identidad, por lo cual, es esencia del ser que todo lo que participa de su naturaleza sea, y que todo lo que de ella no participa no sea. Características fundamentales del ser son: el ser no tiene causa y no tiene principio, no puede perecer, además es eterno y por lo tanto es inengendrable e indestructible. El ser es extraño al cambio, no tiene estructura, por lo cual es homogéneo, ninguna discontinuidad o división es en él concebible. En suma, solo se puede decir de él que es y que lo que no es que no es.

Parménides excluye del ser todo comienzo y todo fin, toda discontinuidad y toda heterogeneidad, con lo cual define al ser como idéntico a sí mismo y como incompatible con el cambio. La ontología parmenídea o de “lo que es” niega la contingencia. Ser mutable contradice la identidad del ser consigo mismo, por tanto, el cambio es irreal. Por lo cual, el mundo de la experiencia sensible con sus perpetuos cambios es excluido del orden del ser y es remitido al mundo de la apariencia o de la opinión. Se niega el ser a todo lo que nace y muere, lo que naturalmente deviene y cambia.

Como se puede notar, la doctrina de Parménides opone el ser a la existencia. Platón va a ser un continuador de Parménides. El problema de la filosofía platónica estriba en el deseo de definir al *ontos* que se traduce como “verdaderamente ser”⁴⁵. La filosofía de Platón no tiene otro objetivo que discernir de entre los objetos de conocimiento aquellos

⁴⁵ Señala Étienne Gilson que al traducir el adverbio *ontos* por “verdaderamente” se pierde la reduplicación tan expresiva en la fórmula griega de la raíz que connota por dos veces la noción de ser “realmente real”.

que verdaderamente merecen el título de seres, aquellos de los que realmente se puede afirmar que son. “Ser realmente real” es para Platón ser uno mismo en cuanto uno mismo, es decir, que la característica propia del ser es la identidad de la cosa consigo misma. En el plano lógico, devenir otro carece de sentido y entra en contradicción, devenir otro sería dejar de ser, porque implicaría dejar de ser el ser que uno es. Devenir equivaldría a abolir la identidad del ser consigo mismo y, por tanto, la aniquilación de dicho ser.

En la filosofía parmenídea, así como en la filosofía platónica, la identidad consigo misma es la condición y la señal de la realidad, el ser aparece necesariamente bajo la categoría de lo uno, idéntico y exento de todo cambio. Se excluye al otro fuera del dominio del ser, ya que todo lo que es el ser mismo es y todo lo que es otro no es ser.

Platón iguala la identidad con la realidad, en *Timeo* 28a marca una línea divisoria entre el ser o lo “realmente real” y lo sensible⁴⁶. Declara que el ser es lo único que existe realmente, por lo cual es eterno, lo que implica que nunca nace mientras que, por el contrario, lo sensible es lo que nace siempre, pero esencialmente nunca existe. Y en el mismo diálogo afirma en 52a que todo lo que nace y muere está siempre en movimiento, cae bajo la acción de los sentidos y no puede ser objeto de ciencia sino sólo de opinión. Nuestro filósofo en cuestión sostiene la antítesis entre “lo que es siempre” y “lo que no es nunca”, es decir, entre lo mismo y lo otro. El ser es de tal pureza ontológica que no puede soportar ninguna mezcla, mancha o complemento y, por ende, todo el mundo sensible se halla relegado al orden de las apariencias o del no ser.

Platón trasladó a las ideas inteligibles el ser pensado por Parménides, por lo cual, la existencia de las ideas no debe ser confundida con la existencia de las cosas sensibles, ya que las ideas poseen el ser como puramente inteligible. La cualidad fundamental, tanto para Parménides como para Platón, que justifica la atribución del ser sigue siendo la misma, es decir, poseer siempre de la misma manera la identidad consigo mismo. Las ideas para

⁴⁶ Dice en el diálogo 28a “Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece pero nunca es realmente”. En lo que sigue del fragmento, Platón afirma que lo que deviene, deviene necesariamente por una causa, si no hay causa no es posible el devenir.

Platón son puros objetos de pensamiento, pero precisamente por esta razón son lo “realmente real”⁴⁷.

De ahí que en la filosofía platónica, los planteamientos sofistas son expulsados, porque versan sobre lo cambiante de las cosas sosteniendo un relativismo gnoseológico. Platón, por el contrario, afirma un saber único, inmutable e incorruptible, diametralmente opuesto al relativismo sostenido por la escuela sofista. Particularmente en el *Teetetes* Platón señala que el relativismo de Protágoras tiene como base la filosofía heraclíteana, doctrina que afirma que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, por lo cual no se le podría atribuir una denominación determinada a cada cosa. En consecuencia, según Heráclito, todo está sometido al cambio y nada es jamás de modo definitivo. Cabe señalar que Platón va más allá de Heráclito en el rastreo del origen de dicha concepción y se remonta hasta la poesía homérica, la cual menciona que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento⁴⁸. También en *Crátilo* 401b, Platón atribuye un panheracliteísmo al pensamiento antiguo, el cual incluye los nombres de Hesiodo y Orfeo. El pensamiento heraclíteano sostiene que todo está sujeto al cambio, tesis contrapuesta a la concepción parmenídea donde la realidad se opone precisamente al movimiento y al cambio. El sentido de la sentencia protagórica del “hombre medida” Platón la expresa en *Teetetes* 205b; según esta tesis, ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien y el ser para esta concepción debería eliminarse ya que nos hemos visto obligados a utilizar dicha palabra por la costumbre y la ignorancia. La tesis del hombre medida defiende un relativismo en el conocimiento, ya que para unos son y aparecen unas cosas y, para otros, otras diferentes. Concluimos este punto con lo siguiente: Platón deja muy mal parado a Protágoras, ya que su tesis del “hombre medida” hace a todo el mundo autosuficiente en lo que a inteligencia se refiere. Dice el diálogo en 110c

⁴⁷ Platón es considerado el padre del idealismo por haber identificado lo real con la idea, aunque como señala Étienne Gilson, también puede adjudicársele ser el padre del realismo porque parece convertir en seres reales a nociones puramente conceptuales. Cabe señalar que aquí estamos hablando de un realismo de la esencia, ya que para Platón el ser no es compatible con el existir. Pero la idea en sí tiene una existencia real para Platón a diferencia del mundo sensible sujeto al devenir. Siguiendo a Étienne Gilson, para poder interpretar a Platón en términos de su propia doctrina, tenemos que olvidar provisoriamente la asociación que nos es tan natural del ser con la existencia, ya que, el dilema ser o no ser en Platón nada tiene que ver con la existencia del mundo concreto. Descubrir el ser verdadero consiste para él en discernir de entre los diversos objetos de conocimiento aquellos que verdaderamente corresponden a un tipo definido de realidad.

⁴⁸ *Ilíada*, XIV 201.

Y bien Protágoras, ¿qué haremos con este argumento? ¿Vamos a decir que las opiniones de los hombres son siempre verdaderas, o unas veces verdaderas y otras falsas? [...] ¿quieres que digamos que las opiniones que son verdaderas para ti, son falsas, sin embargo, para toda esa gran cantidad de gente.

De esta manera, Platón refuta el relativismo de Protágoras diciendo que no todos podemos ser medida, por lo menos en lo que al conocimiento se refiere y según Platón hay que conceder que hay personas más sabias que uno mismo, así como otras más ignorantes, pero sólo quien es más sabio es medida. El platonismo como ontología centrada en el problema de la esencialidad de la *ousía*, discierne entre lo que es de lo que no es, teniendo como finalidad hacer una separación entre lo que es verdaderamente de lo que verdaderamente no es, por lo cual, la ontología platónica se mueve fuera del plano de la existencia, reduciendo el ser a la esencialidad, afirmando que el mundo sensible no es totalmente un ser, puesto que sólo participa en grados de las ideas⁴⁹.

Decir que el ser es lo que es siempre y “el mismo” bajo todos los aspectos, es admitir que no hay distinción alguna entre ser, unidad, identidad. Parménides ya nos había dicho que sólo lo que es puede ser conocido, mientras que lo que no es de ningún modo se le puede conocer. Platón en *República* V 476e dice:

Pero dínos: ¿el que conoce, conoce algo o no conoce nada? [...] responderé que conoce algo. ¿Algo que es o algo que no es? Que es; pues, ¿cómo se podría conocer lo que no es? Por lo tanto, tenemos seguridad en esto, desde cualquier punto de vista que observemos: lo que es plenamente es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido.

Platón concibe al ser, lo que es, como una realidad inmutable, idéntica a sí misma bajo todos los aspectos, y la única disciplina apta para juzgar lo que es y lo que no es, es la dialéctica, ya que ésta fija los límites de las esencias, el dialéctico separa al ser del no ser. De este modo, la ontología se constituye sobre el plano del puro pensamiento, plano en el que el único índice de la realidad de un ser es su plenitud o convertirse en objeto de definición, de ahí la imposibilidad de fundar una ciencia de lo que cambia, ya que el devenir sensible está compuesto de cosas que a la vez son y no son, que en cierto modo ocupan un término medio entre el ser puro y el no ser. Al respecto, afirma Platón en el

⁴⁹ La noción de cuasi-ser introducida por Platón con la doctrina de la participación es imposible desde la ley formulada por Parménides, ya que nos dice que cuando se habla del ser, debe esté o bien ser del todo o no ser absolutamente.

mismo diálogo que flotando entre el ser y el no ser el mundo sensible es objeto de este bastardo conocimiento, intermedio entre la ciencia y la ignorancia que llamamos opinión.

[...] Por consiguiente, si el conocimiento se refiere a lo que es y la ignorancia a lo que no es, deberá indagarse qué cosa intermedia entre el conocimiento científico y la ignorancia se refiere a este intermedio, si es que hay algo así [...] Así pues, la opinión corresponde a una cosa y el conocimiento científico a otra [...] opinión y conocimiento científico, son poderes, pero cada uno distinto del otro, como decimos, de ahí resulta que no hay lugar a que lo cognoscible y lo opinable sean lo mismo. Por lo tanto, si lo que es es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es [...] A lo que no es hemos asignado necesariamente la ignorancia, y a lo que es el conocimiento [...] En tal caso, no se opina sobre lo que es ni sobre lo que no es [...] Por ende, la opinión no es ignorancia ni conocimiento. ¿Y no dijimos anteriormente que, si se nos aparecía algo que a la vez fuese y no fuese, una cosa de tal índole yacería entre medio de lo que puramente es y de lo que por completo no es, y ni le correspondería el conocimiento científico ni la ignorancia [...] se ha mostrado que lo que llamamos “opinión” es intermedio entre ellos⁵⁰.

Las opiniones que puede emitir todo el mundo no son siempre verdaderas, para Platón la ciencia de las ideas es el pensamiento verdadero y la ignorancia, por el contrario, es una opinión falsa. En la filosofía platónica la ciencia tiene por objeto de conocimiento los objetos abstractos que la razón define y que el intelecto contempla, por lo cual, las existencias concretas y todo lo que está sujeto al devenir no pueden ser objetos de la ciencia sino de la mera opinión, y la razón por la cual no llegan a ser objetos de la ciencia, propiamente dicha estriba en que los existentes no son seres sino sólo simples imágenes de las ideas⁵¹. Pues si todo está en perpetuo cambio –dice Platón– qué podremos decir de una percepción como ver u oír, pues si todas las cosas están en movimiento las percepciones no permanecen igual. El saber no radica en nuestras impresiones sino en el razonamiento que hacemos de éstas. La percepción para Platón no participa en la aprehensión de la verdad, pues no participa en la aprehensión del ser.

⁵⁰ *República* V, 477a-d.

⁵¹ El término “idea” fue usado por varios presocráticos, entre ellos Jenófanes, Anaxágoras y Demócrito, pero sin adquirir el significado preciso que tomó con Platón. Las ideas para este filósofo son formas de la realidad, es decir, su imagen o perfil son eternos e inmutables. Existen diversas significaciones que Platón le da a las ideas, pero con frecuencia las concibe como modelo de las cosas y como las cosas realmente reales en sentido estricto, en suma, digamos que las ideas son la unidad de algo que aparece como múltiple y por lo cual no es aprehensible por los sentidos sino sólo mediante el intelecto. Nótese que Platón choca con muchas dificultades cuando quiere explicar por medio de la idea el mundo de la apariencia que nos dice depende de la idea. Ya que si hay ideas ellas carecen de relaciones con el mundo sensible. Pero al final, la conclusión a la que llega la dialéctica platónica es que la ciencia propiamente dicha es la ciencia de las ideas, pero nos es desconocida la idea en sí y Platón tiene que recurrir al mito del demiurgo, mito que nos va a señalar el puente entre la esencia y el existente.

Platón cimenta su filosofía en los postulados de Parménides, quien establece las únicas vías de la investigación posible. La primera vía es el camino de lo que es y la segunda vía posible hacia la investigación es el camino de lo que no es, aunque como afirma Parménides, este camino no lleva a ningún lado puesto que es imposible conocer lo no ente. Platón erige su filosofía hacia el camino de lo que es, es decir, hacia lo verdadero. También para Platón ésta es la única vía de investigación posible que nos permite conocer la verdad. La esencia⁵² para Platón es lo que es, es eterna, única, inmóvil y perfecta, y el objetivo de este filósofo es llegar a la esencia por medio del conocimiento verdadero. La esencia o la Idea⁵³ remite en la filosofía platónica a conocer realmente lo que las cosas son; pero lo real no está en el mundo sensible, en aquello que percibimos, sino en lo que está más allá de este mundo sensible y mutable, por lo cual, la pregunta “¿qué es...?” en Platón siempre pregunta por la esencia.

El término sustancia designa lo real, lo real señala lo que es verdadero o lo que verdaderamente es. Lo verdaderamente real es un elemento idéntico a sí mismo, inmutable e inmóvil. La sustancia es la realidad misma de las cosas, pero lo verdadero y lo real remite para Platón a la Idea, de esta manera la verdad o esencia no se encuentra en el mundo físico, pues la realidad sensible no es capaz de mantener las características del ser otorgadas por Parménides, por lo cual no puede ser real.

La filosofía aristotélica, por su parte, a diferencia de la platónica, no ignora el mundo sensible, para Aristóteles lo que Platón llamaba idea no tenía nada en común con el ser concreto y fáctico. El estar en contacto con la naturaleza llevó a Aristóteles a criticar la ontología platónica. La *ousía* para Aristóteles es una unidad ontológica distinta, en el uso que le da Aristóteles se traduce como sustancia y como esencia. *Ousía*, como quiera que se la traduzca, connota la propiedad fundamental de lo que es, por lo cual, designa la realidad última, mostrando la dificultad de describirla, ya que cada vez que pretende decir lo que es acaba contentándose con decir lo que no es.

⁵² El término οὐσία (*ousía*) ha sido entendido de diversas maneras, se ha traducido primeramente como sustancia y luego se ha traducido por esencia, ambas designaciones son paralelas y similares. En la medida en que Platón consideró a las ideas o formas como modelos y realidades verdaderas, concibió a las ideas como esencias. En *Categorías* Aristóteles introduce el término *ousía* que ha sido traducido a veces por sustancia y a veces por esencia. De acuerdo con el uso que hace Aristóteles en este texto del término *ousía* es traducido por sustancia.

⁵³ Cuando nos referimos a la idea platónica utilizamos mayúscula.

Un primer acercamiento a la *ousía* aristotélica lo podemos hacer diciendo que para Aristóteles los seres que no pueden existir con independencia de otro ser no poseen en realidad sustancia o esencia y, por lo tanto, no son verdaderos seres, sino objetos desprovistos de un ser propio, ejemplos de ello son las cualidades de los cuerpos materiales. Tal es el caso de un color, éste pertenece siempre a un cuerpo particular, pero estrictamente no tiene existencia propia, sino que existe gracias a la sustancia de la cual él es un accidente. En cambio, ser hombre no es una propiedad física observable, sino una esencia que se puede decir de ciertos sujetos. La esencia no es una simple noción general, sino que aquello que poseyendo en sí con qué existir, confiere la existencia a los accidentes o determinaciones complementarias. La sustancia está precisamente por debajo de los accidentes que ella soporta. Entonces en su sentido verdadero, la esencia, nos dice Aristóteles en *Categorías* V 2-10, es lo que no es ni predicable de un sujeto, ni puede estar presente en él. Lo real propiamente dicho es distinto de un concepto y de un simple accidente, puesto que en él reside el accidente y es aquello de quien se predica un concepto. Como podemos apuntar, la sustancia o esencia aristotélica es muy diferente de la *ousía* platónica, ya que para Aristóteles una Idea platónica no es otra cosa que un término predicable de un sujeto. Aunque Aristóteles relega las Ideas a la clase de las realidades secundarias, no por ello deja de lado el problema de la esencialidad, puesto que en su filosofía está presente el problema de la sustancia y todo el proyecto de la metafísica apunta al desarrollo de una ciencia del ente en cuanto ente.

Las sustancias, para Aristóteles, son las causas de las diversas acciones y operaciones que observamos en el mundo sensible, cada una de las sustancias primero es un acto. El fondo de la realidad propiamente dicha es el ser, el ser es el acto mismo en virtud del cual cada sustancia es lo que es y la sustancia o ser subsiste aparte como una realidad que se basta. El acto es la existencia de un objeto, dice Aristóteles “Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella⁵⁴.”

⁵⁴*Metafísica* libro IX 10-48^a. Para comprender mejor la diferencia entre acto y potencia véase la analogía que señala Aristóteles en 248b “[...] en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de unos de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro”.

Aristóteles no explica bien en qué consiste la noción de acto, sólo señala que éste puede ser conocido por analogía, afirmando que no siempre se ha de pretender llegar a una definición de todo, sino que a veces basta con captar la analogía en su conjunto. Siempre que una posibilidad se realiza hay acto y, por lo tanto, hay ser. Aunque Aristóteles está consciente de la condición cambiante del ser actual, no lo expulsa de su filosofía, y en esto consiste su crítica a la *ousía* platónica⁵⁵. El estagirita piensa la potencia sólo en virtud del acto, el acto para él es superior a la potencia, en lo actual se somete lo potencial y aquí el movimiento sólo puede pensarse en virtud de lo fijo. La concepción del movimiento está sometida a la ley de la potencia al acto, esto es la sumisión de cualquier forma del tiempo a la forma del presente.

Pero en oposición a la filosofía platónica, para Aristóteles no es posible que ninguna de las cosas provenga de las Formas y, por lo tanto, decir que las Ideas o Formas son modelos y que de ellas participan todas las cosas no tiene ningún sentido, lo cual implicaría que tendrían que existir múltiples Ideas para lo mismo, por ejemplo, el hombre tendría que participar de la idea de animal y de la idea de bípedo, además de participar también de la idea de hombre mismo.

En el libro IV de la *Metafísica* nos dice Aristóteles que la unidad y el ser son de la misma naturaleza, así la proposición “un hombre es” y “el hombre es uno” son dos proposiciones idénticas, de lo cual afirma Aristóteles que a la ontología le compete estudiar el ser y la unidad, así como también incumbe a esta ciencia el examen de los contrarios. La ontología, la ciencia estrictamente hablando, debe ocuparse naturalmente del ser, aquello de lo cual dependen todas las demás cosas, lo cual no constituye otra cosa que la entidad y el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y de las causas de las entidades, por lo cual la ontología esclarecer lo qué es y, asimismo, los accidentes de las mismas substancias.

Al final, podemos decir que la metafísica estudia el ser de todo lo que es, por tanto, su objeto de estudio es la realidad en su totalidad e incluso la realidad suprasensible. Es por medio del estudio de los objetos sensibles que se llega a establecer la existencia de las

⁵⁵ En *Metafísica* A, 10-15, 991a “[...] la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causa ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo... tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas [...] ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan”.

realidades eternas e inmateriales, las cuales, como ya señalamos, son unidad, identidad y el principio de no contradicción, del cual daremos un esbozo más profundo a continuación.

1.3. Principio de no contradicción

En este apartado tenemos por objetivo abordar en qué consiste el principio de no-contradicción, mismo en el que está basado nuestro pensamiento, y en el que se sostiene la imagen clásica del pensamiento. Antes de adentrarnos a su estudio es menester señalar que, con respecto al análisis de dicho principio, Octavio Paz es uno de los pensadores que desde el ámbito de la poesía hace una crítica al pensamiento dicotómico occidental, en *El Arco y la lira* Paz afirma que el reino de la poesía no es el del ser sino el del imposible verosímil, ya que los poemas no dicen lo que es sino lo que podría ser. Parménides conceptualiza la distinción neta y tajante entre lo es y lo que no es. “El ser no es el no-ser”, a este ejercicio Paz lo llama desarraigo, porque implicó arrancar el ser del caos primordial. Y esta separación esencial entre el ser y el no-ser constituye el fundamento de nuestro pensar, pues sobre él se ha construido el edificio del pensamiento. La mística y la poesía, debido a que no siguen la línea del pensamiento dicotómico, se han desarrollado en la periferia.

Para explicar el principio de no-contradicción es necesario remontarnos de nuevo a Aristóteles, ya que él cimienta la lógica clásica bajo tres principios fundamentales. La filosofía primera, la ciencia del ente en cuanto ente, también es la ciencia de los principios. Ninguno de los análisis que hacen las ciencias sobre alguna parte del conocimiento se ocupa de decir algo de estos principios. Al filósofo le compete estudiar la entidad en cuanto tal y también le corresponde investigar acerca de los principios del razonamiento. Los tres principios que plantea la lógica aristotélica 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.

Cabe aclarar, antes de explicar el papel del principio de no-contradicción, que en Aristóteles la noción de ser no es unívoca, pues existen diversas sustancias, como el ser hombre, ser animal, pero tampoco esta noción es equívoca porque posee la unidad de lo que se dice en relación con una sola naturaleza y esta naturaleza constituye la sustancia⁵⁶. El principio más firme de todos, abordado en el libro Gamma, es el principio de no-contradicción, aquel acerca del cual es imposible el error. Este principio, señala Aristóteles, es el más conocido y no es hipotético, ya que dicho principio lo ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Señala Aristóteles “*es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [...] Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice*”⁵⁷.

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 las cosas debe elevarse del carácter pasivo que le suministra la experiencia y elevarse a la comprensión de los primeros principios de lo real. La libertad va a depender de un saber soberano, el cual implica alcanzar la inteligibilidad última de lo real y de la

⁵⁶ Recordemos que en el libro Gamma, Aristóteles nos dice que la metafísica es la ciencia del ser debido a que posee la misma unidad referencial que la noción de ser, es decir, la unidad por referencia a la significación fundamental del ser, la sustancia.

⁵⁷ *Metafísica*, IV, 20, 1005b.

misma manera un principio que sea comprensible por sí mismo. Por esta razón, la metafísica es la ciencia más alta porque ella estudia las causas y principios de la totalidad de lo que es en tanto que es, dicha ciencia tiene como finalidad interrogar a los entes en cuanto tienen de entes, no en tal o cual grupo de accidentes⁵⁸. Con lo cual llegamos a que el principio de no contradicción funciona como un principio universal del discurso metafísico que asegura y afirma la comprensión del mundo, de la causa primera y del hombre mismo.

El principio de no-contradicción es el más firme de todos los principios, ya que, como sostiene Aristóteles, es evidente que es imposible ser y no ser a la vez, y, sólo por ignorancia se pide que sea demostrado⁵⁹. La ontología aristotélica sostiene que las palabras “ser” y “no-ser” están claramente significadas, es decir, significan algo determinado. 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, es decir, el principio de no-contradicción. Todos los nombres poseen un significado y su significado es uno 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

⁵⁸ Un problema abordado por los comentaristas de Aristóteles gira en torno sobre el cómo se puede abordar una ciencia universal de lo universal referida al ente, si el ente es básicamente el ente concreto y singular. La respuesta de Aristóteles apunta a una doble explicación que consiste, en primer lugar, en que la sentencia individual es la que constituye la auténtica entidad de lo real y a ella debe orientarse por entero la ciencia del ser. Pero se debe hacer una distinción fundamental entre la sustancia individual propiamente dicha (sustancia primera) y las especies o géneros (sustancias segundas) que pertenecen en cuanto a su forma a las sustancias primeras. Como se sabe, las sustancias segundas son también realidades, pero sólo en relación a las sustancias primeras pues sólo de ellas reciben su realidad. Ante el problema de si el objeto de la metafísica es demasiado amplio y heterogéneo para responder sólo a una ciencia, Aristóteles parece resolverlo aduciendo a que la sustancia, en efecto, es el modo primario en que se dice el ente, pero también están los otros modos de decirse el ente. En el libro III de la *Metafísica* se señala que ésta es una ciencia universal que estudia las causas primeras, pero también esta ciencia debe estudiar los principios de la demostración, así como las distintas especies de sustancias.

⁵⁹ Dice en *Metafísica* IV 5, 1006^a: “Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por lo tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal”. Nótese que desde el libro Gamma la ciencia del ser es entendida como la ciencia de las sustancias, En sentido estricto no hay demostración absoluta de los principios de la lógica, pero es en el diálogo con el refutador donde si hay lugar para una demostración indirecta contra los que niegan tales principios.

que los significados de “hombre” y “no hombre” sean uno y el mismo, puesto que no es posible que lo mismo sea y no sea⁶⁰.

Y es que si “hombre” y “no hombre” no tuvieran significados distintos, es evidente que aquello en que consiste ser-hombre no sería distinto tampoco de aquello en que consiste no-ser-hombre: serían, en efecto, una misma cosa. (Ser una misma cosa significa, efectivamente, ser como “traje” y “vestido”, supuesto que su enunciado es uno.) Y si son una misma cosa, “ser- hombre” y “ser-no-hombre” tienen un mismo significado.⁶¹

Pero como Aristóteles ya demostró que es imposible que algo sea y no sea a la vez, y que el ser y el no-ser tienen significados distintos, más explícitamente en *Metafísica* IV 1006b, 10 señala que los significados infinitos de una misma cosa imposibilitan un lenguaje significativo⁶². “Ser hombre” y “no ser hombre”, por lo tanto, tienen significados distintos, ya que éstos términos se oponen entre sí. Todas las cosas serán una sola, es decir, que el principio de no contradicción solo se cumple en la autoidentidad de una cosa consigo misma. Significar la entidad de una cosa es significar que el ser de tal cosa no es algo distinto, de lo cual se sigue que la entidad y lo accidental se distinguen porque el accidente es algo que les sucede a las cosas que son.

Aristóteles pretende asegurar la verdad pragmática de dicho principio con la refutación de los detractores del principio, demostrando que el otro debe poseer los mismos criterios de normalidad para que exista el diálogo, no teniendo otra intención que evidenciar en qué consiste dicho criterio y formularlo en toda su universalidad y precisamente por esta razón argumentará contra los que no acepten tal principio, porque los que lo niegan eliminan la esencia o la entidad⁶³. Vemos claramente en esta filosofía que la tarea del filósofo recae en el conocimiento de los principios de las cosas que son en tanto que son, por ello debe establecer dichos principios, que son en los que se sustenta el conocimiento de todas las cosas. El principio más firme de todos es el principio de no-contradicción, que le permite a Aristóteles pasar de los entes en cuanto entes a la totalidad de los entes. Es sólo bajo un principio universal que puede hacer este paso debido a que la noción de ser no es

⁶⁰ Señala Aristóteles en *Metafísica*, IV, 1006b, 20, que sólo puede existir el que algo sea y no sea por homonimia, por ejemplo, en el caso de que otros llamaran “no hombre” a lo que nosotros llamamos “hombre”.

⁶¹ *Metafísica*, IV, 1006b, 30.

⁶² Señala Aristóteles que no significar algo determinado es no significar nada, de lo cual deduce nuestro filósofo que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, además que cuando se logra concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa.

⁶³ Véase *Metafísica* IV 4, 1007, 20-21.

ambigua, ya que si lo fuera no sería legítimo hablar de una verdadera universalidad del principio de no-contradicción.

La firmeza del principio de no-contradicción radica en el hecho de que éste debe ser supuesto necesariamente por todo conocimiento, siendo condición de posibilidad de todo conocimiento particular y también de índole trascendental⁶⁴. El principio de no-contradicción no es hipotético, es universal y como el más conocido de todos sirve para explicar todos los otros y como tal resulta ser absolutamente primero e indemostrable. Es necesario suponer previamente dicho principio para poder conocer cualquier cosa, esto lo reafirma Aristóteles en *Segundos Analíticos*, donde señala que es necesario que el que va a aprender alguna cosa posea de antemano un axioma⁶⁵ y en el libro IV de la *Metafísica* se ocupa de demostrar que el principio de no-contradicción es necesariamente verdadero, además de que es un principio indemostrable, por lo cual es necesario creerlo, puesto que es un principio evidente y no cabe confusión respecto de él⁶⁶.

De esta manera, este principio se refiere en primer lugar a la sustancia individual y en segundo lugar se refiere a sus modos de decirse. Como principio indemostrable, cuando Aristóteles refuta a sus detractores refiere a una especie de prueba contundente, pues si el adversario hace uso de cualquier palabra significativa, que signifique simplemente algo, es suficiente para demostrar que la existencia de un lenguaje significativo implica previamente el principio señalado. Como se ha señalado, hay una ciencia del ente en cuanto ente, de los principios y causas supremas de todo lo real, también esta ciencia trata de los axiomas. La ciencia del ser desde el libro Gamma es entendida como ciencia de la sustancia. El principio de no contradicción como principio fundamental y universal del discurso asegura y afirma la comprensión del mundo (mundo fáctico constituido por las sustancias sensibles), así como también posibilita comprender la causa primera y, por último, ayuda a comprender al hombre mismo.

⁶⁴ Antes que atender al problema por el modo en que es posible nuestro conocimiento de los objetos, la filosofía aristotélica atiende al discurso en el que afirmamos o negamos algo de algo y de este discurso, necesariamente está fundamentado en el principio de no-contradicción. Este discurso da lugar a la verdad o a la falsedad del discurso mismo, y en este sentido podemos decir que el principio de no contradicción funciona como condición de posibilidad de todo discurso de alcance epistemológico.

⁶⁵ Particularmente en 72a 16-17.

⁶⁶ Se puede hablar en este sentido del aspecto psicológico implícito en este principio, ya que el principio de no-contradicción es el axioma de los axiomas. Dicho principio es universal, por lo cual se refiere a todas las cosas que son en la medida en que éstas se relacionan con el único ente que existe en sí, es decir, la sustancia de la que se predica algo.

La *Metafísica* de Aristóteles se concentra en lo que para él es la forma más alta y digna del saber, es decir, la ciencia teórica de los primeros principios y causas, donde el objeto de estudio es “lo que es” en tanto que es y los atributos que por sí mismos le pertenecen. El principio de no-contradicción no sólo funciona para argumentar una discusión, sino que es la condición necesaria para la comprensión del discurso propio y del diálogo, además se debe hacer énfasis en que para Aristóteles este principio es la base para entender el mundo. El deseo al inicio del libro Alfa marca la esencial orientación humana en busca de la perfección, pero asimismo carente. Así, el principio de no-contradicción es un principio lógico pero sobre todo ontológico, ya que es la única arma contra el error y la falsedad; de ahí que, según Lukasiewicz, la necesidad de reconocerlo como principio es signo de la imperfección intelectual y moral del hombre pero también de su posibilidad de perfeccionarse⁶⁷.

En el libro Gamma, cuando se refuta a los detractores del principio, el filósofo griego sostiene que no es seguro que Heráclito haya puesto en entredicho tal principio, dudando de que un pensador de tan buena monta haya afirmado tal cosa. Señala que algunos creen que lo dijo Heráclito, pero en el libro XI 1062a 30-36 las afirmaciones de Aristóteles parecen referir a que, en efecto, Heráclito, al sostener que una cosa y su contrario podrían existir al mismo tiempo, trastocó el principio más firme de todos. Sin embargo, al sostener la existencia de los contrarios es porque no reflexionó con detenimiento lo que decía.

Heráclito es catalogado como el filósofo del eterno retorno, para entender el problema fundamental de Heráclito nos vamos a remontar a Anaximandro. Este último nos dice que aquello a lo cual todos los estandos⁶⁸ o estados de cosas deben su existencia es también a lo que retornan tras su destrucción. Aquello a lo cual todos los estandos deben su existencia es llamado por Anaximandro *apeiron*. La traducción tradicional nos dice que el *apeiron* equivale a infinito, pero señala Jean Brun que lo infinito como nosotros lo

⁶⁷ De acuerdo a Eduardo Molina Cantó, quien se basa en Lukasiewicz el principio de no-contradicción posee tres formulaciones básicas 1) como formulación ontológica “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (IV 3, 1005b 19-20); la segunda formulación de tal principio es lógica y también la encontramos en la *Metafísica*: “La opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez” (IV 6, 1011b 13-14), y por último una formulación psicológica en IV 3, 1005 b23-4 donde dice: “es imposible que un individuo dondequiera que sea, crea que lo mismo es y no es, al mismo tiempo”.

⁶⁸ Hemos usado aquí el término “estandos” utilizado por Jean Brun en *Heráclito o el filósofo del eterno retorno* para designar a los estados de cosas a los cuales remite Anaximandro.

entendemos no es la idea griega. El *apeiron* de Anaximandro es lo que aún no ha recibido límite, es el ser o material originario de los estandos, ser del que provienen todas las cosas y del que se han separado por el hecho de haber nacido. Se deduce de la concepción de Anaximandro que el ser no tiene persona, puesto que es el infinitivo en el que las personas son en la medida en que conjugan este ser en todos los tiempos y en todos los modos. Además, como ya se ha señalado, el *apeiron* es igualmente aquello a lo que retornan los estandos tras su muerte, está fórmula contiene una concepción cíclica y redistributiva del tiempo y de las individualidades. Precisamente por la influencia de Anaximandro en Heráclito se dice que la filosofía de este último es una filosofía del devenir o del retornar.

En suma, en este último pasaje señalado, Aristóteles reconoce la violación del principio de todos los principios por parte de Heráclito. Para intentar entender la postura de Heráclito se debe señalar la interpretación de Kirk, Raven y Schofield, quienes nos dicen que al parecer Aristóteles se equivocó al interpretar la crítica que hace Heráclito al principio de no-contradicción. Cabe aclarar que Heráclito no defiende una identidad entre los opuestos, sólo dice que no son esencialmente algo distinto, el problema de Aristóteles es que exagera las posturas heracliteanas, forzándolas a entrar dentro de su propia lógica. Decir que el ser y el no ser son lo mismo, como sostiene Heráclito, no es igual a decir que son idénticos, lo cual implicaría renunciar a las diferencias que los hacen singulares, aunque esta singularidad no apunta a que sean esencialmente distintos.

Para entender el juego de los contrarios tenemos que señalar que para Heráclito la lucha es la madre de todas las cosas, es decir, que el combate está en el centro de todo porque todo nace de la lucha. Decir que todo nace de la lucha implica aceptar que no hay oposición fundamental entre los contrarios (presencia-ausencia, unidad-diversidad, día-noche). La lucha es la ley de todo lo que es, es así que la unidad del arco y la lira resultan de las tensiones opuestas de la madera y las cuerdas que las componen, al tocar la lira se produce una lucha entre todas estas tensiones, pero es de esta lucha de la que nace la armonía, y es así que como la armonía visible oculta la lucha. El devenir para Heráclito es la forma en la que se comporta el mundo, todo está en perpetuo cambio, lo que es paz, es tan efímero que al mismo tiempo es ira, para nuestro filósofo antiguo no existe nada en la realidad que sea siempre igual porque lo único real es el cambio.

Para Parménides, el ser era continuo, algo bien limitado y determinado en sí mismo, en la filosofía heracliteana, por el contrario, se puede hablar de una negación de la identidad, porque en el mismo instante todas las cosas cambian, el devenir se lo lleva, barre con toda identidad; recuérdese el fragmento 49a donde Heráclito afirma que uno no se puede bañar dos veces en el mismo río, pero si atendemos con más atención al devenir heracliteano, como lo hace Crátilo, ni siquiera se puede bañar una sola vez, puesto que el agua del río, e incluso todo, no cesa de fluir y no permanece jamás la misma⁶⁹. Cabe aclarar que la filosofía de Heráclito no busca disociar el ser del no-ser, puesto que en la lucha éstos se enfrentan para engendrar la armonía donde conviven los contrarios, ya que el devenir es lo que asegura la síntesis del ser y del no-ser. El devenir y la corrupción de todo los estandos ya no son para Heráclito una especie de castigo, como lo era para Anaximandro, nada existe sino que todo deviene. En relación a lo señalado, la filosofía hegeliana piensa que el devenir no es lo que deshace al ser sino aquello por lo cual se hace al ser, superando siempre al no-ser en un movimiento dialéctico renovado sin cesar. Hegel, en esencia, habla de una superación dialéctica, donde el devenir es progresivo, pero Heráclito piensa más bien en la tragedia del devenir así como la armonía que oculta. El devenir, señala Jean Brun, se realiza en el interior del ser, trastocando la idea del ser mismo, puesto que es una misma cosa la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la juventud y la vejez⁷⁰. Nos dice Heráclito en el frg.103 que en la circunferencia el principio y el final coinciden.

En síntesis, podemos decir que la lógica heracliteana da lugar a la paradoja, es decir, a la posibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo, porque por debajo de las apariencias que más o menos nos parecen estables se esconde el devenir, el perpetuo fluir. Y si todo está en perpetuo cambio lo que ahora es, ya mismo está dejando de ser, es y no es al mismo tiempo. La lógica heracliteana apuesta por una tensión de los contrarios entre el ser y el no-ser; en este sentido, su lógica paradójica nos hace entrar en una zona de indiscernibilidad entre una cosa y su contrario, donde también las identidades se desvanecen. El que el universo se encuentre en perpetuo cambio hace posible que algo sea y no sea al mismo tiempo, lo cual hace imposible cualquier adjudicación de identidad. Heráclito pone en entredicho el principio de no contradicción, que ya estaba

⁶⁹ Véase Crátilo, 439a- 440e.

⁷⁰ Véase Heráclito, frag. 88 en Jean Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*.

conceptualizado de alguna manera por Parménides. El devenir heracliteano entraña la paradoja porque hace no sólo que convivan los contrarios, sino que desemboca en una zona de indiscernibilidad en donde ya no es posible diferenciar a ambos. Es en el cambio incesante donde se abre esta zona de indiferenciación donde es posible ser y no ser a la vez, pues el devenir es perpetuo cambio, inacabamiento e indeterminación.

El devenir deleuziano es un eco del devenir heracliteano, lo que deviene no está al final de ningún proceso sino en medio, en una zona de indiferenciación que está ligada a la paradoja. Recuérdese el fragmento heracliteano que dice que nos bañamos y nos nos bañamos en las aguas del mismo río, si el devenir es un cambio perpetuo, no hay identidades definidas, sólo existe el inacabamiento y la indeterminación. El devenir heracliteano nos habla de una figura dinámica del universo hecha de opuestos en constante lucha. Este dinamismo no es expresión del caos sino del *logos*, una lógica muy diferente de la lógica formal. Deleuze, al igual que Heráclito, parte de que el devenir está en una zona limítrofe, en medio, en una zona de indiferenciación.

Para comprender el devenir deleuzeano es fundamental atender a dos lecturas opuestas del tiempo. En la primera serie de paradojas de *La lógica del sentido* Deleuze afirma que el tiempo tiene que ser comprendido de dos maneras complementarias: en su totalidad como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero también en su totalidad como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro. Cronos y Aión representan las dos lecturas opuestas del tiempo; según Cronos, sólo existe el presente en el tiempo, sólo el presente llena el tiempo, el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente y es propio del presente ser el límite o la medida de la acción de los cuerpos; de esta manera, Cronos es el movimiento reglado del presente vasto y profundo. Pero señala Deleuze que también está la lectura del tiempo como Aión. Aión es un “devenir-loco”, devenir desmesurado que alcanza a todo el universo y hace que los opuestos que se expresaban de modo antagónico acaben por ser indiferenciados, es decir, que en los cuerpos se da un disturbio que derroca y liquida toda medida.

Según la lectura del Aión, únicamente el pasado y el futuro subsisten en el tiempo, porque como todo está en perpetuo cambio cuando digo “ahora” se esfuma, por lo cual sólo queda un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que asimismo lo subdividen hasta el infinito en pasado y en futuro en los dos sentidos a la vez. Cronos es

inseparable de la circularidad; Aión, por el contrario, es la verdad eterna del tiempo. El devenir es entonces el instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en pasado y en futuro, en lugar de presentes vastos. La esencia del devenir es avanzar en los dos sentidos a la vez, en virtud de que el devenir no puede separar la distinción entre el antes y el después. El buen sentido o la razón afirma que en todas las cosas hay un sentido determinable. Con lo cual afirmamos que el devenir deleuzeano es la identidad infinita de los dos sentidos a la vez, dando lugar al trastocamiento de los principios de la lógica, puesto que el devenir como paradoja destruye el sentido único imposibilitando la asignación de identidades fijas. La afirmación de los dos sentidos a la vez conduce a la pérdida de la identidad, misma que está basada en un nombre, en una verdad permanente.

Pensar el devenir es una de las aportaciones de la filosofía de Deleuze y esto surge como consecuencia de la crítica a la imagen dogmática del pensamiento. Por ello hemos abordado puntos clave de la metafísica occidental para hacer comprensible la propuesta de Deleuze. El problema del devenir lo abordaremos a profundidad en el siguiente capítulo.

Capítulo II. El devenir

Como se ha señalado en el capítulo precedente, el pensamiento de Deleuze crítica la imagen clásica de la filosofía, principalmente al cuestionar la noción del ser clásica, así como la idea de la identidad y la sustancia, postulando que el ser está en devenir, en un cambio perpetuo que no tiene como fin un punto al cual llegar y que, por lo mismo, nunca cesa de cambiar.

El devenir como verbo transitivo en español designa llegar a ser, hacerse, volverse, ponerse, convertirse, transformarse en, parar en. Como sustantivo masculino, devenir se traduce como cambio, mutación, evolución de las cosas. En francés 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 acontecimiento 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.

Según Paul Foulquié devenir proviene del latín *devenire*⁷¹, “venir descendiendo de”, la idea del devenir se expresa en latín por las palabras *in fieri*, que designan “haciéndose”, por lo cual se oponen a lo ya hecho o a la idea de completud.

Como hemos apuntado, el ser desde la filosofía clásica es definido como unidad y, precisamente por esta unidad, se concibe oculto tras las apariencias. Señala María Zambrano que esa unidad es lo que ha suscitado la violencia filosófica, puesto que todo lo que se nos presenta es cambiante, apariencias que todo el tiempo se destruyen sosteniendo una perpetua guerra. La violencia filosófica estriba en el deseo de huir de las apariencias, tratar de volverlas coherentes en una unidad. “[...] quien tiene pues la unidad lo tiene todo. ¿Cómo no explicarse la urgencia del filósofo, la violencia terrible que le hace romper las cadenas que le amarran a la tierra [...]?”⁷². En el libro VII de la *República*, particularmente en el mito de la caverna, Platón plasma a la razón como la esperanza de la filosofía y consuelo del filósofo ante la muerte, es decir, ante el mundo perecedero que está sometido al devenir y que por lo mismo está relegado como mera apariencia.

⁷¹ Cfr. Paul Foulquie, *Diccionario del lenguaje filosófico*.

⁷² María Zambrano, *Filosofía y poesía*, p.20

Para Deleuze el *événement* o el acontecimiento es devenir. En *Lógica del sentido*, para caracterizar el acontecimiento utiliza una fórmula doble, nos dice que el acontecimiento es coextensivo al devenir y el devenir coextensivo al lenguaje, también en otras ocasiones habla de la confusión devenir-acontecimiento. Nuestro objetivo en el presente capítulo es definir qué es el devenir en la filosofía de Deleuze, así como también señalar el papel que juega, para lo cual, tenemos que remontarnos a la concepción estoica de los acontecimientos y a la concepción del ser spinozista, filosofías de las que Deleuze se nutre.

Deleuze explica la formación y el devenir del mundo a partir del caos, del cosmos y de las intensidades que lo recorren. Lo que se pone en juego aquí es la objetividad misma en este impetuoso ingreso de lo virtual en el estado de cosas. Señala Moisés Barroso⁷³ que la metafísica a la que apunta Deleuze es una metafísica del infinito virtual, quizá por ello no establece una clara distinción entre la metafísica y la ontología, lo que nos lleva a apuntar que Deleuze se decide por una ontología, aunque ésta dista mucho de ser la ontología clásica del pensamiento dogmático que tiene como objetivo la reflexión y búsqueda de un ser inmutable, incorruptible y ya acabado⁷⁴. Por ende, la obra deleuziana no persigue la investigación de un ser trascendente, sino la producción inmanente de los existentes, por lo cual, dicha ontología parte de la crítica al ser como identidad y a la individuación como actualización numérica de un proceso de especificación del género.

La causa del surgimiento de las cosas, según la ontología deleuziana, siempre es contingente, puesto que todo lo que existe está sometido a un proceso de transformación de potencias o en proceso de devenir, aunque 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

⁷³ Cfr. Moisés Barroso, *Inmanencia, virtualidad y devenir en la obra de Gilles Deleuze*.

⁷⁴ Los conceptos de fuerza, intensidad, virtualidad y acontecimiento son cruciales dentro de la ontología de Deleuze. Podemos decir que la ontología deleuziana está basada en las fuerzas que tiene como meta corregir el error de pensar exclusivamente en términos de cosas y de cualidades, privilegiando la cosa extensa pero olvidando negligentemente la génesis intensiva de eso que es extenso. Constantin V. Boundas utiliza la expresión “campo de fuerzas”, ya que, en una ontología de fuerzas como la de Deleuze, la fuerza viene a significar la relación entre las mismas. Dicha ontología es un estudio a profundidad de las fuerzas en movimiento. Además es importante añadir el hecho de que las fuerzas son diferenciales, es decir, que ellas son únicamente en razón de las relaciones diferenciales que anudan o traman.

apporter le mouvement, et ce qu'on tenait pour son point culminant ressemble fort à un engourdissement [...]⁷⁵.

Lo señalado por Zourabichvilli nos advierte el error que de común se comete al reducir el devenir al mero cambio que se puede percibir en las cosas, lo que lleva implícita la simplificación de tal concepto. El pensamiento que concibe al devenir como mero cambio es suscitado por la expresión que aporta el movimiento, por lo cual, se ve al devenir como una única masa lógica indiferenciada y uniforme⁷⁶. Devenir es, sin duda, en primer lugar, cambiar y aquí encontramos la cuestión crucial del devenir deleuziano, puesto que el cambio implica que las cosas ya no se comporten y sean de la misma manera; puesto que en el cambio, aunque físicamente no sea visible, se desdibujan las identidades. Sin embargo, el devenir como mero cambio a nivel físico no conlleva la desaparición de la identidad, de esta manera los cuerpos permanecen como una especie de lastres viejos incapaces de metamorfosearse. Para que sea posible ese cambio real o devenir es necesario un encuentro⁷⁷ 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 o la salida de eso que uno es. De esta manera, todo encuentro tiene como objeto un ser en devenir, lo cual no quiere decir que los elementos participantes de dicho encuentro estén en trance de cambiar, sin embargo, 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, por lo cual, dichos elementos se colocan en una instancia paradójica. Un encuentro se constituye de dos experiencias distintas que no pueden ser puestas en común, pero que se implican mutuamente presuponiéndose recíprocamente. 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 y Guattari piensan que el devenir es un asunto de bodas

⁷⁵ Françoise Zourabichvilli, “Qu’ est-ce qu’ un devenir, pour Gilles Deleuze?”, p.2: “Sucede que el devenir se reduce a una palabra de orden vulgar y paradójicamente estática: ver todas las cosas en devenir, vivirse uno mismo en devenir [...] El pensamiento se fija sobre esta supuesta expresión aportada por el movimiento y lo que considerábamos que era su punto culminante parece bastante paralizado”. (La traducción es mía).

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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.

malditas⁷⁸, puesto que aparentemente se fusionan elementos de reinos que aparentemente no tienen nada en común.

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, señala nuestro filósofo que el problema del devenir estriba en pensar desde el principio una relación con lo otro en tanto que otro atendiendo a la diferencia⁷⁹ y no a la similitud o al parecido. Además, es necesario mencionar que el devenir como tal es imperceptible, puesto que entendido en un sentido absoluto, no sólo se refiere al cambio en el exterior de nosotros, sino que también implica todos aquellos signos que fuerzan a sentir de otra manera, que nos hacen entrar en un mundo de evaluaciones desconocidas, lo cual sin duda refleja a nivel material, sin embargo, el movimiento del acontecimiento se lleva a cabo en un nivel profundo, 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 a 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 no se niega que 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 hablar del devenir es más viable abordarlo como metamorfosis múltiples que cofuncionan siempre de manera inestable, lejos de funcionar como procesos o progresos de una identidad.

2.1 *Cronos y Aión*

El devenir generalmente se suele entender como un mero cambio de un estado a otro, como una mutación que hace que las cosas vayan de la nada al ser o del ser a la nada⁸⁰. En esta definición usual del devenir se tiene claramente marcada la diferencia que existe entre lo que es y lo que no es, entre el acto y la potencia, porque se tiene como meta la realización

⁷⁸ Con respecto a esta cuestión véase subcapítulo 2.3.

⁷⁹ La diferencia aquí se convierte en una instancia paradójica porque no es la misma ni para lo uno ni para otro. El verdadero encuentro o la verdadera captura de lo otro no se lleva a cabo en la imitación de lo otro o en la representación como producción de lo mismo, sino en lo que Zourabichivili llama la relación entablada entre ambos elementos donde hay un signo y una respuesta como encuentro con lo otro.

⁸⁰ Al respecto de esta definición del devenir véase José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*.

de dicho devenir⁸¹. Como se señaló, Heráclito es el único filósofo antiguo que reflexiona acerca del devenir entendiéndolo como paradoja, ya que para el presocrático, el devenir es un perpetuo cambio, no sólo un simple cambio, y es precisamente el perpetuo cambio lo que imposibilita cualquier adjudicación de identidad, poniendo en entredicho el principio de no contradicción, lo que entraña la paradoja porque hace no sólo que convivan los contrarios, sino que desemboca en 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, siendo la paradoja la expresión privilegiada de los acontecimientos de superficie que Deleuze recupera de la filosofía estoica.

Para comprender el devenir deleuzeano es fundamental atender a dos lecturas opuestas del tiempo. El tiempo tiene que ser comprendido de dos maneras complementarias, como Cronos, es decir, como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero también como Aión o instancia infinitamente divisible en pasado y futuro. Cronos y Aión representan las dos lecturas opuestas del tiempo. A partir de los estoicos y de Lewis Carroll, Deleuze elabora la teoría de los acontecimientos, entendiendo a éstos como algo incorpóreo. La teoría de los acontecimientos supone la revisión de la noción del tiempo como Cronos que impera en la tradición metafísica occidental. Cronos es el tiempo que privilegia el presente y se simboliza mediante el círculo del eterno retorno, se refiere al tiempo en su conjunto, mientras que el sentido de Aión puede significar el fluido vital o incluso la duración de una vida concreta.

Deleuze retoma el Aión estoico como tiempo del acontecimiento, 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 acontecimiento para Deleuze es el morir o la muerte impersonal que acaece en ningún sitio y que nunca le pasa a nadie, a diferencia de la muerte personal o personalizada que siempre tiene fecha y le ocurre a alguien concreto. El sentido del acontecimiento se expresa mediante el infinitivo, es decir, en los verbos mediante el elemento impersonal, intemporal e indeterminado. La concepción

⁸¹ Hegel es uno de los filósofos que apunta a esta misma definición del devenir, para él el devenir es la unidad del ser y de la nada, es decir que el devenir podría entenderse como la expresión del resultado de la unidad del ser y de la nada, aquí los dos contrarios están tajantemente identificados y forman parte de una unidad fija, porque el Ser es Ser y la Nada es Nada.

del tiempo como Aión rompe con toda concepción ontológica jerarquizada y con la metafísica tradicional.

Pensar el acontecimiento implica plantear el problema del tiempo debido a que el acontecimiento tiene una dimensión temporal, es decir, está relacionado con el presente, pero entendiendo éste como instante. Platón afirma en el *Parménides* que el devenir es la potencia de esquivar el presente, porque ser presente implicaría ser y, por lo tanto, quedaría aniquilado el devenir. Sin embargo, Platón señala que al final el devenir no puede esquivar el presente porque el devenir deviene ahora y es imposible que salte por encima de este ahora. Según la lectura del Aión, únicamente el pasado y el futuro subsisten en el tiempo, como todo está en perpetuo cambio, sólo queda un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que asimismo lo subdividen hasta el infinito en pasado y en futuro en los dos sentidos a la vez. Cronos es inseparable de la circularidad, Aión, por el contrario, es la verdad eterna del tiempo, por lo cual, el devenir es el instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en pasado y en futuro, en lugar de presentes vastos.

Para ejemplificar las dos lecturas del tiempo, Deleuze aborda en la primera serie de paradojas de *Lógica del sentido* el problema del crecer de Alicia, tomado de Lewis Carroll. El problema del crecer de Alicia nos remite al problema de la potencia y el acto. Decir que Alicia crece implica que es mayor de lo que era antes, pero asimismo resulta ser menor de lo que será después. Señala José Luis García Pardo⁸² que Alicia está creciendo en el presente, es decir, en el ahora, pero el problema es que cuando decimos “ahora” paramos el movimiento y nos quedamos 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 se nos escapa el movimiento o el crecer de Alicia, puesto que el crecer no puede localizarse en un hecho físico porque es un hecho de pensamiento, es decir, Alicia no es al mismo tiempo, en el mismo ahora, más grande y más pequeña, lo que significaría detener el tiempo. Sin embargo, si es al mismo tiempo que ella lo deviene, deviene más grande y más pequeña. Con este ejemplo se visualiza la contraposición entre el devenir y el ser, donde el ser se refiere a los puntos de detención del movimiento y el

⁸² José Luis García Pardo, “Corrientes actuales de la filosofía: cuestiones fundamentales. Curso 2007-08”

devenir al puro movimiento. Para Deleuze, “al mismo tiempo” cambia de significado debido a que aquí “crecer” no sólo es lo que va de un punto A a un punto B, sino lo que va y lo que viene simultáneamente –crecer y empequeñecer–. Simultaneidad de no estar ya en A y asimismo no estar aún en B, lo cual se opone a la sucesión de un antes y un después. La expresión “en los dos sentidos a la vez” se opone a la tesis aristotélica de que aunque “es” puede decirse en los dos sentidos (en acto y potencia) no se dice al mismo tiempo. Para Deleuze, el sentido toma siempre las dos direcciones contrarias a la vez y este sentido paradójico pone de manifiesto que no se puede instaurar un sentido único en el pensamiento.

Es menester señalar, en relación con lo explicado, que Deleuze sigue a Bergson en la concepción del movimiento, para este filósofo el movimiento no es un salto único de un punto A a un punto B. Cuando se supone que entre A y B hay un momento donde el móvil está en algún sitio se elimina el movimiento, si bien se puede dividir el intervalo A-B, pero así no funciona el curso del movimiento. El movimiento es el devenir, algo único que no se confunde con lo inmóvil y precisamente la ilusión que quiere denunciar Bergson es la representación del movimiento como una sucesión de paradas o puntos fijos. La forma clásica de representar el movimiento traiciona al movimiento mismo, por lo cual, no es capaz de vislumbrar la verdadera forma en la que se presenta éste. Para intuir el movimiento es necesario que éste no dependa de lo inmóvil, el movimiento tiene que ver con poder pensar el cambio como potencia sin acto, es decir, pensar el movimiento como cambio que sucede entre A y B, pero pensando a A y B no como estados determinados.

Según la definición clásica del movimiento establecida por Aristóteles, el movimiento es el paso de la potencia al acto, lo que implica que en todo proceso de transformación lo que cambia siempre retiene algo de lo que era y asimismo tiene algo de lo que va a ser, donde la parte actual, es decir, el acto, es lo único que garantiza el movimiento. Pensar a la potencia sólo en virtud del acto, supone que el acto es superior a la potencia, por lo cual se da una sumisión de lo potencial a lo actual y aquí el movimiento sólo puede pensarse en virtud de lo fijo. La concepción del movimiento aristotélica no sólo está sometida a la ley del paso de la potencia al acto, sino que también somete cualquier forma del tiempo a la forma del presente, ya que tal movimiento es el paso de un antes y un después, con lo cual se manifiesta la sumisión del tiempo al presente. El tiempo está

subordinado al movimiento, es decir, al móvil, debido a que el movimiento es lo primero y luego el tiempo mide ese movimiento y como el acto es la finalidad del movimiento, éste detiene el fluir del tiempo. Para el filósofo griego no había contradicción entre el acto y la potencia debido a que para él, por ejemplo, cuando un hombre sano enfermaba no se trataba de una transición de la nada al ser, sino que lo que se daba era un desarrollo evolutivo de la enfermedad y este paso gradual ocultaba la contradicción potencial-actual, al no estar ni enfermo en acto ni estarlo en potencia. La filosofía aristotélica del ser se dirige en un movimiento del sentido o en el movimiento cíclico de la potencia al acto. Pero sólo cuando se cuestiona la lógica clásica se puede pensar que una cosa sigue los dos sentidos a la vez, y precisamente, en esto consiste la apuesta de la escuela estoica. La potencia aristotélica es tan actual como el acto mismo, en la medida en que ésta se concibe en virtud del acto, pero para Deleuze la potencia, siguiendo los estudios de los estoicos y de Spinoza, se ha independizado y debe ser pensada en cuanto potencia, es decir, pensar el ser en cuanto no ser.

Según el movimiento doble y paradójico del devenir, no se puede señalar nunca un ahora y, asimismo, 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 unas potencias que maquinan cierta manera determinada y contingente de producir. Un acontecimiento se caracteriza por ser una individualidad múltiple, lo cual excluye toda teoría de la identidad, es decir, de la forma de la unidad corporal en los objetos. 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 ensamblajes 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.

Contrastando la idea del devenir con la filosofía cartesiana, para Deleuze el sentido común no es una facultad de reparto, sino la facultad que se encarga de garantizar el acuerdo de todas las facultades y esta facultad garantiza la identidad tanto subjetivamente como objetivamente, unidad del sujeto y de los objetos bajo todas sus manifestaciones. A diferencia de lo que señala el sentido común, la paradoja del devenir se sustenta en la dirección de los dos sentidos a la vez, lo que conlleva a la pérdida de la identidad y de la unidad. Para Aristóteles sólo podía haber ciencia de lo universal, de lo finito y de lo determinado, para él lo individual significaba lo general en cuanto determinado en un género y precisamente el género como limitación de lo determinado es el gran aporte de la lógica de Aristóteles⁸³. Así, los principios de la lógica desarrollados por él se aplican a lo real y a lo posible, pero no a las paradojas que se suscitan como fuerzas insensibles y que, sin embargo, constituyen la realidad.

2.2. La escuela estoica. Spinoza y el problema del devenir

Según Eric Alliez, el aporte más importante en la filosofía de Deleuze es el materialismo filosófico o la fabricación de un materialismo en el pensamiento, la producción de un materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio. El acontecimiento se confunde con el devenir y el devenir, a su vez, se confunde con la azarosa agitación inmaterial de la materia. Althusser, antes que Deleuze, puso en juego una cierta tradición materialista del pensamiento, él piensa que el verdadero materialismo que conviene al marxismo es el inscrito en la línea de Demócrito y Epicuro, ya que para él, el primado de la materialidad es universal y se requiere para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento y también para pensar toda la vida práctica, incluyendo a la política.

Afirmando esta forma de materialismo, Deleuze señala que el pensamiento antes que tener una historia tiene una geografía, por lo cual, éste traza dimensiones antes que construir sistemas. Deleuze no hace una historia de la filosofía sino una geofisiología del

⁸³ La crítica de Aristóteles a la dialéctica platónica radica en que la dialéctica no tiene un objeto limitado a un género definido de cosas, la dialéctica no alcanza la determinabilidad y en ella no cabe el razonamiento demostrativo.

pensamiento, que no es otra cosa que las aventuras especulativas de los agenciamientos. La *geofisiología del pensamiento*, como ya se ha dicho, 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. Deleuze estudia a los presocráticos porque en ellos se sitúa un pensamiento-materia, que tiene que ver con la imagen de un mundo fragmentado y subterráneo. A diferencia de Hegel, tampoco trata la aparición de la filosofía como una necesidad interna del espíritu⁸⁴, pues a Deleuze no le preocupa el problema del origen del pensamiento, ya que no lo hay debido a que siempre se empieza a pensar por un medio o un ambiente.

Recordemos que el ambiente en el cual Grecia se había producido y sobre la que la filosofía clásica se desarrolló consta de tres componentes: 1) inmanencia social o *polis*, es decir, la tendencia griega a la sociabilidad opuesta a la soberanía omnipotente del rey; 2) la *phília* o las sociedades de amigos; 3) la valoración o la rivalidad como lugar de decisión de lo mejor para la *polis*. De ahí que para Deleuze el problema político y filosófico en Platón consiste en el ejercicio del juicio al fundamento de los pretendientes⁸⁵. Según la interpretación deleuziana, Platón introduce la trascendencia en la inmanencia política y filosófica como criterio de selección de identidades o de los verdaderos pretendientes. Platón traiciona de cierto modo la inmanencia o el mundo concreto y material porque al

⁸⁴ Cfr. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la filosofía*, vol.1.

⁸⁵ Como presupuesto base de la filosofía está la imagen del filósofo como amigo o amante del saber. La figura del amigo está en los orígenes de la filosofía griega, mientras que en las demás civilizaciones existía la figura del sabio, pero estos amigos en modo alguno eran sabios más modestos. Señala Deleuze que los griegos ratifican la muerte del sabio y lo sustituyen por el filósofo, pero cabe mencionar que entre el sabio y el filósofo no hay diferencia de nivel sino que, mientras el sabio piensa a través de figuras, el filósofo piensa por conceptos. Mediante la filosofía los griegos cambian la percepción del amigo, ahora éste ya no designa a un personaje extrínseco, sino una condición de posibilidad del pensamiento, es decir, una presencia intrínseca al mismo. Para Deleuze, el filósofo (amigo) se convierte en personaje conceptual porque adopta una condición para el ejercicio del pensamiento. El amigo se convierte en pretendiente de la verdad y la verdad es el objeto sobre el cual se ejerce la pretensión, pero en la relación entre el amigo y la verdad siempre se involucra un tercero que también pretende a ésta y, como tal, es rival del amigo. Es decir, que el amigo como pretendiente implica rivales, pues cuando cada ciudadano pretende algo se topa necesariamente con rivales, de modo que es necesario poder valorar la legitimidad de sus pretensiones. Señalan Deleuze y Guatarri: “el ebanista pretende hacerse con la madera, pero se encuentra al guardabosque, al leñador, al carpintero, que dicen: el amigo de la madera soy yo” (*Qué es la filosofía*, p.15). De la misma manera, señala Platón en *El Político*, cuando se trata del bienestar de los hombres o del guía surgen muchos que se presentan como el amigo del hombre, por lo cual Platón recurre como marco de legitimidad de las pretensiones de los pretendientes a las ideas, pero aún con el modelo de las ideas surgen todo tipo de pretendientes que afirman ser los verdaderos amigos de la sabiduría.

tratar de dar cuenta de éste acude al mundo de las Ideas, haciendo que la trascendencia se introduzca dentro del plano de inmanencia⁸⁶.

Como también se ha advertido, para los presocráticos la *Physis* consistía en un abismo, pensar implicaba ir a lo profundo, por ello, para Deleuze el filósofo presocrático es como un geólogo o un espeleólogo y señala que el presócratismo es la esquizofrenia propiamente filosófica, es decir, la profundidad absoluta cavada en los cuerpos y en el pensamiento. En la *Physis* presocrática la realidad se reduce a un elemento físico, todo es agua o todo es fuego –aunque también están los demás elementos: aire, átomos–. Todo es materia sometida necesariamente a dos tipos de movimientos: la caída o movimiento inercial y el choque. En el ámbito de la materia los encuentros, penetraciones y destrucciones se dan dentro de un profundo anonimato. En fin, todo es colisión y descomposición, sólo hay mezclas y descomposición de las mismas, y en esto consiste la naturaleza para los filósofos presocráticos. Toda alianza es circunstancial y contingente⁸⁷. En el pensamiento presocrático Deleuze encuentra una especie de éxtasis material, se da cuenta de que el problema que los fuerza a pensar es la inminencia de la muerte física y la insuperable descomposición. Pues el pensamiento presocrático esencialmente es una física de las mezclas que expresa las relaciones y las articulaciones de una materia fragmentada. Es así como el presócratismo produce un devenir con movimientos múltiples de pura descomposición y decadencia.

Al devenir de la materia el platonismo le pone por encima dos dimensiones, la dimensión de la Idea y la dimensión de las copias. Esta dimensión conforma cosas limitadas y medidas como cualidades fijas. El devenir de la materia es una dimensión del puro devenir-loco, sin medida, cuya propiedad es esquivar siempre el presente y hacer coincidir, en la simultaneidad, el más y el menos, el futuro y el pasado, lo demasiado y lo insuficiente, lo activo y lo pasivo, la causa y el efecto. La zona del devenir es la zona de lo

⁸⁶ Es menester señalar que para Deleuze la tarea de la filosofía traza un plano de inmanencia, el cual tiene como función primordial dar cuenta de ese afuera caótico, esa variabilidad infinita, pero sin perder la inmanencia misma como lo han hecho la mayor parte de los filósofos a lo largo de la historia de la filosofía.

⁸⁷ Empédocles en el frag. 59 habla de un azar de los encuentros, refiere a que las cosas o sistemas de crueldades están sometidas a dos leyes inmanentes de valoración: amor y odio, el primero tiene que ver con un efecto formador, mientras que el odio tiene que ver con efectos destructores. Al respecto, Clément Rosset en *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, afirma que en la filosofía de Empédocles las combinaciones son viables o inviables, según se presenten los caracteres de la conveniencia o de la inconveniencia. De esta manera, amor y odio permanecen inmanentes a los elementos y a sus mezclas, por lo cual, éstas sólo expresan la oportunidad o la inoportunidad.

diverso, y lo que llamamos “seres” para Deleuze son una diversidad. En el pensamiento platónico el devenir queda escondido bajo la búsqueda de la trascendencia de las ideas, misma que produce una valoración negativa del mundo y de las multiplicidades concretas. Afirma Deleuze: “el idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica y con su alcance de ascensiones y caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma”⁸⁸.

Pensar contra la materia no ha sido caso exclusivo de la filosofía platónica, puesto que en la historia del pensamiento filosófico se ha aceptado el cometido del pensamiento platonizante. No obstante, Deleuze afirma que la filosofía platónica no pudo eliminar el devenir o el perpetuo cambio al cual están sometidas las cosas y lo tuvo que convertir en simulacros⁸⁹. El devenir, este elemento loco, subsiste en la profundidad, esquivando la participación ideal y poniendo en cuestión la imagen del pensamiento platonizante. Según Clément Rosset, Platón es el gran pensador de la degradación⁹⁰, ésta aparece no como un simple fenómeno de pérdida de la esencia, sino fundamentalmente como una infracción del plan divino. La filosofía platónica repudia el presente, entendiendo por éste al instante o degradación del pasado; asimismo, desdeña la existencia como pérdida de la esencia y la vida y al mundo sensible como desnaturalización de una antigua naturaleza más auténtica. Para Platón, por sí misma la naturaleza no puede nada, ya que las producciones de ésta no son más que transformaciones y derivaciones. Para Deleuze, el platonismo jamás se elevó a otro mundo, sino que sólo fabricó una ilusión de altura, la altura platónica sólo es una fantasía para escapar del terror de las profundidades presentes en la filosofía presocrática.

En la 18ª serie de *Lógica del sentido*, Deleuze afirma que Nietzsche se interesa muy poco de lo que pasa después de Platón, estimando que sólo continua una larga decadencia; sin embargo, Deleuze, a diferencia de Nietzsche, estima que después de Platón hay una nueva imagen del filósofo y el ejemplo más claro de esta clase de filósofos lo representa la especulación post-platónica, pero en especial la escuela estoica⁹¹, ya que el estoicismo es el

⁸⁸ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, 18ª serie, p.152.

⁸⁹ El platonismo reestructura la aparición de los simulacros como resurgimiento del azar. Los simulacros son interpretados por Platón como aquello que azarosamente y ciegamente acontece, como olvido, impotencia y error.

⁹⁰ Cfr. Clément Rosset, *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, pp.228-229.

⁹¹ Al respecto señala Deleuze “Con los megáricos, los cínicos y los estoicos comienza un nuevo filósofo y un nuevo tipo de anécdotas [...] Este tipo de griegos de hecho no son enteramente griegos. No esperan la salvación en las profundidades de la tierra o en la autoctonía, ni tampoco en el cielo y la Idea, la esperan lateralmente, en el acontecimiento, del Este” (Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p.141).

pensamiento que produce la primera gran alteración o derrocamiento del platonismo. Deleuze utiliza el término *simulacra* para referirse a los *cuantae materiae* tan opuestos al platonismo. Los estoicos introducen una diferenciación de una nueva dualidad, por un lado, las potencias con sus relaciones, sus alianzas que forman estados de cosas; por el otro lado, esas potencias y sus intercambios causan algo completamente diferente, ciertos afectos o maneras de ser incorpóreas⁹² que se generan como acontecimientos, es decir, como resultados virtuales de la potencia, teniendo una relación estrecha las maneras de ser incorpóreas con la naturaleza ambigua de los cuerpos.

Afirma Diógenes Laercio en sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, en el libro VII dedicado a los estoicos, que para esta filosofía hay dos principios en el universo, el activo y el pasivo. El principio pasivo es la sustancia sin cualidades, esto es la materia, mientras el principio activo es la razón inherente a la materia⁹³. Esto indica que a primera vista parece mantenerse la estructura platónica de lo pasivo y lo activo, pero en la filosofía estoica hay una alteración que trastorna totalmente el pensamiento platónico. Los estoicos modifican la estructura platónica al postular un activo inmanente a lo pasivo, es decir, antepone una razón de la materia a la razón de las pasiones. De esta manera, los estoicos distinguen dos planos de ser: por una parte, el ser profundo y real, que no es otra cosa que pura potencia –o fuerza– y se denomina profundo por la única razón de que está por debajo de la superficie; por el otro lado, está el lado de los hechos que se juegan en la superficie del ser y que por debajo de lo que no vemos constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorpóreas. El paso de la potencia al acto representa para Deleuze el plano de los acontecimientos, solo que a diferencia de la filosofía aristotélica, el devenir de la potencia es eterno, sin nunca llegar a un hecho o a un culmen como tal.

El estoicismo representa una manera concreta y poética de vivir, Deleuze se percató que dicha filosofía tiene una relación personal con una herida, puesto que para nuestro filósofo, solamente de las heridas pueden surgir doctrinas y aforismos vitales. La moral estoica se funda en el precepto que señala aceptar tu destino, es decir, no ser indigno de lo que nos sucede, aceptar que no hay mala voluntad en el mundo y, sobre todo, querer el acontecimiento no significa resignación, puesto que ésta es todavía una forma o figura del resentimiento, por lo cual, querer el acontecimiento no solamente es aceptar la muerte o la heridas cuando éstas suceden, sino que este querer alcanza el punto en que la guerra se hace contra la guerra o la muerte deviene querida.

⁹² Por maneras de ser incorpóreas se debe entender a las formas ambiguas que adoptan los cuerpos por estar atravesados por el devenir que no responden a una identidad fija y que para Deleuze se expresa de manera ejemplar en los verbos, esto es, en el crecer, en el verdear o en el morir.

⁹³ Diógenes Laercio, “libro VII” en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducidas y comentadas por Luis Andrés Bredlow.

Para pervertir el platonismo, tarea que Deleuze parece encargarle a la filosofía contemporánea, no basta con negar el mundo de las ideas porque con él también desaparece el mundo de las copias, pervertir el platonismo en Deleuze siempre apunta a pensar de manera diferente el devenir y el cuerpo. Y este ataque al platonismo está presente en la interpretación del cuerpo que la filosofía estoica concibe. La dualidad estoica (el activo y el pasivo, los estados de cosas y los acontecimientos) intenta caracterizar los procedimientos de producción de las potencias. En casi todas las filosofías presocráticas el cuerpo permanece inamovible como la esfera de Parménides, pero para los estoicos un cuerpo ya no es un material ni macizo ni compacto, no se despedazaría en golpes inerciales con otros materiales, sino que un cuerpo es una multiplicidad de coexistencia virtual, un cuerpo se define por un cierto poder de ser afectado, lo que cuenta en un cuerpo es su potencia: ¿de qué es capaz un cuerpo? Un cuerpo es un campo de fuerzas, un medio disputado por una pluralidad de fuerzas. La palabra que usan los estoicos para designar al cuerpo es “sintaxis”, que al latín pasa como *constitutio*; en español no sólo puede remitir 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. 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 perecen 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.

Sin embargo, la potencia para los estoicos es una urgencia fatal, como una exigencia imperiosa de una producción determinada y concreta de algo, la filosofía estoica afirma la fatalidad que siempre acompaña al sentido. En contraposición con Aristóteles, para quien lo necesario es lo padecido, la necesidad es determinada por los estoicos como un impedimento y a la vez como algo que exige la bondad o una causa que permite vivir, por ejemplo, respirar, de esta manera la escuela estoica transformará 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 para los estoicos.

Para clarificar la noción de los incorporeales es importante señalar que 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 aborda en el ejemplo del escalpelo y la carne, 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 de “ser cortada”, por lo cual, el atributo no designa ninguna cualidad real sino que siempre es expresado como verbo, lo que quiere decir, que no es un ser, sino una manera de ser. Entonces el atributo no puede cambiar la naturaleza del ser, puesto que como manera de ser se encuentra en el límite o en la superficie del mismo. Por lo cual, los atributos no son pasivos ni activos, debido a que la pasividad o la actividad supondrían una naturaleza corporal que sufre una acción. De esta manera, los atributos o las maneras de ser son pura y simplemente un resultado o un efecto que no puede clasificarse entre los seres, es decir, algo que en esencia no tiene un cuerpo, de ahí la noción de incorporeal. En razón a esto, los acontecimientos también son llamados incorporeales, puesto que tienen lugar únicamente en la superficie “como un vapor en la pradera e incluso, –piensa Deleuze– menos que un vapor, ya que un vapor ya es un cuerpo. De ahí se sigue que en la profundidad de los cuerpos hay mezclas⁹⁴ o agenciamientos en tanto un cuerpo penetra a otro y coexiste en él en todas sus partes, como una gota de vino en el mar o el fuego en el hierro. Las mezclas determinan estados de cosas cuantitativos y cualitativos, como por ejemplo, el tamaño o dimensiones de un conjunto o el verde de un árbol. Sin embargo, crecer, disminuir, verdear o ser cortado no son estados de cosas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporeales en la superficie, que son resultado de estos agenciamientos.

Basándose en el estudio de Emile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Deleuze llega a la conclusión de que la filosofía estoica opera una separación completamente nueva de la relación causal, desmembrando la relación causa-efecto o

⁹⁴ Como aclaración al lector dentro del concepto básico o común de “mezcla” se define a ésta como la unión de dos o más sustancias donde, no obstante, éstas permanecen claramente definidas conservando su identidad. Sin embargo, nosotros aquí utilizamos el término pensándolo siempre en el sentido de los acoplamientos o agenciamientos deleuzianos donde nunca es posible tener una identidad definida e inmutable.

potencia-acto. Las causas no son otra cosa que los estados de cosas, mientras que los efectos son los incorporeales o acontecimientos. Los estoicos afirman una relación de las causas entre sí a la cual llaman destino, lo que no es otra cosa que el devenir, donde las causas remiten a las mismas causas y de la misma manera los efectos remiten a los efectos, estableciendo una relación entre sí de los efectos. Los efectos incorporeales nunca son causas los unos en relación a los otros, sino solamente –señala Deleuze– *casi causas*. De esta manera los estoicos disocian la relación causal, declinando las causas y conjugando los afectos, en lugar de distinguir tipos de causalidad como lo hacía Aristóteles. Para Deleuze, esta nueva distinción entre cuerpos o estados de cosas, por un lado, y acontecimientos incorporeales, por el otro lado, entraña una conmoción de la filosofía. En relación a esto, es importante recordar que en Aristóteles todas las categorías se decían en función del ser, donde éstas remitían a accidentes pero nunca a la sustancia del ser. En cambio, para los estoicos, los efectos incorporeales que generalmente se expresan por medio de verbos no son menos seres que los cuerpos mismos, argumento que se opone totalmente a la filosofía aristotélica, puesto que los accidentes aquí son considerados como parte de la sustancia. Los estoicos no creen en una sustancia u *ousía* a la manera de Aristóteles, sino en lo que Deleuze llama “extra-ser”, puesto que para ellos, los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades –todas cambiantes– asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, entrando en una relación ambivalente.

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, Deleuze introduce la teoría de simulacros que no son otra cosa que lo que lejos de imitar a la idea la esquiva. Los simulacros no son otra cosa que los acontecimientos incorporeales que se encuentran en la profundidad de los cuerpos para luego subir a la superficie. 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. En cambio, el pensamiento estoico rechaza la distinción platónica, vuelve a hacer funcionar una misma urgencia para todas las potencias y afirma que las cosas se definen por sus potencias. Los devenires son efectos que se manifiestan en la superficie, los simulacros.

Los estoicos producen un estudio sobre el destino el cual podemos entender como devenir, así como de sus múltiples efectos virtuales en lo corpóreo. El azar según Marx, en *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*⁹⁵, es introducido por Epicuro en la especulación física, por lo cual, es quien libera al hombre de la necesidad; el griego es uno de los primeros pensadores que emplean el concepto de azar para afirmar que el mundo no está imperado del todo por la necesidad, pues en el mundo físico intervienen las dos fuerzas del azar y la necesidad. Según refiere Diógenes Laercio, para los estoicos la fortuna o el azar es la sustancia de todos los seres, aquello de lo que procede cualquier cosa, aquí hay que entender el azar de manera material, ya que la materia para los estoicos es la *ousía* de los entes y por la cual son generados. La caracterización del azar estoico es una transformación inevitable e inesperada; asimismo, Deleuze caracteriza a la materia como múltiple transformación azarosa y al devenir como una transformación corporal. 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. 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 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 para los estoicos mezclas totales en donde no es posible diferenciar alma y cuerpo.

Deleuze retoma de los estoicos la concepción de que los cuerpos no están contruidos orgánicamente de acuerdo a la norma aristotélica de la buena disposición, un cuerpo es, más bien, una alianza producida y mantenida por la continuación del desplazamiento del azar, por tal razón, utiliza la palabra francesa *insistance*. Un cuerpo es un acontecimiento y un acontecimiento no es, se mantiene, subsiste o resiste, siendo una multiplicidad que se mantiene ensamblada contingentemente y gracias a la insistencia de una contingencia. En *Nietzsche y la filosofía* señala que los cuerpos son fluidos

⁹⁵ Cfr., Karl Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*.

funcionando por contigüidad y repetición, por lo cual “retornar es el ser de lo que deviene”, el mundo es repetición de una contingencia, de un perpetuo cambio, se hacen y se deshacen perpetuamente alianzas. Devenir es repetir un determinado co-funcionamiento, es una perpetua metamorfosis.

Otras filosofías que Deleuze estudia por la afinidad con lo propuesto por los estoicos son las filosofías de Duns Escoto y de Baruj Spinoza⁹⁶. Escoto elabora planteamientos opuestos a la tradición medieval que predominaba en la época, dicha tradición con herencia aristotélica hace mayor énfasis en las jerarquías del ser. El sistema filosófico en la Edad Media se basaba en pensar al ser por medio de grados, por lo cual, Deleuze reconoce que el gran aporte de la filosofía escotista consiste en pensar al ser liberado de las jerarquías, lo cual implica pensar lo diferente antes que la identidad, es decir, dejar de lado la diferencia numérica y dar una diferencia de orden formal que no tiene nada que ver con lo idéntico. Dentro de la diferencia formal, lo idéntico no ocupa un lugar primordial sino que se vuelve una consecuencia, aquí la identidad sólo es un resultado o una consecuencia de lo diferente y tiene lugar en el intelecto. Para Escoto el ser es unívoco, para entender lo que esto quiere decir cabe señalar que las cosas que son unívocas son aquellas a las cuales puede aplicarse un mismo término con una significación completamente semejante. Así, el término unívoco puede aplicarse a dos o más cosas en el mencionado sentido. Para los escolásticos, los términos específicos y genéricos eran unívocos, por ejemplo, el término “animal”, el cual se aplica en el mismo sentido a todos y a cada uno de los miembros de la clase de los animales. Es importante señalar que algunos escolásticos distinguen entre términos unívocos universales y términos unívocos trascendentales. Los primeros son los términos genéricos y específicos, los cuales no plantean graves problemas, mientras que los segundos son términos como el “ser”, aplicados a una clase de cosas o a la clase de todas las cosas. Cuando sucede esto se plantea el problema de si el ser es unívoco. La mayor parte de los escolásticos dan una negativa a la pregunta, sin embargo, Escoto defiende la univocidad del ser contra la doctrina de Santo

⁹⁶ Nació en Ámsterdam el 24 de noviembre de 1632, pertenecía a una familia de judíos refugiada en Holanda procedente de Portugal y murió en la Haya el 21 de febrero de 1677. Destinado a convertirse en rabino rompe con el judaísmo y es expulsado de la comunidad israelita en 1656, por lo cual se retira a Ouwerkerk, un suburbio de Ámsterdam, donde protegido por amigos empezó a escribir en lengua española una apología que se ha perdido. Aunque tuvo amigos influyentes nunca aceptó ayuda de ellos y para 1661 su situación económica era mísera, vivía de tallar lentes para óptica, oficio que le permitió sobrevivir.

Tomás y otros autores que postularon la analogía del ser. El ser del que habla Escoto como unívoco es una esencia tomada en sí misma y de la cual solo puede predicarse que es, en cambio, para Santo Tomás el ser era algo análogo, era el ser en el sentido de Aristóteles, es decir, un ser ligado a las determinaciones lógicas del pensamiento. Recuérdese que Aristóteles entendía por unívocos los objetos que tienen en común el nombre o la definición del nombre (es así que el hombre y el buey se denominan ambos animales). Guillermo de Avernia afirmaba que el ser de las cosas creadas y el ser de Dios no son idénticos ni tampoco diferentes, sino análogos, y que de algún modo se asemejan y se corresponden sin tener el mismo significado. En la misma línea, Santo Tomás distingue entre el ser de las criaturas separadas de su esencia y el ser de Dios, idéntico con la esencia y, por lo tanto, necesario. Para ambos escolásticos estos dos significados del ser no son unívocos o idénticos, pero tampoco son equívocos, sino simplemente diferentes. Y son análogos debido a que sólo Dios tiene el ser por excelencia, mientras las criaturas tienen el ser por participación, ya que en cuanto son, son similares a Dios que es el primer principio universal del ser, pero Dios no es similar a ellos. Al respecto, José Luis Pardo⁹⁷ señala que el verdadero enemigo de la ontología de Deleuze es Aristóteles y hay en el filósofo francés más una inversión del aristotelismo que del platonismo.

Sin embargo, Escoto no lleva al límite las consideraciones ontológicas del ser unívoco por las limitantes teológicas de la época. Será Spinoza quien lo haga, por lo cual, para Deleuze ocupa el lugar en la historia del príncipe de los filósofos. En el libro I de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, definición VI, Spinoza 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”⁹⁸. Lo cual refiere a que existe un vínculo entre la sustancia y los modos diversos, es decir, entre Dios y todo lo existente, porque si algo es absolutamente infinito como el ser, pertenece a su esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna.

Según Spinoza, 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”⁹⁹, las sustancias infinitas admitidas por Descartes desaparecen y sólo queda la sustancia

⁹⁷ Cfr. José Luis García Pardo, “Corrientes actuales de la filosofía: cuestiones fundamentales. Curso 2007-08”.

⁹⁸ Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, libro I, definición VI.

⁹⁹ *Ibid.*, Libro I, definición 3.

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. Con esto Spinoza establece que fuera de la sustancia no se concibe ninguna productividad ni ningún producto, las cosas particulares deben deducirse de la sustancia infinita, así como las propiedades del triángulo se deducen de su definición.

Dios es el tema principal de la obra spinozista, para el filósofo judío, Dios representa la pura potencialidad desbordada, Dios puede hacer cualquier cosa, lo que, en cambio, los humanos no pueden. Dios o el ser está desprovisto de jerarquías y de 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 como ser unívoco participa de todas las cosas. Dios como la sustancia infinita poseedora de todos los atributos, posee todos los modos de ser, y por ende, no hay diferencia ni jerarquías entre los entes. No existe jerarquía entre los atributos de Dios y la sustancia (Dios). Ningún atributo vale más que otro y, por lo mismo, no hay grados de ser. Las cosas particulares son modos actualmente existentes de la sustancia, por lo cual, Spinoza no niega la realidad de las cosas particulares, debido a que comprobando la existencia de las cosas finitas mediante la experiencia y no dudando de su realidad, trata de conciliar la existencia real de las cosas con su concepto de sustancia infinita, la cual no admite nada fuera de sí. De esta manera podemos afirmar que la doctrina de los atributos nace en función de la explicación de las cosas particulares.

El arribo de la immanencia en el pensamiento de Spinoza sólo se puede percibir como trastorno de la jerarquía, señala Pardo, es como si las categorías intentaran alcanzar la sustancia porque en la zona de immanencia no puede haber jerarquía, debido a que todas las cosas tienen el mismo grado de ser. Esto nos lleva a que en la filosofía spinozista lo superior no se separa de lo inferior, ya que ambos puntos están acoplados. La immanencia casi siempre está amenazada por la teología que remarca la superioridad de lo superior y la inferioridad de lo inferior.

Spinoza piensa a Dios como immanencia, es decir, como la causa inmanente de las cosas que son en él. La immanencia es lo que formando parte de la sustancia de una cosa, subsiste fuera de la cosa misma, de ahí el panteísmo de Spinoza, y es en este sentido en el cual Deleuze entiende la immanencia, ya que para él no existe un centro o corazón de la realidad en su totalidad ni en las cosas en particular. No hay instancia por encima del ser,

sino que el ser lo es todo, el ser es un todo infinito y absoluto porque no puede ser limitado por nada y tampoco es ajeno a nada. Por lo cual, el ser es lo más común y carece de jerarquías. Pensar las cosas a partir de la jerarquía implica pensar los seres por la identidad, es decir, por una superioridad o inferioridad relativas, dictada por una escala de valores ajenos a lo que las cosas son. Por lo cual, 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 inherente a ella.

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, la sustancia o 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 Spinoza la potencia y el acto se conforman en la misma sustancia unívoca y le pertenecen 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 el cual 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.

Para Spinoza, la distinción aristotélica entre potencia y acto se borra porque la misma potencia se ejecuta en el acto, pero sólo para ser de nuevo potencia, pues ésta no se agota en el acto. Acto y potencia son 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. La potencia no pertenece al ente como en Aristóteles, sino que pertenece al ser y, así, Spinoza define al ente por la expresión de la potencia que realiza.

Escoto utilizaba el término de *ecceidad*¹⁰⁰ para designar la concepción del ente. Este término designa el primer momento de la diferenciación o de la individuación. Escoto creó esta palabra a partir de *haec* “esta cosa”, es decir, he aquí algo, pero siempre se trata de un cuerpo y entre estos cuerpos está el del hombre. El ente siempre es un cuerpo y un cuerpo es potencia, potencia de lo que puede hacer, potencia del ser mismo expresada por medio de un modo. Spinoza introduce al cuerpo como un nuevo modelo, señala “Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede un cuerpo”¹⁰¹, el no saber lo que puede un cuerpo lo deja abierto a la constante construcción o a la infinita actualización de lo que puede. La potencia nunca está fija, está 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.

Los cuerpos dan cuenta de cómo se actualiza el ser, 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. Contrariamente, para Aristóteles, la potencia acontecía de manera perceptible en los entes, esto lo puede ilustrar mejor el ejemplo: “el niño es un adulto en potencia”, porque uno puede notar cómo se va actualizando. En contraposición, la perspectiva spinozista 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.

Lo que sucede en el mundo es siempre potencia, pero en ese momento ya es acto, pero para volver a ser de nuevo potencia. Acto y potencia se dan en el mismo momento. Más allá de nuestra percepción, los cuerpos están conectados debido a que sostienen una relación con otros cuerpos, no hay cuerpos desconectados porque la sustancia está en todos lados y no hay nada de lo que no participe. Un cuerpo, afirma Spinoza, se define por el conjunto de las relaciones que lo componen, es decir, por su poder de ser afectado debido a que no está cerrado y por ello podemos pensarlo más allá de lo que se ha establecido como ser. Asimismo, un cuerpo se define por las relaciones que es capaz de construir. La

¹⁰⁰ Después *ecceidad* se homologa como *heccidad* y *haecceidad* y equivalen a lo mismo.

¹⁰¹ *Ibid.*, libro III, Preposición II escolio.

pregunta spinozista “¿qué es lo que puede un cuerpo?” amplía la concepción del ser y de los modos entendidos como cuerpos. Pero para percatarse de lo que puede un cuerpo, señala Spinoza, hay que experimentarlo o actualizar la potencia del mismo; la actualización es el acto o experimentación de una nueva conexión o un nuevo vínculo con otro cuerpo; así, la potencia de actualizar consiste en la capacidad de crear vínculos y de ser afectado, con lo cual queda claro que la potencia es la apertura de la capacidad de conexión y transformación.

Señala Anne Sauvagnarnes¹⁰² que Deleuze critica la noción de “posible” por ser siempre una posición retroactiva de la inteligencia que presupone en lo real una posibilidad no garantizada meramente imaginaria y ficticia. Siguiendo a Bergson, para Deleuze lo posible no es ni mental ni irreal sino que es lo virtual¹⁰³, lo que designa la parte no actual de la realidad. Lo virtual es un proceso diferenciado y diferenciante en el cual el dinamismo diferenciador coincide con su actualización. Lo posible entendido de manera clásica ignora las condiciones de su génesis porque es lo meramente pensado, ajenos al proceso de actualización, por lo cual Deleuze sustituye el idealismo de lo posible por el empirismo de la actualización. Para Deleuze no hay mejor fórmula para calificar los estados de

¹⁰² Cfr. Sauvagnarnes Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, p.15.

¹⁰³ Es menester señalar en relación a la idea de lo virtual que nuestro filósofo, previniendo la subordinación de la diferencia a la identidad, concibe que ésta no se da como un concepto, sino que designa un proceso, de hecho, ella designa el doble proceso de lo real: virtual y actual. Lo que hace posible una nueva ontología fundada sobre la intuición de que el ser es diferenciado y diferenciante. Deleuze utiliza el grafema *differentiation/diferenciacion* porque en su ontología los procesos están constituidos de estos dos flujos interconectados (virtual y actual) que son ambos plenamente reales.

La concepción deleuziana de lo virtual ha generado un número infinito de discusiones y de controversias, sin embargo, podemos afirmar que dentro de esta ontología no hay ningún misterio debido a que lo actual y lo virtual son mutuamente inclusivos para caracterizar lo real. Lo actual corresponde a los estados de cosas, es decir, a los cuerpos y a las mezclas entre los cuerpos o a los individuos existentes en el presente. Lo virtual, por su parte, corresponde a los acontecimientos incorporales y a las singularidades que pueblan el plano de consistencia, perteneciente a un pasado que Deleuze califica de puro en tanto que el nunca ha sido presente. Podemos decir, en este sentido, que lo virtual es una cosa que sin ser o parecerse a un objeto “x” actual tiene, sin embargo, la capacidad de donar la existencia a “x” sin jamás venir a coincidir o a identificarse o a agotarse en “x”. De esta manera, la ontología deleuziana escapa al esquema actual/real-actual/real obedeciendo su esquematización más bien al modelo: actual/real-virtual/real-actual/real, debido a que el devenir no es un proceso lineal que vaya de un actual a otro sino que él debe ser concebido como el movimiento que va de un estado de cosas pasando por el campo dinámico de las tendencias virtuales/reales hasta la actualización de ese campo en un nuevo estado de cosas. Con lo cual, salva la relación de transversalidad entre lo virtual y lo actual. Es menester añadir que Deleuze designa a lo virtual como lo que es casi-*causa* e igualmente presenta lo virtual como el horizonte de los acontecimientos distinguiendo a éstos de los estados de cosas que pertenecen a lo actual.

virtualidad que como lo expresa Proust en *En Busca del tiempo perdido*: “Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”. Lo virtual no es lo actual, pero, sin embargo, es real.

Cada atributo expresa la esencia de la sustancia, es decir, la infinitud y la necesidad de la existencia de la sustancia, la eternidad. La esencia de la sustancia engloba necesariamente a la existencia, Spinoza nos dice en la demostración I (19-20) del libro II que es función de cada atributo expresar la naturaleza de Dios, es decir, la existencia eterna. Para Spinoza, la idea de la expresión es crucial o fundamental para señalar las dificultades que conciernen a la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos. Spinoza distingue una especie de nivelación de la expresión, el primer nivel remite a que todo lo que existe expresa la naturaleza de Dios. El segundo nivel remite a una especie de expresión de la expresión, en tanto la sustancia se expresa en sus atributos, por lo cual, cada atributo expresa la esencia; pero a su vez, los atributos se expresan en los modos que de ellos dependen y cada modo expresa una modificación. Deleuze señala que el primer nivel de la expresión es una genealogía de la esencia de la sustancia, mientras que el segundo nivel es una verdadera producción de cosas. Dios produce una infinitud de cosas porque su esencia es infinita y, porque tiene una infinitud de atributos, necesariamente produce las cosas en una infinitud de modos, de los que cada uno remite al atributo en el que está contenido. Con lo cual, la expresión no es en sí misma una producción, sino que sólo llega a serlo en un segundo nivel cuando, a su vez, es el atributo el que se expresa; sin embargo, no hay que olvidar que la expresión-producción encuentra su fundamento en una expresión primera: Dios. Dios o el ser se expresa por sí mismo antes de expresarse en sus efectos, es decir, se expresa constituyendo por sí la naturaleza *naturante* antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza *naturada*¹⁰⁴.

La noción de expresión no sólo tiene en Spinoza un alcance ontológico, sino también epistemológico, puesto que también las ideas son modos de pensamiento y los pensamientos a su vez son modos que expresan la naturaleza de Dios, por lo cual, el conocimiento se convierte en una forma de expresión. Para Spinoza, nada puede ser

¹⁰⁴ Para Spinoza, la naturaleza se divide en naturaleza *naturante* y naturaleza *naturada*, por naturaleza *naturante* entiende a Dios, es decir, el ser que captamos clara y distintamente por sí mismo sin tener que acudir a algo distinto de él, mientras que la naturaleza *naturada* es la que ha sido creada por Dios. Esta última, a su vez, se divide en dos: una universal y una particular. La naturaleza *naturada* universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios y la naturaleza *naturada* particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por modos universales.

concebido sin Dios, pues todos los seres de la naturaleza engloban y expresan su concepto, por lo cual, entre más cosas de la naturaleza conocemos, nuestro conocimiento de Dios se hace mayor y más perfecto. La idea de Dios se expresa en todas nuestras ideas como fuente y causa. Spinoza supera la idea cartesiana clara y distinta y le da un lugar relevante a la expresión, ya que para el filósofo judío el hombre como cosa pensante se expresa en una infinidad de ideas correspondientes a una infinidad de objetos. Los modos engloban el concepto de Dios, al mismo tiempo que lo expresan de tal forma que las ideas engloban, como modos, la esencia de Dios.

La expresión es una explicación o desarrollo de aquello que se expresa, es decir, la manifestación de lo Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos), pero también la expresión múltiple engloba al Uno, es decir, que lo Uno permanece englobado en lo múltiple o en lo que expresa: el ser es inmanente a todo lo que lo manifiesta. Por lo cual, afirma Deleuze, la expresión es un englobar porque siempre implica lo que expresa, al mismo tiempo que lo explica y lo desarrolla. La implicación y la explicación no se oponen debido a que remiten a un principio que es la *complicatio*, la cual designa la presencia de lo Múltiple en lo Uno y del Uno en lo Múltiple y, por tal razón, Dios o el ser es la naturaleza complicativa. El ser complica todas las cosas, pero así mismo todas las cosas lo explican y lo engloban. Precisamente por este anclaje, Dios y las cosas constituyen la expresión.

En la concepción del cuerpo spinozista es importante señalar las nociones de afección y de afecto: qué afecta a un cuerpo y qué es lo que él puede afectar, de qué es capaz. Según la interpretación deleuziana, la potencia es siempre acto, antes del filósofo judío los estoicos ya habían afirmado la identidad de la potencia y el acto, no solamente en Dios sino en la naturaleza, asimismo, la tradición materialista afirmaba ya el carácter actual de toda potencia. Lejos de distinguir potencia y acto, Spinoza introduce la correlación de actuar y de una potencia de padecer, ambas son actuales, así, la potencia y el acto se unen a la primera remitiendo a la esencia de la sustancia mientras que la segunda a la esencia del modo. Por lo cual, toda potencia acarrea un poder de ser afectada que le corresponde en sí misma y del cual es inseparable y ese poder de ser afectada se cumple necesariamente, todo cuerpo nos afecta y nosotros lo afectamos. Es indudable que a la potencia corresponde una

potestas, pues no hay poder que no sea efectuado y por lo mismo no hay potencia que no sea acto.

Toda esencia es esencia de algo. Se distinguirá, pues: la esencia como potencia; aquello de lo que es esencia; el poder de ser afectada que le corresponde. Aquello de lo que la esencia es esencia es siempre una cantidad de realidad o de perfección. Pero una cosa tiene tanto más realidad o perfección cuanto mayor sea el número de maneras de las que pueda ser afectada: *la cantidad de realidad encuentra siempre su razón en una potencia idéntica a la esencia*¹⁰⁵.

En *Lógica del sentido* siguiendo la concepción estoica que coincide con lo expuesto posteriormente por Spinoza, afirma Deleuze que los cuerpos son potencia según potencia, pasión según pasión, debido a que el cuerpo está en una disposición de múltiples velocidades de desplazamiento, por lo cual, no hay distinción tajante entre potencia y acto, es precisamente en esto en lo que consisten los acontecimientos, los cuales son un atributo de los estados de cosas. Los estoicos pensaban que en sentido estricto no había causas y efectos en los cuerpos, debido a que todos los cuerpos son causas los unos en relación con los otros y son causas de ciertas cosas de una naturaleza completamente diferente, ya que, los efectos de los que son causa los cuerpos son incorpóreas, puesto que no son propiedades o cualidades físicas, no son estados de cosas sino acontecimientos, por lo tanto, no se puede decir del todo que los acontecimientos existen, al menos no como estados de cosas, sino que subsisten e insisten con un mínimo de ser¹⁰⁶. Por lo tanto, los acontecimientos no son agentes ni pacientes sino resultados de acciones.

En la concepción spinozista, la participación es pensada como una reciprocidad de fuerzas, la potencia o esencia de Dios puede ser explicada por una esencia finita debido a que los atributos son formas comunes a él, constituyen su esencia. Así, la potencia de Dios se divide y explica en cada atributo según las esencias comprendidas en ese atributo, la relación todo-parte se confunde con la relación atributo-modo, sustancia-modificación. Las cosas finitas son partes de la potencia porque son los modos de los atributos de Dios, la identificación de las cosas finitas a modos no les retira la potencia propia debido a que una parte de potencia les corresponde en propiedad, porque los modos al implicar esos mismos atributos que corresponden a la sustancia explican y expresan la potencia divina. De esta manera, la distinción de la potencia y del acto, al nivel del modo, desaparece en provecho

¹⁰⁵ Deleuze Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, p.88.

¹⁰⁶ *Cfr.*, 2º serie de paradojas en *Lógica del sentido*, p.132.

de una correlación entre dos potencias igualmente actuales, potencia de actuar y potencia de padecer, que varían en razón inversa, pero cuya suma es constante y constantemente efectuada. La individuación consiste en la diferenciación de fuerzas, lo cual extiende el análisis de la subjetividad a modos vitales no humanos. De esta manera, la vida no se reduce a formas organizadas, porque primigeniamente es un asunto de fuerzas que tiende a cruzar transversalmente los reinos de lo material, de lo orgánico y de lo psíquico. Esto lleva a Deleuze a una crítica del sujeto sustancial, ya que para él el mundo no es más que fuerzas de relaciones de subjetivación, de individuación, sin que les preexistan sujetos formados.

En el concepto de individuación Deleuze se nutre de la filosofía de su maestro Gilbert Simondon quien, en su texto *La individuación*, aborda la cuestión del nacimiento de los cuerpos captado a partir del devenir. El devenir, según este filósofo francés, implica la disparidad, metaestabilidad, transducción, información, resonancia interna, teoría de las fases y modulación. Simondon estudia las condiciones en que un individuo se individua y sobre lo que ocurre con aquello que todavía no ha logrado individuarse, piensa que en el ámbito de la individuación no existen individuos sino sólo realidades preindividuales, transindividuales o interindividuales, es decir, en un estado de inacabamiento donde reside la singularidad y no en el individuo ya formado. Con ello establece que no hay ser sino devenir o devenir del ser, señalando que en el mundo del devenir:

[...] no hay hombres, animales ni máquinas, se evaporó el sujeto enfrentado a un objeto, se disolvió la materia en el espíritu y se fundió el alma en la naturaleza sin realizar por ello idea alguna. Lo que hay son individuaciones: física, vital, psíco-colectiva, técnica¹⁰⁷.

Simondon introduce el concepto de devenir para señalar la dimensión del ser, es decir, que el devenir es la capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, por ello, el devenir es un modo de resolución de una incompatibilidad inicial pero no tiene que ver con un estado que agotaría la potencia. Es así como este filósofo vuelve a pensar la ontogénesis, es decir, la generación de las individualidades más allá de las disposiciones de la biología oficial, la cual es una especie de alianza entre la teoría de la evolución y la genética.

Atendiendo al planteamiento de Simondon, el ser como individuo se ha abordado desde dos vías, la primera es la sustancialista, que considera al ser como unidad

¹⁰⁷ Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, p.17.

inengendrada, a la cual se inclina la filosofía platónica; la segunda, es la hilemórfica que considera al individuo engendrado por el encuentro de la forma y la materia. Sin embargo, para este filósofo, las dos maneras referidas de abordar al individuo dan por hecho que existe un principio de individuación anterior a la individuación misma que es capaz de explicarla, debido a que lo que les interesa explicar es el individuo en tanto individuo constituido, concediendo un privilegio ontológico al individuo. Sin embargo, ambas concepciones no nos dan cuenta de la verdadera ontogénesis, porque no sitúa al individuo en el sistema en el cual se produce la individuación. El principio de individuación supone la existencia de un término primero que explica que el individuo sea individuo, pero este término ya es algo individualizante, como ejemplos están el átomo o materia primera o la forma. Según, Simondon, se ha buscado el principio de individuación en una realidad que precede o que está antes de la individuación misma, es por ello que critica el sustancialismo atomista, así como la doctrina hilemórfica, porque no explican fehacientemente la ontogénesis misma. El atomismo describe la génesis de la realidad o de los compuestos como cuerpos vivientes que sólo poseen una unidad efímera o temporal, misma que surge de un encuentro azaroso y que se disuelve finalmente en sus elementos primeros; según esta perspectiva, los átomos son los verdaderos individuos que existen desde toda la eternidad, pero lo que no explica la física atomista es cómo es que se individúan los átomos. Por un lado, en la teoría atomista, la individuación se da para cada átomo, y por el otro, la individuación de lo compuesto se da por azar. Mientras que en la teoría hilemórfica el proceso de individuación no es captado en la individuación misma sino en la materia y en la forma. Aristóteles utiliza el sistema hilemórfico para sustentar un esquema universal de clasificación que se aplica a lo real siguiendo la vía lógica y siguiendo la vía física, armonizando ambas vías.

Tanto en el atomismo como en el hilemorfismo el principio de individuación se consuma después o antes, es decir, que en ambos casos hay una zona oscura que no permite captar la operación de individuación, debido a que ambas posturas sólo nos dan cuenta del ser individuado, ya consumado, pero no ponen atención y no se ocupan de la etapa de individuación que desemboca en el individuo. Dichas posturas postulan primero la existencia del principio de individuación, luego suponen que ese principio interviene en una

operación de individuación y finalmente afirman que como resultado de esta operación aparece el individuo constituido.

Estudiando ambas doctrinas, Simondon supone una realidad preindividual, donde la individuación no agota la potencia de la realidad preindividual, el individuo no es todo el ser, el ser no se expresa sólo como individuación, y es por ello que la individuación debe ser entendida como una resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión. Siendo definida la individuación por Simondon como la operación técnica que da nacimiento a un objeto que tiene materia y forma, sin embargo, el dinamismo real de esta operación no puede ser representado fehacientemente por el hilemorfismo materia-forma. La forma y la materia del esquema hilemórfico son abstractas, donde los conjuntos que se generan no resultan de la unión de una materia cualquiera con una forma cualquiera¹⁰⁸, sino que es necesario, para poder obtener un individuo realmente existente, que se genere una operación que instituya una mediación entre una masa determinada de materia y la forma. Siguiendo a Simondon, la mediación se genera por dos especies de cadenas previas que hacen converger materia y forma hacia una operación común.

Materia y forma, como encuentro de dos realidades en dominios heterogéneos, instituyen la mediación por comunicación. Señala Simondon que un ejemplo de mediación es la preparación de la arcilla o la construcción del molde en el caso de la producción de los ladrillos, debido a que lo señalado media entre la arcilla bruta y la forma geométrica imponible¹⁰⁹. Es verdad que el molde limita o establece una forma, pero no la impone, ya que el molde da fin a la deformación, el molde precisamente modula y la materia contiene en sí una propiedad que le permite ser modelada. La materia es realidad deformable porque su naturaleza es el devenir, la realidad no es una forma definida sino todas las formas indefinidamente, debido a que ésta es depositaria de fuerza o de energía potencial. En la formación de la individuación la energía potencial entra en comunicación con cada molécula de la materia, y es de esta comunicación de las moléculas que surge la forma, con lo cual Simondon establece que la forma es contemporánea al individuo y no anterior a él ni

¹⁰⁸ Simondon utiliza, para explicar la individuación, el ejemplo del ladrillo, es así que el ladrillo concreto no resulta de la unión de la arcilla (materia) y del paralelepípedo (forma).

¹⁰⁹ El molde ya es un material, antes de que se presuponga una forma abstracta se crea un molde, asimismo en la materia bruta también hay una aptitud para devenir masa plástica.

impuesta desde fuera. Es decir, que la relación entre materia y forma no se lleva a cabo entre materia inerte y forma que viene de fuera, debido a que entre la materia y la forma se da una operación común, en un mismo nivel de existencia y este nivel común es el de la fuerza, misma que proviene de una energía vehiculizada por la materia.

Si la operación técnica o individuación consta de dos semicadenas a partir de la materia bruta y de la forma pura que se encadena una hacia la otra y se reúnen, entonces el individuo se constituye por el acto de comunicación dentro de un conjunto de partículas en interacción recíproca entre las moléculas y la acción del modelado. La única diferencia entre las fuerzas de la materia y las fuerzas de la forma es que mientras que las primeras provienen de una energía vehiculizada por ella y siempre disponible, las segundas sólo producen un trabajo débil e intervienen como límites de la actualización de la energía de la materia. La forma no transporta energía potencial, mientras que la materia es materia informable, es decir, sin forma definida, porque transporta energía que se actualiza y es a través de la energía potencial que la materia deviene¹¹⁰.

En suma, la individuación sólo puede ser entendida a partir de la sobresaturación del ser homogéneo, es decir, pensar al ser como un sistema tenso y saturado y no como una sustancia o forma, ya que, el ser no consiste sólo en sí mismo, por lo cual no puede ser pensado adecuadamente por el principio de individuación. Para Simondon, el ser concreto es más que unidad y corresponde al ser preindividual, por ello, la unidad no puede ser aplicada al ser preindividual debido a que ésta, junto con la identidad, sólo pueden ser aplicadas a una de las fases del ser y sólo después de la operación de individuación.

De ahí que la individuación no ha podido ser pensada adecuadamente, pues sólo se ha prestado atención a lo estable y no se ha tomado en cuenta el equilibrio metaestable. El ser siempre se ha supuesto en estabilidad, es decir, en estado de equilibrio, pero éste excluye al devenir porque el equilibrio corresponde al nivel más bajo de energía potencial. De igual forma, el conceptualismo científico supone la existencia de términos entre los que

¹¹⁰ Señala Simondon que el hecho de que haya un molde o límites de la actualización crea en la materia un estado de reciprocidad de las fuerzas que conduce al equilibrio. El molde no actúa desde fuera imponiendo una forma sino que la acción del molde reverbera, refleja o repercute en toda la masa. Para dicho autor, no se puede decir que la forma juega un papel estático mientras que la materia juega un papel dinámico debido a que para que se dé un sistema único de fuerzas es preciso que materia y forma jueguen ambos un papel dinámico; aunque para Simondon esta igualdad dinámica, de alguna manera, solo es percibida en el instante debido a que la forma no evoluciona o no se modifica porque no encierra ninguna potencialidad.

existen relaciones, pero no se percata de que los términos son modificados por las mismas relaciones. En suma, la realidad vista desde el devenir es una solución sobresaturada, es más que identidad y más que unidad. La individuación es una operación y toda operación es una individuación que desdobra o despliega el ser¹¹¹.

Concluimos en este punto que la individuación tal como la entiende Deleuze, siguiendo a Simondon, no es el encuentro de una materia y una forma que previamente existen como términos separados, sino que es una resolución que surge en un sistema metaestable. Ni la forma ni la materia bastan para formar una individuación, debido a que ésta se da más bien como un mecanismo de mediación y comunicación, es decir, que al mismo tiempo que una energía potencial se actualiza una materia se ordena y se reparte en individuos estructurados. Por lo cual, no se debe entender a la individuación como origen absoluto debido a que ésta se duplica con una individuación perpetua. La vida consiste en individuaciones perpetuas, siendo perpetuo devenir. Por lo cual, lo viviente no sólo es el resultado de la individuación, sino que es una actividad de individuación permanente, es así que lo viviente amplifica la individuación inicial de la cual es producto debido a que la individuación no agota toda la realidad preindividual, de manera que el individuo trasporta consigo una cierta carga animada por la potencia de realidad preindividual, es decir, que todavía son posibles otras individuaciones.

Cuando se piensa el devenir, la noción de lo existente se torna problemática, superior e inferior a la unidad, debido a que el devenir de lo que existe es una individualización permanente. El ser no posee una identidad fija, la cual tendría que ver con un estado estable en la cual ninguna transformación es posible; el ser posee una identidad pero ésta es transductiva, es decir, que puede desfasarse en relación consigo mismo, lo cual equivale a decir que el ser se despliega debido a que es más que unidad y más que identidad. El devenir no es un estado que adviene y no es algo que padece un ser sustancial, sino que es la propia dimensión del ser, por lo cual, la individuación debe ser pensada como devenir del ser y no como el modelo del ser.

¹¹¹ Para Simondon, la teoría de los *quanta* logra captar el régimen de lo preindividual, régimen que sobrepasa la unidad, a que dicha teoría muestra que por debajo de lo continuo y lo discontinuo existe lo cuántico y lo metaestable.

El principio de identidad, el de no-contradicción y el del tercer excluido, mismos que cimentan la lógica aristotélica, no sirven o no se aplican al nivel del ser entendido o captado antes de toda individuación, ya que estos principios sólo son aplicables al ser ya individuado, además, dichos principios no se aplican al todo del ser sino solamente a aquello del ser que se ha vuelto individuo. Por tanto, la lógica aristotélica no puede ser empleada para explicar la individuación debido a que ésta sólo la piensa por medio de conceptos y relaciones de dichos conceptos que sólo son aplicables al resultado de la individuación.

En lo que sigue analizaremos las nociones de territorialización y de desterritorialización clarificando nuestro objeto de estudio.

2.3. Territorialización y desterritorialización: líneas molares, líneas moleculares, líneas de fuga

Como ya lo esbozamos en el capítulo precedente, para Deleuze, todo parte del plano de la experiencia o del mundo de la materia, por ello analiza la subjetividad y la individuación a partir de términos geográficos, particularmente, usando las noción de *línea* o *segmento*. Para el filósofo francés, nada se antepone a la experiencia del mundo, por lo cual determina el pensamiento en términos territoriales. Pensar es hacer la experiencia de un territorio desconocido, es trazar líneas de fuga, demarcar territorios, crear mapas. Visto desde la geografía, el territorio designa una porción o un espacio de superficie terrestre con atributos propios como el suelo, la topografía, así como los recursos que alberga dicho territorio. La visión estadística y capitalista reduce esta noción a un espacio geográfico dado por naturaleza, es decir, un lugar en el que se vive. Sin embargo, el territorio no es algo fijado y dado por naturaleza, sino que es creado sobre la tierra y es creado no sólo en el ámbito espacial, como el ecosistema que puede construir una especie, sino que también es algo que se crea en el ámbito de la filosofía. El territorio es construido por los conceptos sobre la inmanencia. Deleuze sostiene que un concepto es un territorio o un perímetro, por lo cual la explicación de la generación del pensamiento por medio de la relación sujeto-objeto es incapaz de explicar el surgimiento del mismo. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto

y un objeto, sino que el pensamiento se genera en la relación entre el territorio y la tierra¹¹². El territorio y la tierra son los dos componentes que posibilitan el pensamiento. Cronológicamente no puede decirse cuál es primero, pero ontológicamente la tierra se sitúa en primer lugar, debido a que es la condición de posibilidad de todo territorio, puesto que se piensa porque hay un afuera. El territorio y la tierra son los dos componentes del pensamiento.

El uso, por parte de Deleuze, de conceptos extraídos de la geografía, sobre todo los conceptos de “tierra” y “territorio”, nos muestra que para nuestro filósofo el pensamiento se posibilita gracias a que hay un afuera, una realidad caótica que no entendemos. El territorio se conforma en el ejercicio de un corte o un plano que es efectuado por el pensador y que es capaz de cartografiar esa tierra. Por lo cual, el infinito es el horizonte absoluto del pensar, se piensa porque existe la realidad inconmensurable y este ejercicio del pensar se hace más inducido por el asombro que por el placer.

La territorialización crea agenciamientos o planos de composición, pero a la vez excede el organismo y el medio, los cuerpos están repletos de conexiones y vínculos de unos con otros, entre los cuerpos se entabla una interconexión aunque no nos percatemos de ella, es decir, que los seres siempre se están componiendo y recomponiendo a velocidades y lentitudes sutiles e infranqueables. Es más correcto llamar a los seres *hecceidades* debido a que únicamente son grados de potencia capaz de afectar y de ser afectados, para crear continuamente nuevos vínculos, actualizando siempre la potencia.

¹¹² Podemos aquí entender a la tierra como la gran desterritorializada, puesto que es la realidad infinita que se trata de articular o hacer legible. El ejercicio de territorialización no es otro que el de trazo de planos, pero la tierra produce sin cesar un movimiento de desterritorialización a través del cual supera cualquier territorio, por lo tanto, la tierra es desterritorializante y desterritorializada. Cabe señalar que los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, tan es así que la tierra se confunde con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio, como las langostas que marchan al fondo del mar, por lo cual no puede decirse cuál, si el territorio o la tierra es primero, además, la desterritorialización de un plano no excluye una reterritorialización o la creación de una nueva tierra futura. Es verdad que no puede decirse cronológicamente cuál de los dos —el territorio o la tierra— es primero, pero es menester señalar que la tierra se sitúa ontológicamente en primer lugar, aunque como la gran desterritorializada, pues ella no es un territorio pero es la condición de posibilidad de todo territorio. Cabe señalar que Deleuze distingue dos tipos de desterritorialización: relativa y absoluta. La primera puede ser física, psicológica o social y es relativa porque atañe a la relación histórica de la tierra con territorios que en ella se trazan o se desvanecen. La desterritorialización es absoluta sólo cuando la tierra penetra en el mero plano de inmanencia o ser de un pensamiento, este tipo de desterritorialización sólo puede ser pensada siguiendo unas relaciones por determinar con las desterritorializaciones relativas. A su vez la desterritorialización relativa puede ser inmanente o trascendente, cuando es trascendente, el elemento trascendente tiene que inscribirse en el plano de pensamiento-Naturaleza.

Atendiendo al objetivo de este apartado, debemos explicar qué entiende Deleuze por segmentaridad, según nuestro filósofo estamos segmentarizados por todas partes y en todas direcciones, la segmentaridad es una característica específica de todos los estratos que nos componen. La vida está dividida no sólo espacial, sino también políticamente: habitar, trabajar, jugar, todo está segmentarizado¹¹³. En la meseta “Micropolítica y segmentaridad”, Deleuze y Guattari sostienen que estamos atravesados por líneas diferentes, divididos binariamente según grandes posiciones duales como la dualidad hombre-mujer, pero también las clases sociales, a su vez somos segmentarizados circularmente, en ciertos ámbitos que nos competen como los asuntos de mi ciudad, de mi país o de mi barrio; asimismo, somos segmentarizados linealmente, como una especie de línea recta donde cada segmento o línea recta representa un episodio que llevamos a cabo todos los días, cuando terminamos un proceso ya empezamos otro: “familia, escuela, ejército, oficio, la escuela nos dice, ‘ya no estás en familia, el ejército dice ‘ya no estás en la escuela’”¹¹⁴. Los tres tipos de segmentaridad binaria, circular y lineal siempre están incluidas la una dentro de la otra e incluso puede pasar la una en la otra.

La formación de los cuerpos se genera gracias a una micropolítica¹¹⁵, que no es perceptible a primera vista, misma que se lleva a cabo en el fondo de lo que no vemos. Es así que los sujetos, pero también las sociedades, están formados por segmentos que producen dos tipos distintos de líneas: molares, moleculares. Estas líneas cortan la subjetividad formando en ella estratos o segmentos que posteriormente son los que nos codifican y en función de ello permiten ciertos flujos del deseo, impidiendo otros. Las líneas molares constituyen grandes bloques o categorías binarias en torno a las cuales se constituye un individuo, este tipo de líneas determina el devenir mayoritario; señala Deleuze que la segmentaridad deviene dura cuando todas las líneas o puntos recaen en un solo punto de acumulación como una especie de ojo ordenador que logra esquivar todas las líneas

[...] El rostro del padre, el rostro del maestro, el rostro del coronel, el rostro del patrón, entran en redundancia, remiten a un centro de significancia que recorre los diversos círculos y vuelve a pasar por

¹¹³ Véase G. Deleuze y F. Guattari “Micropolítica y segmentaridad” en *Mil mesetas. capitalismo y esquizofrenia*.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹¹⁵ Por micropolítica Deleuze entiende las relaciones que se dan por debajo de los cuerpos ya se trate de las relaciones entre los elementos de un cuerpo biológico o el cuerpo entero de la sociedad.

todos los segmentos [...] un macrorostro cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna¹¹⁶.

Las líneas moleculares forman un conjunto de intensidades que, como piensa Deleuze, recorren toda la vida, formando multiplicidades no representables inicialmente por ninguna de las categorías binarias que constituyen las líneas molares. En la interpretación que Deleuze y Guattari hacen de la *Metamorfosis* de Franz Kafka, señalan que el individuo, el hombre burócrata representado por Gregorio Samsa, funciona como línea molar, pero al convertirse en escarabajo, la línea molar es atravesada por la línea molecular, devenir menor, devenir otro, devenir animal¹¹⁷. Para ambos filósofos, Kafka representa en esta novela el acontecimiento abrupto de una línea molecular que desorganiza o decodifica la estructura molar, bajo la cual la subjetividad se había organizado. Es así que mientras lo molar es una línea dura, que organiza de manera dual los segmentos, lo molecular, en cambio, es una línea relativamente flexible de códigos o de territorialidades, demostrando a primera vista que Gregorio como hombre y como escarabajo es un fracaso. Para Deleuze, ser un pésimo animal o un pésimo hombre no lleva aparejado el fracaso ni el éxito. El devenir implica una desterritorialización, algo del animal y algo del hombre se intercambian, por lo cual, se entra a una zona de indiscernibilidad donde ya no es posible establecer límites entre lo humano y lo animal. En *La Metamorfosis* Kafka logra hacernos sentir el devenir, la supuesta transformación de Gregorio Samsa en escarabajo hace patente cómo lo humano y lo animal intercambian sus propiedades, lo cual nos ayuda a pensar que los cuerpos no son una esencia fija, sino que son constante renovación de límites entre uno y otro cuerpo, por lo cual se generan zonas limítrofes donde un cuerpo está en conexión con otro, formando un agenciamiento. Gregorio Samsa es un pésimo hombre y un pésimo animal al mismo tiempo, hecho que patentiza la idea de que el devenir lejos de implicar un fin volitivo es algo que atraviesa los cuerpos lo quieran o no.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p.216.

¹¹⁷ Para Deleuze una literatura menor no es una literatura de un idioma menor sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor, el ejemplo más significativo de esto es Kafka quien hace estallar la misma lengua alemana con su literatura. La característica más importante de una literatura menor radica en que el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización. Mientras en las grandes literaturas se centran en un problema individual o familiar dejando lo social sólo como transfundo o contexto, en las literaturas menores, en cambio, todo es político.

En su estudio sobre Kafka, Deleuze señala que el sentido en el cual el literato usa la metamorfosis está totalmente alejado de la metáfora. Siendo la metamorfosis lo contrario de la metáfora debido a que dentro de tal obra no hay un sentido propio ni un sentido figurado, sino distribución de estados donde las cosas no son sino intensidades recorridas por los sonidos o por las palabras. Por lo cual, devenir animal no se trata del parecido entre el comportamiento de un animal y el de un hombre, puesto que como ya hemos advertido, el devenir se encuentra en esta zona limítrofe donde no hay hombre ni animal, ya que cada uno desterritorializa al otro, habiendo sólo un conglomerado de intensidades. El devenir comprende diferencias de intensidades y es así que en el devenir hombre del animal, éste no habla como un hombre sino que sólo a base de gemidos logra extraer del lenguaje tonalidades sin significación. Deleuze piensa que los animales a través de su lenguaje asignificativo logran expresar de una manera más próxima el acontecimiento, cuestión que se le escapa en muchos aspectos al lenguaje significativo, ya que para Deleuze “las palabras mismas no son ‘como’ animales, sino que trepan por su cuenta, ladran y pululan, ya que son perros propiamente lingüísticos, insectos o ratones”¹¹⁸, lo que es llamado por Deleuze uso intensivo asignificante de la lengua, donde la palabra se abre hacia el umbral de las intensidades. Al respecto Deleuze señala:

Devenir no es jamás imitar, ni hacer como, ni conformarse a un modelo [...] no hay un término del que se parte. Ni al cual se debe llegar. Tampoco dos términos que se intercambien, la pregunta “¿Qué es eso que tú devienes?” es particularmente estúpida. Ya que a medida que alguien deviene lo que deviene cambia tanto como él mismo. Los devenires no son fenómenos de imitación, ni de asimilación, sino de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos¹¹⁹.

La línea molar constituye el devenir mayoritario, la línea molecular el devenir minoritario y la línea de fuga es simplemente el devenir, el flujo puro y no codificado del deseo, pues el devenir es la condición de posibilidad del cambio. Tal como afirmaba Heráclito, todas las cosas están en perpetuo movimiento, sin embargo, el pensamiento metafísico ha postulado la idea de un sujeto y objeto sustanciales, estructurándonos una imagen del mundo constituido por estados de cosas determinados, amparada toda esta concepción por la idea abstracta del tiempo aristotélico, el tiempo entendido como medida del movimiento. En contraposición, Deleuze concibe al tiempo como duración, como puro devenir no

¹¹⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978, p.37.

¹¹⁹ Gilles Deleuze, *Diálogos*, p.6.

cuantitativo, por lo cual no importa saber cuánto tiempo ha pasado, puesto que el paso del devenir es incuantificable, su paso sólo es cualitativo: ¿qué ha pasado? El tiempo representado cronológicamente en pasado, presente y futuro es sólo un corte de la duración o del devenir, es la segmentación o codificación del mismo.

Para Deleuze, los individuos, los grupos, las formaciones sociales y las instituciones están todos constituidos superficialmente por líneas molares, mientras que en profundidad están constituidos por líneas moleculares y, además, son atravesados desde el fondo hasta la superficie por líneas de fuga, dando a entender que el cambio es perceptible mientras que el devenir permanece siempre subterráneo e imperceptible, pues para que haya cambio molar o perceptible, primero tiene que haber movimiento molecular en las relaciones y, con ello, se liberan ciertas singularidades que emergen a la superficie. La línea de fuga o el devenir sólo se nos hace patente en los fenómenos de desorganización total, por lo cual, sólo podemos percibir los afectos del devenir.

Lo molar y lo molecular no se distinguen por la escala o la dimensión, decir que mientras lo molar es lo superficial, lo molecular lo profundo, o lo que se lleva al interior de los procesos, no basta. Lo molar y lo molecular se distinguen por la naturaleza del sistema; señalan Deleuze y Guattari que habría que reservar los conceptos de línea y segmentos para lo molar, mientras que habría que buscar otros conceptos para referirnos a lo molecular, debido a que las líneas o segmentos bien determinados se prolongan en un flujo de cuantos, es decir, que entre ambos segmentos no puede dejar de haber una constante correlación¹²⁰.

Una línea molar es un hábito o código, una contracción, una conjunción o pliegue de la realidad y de la subjetividad. Nuestra subjetividad, siguiendo a Hume, es un hábito, un territorio. Dentro de un territorio nos movemos adecuadamente porque sabemos cuáles son nuestras fronteras, nos movemos dentro de la certeza que nos ofrece lo conocido, cada segmento está subrayado o homogeneizado de por sí, pero también con relación a los otros.

¹²⁰ Para esclarecer la relación entre lo molar y lo molecular es pertinente remitirnos a un ejemplo económico que Deleuze y Guattari utilizan para explicar la correlación de las líneas molares y las líneas moleculares. Señalan que en el ámbito monetario las líneas pueden ser determinadas desde diferentes puntos de vista, por ejemplo desde el punto de vista del presupuesto empresarial que implica salarios reales, ganancias netas, interés de los capitales, reservas, inversiones etc., pero la línea de moneda pago remite a un aspecto o a un flujo de moneda-financiación que ya no implica otros segmentos, sino polos, singularidades o cuantos. Lo que conlleva a decir que los flujos son la creación pero también la destrucción de la moneda, mientras que las líneas molares son la deflación y la inflación. No por ello deja de haber una constante correlación entre los dos aspectos, con la segmentación un flujo se agota pero de ellas surge una nueva creación.

Cada uno tiene su unidad, pero hay equivalencia y traducibilidad de las unidades entre sí. No basta con oponer lo centralizado y lo segmentario, no basta con oponer dos segmentaridades, la flexible y la molar, las dos se distinguen perfectamente pero son inseparables, están embrolladas la una con la otra, la una en la otra¹²¹. Lo molecular no se define por la pequeñez de sus elementos, sino por la naturaleza de su masa, es decir, por la velocidad del flujo de singularidades que lo diferencian de los segmentos molares.

La creación se produce sobre estas líneas, por lo que no deben ser pensadas como meras fantasías, debido a que ellas trazan todas las individuaciones o agenciamientos en el universo. La desterritorialización es la pérdida de los hábitos, la liberación de las líneas moleculares haciendo que el territorio se desvanezca, pero va acompañada de un movimiento de reterritorialización, siempre se deja un territorio para llegar a otro. En consecuencia, las líneas moleculares se tornan molares, lo que obliga a las individuaciones a moverse constantemente porque, el flujo del deseo necesita intersticios por donde fluir libremente. La vida consistiría en ir de un lugar al otro, de un hábito a otro, dejando así fluir al deseo, haciendo la experiencia de una tierra incógnita.

En relación a lo señalado, Deleuze recurre a ejemplos de la biología, donde se hace patente el arribo del devenir junto con sus implicaciones como la transferencia de las afecciones, es decir, el cómo los cuerpos se afectan y se dejan afectar, por ello utiliza el concepto de cuerpo sin órganos (CsO) para expresar la *hecceidad* que constituye el mundo, así como la idea de que no hay seres fijos. Los individuos son agenciamientos co-funcionales, como una especie de simbiosis que incluye tanto las líneas molares como moleculares; así, los agenciamiento o los planos de composiciones son la mínima unidad real mínima, porque la unidad siempre se está actualizando.

La noción de territorio es utilizada por Deleuze y Guattari en un sentido muy amplio, incluso traspasando el uso que hacen de él la etología y la etnología, sostienen que los seres se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes.

¹²¹ Señalan Deleuze y Guattari al respecto que cuanto más fuerte es una organización molar más tiende a suscitar una molecularización de sus elementos, de sus relaciones y aparatos elementales. Cuando la maquinaria se hace más grande tiende, al mismo tiempo, a miniaturizarse, a hacer microagenciamientos, así, el capitalismo mundial ya solo tiene como elemento de trabajo un individuo molecularizado, tomado como masa. Asimismo, la administración de una gran seguridad es un ejercicio molar que conlleva la microgestión de pequeños medios que producen inseguridad molecular, pero llega un punto en el que los movimientos moleculares ya no logran perfeccionar sino combatir a la maquina molar debido a que hay algo que siempre fluye o algo que se escapa a las organizaciones binarias.

El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación. La territorialidad es una característica central de los agenciamientos, pues todo agenciamiento es en primer lugar territorial, el territorio siempre crea agenciamientos que exceden el organismo y el medio. Los territorios siempre comportan vectores de desterritorialización y reterritorialización. Un territorio no es una cosa sino un acto, una relación, una creación, un movimiento concomitante de desterritorialización y reterritorialización. Los agenciamientos tienen por debajo una cara más profunda, por debajo de ellos se hace presente una máquina abstracta¹²² formada por líneas de desterritorialización que atraviesan el agenciamiento, sea cual sea el agenciamiento éste siempre posee una máquina abstracta que constituye su poder de desterritorialización y de reterritorialización. La máquina abstracta no actúa por sustancia sino por materia y no opera mediante formas sino por función. Así, el territorio se puede desterritorializar, cuando es atravesado por líneas de fuga, y salirse de sus límites. Todo está en constante desterritorialización, los territorios originales se rompen ininterrumpidamente. En un primer momento, los agenciamientos abandonan su territorio, pero tan pronto como lo abandonan ya entran en una tierra nueva, con lo cual se reterritorializan como nuevos agenciamientos. La desterritorialización y la reterritorialización son dos términos indisociables, concomitantes, y esto lo expresan con lo que ellos llaman la “proposición maquínica”, debido a que los agenciamientos jamás se desterritorializan por sí solos, puesto que para que se efectúe la desterritorialización es necesario que a la par se produzca un movimiento de reterritorialización.

¹²² Deleuze va más allá del mecanicismo, definiendo a la máquina como algo que no sólo se refiere a un aparato técnico que emite operaciones específicas siguiendo una función determinada, por lo cual su concepto traspasa la concepción técnica. La máquina abstracta constituye los máximos de desterritorialización del agenciamiento. Todo agenciamiento posee una máquina abstracta que marca su poder de desterritorialización. Asimismo, ésta no distingue por sí misma el plano de expresión o el plano de contenido, ya que ella traza un plan de consistencia o inmanencia, está desterritorializada por sí misma, no tiene forma ni sustancia. No es física o corporal ni semiótica, es diagramática, esto significa que no actúa por sustancia sino por materia, y no opera por forma sino por función. Cabe señalar que más adelante se abordará a profundidad la diferencia entre lo mecánico y lo maquínico.

No obstante, en su estudio sobre Kafka, Deleuze habla de máquina abstracta en un sentido negativo para referirse a la trascendencia de la ley.

2.4. CsO y rizoma

Deleuze explica la condición heterogénea de los individuos mediante el concepto del CsO, mismo que desarrolla a partir de la lectura del poeta Antonin Artaud y la metáfora del rizoma extraída de la botánica. El CsO es la figura privilegiada para dar cuenta del devenir. Con el concepto de CsO, Deleuze y Guattari se refieren a la pura potencia sin forma, en él los flujos de las potencias fluyen libremente sin encontrar un territorio propio, debido a que las potencias se están desterritorializando perpetuamente, pues no obedecen a ningún código específico, porque las potencias conservan virtualmente todas las posibilidades para poder configurar lo impensable. El CsO define el momento en que el cuerpo del individuo aún no ha alcanzado una estructura u organización claramente definida, la biología brinda algunos ejemplos que hacen comprensible este concepto, como lo es la formación de los organismos al interior de un huevo, en un embrión o en las larvas. El huevo y el embrión son masas informes cargadas de intensidades que están en pleno proceso de actualización, aquí podemos presenciar, de una forma cercana, una zona de intensidades virtuales, donde sólo hay materia en devenir; al final del proceso de actualización el CsO se convierte en un cuerpo plenamente organizado con partes definidas y con funciones claras, características que definen un órgano. Dichos ejemplos son medios de intensidad pura, es la intensidad cero como principio de producción, donde los órganos se diferencian o emergen únicamente por declives o por migraciones.

Un CsO no es un cuerpo falto de órganos, sino un cuerpo en el que lo que hace de órganos se distribuye según fenómenos de masa, bajo la forma de multiplicidades moleculares. Es una desorganización del cuerpo para permitir el fluir de afectos y conexiones, se opone a la organización de los órganos en la medida en que ésta compondría un organismo, debido a que es un cuerpo poblado por multiplicidades. Señala Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*¹²³ que el CsO no es un cuerpo muerto, sino que por el contrario, es un cuerpo mucho más vivaz porque ha hecho desaparecer al organismo y su organización.

La metáfora del CsO ayuda a mostrar que la realidad en el fondo es pura potencia que conserva todas sus intensidades virtuales, pero una vez que las potencias crean órganos ellas mismas quedan atrapadas dentro de los órganos y se limitan a cumplir funciones determinadas, se territorializan en estratos duros y en códigos específicos. Mientras que en

¹²³ Cfr. Gilles Deleuze y Guattari, “Uno sólo o varios lobos” en *Mil mesetas*.

el CsO los flujos de las potencias corren libremente al no tener un territorio propio y al no obedecer a ningún código específico de intercambio, es decir, que en el CsO se conservan virtualmente todas las posibilidades para poder configurar lo impensado.

De la misma forma que Simondon afirma que el organismo no agota lo preindividual, puesto que es un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, creando una organización dominante y jerarquizada; Deleuze recurre a la figura del CsO para hacer visible este estado no agotado por la territorialización, aunque estrictamente hablando, es un no estado previo a la codificación o a la instauración de líneas molares o de estados de dominación. Puesto que en el CsO sólo hay relaciones de fuerzas y es el lugar donde se evidencia la voluntad de poder, pero también esta figura muestra que en el fondo lo que nos constituye es la potencia, la vida en sí tiene la potencia de transformación, de revolución, de liberación.

En el campo de la biología, un rizoma es un tipo de tallo subterráneo y ramificado propio de ciertas plantas que crecen en forma horizontal desplegando raíces y brotes herbáceos, donde se almacenan las sustancias de reserva. Asimismo, los rizomas crecen indefinidamente, con el curso de los años mueren las partes más viejas, pero cada año se producen nuevos brotes¹²⁴. Lo rizomático y los rizomas carecen de unidad o de centro, debido a que dentro de él se establecen relaciones o conexiones transversales, lo único que existe dentro de él son líneas interconectadas en procesos continuos y cambiantes. La figura del rizoma da cuenta de que no hay identidades fijas, puesto que es una multiplicidad que no se deja codificar; la característica más importante de las multiplicidades son las líneas de fuga o de desterritorialización, por medio de las cuales se cambia de naturaleza al

¹²⁴ Los rizomas por lo general tienen ramas engrosadas y éstas suelen presentar entrenudos cortos. Las plantas con rizomas son de alguna manera perennes porque pierden sus propiedades aéreas en climas fríos pero conservan la yema o el órgano subterráneo que almacena los nutrientes. Lo que diferencia al rizoma de otras plantas es particularmente la estructura que no se ve, el tallo o yema que está por debajo. Un árbol también presenta una estructura subterránea pero esta estructura es casi simétrica a la estructura superior o exterior del árbol mientras que el rizoma muestra un entramado de raicillas entrelazadas que dan origen a otros entramados.

Es menester señalar que también el término rizoma se usa en un sentido metafórico dentro de las artes, rizoma designa una estrategia artística que se propone en una exposición o talleres artísticos, también es una estructura que apela por la amistad y el sentido de la cooperación, asimismo, puede designar a un colectivo de artistas, curadores y promotores que funciona como autogestiva que cuenta con el apoyo de instituciones comprometidas con el arte contemporáneo.

Señala David A. Rincón Pérez, en la nota editorial a *Rizoma*, que se atribuye a Jung ser el primero en utilizar el rizoma como metáfora dentro del pensamiento filosófico (Cfr. G. Deleuze y F. Guatarri, *Rizoma*, p.10).

conectarse con otras líneas de fuga y por ello se puede devenir-inhumano, devenir-lobo, devenir-avispa. Dentro del pensamiento deleuziano se encuentra una concepción maquínica más allá de la perspectiva tecnológica. Para Deleuze, la realidad está constituida por máquinas, las células, las ideas y el cosmos entero son máquinas. No existe máquina aislada, puesto que ésta siempre realiza intercambios incesantes, entabla conexiones cortando ciertos flujos y dejando pasar otros. Existen códigos que hacen posible el intercambio y hay códigos para todo tipo de intercambio: biológicos, informativos, teóricos, estéticos, tecnológicos, sociales, etc. Según Deleuze y Guattari, los códigos se encuentran tanto en la materia inorgánica como en la orgánica, así como en el reino vegetal y en el animal, en los imaginarios sociales y en todo producto cultural, pero éstos no han sido establecidos de una vez y para siempre, no están preestablecidos, sino que pueden saltar de un espacio a otro y esto no sucede de modo integral, ya que casi siempre fragmentos de código salen del territorio al que pertenecen y son utilizados por otra máquina y en ello estriba la riqueza de la vida y del mundo, siempre abiertos a nuevas posibilidades heterogéneas donde nada está determinado. En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari retoman la relación entre la orquídea y la avispa como ejemplo rizomático, misma a la que Marcel Proust hace referencia en *En busca del tiempo perdido* para ejemplificar la relación entre códigos. La relación entre seres de reinos distintos revela que en el mundo se dan relaciones asimétricas y aparalelas, así como intercambios de información que se dan dentro de un orden vertical, el código de la avispa y el código de la orquídea repentinamente se cruzan, “[...] La avispa macho se engaña y va sobre la orquídea creyendo encontrar una avispa hembra. Es un famoso cortocircuito, una famosa intercepción de dos cadenas [...]”. Para Deleuze aquí hay una plusvalía de código o una especie de biocódigo que salta sobre un fragmento de otro código y se lo apropia, lo que genera relaciones asimétricas y aparalelas donde los intercambios se dan de un modo horizontal y rizomático. La avispa es llevada por una intensidad afectiva a copular con la flor, y es precisamente esta intensidad afectiva lo que hace posible el salto de un código animal a uno vegetal. Es así como los reinos diferentes se comunican entablando una relación dispar, heterogénea y contranatura.

Para Deleuze, el territorio tiene un valor ontológico que implica el campo de lo familiar y de lo cercano, así, la territorialización es el grado de distancia que un individuo tiene respecto a la otredad. La relación entre la avispa y la orquídea es rizomática porque la

orquídea se desterritorializa al formar un calco de la avispa, pero la avispa se reterritorializa en esta imagen, no obstante, también la avispa se desterritorializa al devenir una pieza del aparato de reproducción de las orquídeas y, asimismo, reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen “rizoma” en tanto que heterogéneos, lo cual implica que hacer rizoma no es una simple imitación o mezcla, sino una verdadera captura de códigos, un verdadero devenir, *devenir avispa de la orquídea y devenir orquídea de la avispa*.

Nos parece pertinente que después del recorrido por los antecedentes y las figuras del devenir –rizoma, CsO– es necesario abordarlo como deseo, el cual es el objeto de nuestro capítulo siguiente.

Capítulo III. El deseo como devenir

La historia del pensamiento filosófico fundamentalmente parte de la yuxtaposición entre el ser y el devenir, teniendo prevalencia el primero; sin embargo, para la filosofía deleuziana el ser es devenir, a tal grado que estos dos conceptos parecen indiscernibles. El pensamiento deleuziano en muchos de sus aspectos tiene como finalidad elaborar un esquema que permita comprender la vida como deseo. En el presente capítulo abordaremos la concepción del deseo en dicha filosofía, puesto que tal término está ligado al devenir. De esta manera, el objetivo de Deleuze se dirige a pensar al deseo fuera del pensamiento representativo, lo que implica pensar al mismo como flujo.

Como hemos visto, la tarea de Deleuze queda enmarcada por el intento de pensar el devenir y el acontecimiento, ya que ambos que han permanecido impensados en la filosofía occidental. La metafísica clásica, en su intento de pensar el acontecimiento, lo conceptualiza pasando por alto el acontecimiento¹²⁵ mismo, por lo cual dicha conceptualización en balde intenta abarcar lo que de antemano es imposible, subsumiendo la diferencia del devenir dentro del esquema de lo mismo. Para Deleuze la tarea de la filosofía estriba en repensar el acontecimiento, lo que implica crear una disyunción dentro del sistema metafísico clásico.

Terminado nuestro preámbulo, el problema que ahora nos atañe es arribar a la conceptualización del deseo, cuestión que yace inseparable de la noción del devenir en el pensamiento deleuziano, para lo cual, en el presente apartado vamos a abordar la imagen del deseo como carencia, para luego mostrar los atisbos de la propuesta de Deleuze para una nueva conceptualización del deseo inseparable del devenir, esto es, del deseo como máquina. Finalmente, mostramos en el último apartado cómo el capitalismo y el psicoanálisis han sido las principales ideologías que han obstruido el flujo natural del deseo.

¹²⁵ Véase definición del acontecimiento en el capítulo precedente

3.1. El deseo como carencia

El deseo para Deleuze está ligado a la figura del flujo, misma que desborda todo encasillamiento¹²⁶. Afirma nuestro filósofo francés en *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, en la clase X “Sobre la producción de enunciados y la concepción del deseo”, que el pensamiento occidental sostiene una concepción infecta del mismo, la cual lo concibe como carencia o falta. La historia del pensamiento filosófico, partiendo de figuras como Pitágoras y Platón, señala que todo comenzó en el momento en que se concibió al deseo como carente, carente precisamente del objeto que desea, por lo cual, el pensador salió de sí en busca de la sabiduría. Pitágoras inaugura la filosofía como tensión afectiva hacia el conocimiento, es decir, como deseo de saber jamás colmado. Esta concepción del deseo planteada en la antigüedad griega representa, para Deleuze, la primera maldición del mismo, quedando así la filosofía definida como amor o deseo por conocer, donde desear y pensar remiten a la misma cosa en el pensamiento dogmático. Parménides, fundando la ontología, define al ser como lo inmutable e incorruptible, es decir, como aquello a lo cual no le falta nada. Siguiendo esta concepción, el hombre por naturaleza desearía conocer el ser, puesto que como lo investiga, se parte del hecho de que le falta el conocimiento del mismo. De la misma manera, Platón, de forma poética, establece específicamente en *El banquete* el amor como carencia, es decir, lo que no se tiene o lo que no se es. Sócrates le pregunta a Agatón lo siguiente

[...] ¿Es Eros amor de algo o de nada?- por supuesto que lo es de algo [...] ¿Desea Eros aquello de lo que es amor o no? [...] ¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee? – Probablemente –dijo Agatón– cuando no lo posee. Considera, pues – continuó Sócrates–, si en lugar de probable no es necesario que sea así, esto es, lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello¹²⁷.

La noción de la carencia está presente para definir a *Eros*, es decir, se parte de la falta bajo la forma de una interrogación sobre aquello que busca el amante en el objeto amado. En el mismo diálogo platónico, Aristófanes en su discurso presenta el mito del andrógino, en dicho mito el amor se define como una tendencia a la unificación y a la fusión con el otro, por lo cual, el amor es otro nombre para el deseo. Asimismo, cuando interviene Sócrates, presenta a Eros como hijo de Penia y de Poros, es decir, de la pobreza y de la abundancia o

¹²⁶ Cuestión que se clarificará en esta parte de nuestra investigación.

¹²⁷ Platón, *El banquete*, 200 a-b.

riqueza, por lo cual, el amor comparte la naturaleza de ambos padres. Él es pobre como su madre, pero al igual que su padre busca la belleza y lo bueno, con lo cual se puede apuntar que en dicho discurso la carencia cumple una función esencial, ya que sólo se puede amar lo que no se tiene o lo que no se es, por ende, el que ama reconoce que le falta algo que debe buscar fuera de sí mismo. En el mundo sensible, según el pensamiento platónico, lo bello solo representa un camino hacia la idea real de la belleza y el amor queda definido como el medio que impulsa a la búsqueda de la misma, es decir, que no tienen importancia los cuerpos bellos particulares, sino que solo representan un medio en la búsqueda de la belleza en sí. Por lo cual, la médula de la relación está más allá del objeto amado, puesto que el deseo pondera un objeto como imposible de equiparar a cualquier otro.

El deseo queda ligado a la falta, puesto que con maneras solapadas se reintroduce la carencia a través de la falta de lo Otro o del objeto de deseo, ponderando de igual manera el dualismo. Según esta concepción, el deseo consiste en la tensión de un sujeto hacia un objeto, subordinando el deseo a la posesión como finalidad. Al respecto señala Zourabichvili:

No debe de asombrar el desvío entre la concepción de Deleuze y Guattari y la significación corriente de la palabra deseo: en verdad el desvío está en la palabra misma, entre la experiencia que designa, y que se trata de elevar al concepto, y la interpretación que trasmite, ajustada a las exigencias de las representaciones conscientes de un sujeto constituido¹²⁸.

Asimismo, hay otras dos grandes maldiciones sobre el deseo: será satisfecho por el placer o estará en una relación directa con el goce, creándose así un circuito entre el deseo, el placer y el goce, consolidando una idea del placer completamente pútrida, puesto que en términos generales el deseo es vivido como una tensión desagradable que necesita de una especie de descarga para tratar de salir de la falta. Y esta descarga es precisamente el placer, puesto que con tal descarga los individuos estarán en paz apaciguando el deseo por cierto momento, sin embargo, éste volverá a renacer haciendo necesaria una nueva descarga placentera.

De esta manera, tenemos perfilado un concepto del deseo al que le corresponde, por esencia, una falta, oponiéndose el deseo a su realización, puesto que siempre es deseo de algo que no tenemos, pues ¿quién desearía tener lo que ya tiene? De este modo, la estructura de la carencia a la cual apunta Platón no desaparece con el amor en el presente,

¹²⁸ François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, pp.64-65.

es decir, en el ahora, puesto que cuando se consigue el objeto del deseo, el amor tiende a proyectarse al futuro, ligándose el deseo de nuevo a la carencia o a la posibilidad de una carencia futura.

Es menester señalar que para nuestro pensador no sólo las concepciones místicas que repudian el deseo, en la cual está englobado Platón, se encuentran basadas en una concepción carente del mismo, sino que también las llamadas filosofías hedonistas que postulaban como fin la búsqueda de placer. Las figuras como las de Aristipo de Cirene y Epicuro se encuentran en la misma situación, puesto que ponen en relación al deseo con una carencia fundamental, misma que para ser apaciguada necesita del placer, repitiendo el eterno circuito deseo o carencia, placer, goce¹²⁹. Esta concepción circular está basada en el postulado según el cual el deseo es el signo o el hecho mismo de que se carece de algo, quedando definido en función de un campo de trascendencia, debido a que es deseo de algo que no hay. De esta manera, el deseo a nivel de su fundamento está orientado a lo otro, abriéndose a la trascendencia, donde lo único que puede venir a llenarlo es el objeto hacia el que tiende. Sin embargo, nunca lo Otro podrá llenarlo plenamente debido a que, según esta concepción, la satisfacción plena es inalcanzable, quedando desde un principio esta concepción vinculada a un plano trascendental. De esta manera, el deseo es condenando al apaciguamiento momentáneo; por ello, para Deleuze, el placer representa la pseudoinmanencia o una falsa inmanencia, puesto que el deseo desde un principio es definido fundamentalmente como una trascendencia, siendo el placer una ilusión de colmarlo.

La concepción del deseo como carencia encierra dos grandes engaños, el primero de ellos tiene que ver con la naturaleza del objeto del deseo, se concibe a éste como la

¹²⁹ En el pensamiento filosófico de Epicuro encontramos esta misma estructura en lo referente al placer, puesto que para él el placer es ausencia de dolor. De esta manera sentimos dolor cuando estamos necesitados de algo, pero inmediatamente que satisfacemos dicha necesidad viene como resultado el placer. Con respecto a la repetición infinita del círculo deseo/placer/goce Epicuro propone un freno a ésta implementando una dietética o clasificación de los placeres, según él, hay placeres que ni son naturales, es decir, que no los demanda el cuerpo, ni necesarios, por lo cual es propio no darles satisfacción. Asimismo hay placeres que son naturales pero no necesarios como el placer sexual y, por último, tenemos los deseos naturales y necesarios que se deben satisfacer para la propia conservación de la vida. Aunque nunca podremos liberarnos de los deseos naturales y necesarios, Epicuro hace intervenir a la razón, él la llama prudencia o sensatez, como guía para la restricción de la satisfacción de los deseos, puesto que sólo se deben satisfacer deseos vitales.

representación ausente o faltante de un objeto; el segundo engaño es el del sujeto o la representación del deseo como una facultad inherente al sujeto, lo cual lo posiciona como algo dado de antemano. Asimismo, el objeto del deseo va a suscitar la aparición de diversos pretendientes; sin embargo, Platón establece de antemano que no puede desearse cualquier cosa, puesto que el bien es el único objeto digno de deseo, y es precisamente el bien el que legitima las pretensiones del amante. Siguiendo el planteamiento platónico, sólo lo bueno es deseable, mientras que todo lo demás corresponde a deseos impuros e insanos, mismos que deben quedar insatisfechos. Así, tenemos en el pensamiento platónico la categorización de lo bueno y lo malo, es decir, lo deseable y lo indeseable, de esta manera el deseo queda atrapado en la categorización moral, en un plano de trascendencia donde una ley superior decide en aras de un ideal lo que debe ser deseable y lo que no, por todo lo cual, la metafísica se convierte en una axiomática y el deseo queda sometido a una política de control, ahí se engaña a sí mismo respecto de lo que cree desear, ya que esta concepción implica que el deseo es posterior a la relación sujeto-objeto, como tensión de un sujeto hacia un objeto, a una lógica de la representación, subordinando el deseo a un fin específico. Afirman Deleuze y Guattari:

[...] la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre producción y adquisición. Desde el momento en que colocamos al deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia de objeto real¹³⁰.

A propósito de lo anterior, Deleuze y Guattari recuperan planteamientos de Clément Rosset, quien en *Lógica de lo peor* afirma que cuando insistimos en la carencia del deseo parece que el mundo se ve doblado por otro mundo, en tanto que el objeto falta al deseo, por lo cual parece que el mundo no contiene todos los objetos, al menos siempre falta el objeto del deseo, razón por la que el pensamiento actúa como si existiera un segundo mundo que posee el objeto que se desea¹³¹. El deseo como falta implica que éste siempre estará dirigido hacia la trascendencia, debido a que si carece de su objeto se orienta intencionalmente hacia aquello de lo que carece, quedando definido en función de una trascendencia y medido en función del placer, unidad de medida que no es la suya.

¹³⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo capitalismo y esquizofrenia*, p.32.

¹³¹ *Cfr.*, *Op. Cit.*, p.33; véase también Clément Rosset, *Lógica de lo peor*.

Deleuze se percató de que hasta antes de estas dos grandes figuras filosóficas, Pitágoras y Platón, la mayor parte de los filósofos presocráticos habían vislumbrado una concepción del deseo distinta, entendiendo a éste como aquello obscuro o no visible a simple vista que animaba el universo; ejemplo representativo de esto es Heráclito, quien a diferencia de Pitágoras, no liga la carencia al deseo. Después de las figuras griegas que consolidan esta concepción carente, Descartes es el gran consolidador de la dicotomía dualista y del pensamiento del *cogito*, el cual no es solamente un pensamiento metafísico o filosófico, pues esta forma dominante de pensar impregna todos los ámbitos. La fuente del dualismo consiste, por un lado, en afirmar que hay cosas que son Unas, es decir, inmutables, incorruptibles, lo que remite a la invención o construcción de una esencia para los sujetos, lo que Deleuze llama “sujeto de la enunciación”, por ejemplo, el “yo pienso” cartesiano que declara la esencia del hombre como sujeto pensante. Por otro lado, el dualismo afirma que hay cosas divisibles o contingentes que no pueden ser objeto de la definición esencial del hombre, como por ejemplo “él camina”, “él imagina”, “él siente”, a esto nuestro filósofo le llama “sujeto del enunciado”.

De esta manera, toda teoría del deseo como falta liga la producción de enunciados a un sujeto apelando a la identidad del mismo. Estos enunciados definen al hombre a partir de grandes conceptos como la razón o el pensamiento. Tal teoría efectúa la división del sujeto en dos: sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, lo que lleva a la potencia del deseo a la sumisión, quedando el deseo ligado a la falta, a la trinidad falta-placer-goce, fracturando al sujeto en sujeto de enunciación, al someterlo a una supuesta identidad trascendental que, sin embargo, no ha podido alcanzarla del todo; y en sujeto genérico o común, el que camina, respira e imagina. De manera hipócrita se le hace creer al sujeto que él es el que lleva el mando en la medida en que se someta al orden; ejemplos de esta escisión hay muchos en la historia de la filosofía, pero entre los más representativos está Kant, quien en su proyecto arquitectónico de la razón apuesta por la sumisión para poder convertirnos en legisladores, es decir, que sólo se podrá alcanzar la autonomía o libertad sometiéndonos al gobierno de la razón. Nuevamente, esta sumisión a la razón remite a la división del sujeto que efectúa la metafísica entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado, es decir, que obedecerás como sujeto del enunciado porque eres tú quien manda como sujeto de la enunciación.

El problema de la concepción carente del deseo estriba en que reduce el estudio de deseo a una cuestión moral, olvidando el sentido ontológico del mismo. El deseo no estaría atado al antropomorfismo ni al psicologismo debido a que éste es fundamentalmente para Deleuze y Guattari “producción”. El deseo produce sin estar movilizado por la falta y, lejos de demandar el objeto de la carencia, dona la potencia que puebla el mundo. Por ello se puede apuntar que la concepción del deseo en el pensamiento deleuziano es heredera del pensamiento sin sujeto de los griegos antiguos. Con lo cual queda claro que el problema para Deleuze gira sobre la cuestión de cómo poner a funcionar al deseo sin que tome una posición de sujeto, reduciéndose al campo de la psicologización.

3.2. El deseo como máquina y el devenir

De hábito en filosofía se parte de la cuestión sobre la esencia de algo, y esto no es excepción cuando se pregunta por el deseo. Como hemos apuntado, el deseo desde la filosofía griega es deseo de ser o de verdad, sólo que los filósofos presocráticos, de alguna manera, entendieron al deseo como un principio ontológico subyacente a la realidad, como aquello que el pensamiento debe pensar.

La falta radical clásica en la concepción del deseo consiste en que basa el concepto del mismo en la ausencia de la cosa. El psicoanálisis nace anclado a la imagen del deseo como falta, dicha teoría lo concibe como un impulso inconsciente e involuntario, es decir, como un deseo no conocido e incontrolable para su portador, por lo que no podemos saber fehacientemente lo que queremos ni tampoco sabemos para qué o por qué lo deseamos, sin embargo, según el psicoanálisis, esto no impide que el deseo inconsciente e involuntario dirija nuestras vivencias y nuestros actos. El sujeto del deseo, quien desea inconscientemente, es una parte del sujeto psíquico radicalmente separada del Yo consciente y voluntario. El inconsciente consiste en ese *resto* que no pasa a la conciencia, siendo producto de la represión. De esta manera el deseo, según el psicoanálisis, es una fuerza que impulsa al sujeto a procurar un objeto, mismo que no existe en la realidad, siendo la posesión del mismo imposible. El deseo es un objeto imaginario pero de una imaginación, a su vez, inconsciente, el objetivo de dicho deseo consiste en montar una escena imaginaria inconsciente, como señala Freud, “metafóricamente alucinada”, en la cual, el sujeto de deseo inconsciente se representa ese deseo como realizado, lo cual hace

del placer y de la evitación del displacer algo siempre previsorio. Sólo después de esta fantasía el deseo inconsciente animará al deseo consciente y éste, a su vez, al sujeto consciente a buscar en la realidad algo que intente substituir al objeto imaginario sin conseguirlo nunca plenamente. Siendo así, el sujeto consciente obtendrá un mínimo grado de placer siempre insuficiente, lo que hace que la búsqueda continúe incesantemente. Con Freud nos resignamos a la diferencia entre lo deseado inconscientemente y lo obtenido en la realidad, que nunca representará más que una simbolización del verdadero deseo. De acuerdo con el psicoanálisis, el hombre es un ser esencialmente carente, definido por la falta, de la cual nunca se liberará.

A diferencia de Freud, en sus estudios sobre el psicoanálisis, Deleuze y Guattari equiparan el deseo al inconsciente, pero entendiendo ambos términos más allá de las interpretaciones psicológicas y antropológicas. Deleuze deja atrás el inconsciente psicológico o subjetivo en que yacía postrado el psicoanálisis, para pensar al mismo como principio ontológico, es decir, como elemento primordial de la ontología deleuziana. Donde el deseo se desantropologiza, revelándose como pura fuerza intensiva y materializándose en el plano de inmanencia¹³² bajo el nombre de máquinas deseantes.

En la concepción deleuziana el inconsciente es un principio no moral y no político. Es en *El Anti Edipo* donde Deleuze, en conjunto con Guattari, problematizan la búsqueda de esta concepción ontológica del inconsciente, rompiendo con la concepción de un inconsciente encarcelado en el sujeto, fundamentalmente psicológico. Cuando Deleuze remite a la idea de un inconsciente ontológico no nos habla del inconsciente del sujeto que se entiende habitualmente como ese resto que no pasa a la conciencia, ni tampoco refiere a la concepción del inconsciente colectivo que no deja de ser psicológica. La idea de un inconsciente ontológico entronca con la tradición filosófica griega y presocrática en la que ni el antropocentrismo ni el humanismo habían desvirtuado el pensar, manteniéndose el deseo o el inconsciente como *logos* o como ley no humana de la naturaleza. Asimismo, el deseo no remite a la concepción sexual del mismo, siendo planteado como primigenio y caótico, que pasa a velocidad impensable de unas configuraciones o de unas representaciones a otras.

¹³² Para dicho concepto véase cap. I

Para Deleuze, el psicoanálisis en sus inicios fue un ejercicio loable que deconstruyó al sujeto, poniendo de relieve que la idea que se consolidó sobre el hombre como un ser con límites claramente definidos, es decir, como “yo”, como “conciencia” –misma que se entendió y se gestó hasta llegar a su culmen en la modernidad– no representaba más que un fenómeno de superficie. En contra de esta concepción, Freud sostiene que el individuo es un Ello psíquico desconocido en cuya superficie aparece el Yo, por lo cual, éste es una parte del Ello modificada por la influencia del mundo exterior, quien por medio de la cultura intenta sustituir el principio de placer por el de Realidad. Freud parte de que la conciencia es originalmente conciencia moral, es decir, de deberes y normas, por lo cual en la conciencia individual se encuentra lo más general de una cultura moral concreta. Según Freud, dentro del inconsciente se encuentra el Ello o los instintos que luego son reprimidos en la operación civilizatoria, pero asimismo, encontramos el Super yo o las fuerzas que motivan la propia represión, de esta forma podemos afirmar con Freud que todo lo que pasa como represión al inconsciente pasa en función de una instancia moral que asimismo es inconsciente. Deleuze reconoce a Freud como el descubridor del inconsciente, barriendo al yo que en la modernidad se presentaba de manera evidente. Esta es la parte del psicoanálisis que Deleuze reconoce como un esfuerzo loable contra el dogmatismo del sujeto centrado y la concepción trascendental del yo. Sin embargo, en la concepción freudiana la concepción ontológica del inconsciente no es tocada. La obra freudiana trata de contenidos inconscientes resultado de operaciones represivas sobre un deseo inicialmente consciente.

Es menester señalar que Nietzsche, antes que Deleuze, sostiene la primacía ontológica del inconsciente impersonal, es decir, como una fuerza presubjetiva¹³³ a la cual llama “voluntad de poder”. Ésta no se trata de una voluntad de dominio, sino de una composición de fuerzas que no remiten a la voluntad antropomórfica o subjetivación humana, pues tiene un valor ontológico que va más allá de la vida organizada. Sin embargo, señala Belem Castellanos Rodríguez¹³⁴, aún en Nietzsche el problema del lugar ontológico del individuo sigue sin resolverse, debido a que tanto para Nietzsche como para Freud el

¹³³ Para Nietzsche, la subjetividad o la conciencia es un asunto derivado de la moral y lo social. Siendo la conciencia la presencia en nosotros de la autoridad de la sociedad en la cual vivimos.

¹³⁴ Belem Castellanos Rodríguez, Tesis doctoral: *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*, p.167.

individuo es producido por la cultura, quedando así su estatuto biológico sin especificar, asumiendo ambos pensadores de antemano su primacía ontológica. Es precisamente este problema ontológico el cual trabaja Deleuze nutriéndose de la concepción spinozista del cuerpo, pues éste es una realidad modal que expresa de cierta manera la esencia de Dios, es decir, del ser. El hombre y todo cuanto existe no es como un aspirante que desea reunirse con el ser desde su carencia, sino un modo en que el ser se expresa y que precisamente por lo mismo lo produce inmanentemente. En contra de Parménides, para Deleuze el ser no es lo Uno ni lo Mismo, puesto que no implica identidad sino diferencia, debido a que, siguiendo a su maestro Spinoza, todo forma parte de Dios, de esta manera para el filósofo judío “el ser se dice en un mismo sentido para todo lo existente”, cuestión que conlleva a aceptar la diferencia en el ser. Aristóteles, antes que Deleuze, ya había afirmado que el ser se decía en un mismo sentido para todo lo existente, sin embargo, la opción filosófica del filósofo griego de “el ser en cuanto ser” aún permanecía anclada en aquello en lo que la naturaleza tenía de presencia o de actualidad en contraposición al “ser en cuanto no-ser”, es decir, a lo que solo existía como pura potencialidad. Deleuze, a diferencia de Aristóteles, opta por pensar en sí mismo el “ser en cuanto no ser”, lo que implica pensar la generación, el devenir y la corrupción, esto es, el movimiento tal cual. Y es así que la continuidad del devenir desbarata toda posibilidad de afirmar la identidad, de atribuir un predicado a un sujeto, puesto que el devenir es un movimiento descentrado, donde toda adjudicación de identidad queda vedada.

De lo anterior se deduce que el devenir es un movimiento que se dirige hacia el “ser en cuanto no ser”, es decir, en cuanto devenir. Como ya se ha dicho, el pensamiento de Deleuze se caracteriza por el movimiento de “inversión del sentido” o “perversión del platonismo” con respecto a la filosofía clásica. José Luis García Pardo sostiene que, a pesar de las pocas referencias por parte de Deleuze a Aristóteles, sin embargo, el filósofo griego parece ser el verdadero antagonista de la filosofía deleuzeana. La filosofía antigua no negó la existencia del devenir, puesto que ella constata su existencia, pero ésta siempre intentó escapar de él por suponer que su aceptación llevaría a la destrucción completa del pensamiento; razón por la cual se inicia la forma dogmática del pensamiento, basada en la representación que necesariamente adolece de la falta de fundamento, lo cual delata la presencia de la potencia bajo la forma del no-ser. Podemos afirmar que la filosofía

deleuzeana no es más que un intento por pensar el ser en cuanto no-ser, es decir, en cuanto mera potencia. Recuérdese que la potencia en el pensamiento aristotélico yace enteramente pensada a través del acto¹³⁵, algo que en esencia no puede ser captado directamente o por sí mismo, pues sin la mediación de lo actual se viene abajo. De esta manera, la potencia es una suerte de término medio entre la nada y el ser, siendo un desarrollo evolutivo. Sin embargo, en este tratamiento aristotélico de la potencia como un paso gradual o un desarrollo evolutivo se oculta la diferencia de naturaleza entre lo potencial y lo actual. En contraposición, según la visión de Deleuze, en el mismo acto yace algo que no es actual, es decir, que no es presente, y este algo no es otra cosa que movimiento o cambio, que no puede reducirse al acto ni tampoco pensarse mediante él y que sólo puede ser pensado como potencia, la cual no es circular porque no retorna al acto que abandonó al iniciarse y asimismo dista de caer en el juego de la representación.

Una vez que se ha aclarado la diferencia entre planteamientos ontológicos aristotélicos y deleuzianos, es menester enfatizar en el hecho de que nuestro filósofo desea pensar el concepto del deseo fuera de la imagen clásica del pensamiento y, además, limpio de los elementos edípicos que el psicoanálisis le adjudicó. Según Deleuze, el deseo se experimenta no teniendo un objeto preciso del mismo, puesto que éste se mueve en el vacío de lo indefinido y de su potencia, donde lo que constituye al deseo es la fuerza de su potencia, por lo cual, no es pensado como “deseo de”, sino como potencia alternativa, demostrando que es posible una aprehensión no neurótica del deseo.

Cabe remarcar que por deseo entendemos en *El Anti Edipo* la causa inmanente o la autoproducción de la vida genérica del hombre en la unidad de la naturaleza o de la historia; de esta manera, el deseo no es una realidad específicamente natural ni una realidad antropológica debido a que él no reside en una esencia humana, siendo un proceso de producción, donde lo humano y la naturaleza se identifican como producción o industria.

¹³⁵ La noción aristotélica de acto está anclada en el movimiento, por lo cual, el acto designa la forma del ser de lo inmóvil, puesto que lo inmóvil ya ha llegado a ser lo que es. La inmovilidad del acto presupone un movimiento anterior, por lo cual, el acto no es una noción que se baste a sí misma, siendo correlativa a la de la potencia, debido a que no se revela más que por medio de la potencia. De esta manera, la potencia preexiste al acto como condición de su actualidad y de la misma forma el acto preexiste a la potencia como revelador de su potencialidad. Al respecto, José Luis Pardo, siguiendo el pensamiento deleuzeano, afirma que el acto y la potencia son co-originarios siendo ambos éxtasis del movimiento, sin embargo, la forma de pensar dogmática se limita a mantener las distinciones de sentido y hablar de la división entre potencia y acto. Véase José Luis Pardo, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*.

En este nivel la definición naturalista y la definición industrial del deseo devienen perfectamente reversibles, lo cual nos indica que en su concepto el deseo se cumple en un proceso sin sujeto. Así, el hombre y la naturaleza, la producción social histórica y la producción natural no son dos términos opuestos tomados en una relación de causación, sino una sola y misma realidad esencial de productor y de producto. La concepción maquínica del deseo relega la concepción idealista del mismo, desbordando todas las categorías ideales y formando un ciclo que desarrolla al deseo en tanto que principio inmanente. Concebido como un proceso de producción, el deseo no es aludido a un objeto (real o fantasma) y aunque la formación deseante es soporte de relaciones y distribuidores de agentes, sin embargo, estos agentes no son personas, ya que estas relaciones no son intersubjetivas. El deseo es una actividad transindividual, susceptible de ser analizada en términos económicos de energía, desplazable, transformable y que además articula signos o trazos, donde entran las más diversas representaciones de las cosas.

Precisamente, la crítica al psicoanálisis radica en el extravío del análisis del deseo en el cual cae Freud, pues liga el concepto de deseo a la idea de un trabajo sobre las “representaciones inconscientes”, manteniendo el presupuesto de que el deseo consiste en la representación por un sujeto o en un sujeto. Cuestión, por la cual, Deleuze juzga que Freud todavía se mueve en el correlato del deseo como representación de una falta, de donde se deriva una relación expresiva entre el proceso del inconsciente y las formaciones libidinales, de ahí los fantasmas, los sueños, lapsus, repeticiones, actos fallidos. En contraposición, para Deleuze, cuando algo nuevo nace no es tomado como objeto parcial sobre un modelo fantástico, en referencia a una forma de totalidad ya intuida como objeto completo, sino como objeto parcial conectado a un segundo que corta un flujo que él emite, formando una máquina binaria. Estos flujos de la producción primaria son indiferentes a toda estratificación óptica, ya sea material o psíquica, biológica o social, puesto que éstas son distinciones internas a la representación y no pertenecientes al inconsciente productivo. Además de que los flujos se definen por la continuidad implícita por las dos operaciones relativas: cortar/dejar transcurrir.

Recíprocamente, las máquinas o los también llamados objetos parciales de la producción deseante no son dichos parciales en referencia a las personas globales, las cuales son indiferentes, sino que las máquinas deseantes son retenidas sobre un *continuum*

impersonal que ellas cortan. Es así que todo objeto supone la continuidad de un flujo y todo flujo la fragmentación del objeto, con lo cual reparamos en que, en razón de las síntesis conectivas, no hay forma totalizada de las máquinas deseantes¹³⁶.

Es menester señalar, asimismo, que la filosofía deleuziana gira alrededor de dos principios fundamentales: la univocidad del ser y el devenir, términos que, como señala Alberto Gualandi, parecen en esencia simples, pero su síntesis filosófica es rigurosamente compleja, pues a primera vista ambas nociones parecen contrarias e indisolubles. Deleuze señala en *Lógica del sentido* que la univocidad del ser significa que “el ser es una sola voz que se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello que se dice”, es decir, solo hay un solo ser para todo lo existente, sin embargo, lo que existe son las distintas formas del ser¹³⁷, siendo éste una sola instancia para todo lo real. En palabras de Deleuze, el ser es como una sola voz para todo el rumor existente o como ocurre con una misma composición para todas y cada una de las gotas del mar. Siguiendo la argumentación de la ontología deleuziana, no hay más que una sola substancia¹³⁸ para todo lo que existe, por lo cual el ser es unívoco¹³⁹. Por otro lado, el principio del devenir parece significar lo contrario a la univocidad, puesto que el devenir en su fórmula heracliteana afirma que nada permanece y que todo parece estar hundido en su diferencia, su disipación y la falta de igualdad consigo mismo, por lo cual, el principio de identidad también es arrastrado junto con todo lo existente por el tiempo. Siendo el devenir un principio de metamorfosis, es decir, de intensidades comunicantes, conformando un mundo de simulacros o misterios donde el ser es siempre

¹³⁶ El concepto de “máquina” en Deleuze no solamente refiere a un organismo supuesto dado, sino que engloba también a todo punto donde se efectúa esta conexión maquinaica en lo real unívoco, como por ejemplo, la máquina a respirar que ensambla el hombre, siendo éste un cuerpo humano que funciona como una máquina y asimismo una máquina que ejecuta funciones humanas, donde lo biológico y lo mecánico parecen indiscernibles, perdiendo sus especificidades orgánicas y estructurales, entrando en una zona de indiferenciación. Y es precisamente en esta zona de indiferenciación o “entre” donde el deseo procede.

¹³⁷ El ser que es pensado por nuestro filósofo no es el ser inmutable de la filosofía dogmática contra la cual lucha el mismo Deleuze, sino que dicha concepción se ampara de la idea del ser espinozista.

¹³⁸ Es menester aclarar que en algunos momentos el lenguaje mismo limita el pensamiento de Deleuze y nos puede hacer parecer que no salimos de la filosofía dogmática de las esencias o de las sustancias acabadas. Es en este sentido que es fundamental aclarar que con el empleo del término substancia estamos entendiendo la idea del ser espinozista de la cual todo lo real participa.

¹³⁹ El ser es unívoco que no es lo mismo que único, puesto que nuestro filósofo no está pensando en la ontología clásica, inaugurada por Parménides, que se agota en la unidad e inmutabilidad del ser. Por tal razón, el ser no es Uno solo, puesto que todo participa del ser a pesar de las diferencias que habitan los existentes. Así, el ser lejos de ser una unidad que no cambia es una mismidad que se diferencia. De ahí que la multiplicidad de los seres son como especie de tonalidad distinta de una misma voz.

otro. El devenir es el principio mismo de la realidad, en tanto que la realidad es en su esencia potencia creadora que se expresa en el tiempo.

La cuestión obligada es saber cómo logra Deleuze conciliar estos dos principios ontológicos radicalmente opuestos. Según el estudio de Alberto Gualandi¹⁴⁰, el intento de conciliar un mundo de diferencias y de devenires con una realidad substancial unívoca es de hecho una empresa muy antigua, y para ilustrar remite a Italo Calvino quien en *Légèreté* encuentra en la concepción de Ovidio un intento por unir ambos elementos que en apariencia nos parecen excluyentes. Ovidio encuentra que, en efecto, en la realidad todo puede transformarse en nuevas formas, por lo cual, para él el conocimiento del mundo, tal cual es, implicaba la disolución de la consistencia del mismo mundo. En esencia a lo que Deleuze le llama devenir, Ovidio lo nombra “paridad esencial”, es decir, que en el mundo están naciendo nuevas cosas entre todo eso que ya existe contra toda jerarquía de poder y de valor. El mundo de Ovidio está hecho de atributos, es decir, de formas que definen la diversidad de cada cosa, pero las cosas existentes no son más que las insuficientes envolturas de una sustancia común que se agita por una profunda potencia que atraviesa los cuerpos, lo que no es otra cosa que el deseo. Siendo el mundo de Ovidio y de Deleuze un mundo de incesantes metamorfosis, entre las cuales se encuentra todo lo existente, como plantas, animales o personas, todos poseen el mismo valor del ser. Sin embargo, la “paridad”, o el devenir al cual remiten Ovidio y Deleuze, es la consecuencia más importante del principio de univocidad del ser. El sistema del ser unívoco no admite ninguna jerarquía ontológica entre las cosas existentes, por lo cual, es un sistema igualitario donde no hay lugar para la distinción entre, por ejemplo, alma y cuerpo, animal y hombre, viviente y no viviente, debido a que el ser es por todas partes idéntico, no habiendo, por ello, ninguna entidad que posea un valor ontológico más grande. A diferencia de la filosofía platónica, la Naturaleza no es un sistema jerárquico, donde la importancia de cada ser es medida por su grado de proximidad y de parecido a un principio supremo que posee el ser de manera eminente. El principio del ser unívoco afirma la inmanencia absoluta del pensamiento al mundo existente y, asimismo, afirma el rechazo de toda forma de pensamiento trascendental. Para finalizar con esta idea, es menester señalar que eso que fuerza al ser a devenir es la potencia, elemento que hace comunicar las diferencias. Deleuze

¹⁴⁰ Cfr., Alberto Gualandi, *Deleuze*.

define el devenir como el paso de un precursor oscuro o sombrío, siendo este elemento precursor de la potencia misma, dando como consecuencia sujetos y objetos que no tienen una identidad previa ni un lugar fijo y que ocasionan que se precipite el sistema provocando una resonancia de series y el movimiento forzado del sistema.

La relación compleja entre el ser y los distintos modos de ser, es decir, entre lo Uno y lo múltiple, permanece dentro de la filosofía clásica en una relación aún estática o lógico-gramatical. Según Deleuze, la relación de expresión entre lo Uno y lo múltiple no es una relación estática sino una relación de devenir, siendo el eterno retorno una garantía de que el devenir, en efecto, lejos de ser estático, es un verdadero devenir, es decir, la afirmación ontológica de la diferencia y la negación de lo idéntico. Puesto que en el eterno retorno eso que retorna no es lo mismo, sino que el retorno es él mismo lo Uno que se dice solamente de lo diverso y de eso que difiere. El devenir no está sometido al orden teleológico ni a la dialéctica, debido a que el no aspira llegar a una meta ni está ritmado por las etapas de un proceso histórico, donde en el culmen lo múltiple se reuniría con lo Uno que finalmente lo ha engendrado. Si hay que afirmar un fin supremo de la creación éste no es el regreso a lo idéntico sino el eterno retorno de lo diferente. En el eterno retorno hay salida y regreso de lo múltiple infinitamente, pero estos acontecimientos no son el efecto de una causa trascendente que por un acto metafísico de creación y de destrucción decretara el principio y el fin de la existencia del mundo. Para nuestro filósofo, las salidas y los retornos no son más que las fases repetitivas donde el “Gran todo abierto” del ser¹⁴¹ se enrolla en espiral para no hacer regresar más que eso que deviene, esto es lo que Deleuze entiende como la función cosmológica del eterno retorno, la cual consiste en hacer expulsar de la espiral del tiempo toda identidad y de no hacer repetir eternamente sino eso que va al principio de su potencia y de su diferencia, de ahí que el sentido del ser o eso que define al ser es la afirmación del porvenir de la diferencia, es decir, de eso que está por nacer.

Para concluir este punto, sólo añadiremos que el ser unívoco rechaza todo principio y todo fin, todo estado inicial y todo estado final y es menester señalar que él no es el ser inmutable, sino el ser que siempre deviene, puesto que el devenir, al igual que el eterno retorno, es un principio antifinalista de selección que expulsa lo idéntico, así como la

¹⁴¹ Esta expresión referente al devenir ha sido tomada de Alberto Gualandi es francés le “Grand Tout ouvert”, *Op. cit.*, p. 81.

negación y el resentimiento, de todo eso que existe y que hace retornar solo a lo diferente. Lo Uno no tiene otra unidad que aquella que la repetición le dona y, de la misma manera, el ser no tiene otra substancia que aquella que el devenir le da. El eterno retorno es para Deleuze la más alta afirmación de la diferencia, porque representa la operación del ser en devenir y, al mismo tiempo, afirma la identidad ontológica última¹⁴², según la cual, el ser es tiempo en la forma del devenir, donde la doctrina del eterno retorno es la sola ontología realizada, es decir, la univocidad del ser.

Recordemos que Deleuze, estudiando la filosofía estoica, distingue dos maneras de captar el tiempo: como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro a nivel de los efectos incorpóreos¹⁴³ o de lo que todavía como tal no tiene realidad, que surgen como resultado de los cuerpos, de sus acciones y pasiones. Según esta ontología, sólo se puede hablar de la existencia del presente en el tiempo que recoge el pasado y el futuro. Sin embargo, sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, dividiendo hasta el infinito cada presente. Lo cual no se trata de dimensiones sucesivas, sino de dos lecturas simultáneas del tiempo. En lo consecuente, los estoicos, como ya se ha dicho, fueron los primeros en distinguir dos planos de ser; por una parte, el ser profundo y real, que no es otra cosa que la pura fuerza o la potencia y es denominado “profundo”, en razón de que está por debajo de la superficie. Pero, por el otro lado, está el plano de los hechos que se juegan en la superficie del ser y que por debajo de lo que no vemos constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorpóreos, llegando a la concepción de que lo que se encuentra en la profundidad de los cuerpos son mezclas, lo que nos habla de que los cuerpos se penetran unos a otros, coexistiendo en todas las partes del cuerpo, penetrado como una gota de vino en el mar o el fuego en el hierro¹⁴⁴. En razón de esto, los acontecimientos representan lo más íntimo y esencial de los cuerpos, puesto que manifiestan el esplendor neutro que posee en sí como impersonal y preindividual, así, todo acontecimiento ocurre en la superficie incorpórea o plano de inmanencia a fuerza de extenderse a lo largo de los cuerpos. De esta manera, el acontecimiento representa la causa y el efecto, es decir, lo activo y lo pasivo, pues éstos, al

¹⁴² La identidad a la que nos referimos es a la unívoca.

¹⁴³ Para una mejor comprensión de los conceptos referentes al acontecimiento véase cap. II de la presente investigación.

¹⁴⁴ *Cfr.*, Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p.29.

no ser sino efectos, pueden los unos en los otros entrar mucho mejor en funciones de casi-causas o en funciones de casi-causalidad¹⁴⁵ siempre reversibles. El acontecimiento es eso que afecta la materia, dándole una dimensión extramaterial e incorporal. Él se manifiesta en un cuerpo, encontrando su expresión en lo experimentable, lo decible y lo enunciable. Sin embargo, eso que enuncia el acontecimiento no manifiesta jamás una esencia general o una propiedad universal, sino que expresa una acción o una manera de ser. Esta circularidad entre el acontecimiento y su expresión apunta a la lógica de la paradoja y a la problematización del casualismo.

El estoicismo se dirige al estudio de las superficies, sin hablar de una fuente última de la inmanencia, por lo cual, como ya se ha dicho precedentemente, los estoicos representan la primera subversión a las filosofías dogmáticas del platonismo y del aristotelismo. El acontecimiento en el pensamiento estoico y en el deleuziano debe ser entendido como eso que adviene no obedeciendo a un régimen arbitrario de la aparición y de la desaparición de los estados de cosas sino, más bien, éste debe ser entendido como eso que hace señas mostrando su existencia, es decir, algo que está ligado a la necesidad de expresión. Por lo cual, es inútil tratar de buscar el sentido al exterior del acontecimiento, puesto que él es el sentido mismo, donde el sentido y el acontecimiento están ligados por una relación de isomorfismo. Es necesario insistir sobre la irreductibilidad del acontecimiento al presente donde se efectúa, en razón de que él no es solamente un hecho empírico o corporal, sino que además es una contra efectuación que expresa cierta independencia en relación a eso en lo cual él se encarna. De esta suerte, el acontecimiento es, de alguna manera, eso que afecta o que transforma la materia y, sin embargo, no podemos hablar de un proceso terminado. Y precisamente por no tratarse de un proceso terminado le dona a la materia una dimensión extra material o incorporal. Asimismo, dentro de la teoría de los incorporeales encontramos el tiempo eterno o el *Aión* y el espacio pensado como infinito o como vacío.

El *Aión* que Deleuze hace entrar en juego permanece incompatible con la temporalidad estática de la finitud. Deleuze hace del *Aión* el tiempo del acontecimiento¹⁴⁶,

¹⁴⁵ Para los conceptos de casi-causas o casi-causalidad véase cap. II.

¹⁴⁶ Es importante señalar que sobre todo es en *Lógica del sentido* donde Deleuze explicita su teoría del acontecimiento, retomando el pensamiento de algunas figuras importantes en el tema, como los estoicos, Lewis Carrol, Joe Bousquet. Es en esta obra donde Deleuze perpetúa su combate contra las filosofías

quebrantando en sus fundamentos el pensamiento metafísico clásico. El acontecimiento, por tanto, siempre persigue la línea del Aión, puesto que la singularidad que representa el acontecimiento es transportada fuera del tiempo convencional dividido en presente, pasado y futuro, instalándose en el Aión como presente eterno.

La referencia al pensamiento antiguo de los estoicos en el pensamiento de nuestro filósofo desemboca en la revalorización de la dimensión temporal del pasado. En *Lógica del sentido* el pasado deviene *el igual* del futuro, en tanto que estos dos momentos constituyen la línea del Aión ilimitado. El rol central atribuido al acontecimiento radica en que él se inscribe en la temporalidad del Aión, debido a que siempre fue y siempre será y es su carácter singular lo que le impide pertenecer a una estructura temporal objetivamente definible y, en consecuencia, está desprovisto de todo carácter universal. Sin embargo, aunque el contexto del engendramiento del acontecimiento esté desligado de la representación, él no aparece espontáneamente como contingencia del instante, puesto que no es algo ocasional ni efímero, no es ni esencia eterna ni accidente instantáneo. Podríamos decir que el acontecimiento se da como una fatalidad dentro de una singularidad que es afectada.

La teoría del acontecimiento abre un nuevo ángulo de ataque contra la filosofía de la historia y los devenires temporales introduciendo devenires de carácter geográfico. Deleuze introduce a la geografía en tanto que ella, lejos de ser prescriptiva, es una escritura neutra de carácter descriptivo. Retomando ideas de Kafka, Deleuze piensa que la geografía es un terreno que ofrece un apoyo mucho más estable que la temporalidad. La idea de espacio o terreno remite a un lugar de errancia productiva y de trayectoria de flujos, mientras que la historia presupone siempre un cuadro de interpretación explicativa del devenir donde gobierna una orientación determinada, así como un origen ideal y una especie de finalismo. El movimiento geográfico pensado por Deleuze está alejado de toda ley. Como ya se ha dicho, para captar el devenir no es suficiente encuadrarnos en un antes y un después sino, más bien, esto implica seguir la traza, cartografiar la trayectoria, así como observar los flujos que él emprende. Hegel y Heidegger intentaron pensar el acontecimiento, sin

dogmáticas, haciendo intervenir la idea de una verdad eterna en el acontecimiento, mostrando asimismo que no ha dejado de luchar contra la generalidad de un devenir confiado en una sola temporalidad cronológica, donde el devenir yace atrapado dentro de la temporalidad.

embargo, permanecieron incapaces de dar cuenta de las discontinuidades y de las irregularidades caóticas, de las cuales, la única forma de expresión es el mapa.

El acontecimiento es definido por Deleuze como un “extra-ser”, ya que por debajo de la presencia de un cuerpo yacen los agenciamientos o vecindajes de la profundidad, es decir, el “devenir loco”. Frente a los cuerpos que se nos presentan se sitúan los estados de cosas en su devenir. El acontecimiento se da como doble: uno posible en el futuro y otro real en el pasado, estas dos formas de acontecimiento constituyen las cosas o en los estados de cosas, puesto que toda agenciamiento viene de un pasado y va hacia un futuro, es decir, aquí el “devenir loco” de la profundidad se conjuga con la presencia de la superficie. Toda serie de acontecimientos está formada por significado y significante, mismos que están siempre en desfase puesto que la movilidad y el deslizamiento es lo propio de los acontecimientos; así, tenemos que en cada punto del acontecimiento hay un instante que divide pasado y futuro que hace que no pueda hablarse de una simetría entre el significado y el significante¹⁴⁷.

El concepto de acontecimiento es fundamental dentro de la teoría del deseo, puesto que para Deleuze el deseo es el acontecimiento de los acontecimientos, siendo éste la revelación del inconsciente o *logos* como condición de posibilidad de todo lo que existe, es decir, deseo como instancia productora. El deseo es el *logos* que subyace a toda representación en el mundo y, en este punto, nuestro filósofo se nutre de la concepción estoica de la realidad, misma que consta de la realidad subterránea que remite al ámbito de la potencia o energía que atraviesa los cuerpos y la realidad de superficie.

Como ya se ha dicho, el pensamiento deleuziano incorpora la concepción nietzscheana según la cual lo real es un campo de fuerzas, por lo tanto, todo acontecimiento de la existencia humana y del cosmos en general son fuerzas y una fuerza siempre está corporeizada en un cuerpo u objeto, como por ejemplo, cuando la fuerza del viento se corporeiza en el aire. Asimismo, toda fuerza se desplaza y transmite, transformándose, como cuando la fuerza del viento actúa sobre la superficie del mar, creando olas, encarnándose la fuerza de éste en el agua. Por lo cual, podemos apuntar que no podemos ver como tal la fuerza sino sólo a través de su encarnación, pero toda fuerza encarnada es un influjo en el entorno, ya que, al entrar en contacto con otra fuerza, la transforma pero, a su

¹⁴⁷ Para una idea más clara véase capítulo precedente.

vez, ésta segunda fuerza no queda endeble al encuentro. En esta vertiente todo se reduce a pura acción o acontecimiento productivo, aunque hay que señalar que dentro del pensamiento deleuziano no hay caracterización peyorativa de la fuerza entendida como dominio o violencia. Siguiendo con el argumento de nuestro filósofo francés, hay que señalar la tesis fundamental que nos dice que el ser de la fuerza es plural, lo cual afirma que las fuerzas en cuanto realidades intensivas son dependientes entre sí. En otras palabras, no es posible concebir las fuerzas de manera aislada, debido a que éstas se ejercen o padecen unas respecto de otras y, asimismo, no es posible siquiera imaginar una fuerza por separado o una sola fuerza, puesto que su cualidad consiste en afectar y ser afectada. En relación con esto, en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze afirma la tesis de que en la fuerza hay una unidad inextricable entre acción y pasión, puesto que es necesario, para que al menos dos fuerzas entren en relación recíproca, que exista un poder de ser afectado en ellas y es precisamente ese poder o fuerza la pauta que los pone en relación. El poder ser afectado no puede ser pensado como una posibilidad abstracta que podría ser realizada en el juego de las fuerzas, sino que este poder para afectar y ser afectado se pone en obra en cada instante. Poder ser afectado y afectar es un acontecimiento en acto, esto a medida que las fuerzas se relacionan, siendo conducidas a un movimiento en la que cada una se ve afectada al actuar por y hacia la otra. Argumento con el cual se establece que la capacidad de afección no implica la pasividad pura, sino una afectividad positiva y sobre todo productiva. De ahí que cuanto mayor sea la capacidad de una fuerza para ser afectada, mayor será su capacidad de afección.

Siendo lo real un campo de fuerzas encarnadas, éstas están destinadas a relacionarse entre sí. A la forma en la cual estas fuerzas se vinculan Deleuze la denomina “síntesis disyuntiva”, puesto que esto representa la convivencia de las fuerzas contraria donde ninguna excluye a la otra. El encuentro mismo entre las fuerzas es la forma en la que éstas se ponen en relación, en este cruce de potencias, donde hay lugar para una recíproca afección y acción, es decir, una de las fuerzas se deja afectar por la otra y, desde esta afección que ha recibido afecta a la misma, lo que da lugar a una especie de movimiento embrollado. Retomando el ejemplo del viento y el mar, cuando la fuerza de éste se corporeiza en el mar, crea olas pero asimismo podemos imaginar junto a la fuerza de la ola, la fuerza de un nadador, a quien las fuerzas de las olas arrastran. A su vez, la fuerza del

nadador cada vez que nada se encuentra con la ola y la afecta con su fuerza. Cada movimiento del nadador y cada impulso de las olas son fuerzas encarnadas, encuentro donde se ven afectados recíprocamente, puesto que cuando la ola afecta al nadador lo cambia, lo hace diferente, él ya no puede seguir siendo el mismo después del encuentro con tal fuerza, pero asimismo, cuando el nadador ejerce la fuerza con su braceo afecta a la ola y la cambia, puesto que cambia la dirección de está, mutándola. Se produce, entonces, una diferencia en el encuentro, mismo que es creado y que envuelve ambas fuerzas. Al respecto señala Zourabichvilli:

Le rapport à l'eau comporte sans doute deux possibilités extrêmes, étrangement similaires : être entouré (+)/ être englouti (-). Ceux deux pôles d'un rapport ordinaire à l'eau n'impliquent cependant aucun devenir puisqu'ils ne produisent rien de nouveau dans l'homme, faute d'un vraie rencontre : le sujet ne sorte pas de lui-même, purement passif. En revanche, nager est une nouvelle faculté, car l'homme fait quelque chose avec l'eau; cette faculté nouvelle suppose l'appropriation d'un élément non humain (l'eau), un rapport positif, effectif, avec ce qui est sans rapports avec nous. On peut bien parler de devenir¹⁴⁸.

La cita precedente afirma que solo podemos hablar de devenir cuando éste verdaderamente implica o desarrolla otra cosa aparte de aquello que deviene; en este ejemplo, el agua deviene otra cosa cuando el hombre deviene nadador, puesto que ni el agua ni el hombre pueden seguir siendo los mismos a partir de su encuentro. Los encuentros comienzan en virtud de la diferencia de fuerzas, pero la diferencia entre estas fuerzas crea una segunda diferencia, dando lugar a un juego de interafecciones donde las fuerzas quedan enlazadas mediante la diferencia misma entre ellas, dando lugar al “diferenciante”, que es la diferencia misma entre las fuerzas, siendo él el que gesta el movimiento. No podemos pensar al diferenciante como una identidad cerrada que podría devorar a ambas fuerzas situadas en el encuentro, puesto que el diferenciante está germinando y desapareciendo constantemente a medida que el movimiento de la relación sigue su curso. Asimismo, el diferenciante rompe con el principio de no contradicción, mismo que es llamado por

¹⁴⁸ François Zourabichvilli, *Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze?*, p.6, “la relación con el agua comporta sin duda dos posibilidades extremas, extrañamente similares: ser rodeado (+)/ ser tragado (-). Estos dos polos de una relación ordinaria con el agua no implican, sin embargo, ningún devenir debido a que no producen nada nuevo en el hombre a falta de un verdadero reencuentro. El sujeto no sale de su sí mismo, puramente pasivo. Por el contrario, nadar es una nueva facultad puesto que el hombre hace cualquier cosa con el agua; esta nueva facultad supone el adueñamiento de un elemento no humano (el agua), una relación positiva, afectiva con eso que parece no tener relación con nosotros. Con lo cual podemos hablar perfectamente de devenir” (la traducción es mía).

Deleuze “precursor oscuro”, puesto que al mismo tiempo es y no es y, en segundo lugar, al mismo tiempo es generador y generado. Es generado puesto que es el centro de las fuerzas y sólo aparece cuando dos fuerzas se encuentran, y es generador porque una vez que se han relacionado las fuerzas, se da lugar a ese “entre” o intersticio que es el diferenciante, mismo que da lugar también al movimiento. De ahí que los acontecimientos sólo pueden ser pensados como instancias paradójicas, puesto que una relación disyuntiva entre fuerzas jamás concluye en una unidad ni síntesis cerrada, sino que ésta hace que las fuerzas se transformen recíprocamente, sin caer en el encapsulamiento de una unidad cerrada y es en este sentido que la relación disyuntiva entre fuerzas es siempre creadora de una fuerza nueva¹⁴⁹. Cada agenciamiento desea entrar en nuevas relaciones separándose de él mismo en virtud del carácter inclusivo de las disyunciones.

Como podemos ver, buena parte del pensamiento deleuziano está avocado a repensar la noción de síntesis, proyecto que encuentra su noción negativa en Kant, así como en Hume y Nietzsche, alcanzando su lugar central en obras mayores de Deleuze como *Lógica del sentido*, *Diferencia y repetición* y *El Anti Edipo*. Siendo así que el concepto de síntesis en el pensamiento deleuziano alcanza varios matices, sin embargo, en su estudio sobre Nietzsche la síntesis es a la vez una instancia genética y selectiva, retomada para explicar los acontecimientos. Según Deleuze, partiendo de la lectura del filósofo alemán, la comprensión de lo sintético se desplaza desde lo ético hacia lo ontológico para constituirse en las nociones de diversidad y de eterno retorno. De esta forma, la síntesis aparece como la condición misma de la génesis y la reproducción de lo diverso. Del estudio sobre Hume a la lectura de Nietzsche, el pensamiento deleuziano de la síntesis precisa la realización de una inversión en el tratamiento de las relaciones y los sujetos, llegando a la tesis fundamental de

¹⁴⁹ La síntesis inclusiva inscribe los flujos libidinales en una red de distribución y de repartición, parecida a una superficie cuadrangular sobre la cual los objetos parciales devienen marcadores de la diferencia, es decir, de signos disyuntivos. Mientras que la síntesis disyuntiva deviene cuando los valores del signo no se fijan en una alternativa o una oposición estable, sino en su constante permutabilidad, como si un término envolviera la potencialidad de lo otro a través de la distancia que les demarca y les inscribe como heterogéneos. De esta forma la síntesis disyuntiva mantiene la superficie de inscripción inseparable de los valores diferenciales móviles que ahí se reparten, tanto como la síntesis conectiva mantiene la identidad del producto y de la producción. En importante señalar que la síntesis disyuntiva no reposa sobre un modelo biopsíquico ni sobre un modelo especulativo, sino sobre un modelo energético, puesto que ella no es consumo de un objeto por un sujeto, sino consumo de un estado intensivo en el cual un sujeto resulta extraño, es decir, sin identidad fija, naciendo de los estados que él consume y renaciendo en cada estado, ignorando toda dialéctica de la falta producida por el afecto material que lo llena instantáneamente y con el cual él desaparece.

que no es el sujeto quien hace la relación sintética, sino que es la síntesis la que agencia al sujeto como una relación, lo cual determina la constitución de una ontología pensable ya no en función de la conservación sino de la selección. La síntesis no genera nunca la unidad ni la identidad del ser, sino que pone en evidencia a lo ontológico como una instancia que no tiene otra forma de ser que creando disposiciones en los seres. De esta manera, Deleuze comprende la noción de síntesis como ley de conexión, en tanto que principio capaz de dar cuenta de la génesis de lo sintetizado, es decir, como principio de autoproducción, que lejos de proceder por totalización, lo hace por diferenciación pero, en segundo lugar, la comprende como una operación ya no de integración sino de corte del flujo del deseo y, por tanto, de disyunción o de dispersión, ya que en esencia las síntesis no unifican sino que disyuntan inclusivamente.

Dentro de la obra deleuziana encontramos un primer Deleuze ontológico¹⁵⁰, dominando en este periodo obras como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, lugar privilegiado para “la lógica de la paradoja” aunque, por otro lado, tenemos un segundo Deleuze que rompe con el problema del ser. Este segundo Deleuze estima que toda ontología se presenta como un regreso a las consideraciones abstractas a la manera del carácter teológico, por lo cual, reintroduce el concepto de síntesis disyuntiva, que anteriormente ya aparece en *Lógica del sentido*, para evitar esta deriva filosófica. Aunque el paso del ser al de síntesis disyuntiva se estima radical, podemos hablar tajantemente de una ruptura con la ontología en el pensamiento deleuziano. Alain Beaulieu reconoce a un primer Deleuze ontólogo de lo Uno, pero a la par reconoce a un pensador que marca sus distancias frente a la ontología, reconociendo, a diferencia de Badiou, que el pensamiento

¹⁵⁰ Entre los estudiosos de Deleuze hay partidarios, como Alain Badiou, que se inclinan a pensar que todo el sistema deleuziano desde sus primeras obras hasta las escritas a dúo con Félix Guattari responde a un sistema ontológico preocupado exclusivamente por el problema del ser. Es decir, que los partidarios del carácter parcial de la obra de Deleuze consideran que éste consiste en una larga meditación continua sobre la univocidad del ser, por lo que la síntesis disyuntiva no representa para ellos más que otro nombre para designar al ser. Sin embargo, tenemos partidarios de una comprensión distinta de la obra deleuziana, como el caso de Alain Beaulieu, quien difiere de la interpretación puramente ontológica de la obra deleuziana. Según él, los defensores de un Deleuze ontólogo tratan superficialmente la obra deleuziana basándose sobre un error que encuentra su origen en la falta de definición del texto deleuziano, por lo cual consideran que la síntesis disyuntiva solo viene a remplazar al concepto de ser. No obstante, la respuesta deleuziana a la cuestión del ser es condensada en un periodo que podemos calificar como preguattariano, el cual precede a la redacción del *Anti Edipo*. Sin embargo, después del *Anti Edipo* el problema del ser es remplazado por la cuestión de la síntesis disyuntiva y es importante señalar que esta última cuestión no es un concepto que añada nuevas reflexiones ontológicas a la ontología, sino que ella implica un cambio en el pensamiento de Deleuze.

deleuziano lejos de ser unitario, centrado únicamente en el problema del ser, está marcado por el salto que va de la ontología a la disyuntología, aunque el cambio no sea del todo consumado. Según Beaulieu, el segundo Deleuze deja de lado también el problema platónico, pensando un monismo infundado ontológicamente en el cual el plano de inmanencia será la expresión consumada. Asimismo, podemos añadir que el segundo Deleuze tiene como objetivo plantearse lo que podríamos llamar “frontera cósmica”, es decir, centrado en un estudio de la pragmática de las síntesis disyuntivas, puesto que en este periodo nuestro filósofo ya no busca más el sentido, sino más bien intenta afirmar los términos disyuntivos de la obra a la realidad. Podemos decir que las preocupaciones de Deleuze después de su encuentro con Guattari se plantan en el límite que separa el orden y el desorden, es decir, del caos al orden. Para nuestro filósofo, la pragmática de la síntesis disyuntiva deviene el medio más eficaz para destruir la búsqueda de significaciones, de esta manera la primacía de la significación deja lugar a la supremacía del funcionamiento, puesto que los términos disyuntos se afirman en su distancia, ellos no funcionan según una finalidad dada, por lo cual, Deleuze afirma que la disyunción deviene inclusiva dado que se divide pero en sí misma.

Puesto que la primacía de la significación cede lugar a la primacía del funcionamiento, Deleuze y Guattari muestran la importancia del aspecto revolucionario del concepto del deseo frente a toda institución, incluida la psicoanalítica, reformulando un nuevo concepto del mismo, puesto que estiman todavía no se ha comprendido qué cosa es el deseo. Como sabemos, para Deleuze un concepto remite a cuestiones a filosóficas puesto que éste nace para dar cuenta de la realidad. La filosofía en esencia nace como límite con lo no filosófico, es decir, está en una zona limítrofe entre el pensamiento y el no pensamiento, de ahí que no haya concepto filosófico que no remita a determinaciones no filosóficas. Deleuze y Guattari estiman que hasta el momento se venía hablando abstractamente del deseo, porque cuando se remitía a la conceptualización del mismo se abstraía un objeto específico que se suponía consistía en el objeto de nuestro deseo. Sin embargo, ambos pensadores consideran que nunca se puede desear algo o alguien, puesto que siempre se desea un conjunto. Precisamente el ensamblaje representa la naturaleza de las relaciones entre los elementos, ensamblaje que no es posible sin el deseo. No se desea un conjunto como tal, sino que se empieza a desear en un conjunto, por ende, no hay deseo que no fluya

dentro de un agenciamiento o de una manada¹⁵¹. De tal suerte, el deseo queda unido al constructivismo, puesto que desear es construir un agenciamiento y construir un agenciamiento es construir una región, por consecuencia, el deseo se experimenta en un conjunto. Sin embargo, cabe recalcar que el deseo lejos de tener que ver con algo volitivo remite a la potencia o energía latente en el mundo.

El problema del deseo en el psicoanálisis estriba en el hecho de que los partidarios de tal teoría hablan de éste exactamente igual que los sacerdotes, ya que refieren a una gran queja por la castración, la cual representa una reducción del deseo. La concepción del deseo deleuziana es contraria a la concepción psicoanalítica teatral en la cual siempre reacciona un Edipo hasta el infinito. Para nuestro filósofo, el delirio está ligado al deseo, sin embargo, el delirio no tiene nada que ver con lo que el psicoanálisis establece. El delirio no gira en torno a relaciones familiares, es decir, no se delira sólo sobre el padre o la madre, sino sobre algo completamente distinto y es en este aspecto donde reside la esencia del mismo, puesto que se delira sobre el mundo entero. En esencia, el delirio es geográfico-político pero, no obstante, el psicoanálisis lo atribuye en cada momento a determinaciones familiares. En *Crítica y clínica* Deleuze declara que la literatura no es un asunto privado específico de una persona en particular, así tampoco el delirio gira en torno del padre o la madre. En consecuencia, el psicoanálisis remite al deseo a un único factor, unas veces es el padre y otras es la madre, ignorando los agenciamientos y también, por ende, el hecho de que el deseo involucra varios agentes. El agenciamiento¹⁵² es un colectivo por donde pasa el deseo, nuestro deseo pasa a través de todos los elementos que conforman dicho colectivo. Para Deleuze y Guattari, el deseo es una instancia productora y en *El Anti Edipo* lo ubican del lado de la producción, planteando que éste no es la representación de un objeto ausente o faltante, sino una experimentación incesante; según las palabras de ambos el deseo es máquina¹⁵³, es decir, un proceso de producción.

¹⁵¹ Deleuze entiende por manada un colectivo de cuerpos heterogéneos que podríamos situar como sinónimo de agenciamientos, acoplamientos o ensamblajes maquínicos. Sin embargo, el carácter de colectivo se establece a través de la diferencia como la expresión de los cuerpos heterogéneos que constituyen a las multiplicidades de la manada.

¹⁵² Un agenciamiento consta de estados de cosas, enunciados e implica territorios, así como de movimientos de desterritorialización.

¹⁵³ Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p.34.

Para continuar con la conceptualización del deseo como máquina, es menester señalar qué se entiende por la misma, si bien es cierto que desde hace mucho tiempo el ser humano se vio en la necesidad de realizar trabajos que sobrepasaban su propia capacidad física o intelectual, para solucionar esto inventaron las máquinas, cuya finalidad radica en reducir el esfuerzo en la realización de un trabajo. Prácticamente cualquier objeto puede llegar a convertirse en una máquina cuando cumple tal utilidad. El concepto convencional del lado de las ciencias y técnicas sostiene que una máquina es un objeto técnico cuyos contornos físicos y cuya separación de otros objetos se pueden determinar claramente, tanto como se puede precisar su utilidad para un fin concreto. Siguiendo el argumento, según el sector técnico, una máquina tiene por función ejecutar una serie de órdenes predeterminadas. Aunque también comparten la idea de que cosas del ámbito natural, como por ejemplo, un plan inclinado no es, en principio, una máquina, pero se convierte en ella cuando el ser humano la usa para elevar objetos con un menor esfuerzo, lo mismo sucede con un simple palo que nos encontramos tirado en el suelo, si lo usamos para mover algún objeto ya lo hemos convertido en una máquina. Cuestión que dentro de la filosofía de Deleuze y Guattari estaría extendida a todo lo existente, problema que en lo que sigue nos ocupa.

En el ámbito de la filosofía tenemos testimonios antiguos en torno a la reflexión de las máquinas; es el pensamiento de Aristóteles quien parece presentir el poder de éstas, encontramos que las define como aquello que permite al más pequeño dominar al más grande; evidentemente en la Grecia antigua las máquinas eran demasiado rudimentarias como para que el filósofo griego tuviera otra idea de las mismas. Sólo hasta más tarde, en la época moderna, el reloj se convierte en el modelo por excelencia de la máquina, esto gracias a su funcionamiento y precisión, por lo cual se introduce la metáfora entre la máquina y el mundo, funcionando dicha metáfora en las dimensiones micro y macro de las cosas. Prácticamente todo habría de ser explicado con el concepto de máquina, desde el modo en el que se organizaban los órganos humanos hasta la vida en sociedad, pasando por el cosmos entero.

Como consecuencia de lo dicho, en el siglo XVIII tiene lugar una fuerte oposición entre el materialismo y el vitalismo, lo que da lugar a fuertes debates entre los partidarios de las distintas teorías biológicas. Dentro de las posturas materialistas más relevantes de

esta época se encuentra la de La Mettrie, quien sostenía que el cuerpo humano funcionaba perfectamente como un reloj; por otra parte, los vitalistas pensaban al cuerpo como un elemento plenamente vivo y transformable que, por lo mismo, no podía ser reducido a la materia, ya que cada una de sus partes se comunican entre ellas para favorecer la adaptación continúa del cuerpo a su medio.

A raíz de la Revolución Industrial se extendió por toda Europa un movimiento que desembocó a mediados del siglo XX en un cierto pensamiento sobre la máquina. Su origen se encuentra en lo que se conoce popularmente como «Fragmento sobre las máquinas», una sección de los *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, escritos entre 1857 y 1858, en donde Marx desplegó sus ideas sobre la transformación de los medios de trabajo. En términos generales, Marx pensaba que la máquina es un medio para la producción de plusvalía, es decir, algo que, ciertamente, no tiene el objetivo de reducir el esfuerzo de los trabajadores, sino más bien optimizar la explotación de los mismos, por lo cual, la máquina pasó de ser una simple herramienta o máquina técnica a una forma de capital fijo o maquinaria, entendiendo por ésta al mecanismo mismo mediante el cual funciona el sistema.

Como podemos ver, según Marx, a causa del capitalismo, la noción de máquina sufrió diversas metamorfosis, a raíz de ello fue entendida como un sistema automático y es en este momento donde la maquinaria se convierte en sistema, deviniendo un sistema automático puesto en movimiento por una fuerza motriz. Marx quiere llamar la atención sobre que la máquina no se entiende como un mero medio de trabajo para el trabajador individual, ya que, por el contrario, encierra el saber y la destreza de todos los trabajadores que la coaccionan y la de los científicos que la desarrollan bajo la forma de un saber y destreza objetivados, que ya dentro del plano de inmanencia, como poder central dominante, acaba por oponerse a los propios trabajadores. Desde el punto de vista de Marx, los modos de subjetividad, que no son otra cosa que las fuerzas materiales de producción, no se deben entender como un afuera de la máquina, sino que más bien la subjetivación se da dentro de la propia maquinaria técnica. De esta forma, Marx describe la relación entre los seres humanos y las máquinas fundamentalmente como una forma de sujeción social, ya que la actuación de las máquinas representa un poder extraño sobre el trabajo vivo de los trabajadores individuales, quienes se encuentran subsumidos en el proceso general de la

maquinaria, funcionando como partes de un sistema mecánico, como meros accesorios vivos del sistema. En otras palabras, dentro del sistema de producción capitalista, la mano pierde sentido como medio de trabajo convirtiéndose únicamente en operadora del aparato técnico, deviniendo una en una prótesis del mismo, lo cual pone de relieve la completa autonomía de la máquina sobre la subjetivación maquínica de los seres humanos.

Aunque en este sentido Marx parece seguir la concepción metafórica que representa a la máquina como un gigantesco organismo y a los seres humanos como componentes dependientes de los cuales se ha apropiado la máquina, el filósofo alemán formula también la separación de los trabajadores y sus medios de trabajo, introduciendo la imagen del ser humano como medio al servicio de la máquina, inversa a la imagen inicial de la máquina como medio del que los seres humanos se valen para simplificar su trabajo y sus condiciones de vida. De esta manera, la máquina no es solamente una concatenación de tecnología y saber, sino también de órganos sociales llegando al extremo de coordinar y subordinar a los trabajadores. El análisis de Marx anticipa la idea desarrollada por Félix Guattari sobre la sujeción social y servidumbre maquínica¹⁵⁴, puesto que la máquina no sólo forma a los sujetos, es decir, no sólo estructura a los trabajadores como autómatas, como aparatos, como máquina puramente técnica, sino que también ella se ve permeada por los órganos mecánicos, intelectuales y sociales que no sólo operan sobre la máquina, sino que asimismo la van desarrollando y renovando.

Cuando el concepto de máquina no se limita a designar el aparato técnico, la definición de la misma deja de hacer metáforas del funcionamiento mecánico de algo diferente a las máquinas técnicas. Debajo de la concepción de la máquina entendida solamente como técnica se esconde toda una noción más general de la misma. Deleuze y Guattari comprenden a la máquina técnica como un subconjunto de una temática y de una terminología maquínica más general, que se abre hacia el afuera y hacia su propio entorno maquínico para mantener todo tipo de relaciones con múltiples componentes y subjetividades, desbaratando así la oposición entre el ser humano y la máquina, así como

¹⁵⁴ Para Guattari la servidumbre maquínica no significa solamente la relación subordinada del ser humano con el saber social objetivado en las máquinas técnicas, sino que se trata de una forma más general de administración capitalista del saber colectivo y de la constante necesidad que los sujetos tienen de una participación autodeterminada. La cualidad maquínica del capitalismo suma a los tradicionales sistemas de opresión directa todo un espectro de mecanismos de control que requieren la complicidad de los propios individuos (*Cfr.*, Félix Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*).

entre organismo y mecanicismo, oposición establecida a lo largo de los siglos. Para Deleuze, las máquinas deseantes sólo se pueden encontrar en la simultaneidad del flujo y ruptura, poniendo de relieve no la imagen del ser humano ni del aparato técnico, sino la relación entre las corrientes y las rupturas de los agenciamientos en los que se concatenan las máquinas orgánicas, técnicas y sociales. El concepto de máquina propuesto por Deleuze en conjunto con Guattari contrasta con las ideas de Marx sobre la maquinaria, puesto que en primer lugar rechazan metaforizar la máquina, es decir, lejos de buscar establecer otro sentido figurativo, intentan reinventar el término, manteniendo una distancia crítica frente a su sentido cotidiano.

Guattari, en el texto “La heterogénesis maquínica”¹⁵⁵, el cual es parte de *Caosmosis*, introduce dentro del concepto de “máquina” principios y matices filosóficos, traspasando el campo tecnológico. De esta manera, se enlaza la concepción maquínica a un modelo ontológico, es decir, a una teoría global de la realidad. Asimismo, en *El Anti Edipo* los filósofos franceses presentan a la Naturaleza como un plano unívoco e inmanente definido como proceso de producción, sosteniendo un modelo maquínico de la realidad. Señalan:

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Que error haber dicho *el* ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones¹⁵⁶.

La concepción ontológica maquínica se enlaza con el ámbito de la producción, puesto que el “ello” al que remiten Deleuze y Guattari ya no es tomado desde el punto de vista antropológico, ni remite al inconsciente individual ni colectivo, sino que el “ello” representa el campo ontológico de la máquina y de la realidad misma, ya que en todas partes –afirman– hay máquinas, concretamente máquinas de máquinas, de ahí el concepto de la realidad como *mecanósfera*. Entendida la naturaleza como proceso de producción se deconstruye la barrera hombre-naturaleza, ya que éstos no son dos realidades enfrentadas, donde el productor y el producto forman un ciclo que se identifica con el principio inmanente del deseo.

¹⁵⁵ Cf. Jorge Calderón Gómez, “Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari”.

¹⁵⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *Op. Cit.*, p. 11.

Dentro del pensamiento deleuziano-guattariano no se trata de preguntar qué cosa es una máquina, puesto que de antemano se descarta como objetivo arribar a la esencia de éstas, donde hay que penetrar es en las concatenaciones y conexiones, es decir, en las composiciones y movimientos que constituyen a las mismas. Por ejemplo, no se trata de aseverar que una bicicleta es una máquina, puesto que eso no nos acerca al corazón o centro de la formación de la realidad, si por el contrario nos percatarnos de las relaciones maquínicas entre la bicicleta y la persona que la monta, o entre ella y los ladrones de bicicletas, nos acercamos a la forma maquínica en la cual se mueve la realidad.

Con el término “máquina” nuestro filósofo no se refiere a una máquina perfectamente regular y limitada en su funcionamiento, puesto que las máquinas deseantes implican todo lo contrario. Las máquinas deseantes no se refieren a una mecánica en la cual las piezas se integran perfectamente las unas con las otras. Las funciones a cumplir por las mismas permanecen imprevisibles, lo cual no tiene nada que ver en ningún sentido con un cuerpo regulado como un reloj. El cuerpo máquina pensado por el dúo francés, como también pensaba Le Mettrie, está desprovisto de alma, sin embargo, contra la concepción corporal de este último, la máquina deseante no funciona idealmente debido a que cada uno de los engranajes y piezas que la componen no funcionan más que sobre un modo disfuncional, *las máquinas deseantes no funcionan más que descompuestas* y éstas se estropean sin cesar. Siendo la descompostura la esencia de su funcionamiento, éstas no tienen como límite el desgaste sino el fracaso, ellas no funciona más que rechinando y estallando¹⁵⁷. Y en ello estriba la diferencia existente entre lo mecánico y lo maquínico, ya que mientras lo mecánico refiere a una serie de mecanismos que ejecutan acciones de antemano predeterminadas, las máquinas deseantes no funcionan siguiendo dicho determinismo. Beaulieu señala que el favorecimiento del modelo de la máquina en la representación del cuerpo les permite a Deleuze y Guattari afirmar, en primer lugar, un profundo anti-espiritualismo, puesto que, como ya se dijo, la máquina deseante está privada de un alma inmortal y asimismo desprovista de todo poder ideal de intelección. En segundo lugar, el modelo de la máquina estropeada constituye el paradigma de un pensamiento de contradicciones no resueltas, siendo expresado ésto a través de la síntesis disyuntiva, puesto que ésta es la expresión privilegiada para dar cuenta de dichas contradicciones no resueltas.

¹⁵⁷ Cfr., G. Deleuze y F. Guattari, *Op. Cit.*, p.38.

Dentro de las disputas generadas entre los partidarios de la explicación mecanicista y de la explicación vitalista, encontramos la de Husserl, quien comparte con Deleuze tratar de explicar la experiencia del cuerpo a favor de un desmantelamiento de la oposición entre el maquinismo y el vitalismo, aunque ambos por vías distintas. Husserl piensa a la materia íntimamente unida con la conciencia, sin embargo, al final la materia deviene abstracta, ganando su independencia en relación a la materia empírica, uniendo la materia y la vida, donde la primera es formada por la intencionalidad. La exaltación de lo vivido en la fenomenología nos muestra la adherencia a cierto tipo de vitalismo, la vida fenomenológica es el centro de lo que los fenomenólogos designan como “mundo de la vida”. Del lado contrario, Deleuze y Guattari están necesitados de un modelo maquínico para explicar el CsO, aunque la explicación de éste está necesitado de un regreso al lado del vitalismo. Sin embargo, los filósofos franceses no acuden al vitalismo organizacional como el que se generó en el siglo XVIII. El concepto de síntesis disyuntiva dirige el sentido de la noción de “máquina disfuncional”, fundamental en la explicación del CsO¹⁵⁸. La idea de una vida no orgánica aparece por primera vez en *Mil mesetas*, pero ¿en qué consiste esta vida no orgánica que se supone recorre o inviste al CsO? Para dar una respuesta a la cuestión tenemos que decir que el plano dentro del cual se forma todo lo existente, también llamado “del deseo”, es de inmanencia, debido a que éste no remite a ninguna dimensión ajena a lo que sucede en él, y, además, éste se compone, a su vez, de múltiples planos que se entrelazan por el medio otorgando a los elementos nuevas relaciones de velocidad o lentitud que les permite cambiar. Podemos decir que el plano de inmanencia es el plano de las *hecceidades* o de los acontecimientos, es decir, de lo que está pasando, de los grados de fuerza que habitan los cuerpos y que les corresponde afectar y ser afectados. Plano en el cual el territorio es la potencia particular de cada individuo, puesto que es el espacio que ocupa un cuerpo y que hace todo cuerpo mediante los afectos de los que es capaz, pero éste no está cerrado, es más bien como una especie de vector móvil donde hay movimientos de desterritorialización y de reterritorialización, por lo cual, el territorio está en constante

¹⁵⁸ Es importante señalar sólo como nota que la noción del CsO va a ser reinterpretada en *Mil mesetas* desde los parámetros del pensamiento spinozista, donde el plano de consistencia se equipara a la sustancia spinozista, mientras que el CsO es equiparable a los atributos y las multiplicidades, es decir, a los modos de la sustancia, superando con ella la imagen negativa y neutralizadora que en un primer momento muestra el término en *El Anti Edipo*, primera obra que Deleuze y Guattari escriben en conjunto.

devenir debido a que se deja invadir o invade. El deseo no es otra cosa que la potencia o fuerza propia de los cuerpos, siendo ésta la razón por la cual los cuerpos amplían sus territorios por medio de sus devenires a través de sus encuentros con aquello que se acoplan.

Deleuze y Guattari afirman que cuanto más un cuerpo está organizado de manera orgánica menos será vivo o viviente. Aquello por lo que los cuerpos están atravesados es por la vida, por lo cual ellos nunca yacen cerrados; al respecto señala Alain Beaulieu “fabriquer un CsO consiste bien á laisser le corp être possédé par la vie”¹⁵⁹, debido a que la vida, lejos de esperar su punto de equilibrio o de terminación, está en constante devenir, así que en ningún caso ella puede ser definida idealmente. Y al ser ella no ideal, sino inestable y en formación, atraviesa al CsO y, así, la organización orgánica de los cuerpos se metamorfosea continuamente y estas metamorfosis sufridas apuntan a la desintegración de la organización orgánica; a esto Deleuze lo llama “acontecimientos de estados inorgánicos”, donde el paradigma apunta a los devenires no humanos del hombre. Al nivel de la vida no orgánica desaparece la estratificación de los reinos, puesto que al estar atravesados por la vida todos los reinos devienen iguales, por lo cual, el metal no es ni una cosa, ni un organismo sino un CsO. Este punto de indiferencia entre los reinos es de suma importancia, ya que corresponde al momento del desplazamiento entre las tesis del vitalismo y del maquinismo, es decir, el cuerpo-máquina atravesado por la vida no-orgánica determina, según Deleuze, una naturaleza donde todos los cuerpos se equivalen. La naturaleza está constituida de una materia no formada que escapa a las determinaciones físico-químicas. Para el dúo francés los estratos físico-químicos no agotan la materia, ya que por debajo de los cuerpos que se perciben yace la materia no formada, que podemos llamar “submolecular”, siendo el organismo más bien eso que la vida se opone para limitarse. Con esta tesis Deleuze desplaza la oposición entre el vitalismo y el mecanicismo.

Cuando Deleuze y Guattari hablan del maquinismo retoman planteamientos de Butler; según él, la evolución de las máquinas ha progresado mucho más rápido que cualquier forma de vida orgánica, asimismo refiere que en un futuro las máquinas adquirirán inteligencia y conciencia, generando nuevas formas de vida mecánica. Deleuze y

¹⁵⁹ Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, p.184: “Fabricar un CsO consiste en dejar que el cuerpo sea poseído por la vida” (la traducción es mía).

Guattari señalan que hay una manera de llevar a un punto extremo cada una de las tesis butlerianas, de las cuales una se inclina hacia el mecanicismo y la otra al vitalismo. De esta manera salvan a Butler¹⁶⁰, diciendo que él hace estallar la tesis vitalista, poniendo en cuestión la unidad específica o personal del organismo y también la tesis mecanicista sobre la unidad estructural de la máquina. Según Deleuze, el maquinismo se confunde con el vitalismo de razón similar, poniendo más bien el acento primariamente sobre el proceso de transformación de la materia y secundariamente sobre la organización de las fuerzas primitivas de la vida, donde la materia no formada es equivalente a vida no orgánica.

A diferencia de Husserl, quien adopta una concepción preformista del cuerpo, Deleuze pone atención en la epigenesis donde los cuerpos devienen a sazón de sus encuentros. Es decir, que mientras para el filósofo alemán todo en el cuerpo está ya formado, para Deleuze, en cambio, el cuerpo está por fabricarse.

El concepto de máquina deleuziano remite al devenir máquina del hombre, sosteniendo que los sujetos no preexisten a sus relaciones, es decir, a las máquinas, sino que son producidos por las mismas, como una especie de resto o de residuo. Las máquinas no se reducen sólo a las máquinas técnicas, puesto que absolutamente todo en el mundo está constituido por máquinas. De esta manera, podemos decir que hay dos tipos de máquinas: las máquinas técnicas o dispositivos materiales creados por el hombre para cubrir ciertas necesidades, y las “máquinas objeto” o máquinas vivas¹⁶¹, las cuales sólo adquieren consistencia gracias al conjunto funcional en el que se desarrollan. Sin embargo, para entender el funcionamiento de las máquinas técnicas se hace necesario ampliar la noción de máquina, en virtud del nexo que la une al hombre debido a que ella no es nada al margen de las acciones y fines humanos. Señalan:

¹⁶⁰ Samuel Butler fue, a pesar de ser muy poco conocido en filosofía él se autollamada *phylosophical writer*. Su producción literaria está penetrada y dirigida por la imposibilidad de explicar la evolución del mundo orgánico basándose en el mecanicismo puro o en el finalismo trascendente. Butler desarrolla una teoría sobre las máquinas que problematiza tesis vitalistas y mecanicistas. Partiendo del postulado de que los seres vivos son máquinas, Butler pensó que sería ventajoso considerar a las máquinas como organismos, lo que constituye una hipótesis paradójal, puesto que no está claro donde comienzan las máquinas y donde los organismos. Afirmando así que los organismos son máquinas y las máquinas organismos.

¹⁶¹ Hay máquinas sociales y máquinas deseantes, ejemplos de las primeras son el mercado capitalista, el Estado, la iglesia, el ejército, la familia. No hay diferencia de naturaleza entre las máquinas deseantes y las sociales, sino sólo diferencia de régimen o de lógica, ya que las primeras invisten a las segundas. Las máquinas deseantes producen cantidades intensivas, estados de paso sin codificación o significante.

¿En qué son las máquinas deseantes verdaderamente máquinas, independientemente de cualquier metáfora? Una máquina se define como un sistema de cortes. No se trata en modo alguno del corte considerado como separación con la realidad; los cortes operan en dimensiones variables según el carácter considerado. Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylé*) en el cual ella corta¹⁶².

Las máquinas se definen por un sistema de cortes, están en relación con un flujo material continuo al cual cortan. Mediante los cortes efectúan extracciones en el flujo asociativo; por ejemplo, la boca que corta el flujo de leche, pero de igual modo el flujo del aire y el flujo sonoro, todo se reduce a flujos. Según Deleuze, el corte no se opone a la continuidad, sino que, define lo que corta como continuidad ideal. La tesis de Deleuze, según la cual, una máquina es máquina de máquina quiere decir que ésta sólo produce un corte de flujo cuando está conectada a otra máquina que se supone es la productora del flujo pero que, a la vez, es también máquina de corte. De esta manera, el comportamiento maquínico responde siempre al patrón corte-flujo, donde una máquina A extrae o corta el flujo que otra máquina B produce (el seno como máquina de flujo y la boca como máquina de corte). Al deseo, como producción, le pertenece la doble naturaleza de flujo y corte. Por otro lado, es importante señalar que la producción está siempre inscrita en el producto, el producir siempre está injertado en el producto, por lo cual, la producción deseante es producción de producción al igual que toda máquina es máquina de máquina. Por lo cual, no es posible diferenciar el producto de la producción. Señalan ambos “Así por ejemplo, la máquina-ano y la máquina-intestino, la máquina-intestino y la máquina-estómago, la máquina-estómago y la máquina boca, la máquina-boca y el flujo del rebaño (‘y además, y además, y además [...]’)¹⁶³. Toda máquina es corte de flujo, pero con respecto a la máquina a la que está conectada, pero ella misma es producción de flujo con respecto a la que se conecta. Con lo cual, tenemos que el plano de las máquinas es la multiplicidad¹⁶⁴ y en ella lo único que hay

¹⁶² *Ibidem*, p.42.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Deleuze señala que hay un empleo corriente de la palabra *multiplicidad* como, por ejemplo, cuando se habla de una multiplicidad de números o de actos, en este uso el concepto es empleado como un adjetivo apenas sustantivado, sin embargo, afirma que se han dado otras ocasiones donde la palabra ha sido empleada en su sentido fuerte como un verdadero sustantivo. Cuando se emplea de esta forma, el sustantivo multiplicidad se va más allá de la oposición entre lo uno y lo múltiple y, por lo mismo, somos necesariamente inducidos a distinguir los tipos de multiplicidades. En otros términos, la noción misma de multiplicidad tomada como sustantivo implica un desplazamiento de todo el pensamiento: a la oposición dialéctica de lo uno y lo múltiple, la sustituye la diferencia tipológica entre las multiplicidades. Y es lo que hace Bergson en toda su obra denunciando a la dialéctica como un pensamiento abstracto o como un falso movimiento que va de un opuesto

es diferencia difiriendo en sí misma. Las máquinas como sistemas complejos y dinámicos están abiertos a otras máquinas, contienen potencialidades que las diferencian de las estructuras y de los sistemas, rigiéndose por el principio de ensamblaje, puesto que no se reducen a los componentes materiales que la forman, debido a que los distintos componentes energéticos y materiales no son exclusivamente elementos de las máquinas técnicas sino aspectos constitutivos de toda máquina.

Debe señalarse, aunque sea solo de paso, que Deleuze jamás dio un estatuto filosófico al término “deseo” empleado a secas, sino al de “máquinas deseantes”, noción que se hace presente en *El Anti Edipo*; sin embargo, en *Mil mesetas* dicha noción es remplazada por la de agenciamiento y al interior del agenciamiento aparecen las nociones de máquina y líneas abstractas¹⁶⁵. En todo agenciamiento encontramos dos dimensiones, como las dos caras de una misma moneda, la primera de ellas la constituyen las relaciones de poder que entablaban los elementos en la territorialización; la otra dimensión tiene que ver con las líneas de desterritorialización que generan la creación de nuevos elementos. Por lo cual, las máquinas deseantes no son más que agenciamientos del deseo, los cuales caracterizan los tipos de multiplicidades.

Lo que Deleuze denomina “máquinas deseantes” remite al devenir máquina, es decir, algo completamente diferente de la mecánica, debido a que una máquina es un conjunto de vecindad entre términos heterogéneos independientes, siendo el engranaje maquínico el desplazamiento de un centro de gravedad por una línea abstracta o máquina abstracta. La línea abstracta une los elementos heterogéneos y los hace funcionar juntos

al otro, de lo uno a lo múltiple y de este a lo uno, pero que de esta forma deja escapar siempre la esencia de la cosa.

Deleuze, siguiendo a Bergson, afirma que existen dos tipos de multiplicidades, una es la llamada multiplicidad de yuxtaposición, multiplicidad numérica, multiplicidad distinta, multiplicidad actual, multiplicidad material, la cual tiene por predicados lo uno y lo múltiple a la vez. Mientras que la otra es la multiplicidad de penetración, multiplicidad cualitativa, multiplicidad confusa, multiplicidad virtual, multiplicidad organizada, y esta rechaza tanto el predicado de lo uno como el de lo múltiple. Asimismo, cuando Bergson estudia las multiplicidades numéricas, deriva el principio muy original que dice que no es que haya una multiplicidad de números sino más bien que cada número es una multiplicidad, aún la unidad.

¹⁶⁵ Según algunos estudios los filósofos franceses se vieron obligados a abandonar el término de máquina deseante a causa de su connotación perversa y sádica.

como la avispa y la orquídea¹⁶⁶. Una máquina está hecha de máquinas y de acoplamientos al interior, por lo cual, cada cuerpo responde a un ensamblaje particular puesto que las cosas se diferencian al acoplarse con otras cosas. De esta manera, la máquina es un territorio “x” de lo real, una complejidad ontológica donde convergen distintos procesos. Y es de suma importancia en dicho proceso lo que Deleuze denomina la “transversalidad de la máquina abstracta”, ya que ésta es la encargada de articular las diferentes multiplicidades en un conjunto de dispositivos específicos. Las máquinas abstractas se instauran transversalmente en los niveles maquínicos, materiales, cognitivos, afectivos y sociales, son montajes capaces de poner en relación todos los niveles heterogéneos que ellos atraviesan. Asimismo, la máquina abstracta no es una sustancia ideal, sino que está determinada por materias no formadas pues trabaja siempre actualizándose en dispositivos concretos. Y en razón de esto el deseo es maquínico, puesto que la misma potencia subyacente al mundo hace que las cosas entren o entablen relaciones indeterminadas e incontables. En tanto que abierto, informal e indeterminado, todo lo vital y, aún no lo vital, está atravesado por el deseo, es decir, que éste está presente y hace posible la relación entre las máquinas deseantes.

El deseo está lleno de una positividad indefinida de agenciamientos, siendo una plenitud de invención y de conjugación de los mismos elementos y, precisamente, en esto consistió lo que Deleuze llama la “línea abstracta del deseo”, la cual significa principalmente la exclusión de todo objeto determinado, así como de todo término y finalidad del deseo. El deseo es inmanente a sí mismo, sin más objetivo o término que su propia prolongación, es decir, el despliegue de su propia energía interna. En razón a esto, el deseo queda definido dentro de la filosofía deleuziana como apertura indefinidamente abierta que no carece de nada, es decir, el posee inmanencia completa y radical. El tratamiento del concepto del deseo en Deleuze tiene como objetivo reformularlo para desprenderlo de la carencia, donde la intensidad es poder mostrar el sentido productivo del mismo, es decir, de un deseo que se mueve en un plano de inmanencia sin ser trascendido

¹⁶⁶ Según Slavoj Žižek, Deleuze no se plantea la cuestión de cómo pueden las máquinas imitar la mente humana sino, por el contrario, cómo la verdadera identidad de la mente humana depende de elementos mecánicos externos, es decir, cómo la mente se incorpora a las máquinas. La creación de instrumentos o máquinas representa la inteligencia exteriorizada, esto es algo inherente a los seres humanos, debido a que un ser sin instrumentos sería como un ganso sin plumas.

por la espera de un placer que lo interrumpa. De ahí que Deleuze independiza la capacidad deseante del consumo de objetos, tal y como funcionan deseo y placer en el capitalismo. La diferencia radical entre deseo y placer estriba en que, mientras el primero es pura potencia que constituye la esencia del ser humano y de todas las cosas, el placer solo viene a ser la interrupción del mismo deseo. Es así que para nuestro filósofo el deseo no aspira al placer, sino que consiste en un devenir y este devenir no implica un progreso ni una evolución sino, por el contrario, una involución, es decir, la posibilidad de experimentar no por imitación sino por contagio.

Como ya se señaló, la concepción deleuziana del deseo está influenciada por el pensamiento de Spinoza. Deleuze retoma la máxima del filósofo judío que dice “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, para afirmar al deseo como la potencia de un cuerpo. Para nuestro filósofo francés, Spinoza hace patente la fuerza inconsciente o deseo que constituye al cuerpo. La máxima del filósofo judío hace referencia al hecho de que los cuerpos no se definen por su pertenencia a una especie o a un género, sino por los afectos de los que son capaces, es decir, por los grados de potencia que pueden producir o por la capacidad de hacer territorio, por su capacidad para devenir¹⁶⁷. Recordemos que Deleuze no habla de individuos sino de individuaciones y una individuación es una *hecceidad*, algo que se está transformando continuamente gracias a sus relaciones. Siguiendo el planteamiento deleuziano, un cuerpo sólo se define por su longitud y su latitud¹⁶⁸, es decir, por sus conexiones y relaciones. Más que una unidad material, un cuerpo es un conjunto de relaciones, puesto que se afectan unos con otros dentro de una longitud y una latitud. De ahí que el devenir es algo que sucede entre dos cosas que se encuentran y eso que se produce a partir del encuentro entre los cuerpos no puede ser representado por el reconocimiento, porque fundamentalmente el devenir es algo que tiene que ver con la captura o el robo, pues a partir de su propio territorio el cuerpo extrae partículas de otra cosa, de aquello con lo que deviene, por lo cual, el devenir es un proceso movido por el deseo sin el cual no podría existir.

¹⁶⁷ Recordemos que el devenir estudiado desde el pensamiento de Deleuze no sólo remite al proceso físico de cambio como lo hemos generalizado y como bien lo señala François Zourabichvili.

¹⁶⁸ Una individuación tiene longitud puesto que se mueve a cierta velocidad, asimismo cuenta con una latitud, puesto que ésta es la manera en la cual somos afectados por las cosas. Por lo cual una individuación se reduce a sus relaciones, afectos y movimientos.

Las cosas devienen cuando traspasan las líneas rígidas del ser que definen las identidades, las cuales siempre son mayoritarias, a diferencia de los devenires que siempre son minoritarios, puesto que éstos ya no están guiados por un principio de identidad. Las intensidades o devenires proceden de las fuerzas de repulsión y de atracción de los cuerpos, así como de la operación entre estas dos fuerzas. Ambas fuerzas no están en oposición unas con otras, sino que son positivas a partir de la intensidad cero que designa al CsO. Las fuerzas intensivas forman alzas o caídas relativas según la proporción de repulsión y de atracción que entra en juego; así, la oposición entre ambas fuerzas produce una serie abierta de elementos intensivos y positivos que nunca expresan el equilibrio final de un sistema, sino un número ilimitado de estados siempre estacionarios por los que un sujeto pasa. Por tanto, la realidad se reduce a bandas de intensidad potenciales, umbrales y gradientes.

Es importante decir que el concepto de intensidad permanece dentro del corazón de la especulación deleuziana, puesto que, para nuestro filósofo, la afirmación de que el ser es unívoco, refiere a que éste es unívoco en razón de que no hay más que una sola potencia que define todo lo existente, y ésta es la intensidad. Para poder aclarar el concepto de intensidad es menester remitirnos a la distinción kantiana entre extensivo e intensivo, distinción que para Deleuze representa la raíz de todo equívoco ontológico. Para Kant, el todo que constituye una sensación podía variar en el tiempo en razón de niveles o grados, es decir, que las partes que componen la sensación son grados intermediarios correspondientes a una variación de la realidad que causa la misma sensación. Aquí la realidad última o totalidad extensiva no será jamás directamente presente a nuestra intuición, por lo que resulta insostenible hablar de una unidad en las sensaciones, por lo cual la distinción kantiana entre intuiciones y sensaciones se torna imposible, puesto que el tiempo y el espacio son las magnitudes intensivas, magnitudes que no pueden dividirse sin cambiar de naturaleza. Cuando Kant habla de las magnitudes intensivas, como por ejemplo, la sensación del color rojo o la sensación de calor, a primera vista, la división de las sensaciones según niveles o grados de intensidad de la misma no parecen implicar ninguna diferencia de naturaleza, puesto que aquí la división solamente implica disminución o aumento de grado, por ejemplo, la sensación de calor varía según un cierto grado hasta su ausencia o aumento, pero, sin embargo, permaneciendo siempre la sensación sin cambiar de esencia. Asimismo, Kant sostiene que la desaparición de la sensación no comporta

necesariamente la ausencia de la realidad objetiva correspondiente, porque es necesario tener en cuenta el umbral de la sensibilidad propio a nuestros sentidos. Según Deleuze, esta noción de umbral de la sensibilidad nos proporciona la clave del problema, ya que ella muestra que el continuo infinito de grados de sensación produce una discontinuidad esencial donde la percepción necesariamente cambia de naturaleza. Leibniz ofrece una solución matemática a este problema, afirmando que los cuerpos o las mónadas no pueden percibir más que un número limitado de fenómenos y que a causa de la característica limitada parecen ser claros, aunque, sin embargo, la totalidad del mundo se nos presenta de forma oscura. Como ejemplo de lo señalado por Leibniz, podríamos aducir que hay una infinidad de percepciones oscuras que componen el bramido del mar donde, sin embargo, nosotros percibimos claramente solo algunos sonidos de las olas. Es decir, que toda percepción está compuesta de una serie infinita de micropercepciones que afectan el umbral de las percepciones de las que hablaba Kant, interrumpiendo su continuidad, definiendo una singularidad donde lo ordinario deviene notable. En *El pliegue*, Deleuze señala:

[...] Une perception consciente se produit lorsque deux parties hétérogènes au moins entrent dans un rapport différentiel qui détermine une singularité [...] soit la couleur vert: bien sur, la jaune et le bleu peuvent être perçus, mais, si leur perception s'évanouit à force de devenir petite, ils entrent dans un rapport différentiel (db/dj) qui détermine le vert. Et rien n'empêche que le jaune, ou le bleu, chacun pour son compte, ne soit déjà déterminé par le rapport différentiel de deux couleurs qui nous échappent, ou de deux degrés de clair-obscur: $dx/dy=j$. Soit la faim : il faut que la manque de sucre, la manque de graisse, etc., entrent dans des rapports différentiels qui déterminent la faim comme quelque chose de notable¹⁶⁹.

De la cita precedente deducimos que la sensación no es unitaria ni está ya formada en el momento en que ésta llega a la intuición empírica, como creía Kant, en un solo instante y que luego ésta pueda variar en el tiempo según los grados de intensidad. En contraposición a esto, la sensación para Deleuze es el producto de una génesis que actualiza una diferencia

¹⁶⁹ La presente cita se ha extraído del texto de Alberto Gualandi, *Op. Cit.*, pp. 59-60, de la cual, enseguida proponemos una traducción: “Una percepción consciente se produce cuando, al menos, dos partes heterogéneas entran en una relación diferencial que determina una singularidad [...] bien puede ser el color verde, por ejemplo: el amarillo y el azul pueden ser percibidos pero si su percepción se desvanece a fuerza de un devenir menor, ellos entran en una relación diferencial (bd/dj) que determina lo verde. Y nada impide que lo amarillo, o lo azul, cada uno por su cuenta no sean ya determinados por la relación diferencial de dos colores que se nos escapan, o de dos grados de claro-oscuro: $dx/dy=j$. También puede tratarse del hambre donde es necesario que la falta de azúcar, la falta de grasa, etc., entren en relaciones diferenciales que determinan la falta como cualquier cosa notable”.

intensiva en relación a ciertos umbrales fisiológicos o biológicos y químicos de la sensibilidad, que para nuestra percepción bien puede tratarse de un nacimiento o muerte de un cuerpo x¹⁷⁰. A diferencia de Kant, para Deleuze, el espacio, en tanto que intuición pura es una cantidad intensiva, sin embargo, la intensidad como principio trascendental no significa solamente la anticipación de la percepción, sino que es la fuente de una cuádruple génesis: la de la extensión como esquema, aquella que lo extiende como grandeza extensiva, aquella que le dona la materia ocupando lo extenso y que la designa el objeto. En suma, para Deleuze, la intensidad representa el Todo originario o la unidad trópica, es decir, el sistema diferencial o el campo de fuerzas donde toda división, salidas y entradas de elementos son implícitas. La intensidad es la fuente de donde se derivan sensaciones y emociones, interior y exterior, cualidad y extensión, sujetos y objetos conformando ésta el verdadero trascendental y condición de la experiencia real, así como el mundo de la génesis de la representación. Kant reducía la sensación a una representación unitaria, homogénea y desprovista de fuerza y donde lo trascendental era la sombra de una realidad despojada de sus singularidades sensibles e hipostasiadas en una realidad abstracta que necesitaba un acto trascendental para poderse formar lo real. Bergson fue el primero en mostrar que el método trascendental kantiano se detenía en las condiciones de la experiencia posible, sin jamás llegar a las condiciones de la experiencia real; asimismo, Simondon sostenía que la distinción kantiana entre trascendental y empírico, así como entre *a priori* y *a posteriori*, seguía respondiendo al modelo hilemórfico aristotélico del modelo metafísico que concibe todo objeto a partir de la distinción entre forma y materia, sin embargo, dicho modelo no es más que una imagen antropomórfica, es decir, un modelo para definir todo lo existente, en esta operación todo recibe una forma o un molde donde las diferencias son hundidas. La materia indeterminada obtiene una forma y una identidad definidas, por lo cual, el problema difícil de la individuación parece encontrar aquí una solución válida de manera general. Según dicho modelo, lo real se establece en los objetos que son, a la vez, los

¹⁷⁰ La psicología moderna muestra que la sensación, en esencia, es un campo intensivo que se actualiza, llegando a la conclusión de que en la actividad perceptiva normal de un adulto la profundidad espacial nace de la discordancia de la visión entre el ojo derecho y el ojo izquierdo, es decir, a partir de la tensión entre las diferencias intensivas, siendo precisamente el desarrollo de la intensidad el que determina la profundidad de las figuras sobre un fondo. Con lo cual, dimensiones y distancias, lejos de ser sistemas cardinales y extensivos, son esquemas de relaciones ordinales de puro espacio afectivo definidos a partir de ese campo energético intensivo y no conceptual.

individuos singulares dotados de una identidad propia que no es más que copia de un modelo universal. Como objeción a este modelo, Simondon refuta la posibilidad de meter en el molde aristotélico a la realidad, la cual, no está ni puede ser definida categóricamente. Por ejemplo, plantea la cuestión de cómo se podría meter en este molde a un ladrillo si la arcilla que lo conforma algunas veces es fluida y otras sólida, siendo por momentos pesada y otras ligera. Para Simondon, más allá de establecer un modelo, debemos cuestionarnos sobre la procedencia de la energía que hace que se solidifique la arcilla, es decir, esta energía que no cesa de crear acoplamientos.

Lo trascendental kantiano pretendía definir las condiciones universales constitutivas de la objetividad, es decir, las condiciones de la experiencia posible, pero en realidad el método trascendental no puede dar cuenta de la singularidad de la experiencia misma; según Simondon, para poder dar cuenta de la génesis de la experiencia real es necesario considerar la actividad como tal, en la cual se forman los organismos (como en el acto del nacimiento de un organismo vivo) y además prestar especial atención al hecho de que dicho organismo se debe orientar en un mundo del cual él forma parte y que lo fuerza a reaccionar. En este sistema de individuación perceptiva y cognitiva en curso, los puntos de partida no son las sensaciones que se adaptan a las formas *a priori* universales. El individuo y el medio son los términos indeterminados por una dualidad intensiva en curso de individuación progresiva tanto del medio como del organismo. En suma, tanto para Simondon como para Deleuze, el conocimiento no se edifica de manera abstracta a partir de la sensación, sino de manera problemática a partir de la pareja de sensación y de tropismo, lo que no es otra cosa que la orientación del ser en un mundo polarizado. Así, el método trascendental es incapaz de seguir en su génesis el proceso real de individuación perceptiva que tiene lugar en el sistema psíquico, de la misma manera que el modelo hilemórfico es incapaz de rendir cuenta del proceso de individuación, puesto que, como ya se ha avizorado, el individuo no es el resultado de un modelo que de un solo golpe done una forma determinada a una materia homogénea e informe. La materia viviente es una forma sensible que retiene la serie temporal repetitiva que se descompone a cada instante, estas síntesis constituyen una pluralidad de tiempos vivientes, por lo cual, un organismo es a este nivel una unión de duraciones diferentes.

De esta manera, la individuación es un proceso concerniente a todos los dominios del ser, como por ejemplo, el ámbito físico, biológico, la sociedad y el amor, por lo cual el cuerpo que contempla y que retiene es el resultado de un proceso de individuación que continúa en una unión compleja y entrelazada de actividades, como pueden ser nutricionales, perceptivas, lingüísticas y culturales. Estas individuaciones son hábitos que salvaguardan y profundizan en la individualidad de lo vivo en función del medio vital y social y es gracias a sus afecciones que un individuo se abre al mundo. Sin embargo, la diferencia que define a cada individuo nunca está completamente desarrollada, ya que, ella conserva siempre un lado no individuado que lleva al individuo a nuevas síntesis o a nuevas individuaciones. Lo cual nos lleva a afirmar que el individuo se encuentra enlazado a un medio preindividual que, no obstante, no es ajeno a él sino que más bien define sus singularidades. Argumento que reafirma que la individuación es intensiva, así como el campo pre individual, virtual o hecho de relaciones diferenciales, lo cual nos permite afirmar, una vez más, el carácter intensivo y en devenir del ser unívoco. Para concluir este punto de nuestro análisis, sólo nos resta decir que la individuación es el acto de intensificación que hace que las relaciones diferenciales se actualicen. Es importante añadir que la individuación no supone ninguna diferenciación, sino que ella la provoca y, por lo mismo, las diferencias a nivel de la materia o de la forma no son anteriores al proceso de individuación, lo cual está en contra de la teoría hilemórfica. Los géneros y las especies subordinadas al individuo son resultados de la estabilización de las líneas de diferenciación creadas en el curso de dicho proceso temporal intensivo.¹⁷¹ No olvidando que es siempre la individuación la que comanda la actualización, puesto que las partes orgánicas no son inducidas más que a partir de los gradientes de su vecindage intensivo, siendo la intensidad la forma de la diferencia como razón de lo sensible, de ahí que la expresión “diferencia de intensidad” es una tautología, puesto que toda intensidad en sí misma es ya diferencia, siendo ésta –intensidad o diferencia– la condición de eso que aparece.

¹⁷¹ Para Deleuze, la imagen del huevo nos ofrece el modelo siguiente: diferenciación-individuación-dramatización-diferenciación, (específica u orgánica) donde la diferencia de intensidad implicada en el huevo expresa al principio de las relaciones diferenciales una materia virtual a actualizar. En este ejemplo se puede notar de una manera un poco más clara, que la dramatización consiste en el campo intensivo de individuación determinando las relaciones a encarnar en los dinamismos espacio temporales, así como la diferenciación específica que consiste básicamente en las especies que forman dichas relaciones y evidentemente la diferenciación orgánica o específica, según sea el caso, remite a puntos específicos de dichas relaciones.

Asimismo, en *Diferencia y repetición* Deleuze define a los sistemas intensivos como simulacros, es decir, como sistemas en los cuales la diferencia es afectada por la diferencia misma; asimismo, señala que los biólogos tienen razón cuando, planteando el problema de la herencia no se contentan con explicarlo según la variación y la reproducción, deseando mostrar la unidad profunda de la herencia, entrando necesariamente las teorías de la herencia en una filosofía de la naturaleza, puesto que, pensándola como repetición, ésta no es jamás repetición de una mismidad sino repetición de la diferencia como tal, misma que se diferencia por ella misma, puesto que no tiene otro objeto que la repetición. En la concepción de la diferencia Deleuze está influenciado por el eterno retorno nietzscheano, siendo éste la síntesis que libera al presente y al pasado de la sumisión al tiempo medido como cronos y que afirma el devenir como preludio u obertura a la producción de nuevas diferencias, por lo cual, el eterno retorno es el tiempo global que comprende todos los otros tiempos y que gracias a las nuevas individuaciones de todo lo existente puede reorganizar génesis productoras de la diferencia. Sin embargo, para Deleuze, el acontecimiento, el cual es el operador del eterno retorno, es una entidad misteriosa que fuerza el ser a devenir, al respecto también Alberto Gualandi piensa que el devenir es el golpe desde donde la totalidad del azar resuena, siendo el azar el mensajero del eterno retorno, puesto que él es el caos originario de todo cuanto existe. Con lo cual, se puede afirmar que el eterno retorno es el ser absoluto que se afirma en tanto que azar, devenir y diferencia.

Para Deleuze, la naturaleza es un sistema de lo múltiple, es decir, de lo indefinido o de lo finito-ilimitado, siendo el ser unívoco capaz de expresarse en múltiples modos, puesto que el sistema de lo múltiple está abierto sobre el vacío de lo indefinido, apertura dada gracias al propio deseo. El deseo como apertura de lo ilimitado nos envía hacia el medio del ser en su potencia de apertura, esto es, hacia el plano de consistencia, lugar donde se conjugan los flujos como fuerzas internas de innovación y de desterritorialización. El deseo entra en una especie de unidad con el vacío de lo ilimitado, siendo lo ilimitado connatural al mismo deseo. Es decir, que el concepto de lo finito-ilimitado nos remite al hecho de que los agenciamientos existentes en la naturaleza están en relación con lo ilimitado, es decir, con las múltiples posibilidades de devenir o de agenciarse con otros elementos, entablando nuevas relaciones maquínicas. De esta manera, el universo aparece como un engranaje

maquínico¹⁷² o ensamblaje complejo y heterogéneo que simplemente opera sin seguir fin alguno, pues finalmente una máquina es una asociación que funciona de manera inmanente produciéndose a sí misma. Precisamente, lo que puede un cuerpo son acoplamientos que no están determinados por ninguna finalidad trascendental, sino que sólo responden a su propia intensidad.

Las intensidades forman puntos de disyunción o círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes, posteriormente de ahí resulta el sujeto como producto al lado de la máquina; de esta manera, el sujeto es como el apéndice o pieza adyacente de ésta, misma que pasa por todos los estados del círculo y de un círculo a otro. Por lo cual, señalan ambos autores, el sujeto nunca está en el centro sino en la orilla sin identidad fija, siendo siempre sujeto descentrado y resultado de los estados por los que pasa, puesto que en el centro está la máquina. “[...] el sujeto nace de cada estado de la serie, renace siempre del estado siguiente que le determina en un momento, consumiendo y consumando todos estos estados que le hacen nacer y renacer”¹⁷³. Cada uno de los agenciamientos responde ya a otro individuo distinto del que creíamos ser, por lo cual, no hay un centro del sujeto ni identidades fijadas. Es en este sentido que nuestra vida, como señala Maite Larrauri¹⁷⁴, es un grado de potencia puesto que no es algo fijado y dado de una vez por todas, sino algo que siempre deviene.

En este sentido nuestra vida y todo lo que puebla el mundo es en última estancia deseo, pero éste lejos de ser falta es un proceso que consiste en disponer de los seres y de las cosas, los cuales son tomados como singularidades que entran en la composición maquínica estableciendo territorios. De lo cual se sigue que desear es proseguir el recorrido afectivo dentro del plano de las máquinas, por lo cual el dolor también es deseo, pero lo es en razón de lo señalado por Marx¹⁷⁵. No existe carencia sino sólo pasión, puesto que somos objetos naturales y sensibles. Así, sufrir es incluso gozar de uno mismo, pero no porque se encuentre placer en el sufrir, sino porque también el dolor es un devenir o un viaje afectivo. El deseo como pura potencia es irrenunciable, puesto que la potencia para Deleuze no

¹⁷² Lo maquínico es algo muy diferente a lo mecánico debido a que lo mecánico responde a una estructura mientras que lo maquínico no apela a ningún fundamento ni a una visión determinista o causal, puesto que las máquinas funcionan acoplándose a otras máquinas de manera no determinista y no lineal.

¹⁷³ *Ibidem*, p.28.

¹⁷⁴ *Cfr.*, Maite Larrauri, *El deseo según Gilles Deleuze*.

¹⁷⁵ *Cfr.*, G. Deleuze y F. Guattari, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*.

refiere a lo que potencialmente podría hacer un individuo por el hecho de pertenecer a un género o a una diferencia específica, sino que significa lo que realmente puede un cuerpo y, precisamente, todo aquello que realmente puede son sus acoplamientos o las relaciones que entabla con los otros cuerpos.

Siendo el inconsciente un principio ontológico, rige el mundo de los entes y también reúne a los contrarios sin cancelarlos, con lo cual parece que nuestro filósofo francés se aleja, incluso más que Guattari, quien aún parece estar preocupado por el proceso de subjetivación, de las concepciones psicologistas del inconsciente. Anne Sauvagnargues afirma que en el pensamiento deleuziano, el deseo se encuentra del lado de un constructivismo, puesto que éste es construido, aunado a esto afirma que el filósofo francés deja de lado la diferencia entre la concepción del deseo como potencia constituyente de los dispositivos u objetos y los objetos como tal.

Las reflexiones de Sauvagnargues sobre el deseo como constructo parecen hacerse desde el interés de la autora por remarcar la inmanencia del deseo. Algunos estudiosos señalan al respecto que Sauvagnargues parece estar más influenciada por la postura guattariana, para la cual el deseo nunca aparece como energía libre, puesto que siempre es inmanentemente, apareciendo bajo un modo, así lo expresa Guattari en *Micropolítica*.

Cartografías del deseo:

El deseo en cualquier dimensión que se le considere, nunca es una energía diferenciada, nunca es una función de desorden. No hay universales, no hay una bestial del deseo. El deseo es siempre el modo de producción de algo, el deseo siempre es el modo de construcción de algo¹⁷⁶.

El deseo como modo de producción de todo lo existente es de suma importancia en el pensamiento guattariano que hasta cierto punto comparte Deleuze, sin embargo, guiados por esta postura se podría perder de vista el sentido puesto que como potencia los burla, confundiéndolos y trascendiéndolos.

Para Deleuze, el deseo es la potencia de los cuerpos o el componente dinámico que origina los movimientos de desterritorialización y reterritorialización, se establece que éste proviene de fondos inconscientes, inaccesibles, de lugares descodificados y desterritorializados que en un momento dado e inadvertido se engranan y salen a la superficie creando acontecimientos, los cuales son procesos que se definen por su longitud,

¹⁷⁶ Félix Guattari, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, p.150.

es decir, por su velocidad y lentitud, y por su latitud, que refiere a los afectos y a las intensidades. Sosteniendo esta concepción del deseo, Deleuze y Guattari traspasan la concepción sexual del mismo, puesto que todos los cuerpos desean debido a que la vida se mueve por el deseo, éste pierde su connotación exclusivamente sexual pasando a un asunto de organización o de política debido a que la realidad es compleja y cambiante, algo que en sentido estricto es inasible porque deviene eternamente y deviene precisamente porque es impulsado por el deseo. Es en el deseo o en la potencia de un cuerpo donde reside la realidad de las cosas. Y como desde esta concepción la vida se reduce a sus relaciones, el sujeto pierde prevalencia, ganando importancia los acoplamientos de los que la vida es capaz, por lo cual, ella se reduce a sus verbos, es decir, un agenciamiento que lejos de ser algo que está en los sujetos es algo que pasa a través de los mismos. La vida, señala Maite Larrauri, existió en un primer momento sin los sujetos, posteriormente se convirtió en algo que está entre los seres humanos, las plantas y los animales¹⁷⁷. Lo importante o lo esencial para Deleuze no son las determinaciones fijas, sino aquello que pasa entre las cosas, lo que las atraviesa, lo que en sí mismo es cambiante y que prácticamente ha pasado desapercibido en el campo de la filosofía. No se puede afirmar una identidad en el mundo, puesto que todo se dirige al tránsito, siendo todo atravesado por la vida no organizada. Lo que pasa entre las cosas puede ser interpretado como deseo, con lo cual éste queda definido por la articulación o la maquinación de fuerzas y afectos colectivos.

El deseo es una realidad virtual generadora de *toda* realidad natural, mental, social y tecnológica, es decir, una potencia infinita que se define como pura producción y produce una cantidad de tipos de subjetivación infinitamente diferentes. Ese deseo produce todo al mismo tiempo que lo desea y lo que es deseado, su objetivo es producir incesantemente nuevas realidades. Es potencia productiva y para hacer justicia a algún momento teórico en que Freud lo intuyó, se le denomina *producción deseante*. Es menester señalar que el deseo, al ser en esencia pura producción, inventa infinitos sujetos y objetos, definiéndose más bien por lo que todavía no ha inventado. Sin embargo, no por eso se puede decir que “le falta” algo, porque no hay ningún ideal con relación al cual es posible afirmar que eventualmente estaría completo. El deseo-producción, *no carece de nada*, su objetivo y sus procedimientos, están más allá de lo que tanto los sujetos, como las psicologías y el

¹⁷⁷ Cfr. Maite Larrauri, *Op. Cit.*, p.54.

psicoanálisis consideran lo real, lo imaginario y lo simbólico, lo posible y lo imposible, lo consciente y lo inconsciente, lo voluntario y lo involuntario. Ese deseo funciona o produce por su propia naturaleza y no porque le falte o le sobre nada.

De esta manera, el deseo es cuestión de flujo, por lo cual, señala Deleuze que éste se resuelve en la cuestión de cómo componer, es decir, cómo y qué bloquear, cómo y que máquina hacer funcionar¹⁷⁸, negando la existencia de individuos claramente definidos o bien limitados, puesto que el deseo en sí mismo es ilimitado debido a que no define individuos ni objetos claros ni trascendentales, es una cuestión de agenciamientos colectivos múltiples. El deseo no desea individuos ni objetos claramente separables, debido a que no se desea un objeto en específico, sino una relación o conjunto de elementos, es decir, se desea un objeto “x” junto con las posibles relaciones que se pueden generar con tal objeto¹⁷⁹. Por ejemplo, ante un devenir animal siempre se está frente a una multiplicidad, pero esta multiplicidad no es pensada como un desdoblamiento de la unidad, sino como multiplicidad de multiplicidad.

Asimismo, el cuerpo de una sociedad siempre es flujo, por lo cual, una persona dentro de una sociedad siempre es un corte de flujo, es decir, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para la producción de los mismos. Por lo tanto, todo lo que existe funciona por la intersección de muchos flujos. Así, el problema esencial del deseo es la codificación o la territorialización del mismo cuando se le asigna un objeto al deseo que en sí mismo es nómada o fluir perpetuo.

El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo¹⁸⁰.

En el *AntiEdipo* el deseo cumple la misma función de los incorpóreos en *Lógica del sentido*, por lo cual, el deseo para Deleuze no tiene que ver con la carencia, siendo éste un componente ontológico, puro flujo ilimitado, por lo cual, somos en tanto que ilimitados,

¹⁷⁸ Cfr., Deleuze, *Op. Cit.*, p.17.

¹⁷⁹ Un ejemplo posible puede ser el deseo de un coche, pero siguiendo el argumento deleuziano no se desea el coche en sí mismo, es decir, por el simple hecho de ser el modelo x, sino que se desean todos los momentos y los ambientes que se podrían generar alrededor del coche, como por ejemplo, viajar dentro de él con mis amigos, mi familia, escuchar música mientras manejo, etc.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.34.

multiplicidades que sólo podemos ser en función de otra cosa, lo que pone en evidencia que no está establecido de antemano qué es lo que puede un cuerpo, ya que, en cada nuevo acoplamiento algo se hace y se deshace. El deseo es el componente que hace que la vida se maquine, reduciéndose lo real a sus acoplamientos. En razón de ello el deseo es maquínico, no tiene objeto, sino posee un carácter rizomático, en razón de lo cual la realidad no responde a una estructura sino a una relación maquínica. De esta manera, el deseo cuestiona la lógica binaria o arborescente, utilizando la metáfora del árbol como aquello que tiene raíces, es decir, unidad y origen, mientras que el deseo funciona como un rizoma dinamizando los estratos y rompiendo las líneas que delimitan los territorios dentro del plano de inmanencia, y como hemos visto, su métrica es una especie de relación ambivalente entre el movimiento y el reposo de los cuerpos, así como de la velocidad y la lentitud en la cual fluyen partículas o elementos todavía no formados.

El eterno devenir de lo que pasa siempre pasa por el medio y lo que pasa siempre pasa porque está poblado de deseo. La figura del rizoma es recuperada por Deleuze para señalar el modo de ser de la naturaleza, debido a que un rizoma no abandona un territorio para ocupar otro, sino que conecta nuevos territorios y los invade, lo cual crea una combinación con eso que invade, pero no sólo invade sino que, a la vez, se deja invadir de lo otro. El devenir tiene que ver con eso que hacen los rizomas, moviéndose entre las cosas, no respondiendo al ideal, estando siempre en el medio, puesto que el territorio es un vector de movimiento que implica salir de eso que nos dicen que somos, de la misma manera en que la avispa sale de sí para devenir orquídea, pero también la orquídea ya no puede seguir siendo más orquídea, pues también deviene avispa, son las “bodas de sangre” de las que habla Deleuze.

[...] La orquídea se ha dejado contagiar por avispa, adoptando sus colores y sus formas, ha devenido avispa, no porque la orquídea quiera ser como la avispa, sino porque ha incorporado el movimiento de la avispa al suyo propio, de manera que ese devenir constituya el modo de atraer a la avispa, de formar una composición orquídea-avispa. A su vez la avispa se siente capturada por la orquídea, deviene orquídea, no porque la imita, sino porque se deja atrapar en su movimiento¹⁸¹.

Pero cuando se sale del territorio aún se permanece en él porque se deja el territorio, pero se conserva algo de él, con lo cual la reterritorialización no es otra cosa que el ensayo de nuevas posibilidades de ser. Por lo cual, el devenir implica que el lobo o el caballo o el niño

¹⁸¹Cfr. Maite Larrauri, *Op. Cit.*, p.52.

o lo que sea que devenga dejen de ser sujetos para devenir acontecimientos, disposiciones, agenciamientos maquínicos que sólo se separan por una hora, una estación o una atmosfera. Y así como la calle se compone con el caballo y así como la rata que agoniza agencia con el aire, así todo lo que existe son máquinas, siendo el agenciar la manera en la cual existimos, puesto que nos componemos con el clima, con la hora, con la estación y al final ellas no son de una naturaleza distinta a la nuestra.

De ahí la afirmación de que las máquinas deseantes sólo funcionan descompuestas, lo cual a primera vista resulta paradójico, aunque en realidad esto no entraña paradoja alguna puesto que la máquina no es un mecanismo cerrado.

En las máquinas deseantes todo funciona al mismo tiempo, pero en los hiatos y en las rupturas, las averías y los fallos, las intermitencias y los cortos circuitos, las distancias y las parcelaciones, en una suma que nunca reúne sus partes en un todo. En ellas los cortes son productivos, e incluso son reuniones. Las disyunciones, en tanto que disyunciones, son inclusivas. Los propios consumos son pasos, devenires y regresos¹⁸².

No se trata de mecanismos cerrados puesto que se define por un sistema corte-flujo, es decir, por un acoplamiento entre objetos parciales que se componen a su vez de máquinas. El deseo es un 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 eso que maquinan los objetos, puesto que lo real es resultado de las síntesis pasivas del deseo.

En *El Anti Edipo* la síntesis es aplicada al problema de los flujos deseantes, misma que se constituye como el análisis de la síntesis del deseo en los agenciamientos maquínicos. En tanto que la síntesis procede por inmanencia y no por trascendencia, la génesis del deseo no puede depender ni de la carencia ni de la ley ni del significante, sino sólo de una multiplicidad de cortes y de flujos. De esta manera, la síntesis del deseo se despliega a través de tres niveles necesariamente intrincados los unos en los otros. El primero de ellos es la síntesis conectiva de producción, la cual permite determinar el deseo como extracción de objetos parciales, antes que como aspiración o anhelo de un objeto ausente; en segundo lugar, como síntesis disyuntiva de registro, la cual hace posible concebir al deseo como separación de signos asignificantes, antes que como integración de cadenas de significación; y en tercer lugar, la síntesis conjuntiva de consumo, que torna

¹⁸² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo, capitalismo y esquizofrenia*, p.47.

viable la comprensión del deseo como operación de sujeción, misma que coincide con la transmisión de restos y no ya con una mera totalización.

Con lo cual arribamos al hecho de que el deseo en sí mismo no tiene representación, puesto que sólo cuando es manipulado para ejercer dominio sobre las personas puede ser rotulado, es decir, se pone enfrente del sujeto el objeto del supuesto deseo. Sin embargo, este objeto es impuesto por lo social según intereses propios. El objeto real del deseo remite a una producción natural o social extrínseca, sin embargo, la cultura hace que el deseo produzca intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad como un objeto soñado detrás de cada objeto real, es decir, una producción mental que a primera vista parece real, aunque ésta yace detrás o por debajo de las producciones reales.

3.3. Codificación del deseo: psicoanálisis y capitalismo

A diferencia de Husserl, para Deleuze el sujeto no es un “yo-conciencia” sino un “yo-deseo”, quedando el mundo definido como un plano abierto compuesto de todas las singularidades que hacen referencia a cada bloqueo o deseo. Deleuze explica mediante un esquema topológico-energético la génesis del deseo, en dicho esquema la noción de entropía, junto con la de flujo de energía del deseo, explican la comunicación entre la energía y el “yo”, entendido como constante flujo de energía nacida del deseo donde la memoria y el hábito le dan cierta consistencia. De esta manera, el deseo queda definido por nuestro filósofo francés como una carga intensiva nacida del inconsciente que hace circular los flujos del mismo entre las máquinas deseantes, razón por la cual cada “yo” es definido en relación a los campos intensivos que despliega en torno a sus singularidades.

Freud, como padre del psicoanálisis, logra conceptualizar al deseo desde el inconsciente, haciendo que su teoría tenga un carácter eminentemente terapéutico, que representará la cura mediante la rememorización, regresando a las fuentes originales del deseo para corregir ciertas malformaciones de éste, puesto que se supone que regresando al origen la carga energética se pone de nuevo a fluir. Al desbloquearlo se pueden disolver las psicopatías que a grandes rasgos no representan más que el bloqueo del flujo de la energía libidinal. Sin embargo, en Deleuze el deseo tiene un carácter proyectivo y en obras póstumas como *Derrames* tiene un eminente carácter político. Deleuze no comparte la visión psicoanalítica de un estudio del deseo como curación por medio del regreso a los

orígenes, él piensa en contraposición al psicoanálisis en un *esquizoanálisis*¹⁸³ como una manera distinta de pensar al deseo fuera de la representación. Evidentemente Deleuze se desliga de Freud, puesto que para él la energía del Ello no está ligada a objetos completos sino que crea un campo de variación intensiva poblado de singularidades pre subjetivas. Al igual que Freud, Deleuze piensa que el Ello es el lugar de la génesis del deseo, sin embargo, en nuestro filósofo francés el deseo inconsciente no tiene el matiz de aquello que deseamos sin saberlo. Además, a diferencia de Freud, Deleuze no se centra en la represión del deseo sino en el complejo nuclear de la formación del mismo. Podemos ver que en el psicoanálisis todavía el deseo yace atado a la representación, puesto que dentro del inconsciente se encuentran los objetos del deseo. En cambio, para Deleuze la energía libidinal fluye sin coagularse en un centro representacional y en tanto que el deseo no está sometido a individuaciones fijas ni a la síntesis de una conciencia, él escapa a toda representación, puesto que como ya hemos dicho, el deseo es en esencia un campo pre-subjetivo poblado por singularidades y atravesado por el proceso esquizofrénico del inconsciente, es llamado esquizofrénico por la capacidad para hacer y deshacer territorios. Así, tenemos que el deseo genera campos intensivos alrededor de singularidades y el esquizoanálisis es la forma de pensar la repetición que se suscita alrededor de dichas singularidades, no encerrándolas en un concepto.

Señala Deleuze, en *Derrames, capitalismo y esquizofrenia*, que el problema fundamental del deseo es la codificación o la territorialización, debido a que él no es más que puro flujo no codificable, asimismo, afirma que sobre el cuerpo social o la sociedad el deseo “chorrea”, arrastrándolo a la desterritorialización pero nunca se sabe qué es éste, puesto que no está codificado, es decir, no responde a ningún código, sino que huye por debajo de ellos. De ahí que la función del código consiste en bloquear algo del flujo, impedir que algo pase, pero también permitirá pasar algo, precisamente el problema de todas las sociedades estriba en la codificación de los flujos y la recodificación de aquellos que se tiendan a escapar.

Al penetrar en la génesis del psicoanálisis, Deleuze afirma que Freud describió la economía libidinal burguesa; al igual que Marx, describió los mecanismos de la economía

¹⁸³ Método ideado por Deleuze y Guattari que intenta llevar al límite la tarea de invertir el pensamiento dogmático, liberando al deseo de su acepción psicoanalítica como falta.

política del capitalismo. Sin embargo, luego el discurso psicoanalítico se tornó dogmático al homogenizar lo heterogéneo y lo complejo que presenta el inconsciente. Y sucede que cuando un discurso se hegemoniza se termina convirtiendo en una especie de creencia inapelable que opera como patrón de identificación. Es así que el psicoanálisis devino discurso mayoritario, evidente y visible, imponiendo sus soluciones como parámetro.

Según Deleuze, el psicoanálisis tiene una pertenencia a la Economía política capitalista, pero niega un simple paralelismo entre la teoría psicoanalítica y el capitalismo. Según esto, el psicoanálisis es una inversión al nivel del deseo totalmente análogo a la Economía política. Recordemos que la legitimidad del capitalismo como sistema económico se da como resultado de la victoria de la clase burguesa sobre la aristocracia, lo que implicó la toma de conciencia como clase, esta noción teórica de clases funge como pieza esencial del capitalismo. Por ello, afirma Deleuze¹⁸⁴, que todos nosotros, es decir, tanto la burguesía como el proletariado hemos legitimado el poder del capitalismo. Señala Marx, que la invención de la economía política capitalista sucede gracias al descubrimiento, por parte de Smith y de Ricardo, de que la esencia de la riqueza, lejos de encontrarse en los objetos o en la propiedad privada, radica en la actividad subjetiva del trabajo. A su vez, cuando la esencia de la riqueza se busca del lado de la actividad subjetiva se lleva a cabo la desterritorialización de ésta, girando en función de la actividad productora y no de un elemento determinado como la tierra o el Estado. Sin embargo, la Economía política no sólo rompe con las objetividades, ya que al mismo tiempo que descubre que la esencia de la riqueza radica en el trabajo, vuelve a realienar esta actividad, por lo cual, el trabajo no se convierte en una objetividad, sino que deviene una nueva forma de alienación. Sólo que esta vez en lugar de alienar la fuente de la riqueza en algo como la tierra o el Estado, es realienada en el acto mismo del trabajo: el trabajo se realiena en el trabajo. Asimismo, la propiedad privada no es tratada como el tipo de objetividad propia del mundo capitalista, sino como la forma misma de un nuevo tipo de alienación, siendo la alienación en acto que se opone a la alienación en un estado de cosas.

De la misma forma que en el capitalismo, Freud con el psicoanálisis rompe con el sistema de la representación objetiva que relacionaba el deseo con los objetos, descubriendo la esencia subjetiva como libido. En *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud

¹⁸⁴ Cfr., G. Deleuze y F. Guatarri, *Op. Cit.*, p.20.

muestra que el deseo definido como líbido no puede estar determinado por objetos ni por fuentes ni por fines. De esta manera, la líbido es entendida como actividad subjetiva. El carácter fundamentalmente inconsciente del deseo no podía ser descubierto más que a condición de relacionarlo con una actividad subjetiva que es la líbido, centrándose el inconsciente en la actividad productora libidinal.

De la misma manera que ocurre con la esencia subjetiva de la riqueza en el capitalismo, en la teoría psicoanalítica el deseo como líbido es realienado no en un estado de cosas sino en el acto familiar, mismo que es el equivalente de la propiedad privada. Es decir, que el descubrimiento freudiano del deseo como actividad subjetiva determinable como líbido, más allá de sus objetos y de sus fines, se realinea en el triángulo edípico. Señala Deleuze que tanto los economistas como los psicoanalistas rompen con la representación objetiva, restaurando la representación subjetiva, descubriendo así una esencia desterritorializada que como tal ya no está vinculada a una objetividad, pero luego reterritorializan esta esencia desterritorializada bajo una forma nueva; el psicoanálisis lo hace bajo las condiciones de la familia burguesa y el capitalismo bajo las condiciones de la propiedad burguesa. De esta manera, la Economía política y la teoría psicoanalítica rompen con la representación objetiva, restaurando la representación subjetiva como esencia desterritorializada que ya no está en función con objetividad alguna pero, sin embargo, vuelven a reterritorializar esta representación subjetiva bajo las condiciones de la familia burguesa y de la propiedad privada burguesa. Estas dos operaciones hicieron que la actividad productora fuera descubierta dos veces: una como trabajo y otra como líbido; según Deleuze, la razón de esto estriba en la estructura misma del capitalismo, puesto que el carácter específico que define el capitalismo es la ruptura entre la forma de la producción social y la forma de la producción humana.

De ahí que Deleuze no remite a un simple paralelismo entre el problema de la economía y el del psicoanálisis, sino que, al contrario, estas dos operaciones fueron necesarias para el capitalismo. Estos dos momentos fueron necesarios para la estructura misma del capitalismo, debido a que el carácter específico de éste consiste en la ruptura entre la forma de la reproducción social y la forma de la reproducción humana. En tiempos de las objetividades, es decir, cuando la esencia de la riqueza se depositaba en la materia, la forma de la reproducción social nunca era independiente de la reproducción humana. Es

decir, que la manera en la que se producía la riqueza nunca era independiente de la alianza y de la filiación, categorías fundamentales de la reproducción humana, por lo cual la familia era una estrategia que invertía el campo social, que iba desde la familia primitiva hasta los grandes imperios. Sin embargo, el capitalismo, como sistema despótico, rompe con los sistemas territoriales y con los imperiales, sustituyendo la alianza y la filiación por el capital o el dinero, puesto que en este sistema despótico ya no hay necesidad de que las filiaciones y las alianzas pasen por los hombres, convirtiéndose éstas en un asunto del capital. Tal vez sólo haya necesidad de los hombres, pero sólo si son vistos como material. La filiación deviene asunto del capital generando dinero proliferante que expresa el modo en que el capital se apropia de la filiación convirtiéndose posteriormente en capital industrial. Lo cual no es otra cosa que el mecanismo por el cual el dinero produce dinero en el sistema capitalista, con lo cual la reproducción del capital se hace independientemente de la reproducción humana y en esto consiste el acto fundamental del capitalismo en poner a la familia, es decir, a la forma de la reproducción humana, fuera del campo social o de la producción. De la misma manera, el capital mercantil tiene un papel determinante en relación al capital industrial, sin el cual la industria capitalista no funciona, puesto que el capital mercantil es la forma bajo la cual el capital es realmente capital de alianza.

De esta manera, la filiación y la alianza dejan de ser determinaciones de la reproducción humana convirtiéndose en determinaciones bajo las cuales el dinero produce dinero, haciéndose alianzas solamente con el dinero. La reproducción del capital se hace independientemente de la reproducción humana, hecho que se explica mediante la efectuación del acto económico fundamental del capitalismo, que llevó a la reproducción humana, es decir, a la familia, fuera del campo social. Puesto que en el capitalismo la reproducción humana continúa teniendo la forma familiar, sin embargo, por sí misma la familia no es más que el material al cual se aplica la reproducción del capital, el cual tiene su propia forma. Es decir, los hombres sólo constituyen el material del capitalismo, por lo cual la familia está subordinada a la forma de la reproducción social del capitalismo. Así, la reproducción humana, bajo la forma de la familia, estará determinada como capitalista o como proletaria en función de la posición de la familia en la reproducción social: Tú, a tu capital. Tú a tú fuerza de trabajo¹⁸⁵.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 156.

De esta manera, la Economía política burguesa del siglo XIX ha desarrollado la axiomática del capitalismo y, según Deleuze, el psicoanálisis es la aplicación necesaria e inevitable de la axiomática capitalista. La axiomática capitalista no es específica debido a que está dividida en dos polos, su polo de fuga o de desterritorialización y su polo de endurecimiento o reterritorialización. Aquí los polos de fuga o de descodificación se terminan realienando, puesto que la axiomática capitalista es absolutamente irreductible a cualquier código, además siempre oscila entre su polo de fuga y su polo de endurecimiento.

La Economía política tiene necesidad del psicoanálisis como ejercicio de aplicación, debido a que en la teoría freudiana la forma de la reproducción social se dobla bajo la forma de la reproducción familiar y es gracias al psicoanálisis como intermediario que la axiomática capitalista llega a producir efectivamente un endurecimiento, inmovilizando los flujos del deseo en su tendencia de huida. Aunque después el psicoanálisis rompe su relación con la Economía política para devenir él mismo Economía política, puesto que de manera dogmática intenta administrar al mismo deseo encasillándolo en el objeto deseado.

Dentro de la teoría psicoanalítica se le da un lugar preponderante a la neurosis, como resultado de la represión, para Freud todos estaríamos enfermos de neurosis, siendo ésta la única enfermedad según la cual se explican todas las enfermedades. De esta manera, señala Deleuze, Edipo es el gran eje de referencia o el gran medio de recodificación¹⁸⁶. Aunque para la teoría psicoanalítica la neurosis es la única enfermedad, según la cual todas las enfermedades encuentran su razón de ser; para Deleuze, al contrario, todo dentro del inconsciente está más cercano a la psicosis, porque lo que está en juego es el deseo como potencia, como CsO. Afirma el filósofo francés que el esquizo es aquel que se ha rehusado a Edipo y acepta el CsO o la no territorialidad antes que la territorialidad edípica.

Sin embargo, para el capitalismo estar enfermo, como supuso el psicoanálisis, no era productivo, teniendo en cuenta que la globalización del capitalismo tardío requería un nuevo discurso donde las diferencias de clase, de género y de estado se disolvieran, por lo cual fue necesaria la invención de una axiomática que codificará los deseos. Precisamente el capitalismo nace gracias a lo que Deleuze llama la “paradoja del mismo”, tal paradoja consiste en que este sistema se constituyó históricamente sobre la existencia de flujos descodificados, es decir, sobre lo que resultaba negativo para las otras formaciones

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.153.

sociales. Así, el capitalismo nace gracias a procesos de descodificación que se formaron en el ocaso de la feudalidad, como la descodificación de flujos de propiedad territorial bajo la forma de grandes propiedades privadas, así como la descodificación de flujos monetarios bajo la forma del desarrollo de la fortuna mercantil y, de igual manera, la descodificación de un grupo de trabajadores bajo la forma de la expropiación de siervos y campesinos. Asimismo, el capitalismo inventa la noción teórica de clases sociales como pieza fundamental del código capitalista, con lo cual, la legitimidad de dicho sistema nace de la victoria de la burguesía contra la aristocracia.

En el capitalismo, señala Deleuze, el poseedor del dinero y el desterritorializado, es decir, el que sólo posee su fuerza de trabajo, se encuentran cara a cara, pero cuando se encuentran estas dos series de flujos descodificados se produce una especie de mutación del capital que deviene capital industrial. El dinero se lanza al engendramiento del propio dinero, por lo cual, el capital no es el producto directo del trabajo sino la propia condición de posibilidad del mismo, es decir, la antítesis de la producción y el extractor de la plusvalía, el generador del dinero.

Como ya se ha señalado, el capitalismo se define por la manera en que el dinero se descodifica para devenir capital-dinero y la manera en que el trabajador es arrancado de la tierra para devenir propietario de su sola fuerza de trabajo. La descodificación del dinero forma el capital y ésta se hace a través de las formas embrionarias del capital comercial y del capital bancario; asimismo, la descodificación de los trabajadores de la tierra se produce gracias a la desterritorialización del trabajo al final de la feudalidad. Por lo cual, la base del capitalismo es la conjunción de flujos descodificados, puesto que se constituye sobre la quiebra de todos los códigos feudales y las territorialidades sociales que preexistían. La originalidad del capitalismo es que ya no cuenta con ningún código, hay residuos de código, pero ya nadie cree en ellos, precisamente la gran diferencia entre las formaciones precapitalistas y las capitalistas es que el capitalismo, a diferencia de las primeras, ya no puede proporcionar ningún código. El sistema capitalista axiomatiza reinventando territorialidades artificiales para codificar a las personas, dispone de una axiomática, la cual siempre está lista para añadir una axiomática adicional de más que hace que todo vuelva a funcionar impidiendo que el deseo corra bloqueando la salida. El cuerpo social perpetuamente codifica los flujos del deseo, aunque los flujos siempre escapan a los

códigos, el cuerpo social siempre los axiomatiza. El deseo siempre es flujo y el capitalismo es el esfuerzo serial por axiomatizarlos. La función de la sociedad es codificar los flujos y tratar como enemigo a aquello que en relación a ella se presenta como un flujo no codificable que pone en cuestión el cuerpo de la sociedad.

El capitalismo hace funcionar a la sociedad descodificando y desterritorializando todos los flujos. Por lo cual, señala Deleuze, que el proceso económico vuelve psicótica a toda la sociedad, debido a que instaure una nueva axiomática de los flujos descodificados, a diferencia de las otras sociedades, que habían funcionado bajo la base de un código y de una territorialización de los flujos. Al mismo tiempo, que el sistema capitalista descodifica los flujos del dinero introduce un nuevo tipo de máquinas, las axiomáticas. Por lo cual, el sistema capitalista hace que parezca muy fácil y natural desear; aparentemente, los sujetos saben lo que quieren, sin embargo, sólo se desea lo que el sistema quiere que se desee, aunque también somos engañados de la misma manera cuando asumimos una identidad y, con ella, los deseos propios de esa identidad. De esta manera, producimos un conjunto cuando deseamos, por lo cual, el deseo como producción no es algo espontáneo que nace ante un objeto deseable, pues como ya se ha afirmado, el deseo es siempre deseo de un conjunto y el propio sujeto del deseo es el que produce dicho conjunto disponiendo de los elementos colocándolos en relación.

Nuevamente, al igual que con el platonismo, el problema para nuestro autor no es oponerse al psicoanálisis sino pervertirlo, puesto que la perversión es el modelo de la reterritorialización y desterritorialización, es decir, que ésta es la operación a través de la cual la perversión crea nuevas territorialidades. El modo en el que Deleuze da lugar a la perversión es sacando al deseo y al inconsciente de la vehiculización que de ellos hace el pensamiento de la representación, lo cual implica liberar al deseo de la carencia y al inconsciente del teatro de la representación o de la repetición de lo idéntico. A partir de esta perversión de los conceptos de deseo y de inconsciente, es posible hacer de ellos asuntos ontológicos, dejando de lado su reducción antropológica y psicológica. La concepción ontológica del deseo está ligada a la idea de una sexualidad no humana, Deleuze afirma que se nos habla de la sexualidad entendiéndola como sexualidad humana, como un conjunto que engloba las diferencias sexuales, las preferencias, heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, sin embargo, todo esto no define a la sexualidad, sino que sólo es la mera

representación antropomórfica del sexo, la cual tiene en el falo su principio fundamental y su forma culminante. Sin embargo, la representación antropomórfica del sexo no es algo que pertenezca al inconsciente, pasando a ser sólo una ilusión de la conciencia sobre el inconsciente. Toda introducción, aunque sea indirecta de la falta, como es el caso del psicoanálisis, trae consigo el dominio de una representación antropomórfica del sexo. Sólo en la representación antropomórfica del sexo hay hombres y mujeres, pero al nivel del sexo no-humano hay n sexos, es decir, una multiplicidad infinita. A nivel molar, a nivel del psicoanálisis, se puede hablar de hombres y de mujeres, pero a nivel molecular o del inconsciente como máquina delirante no se puede reconocer a un hombre o a una mujer. De ahí que en contraposición al psicoanálisis, el esquizoanálisis debe llegar a tratar de vislumbrar el sexo no humano dando lugar a una idea del deseo o del inconsciente ontológico.

Al respecto, Deleuze señala que al interior de las máquinas deseantes hay un funcionalismo, es decir, un modo de proceder del deseo, donde la única pregunta importante debe ser cómo funciona ya que, precisamente, el inconsciente para nuestro filósofo funciona como una máquina o una fábrica. Las máquinas deseantes no quieren decir nada ni en términos de significado ni en términos de significante. Para Deleuze, las máquinas deseantes son formaciones moleculares que existen objetivamente en las grandes máquinas técnicas y en las grandes máquinas sociales. Una máquina deseante se define por su funcionamiento o por su producción, por lo cual únicamente a nivel molecular el funcionalismo es rey. Los principios de las máquinas deseantes, es decir, del inconsciente, son en primer lugar las líneas de fuga o líneas moleculares que la invisten, de ahí que lo esencial del inconsciente es huir abrazando las líneas de fuga, esto en contraposición a lo sostenido por Freud, donde Edipo y los sueños, lejos de ser producciones del inconsciente, representan la obtusión de las líneas de fuga. De esta manera, el inconsciente es un asunto molecular, es decir, un inconsciente no figurativo ni simbólico. Lo social inviste según dos polos, el polo paranoico o el investimento reaccionario fascista. Dentro del primero, se comienza por alucinar el campo social subordinando el deseo a los aparatos represivos del Estado y de la familia. El polo *esquizo* huye según sus líneas de fuga. Este planteamiento deleuziano es sumamente importante, puesto que afirma que las máquinas deseantes existen objetivamente, yacen dentro de las máquinas reales, es decir, de las visibles o molares,

existiendo como engranajes o piezas de las máquinas sociales y de máquinas técnicas. Por lo cual se hace necesario un análisis microscópico, tarea del esquizoanálisis, para comprender y liberar las máquinas deseantes de las molares. Las líneas de fuga no sólo producen algo, sino que deben poder hacer huir algo, es decir, abandonar un territorio para generar otra cosa, puesto que huir no es escaparse, ni extraditarse en no se sabe qué lugar fuera de lo social. Es decir, huir activamente haciendo pasar el deseo en su fuerza positiva de agenciamiento y de co-funcionamiento de los heterogéneos.

De esta manera, Deleuze explica que la paranoia no está determinada por las relaciones familiares, sino que es producto del investimento fascista del campo social, por lo cual debe ser definida en términos no edípicos. Siguiendo el argumento deleuziano, los investimentos sociales son primeros en relación a los investimentos familiares, es decir, que no es primero la familia y la figura del padre, sino el campo social histórico donde la figura del padre y la figura del hijo están hundidas simultáneamente.

De la misma forma, en *Derrames*, en la Clase X “Sobre la producción de enunciados y la concepción del deseo”, Deleuze afirma que tanto la visión marxista como la estructuralista buscan determinantes o enunciados mediante los cuales pretenden explicarlo todo. Sin embargo, afirma el filósofo, no hay enunciados individuales y precisamente una de las múltiples trampas del psicoanálisis, y de toda teoría que se postula como hegemónica, consiste en persuadirnos de que hay enunciados individuales. La forma de los enunciados individuales ha sido forjada fundamentalmente bajo la idea del *cogito* cartesiano, que efectúa la producción de enunciados a partir del sujeto. La idea del *cogito* cartesiano declara que todo enunciado es la producción de un sujeto y, asimismo, el *cogito* divide o separa al sujeto que lo produce. Es decir, que como el enunciado es producido por el sujeto, este sujeto se divide en sujeto de enunciación y sujeto del enunciado. Descartes vislumbra el camino del *cogito* afirmando que se puede decir correctamente “pienso, luego soy”, pero no así “camino o respiro, luego soy”, puesto que el “yo camino” es un sujeto del enunciado mientras que el “yo pienso” es el sujeto de la enunciación. Por lo cual, el sujeto queda escindido en un sujeto de la enunciación y un sujeto del enunciado, lo cual introduce la metafísica del sujeto en el pensamiento, misma que da lugar al dualismo al nivel del pensamiento y del objeto pensado, ya que la fuente de todos los dualismos radica en la escisión interior al sujeto, es decir, entre el sujeto del enunciado que no puede llegar a

concluir “yo camino, yo respiro” etc., y un sujeto de la enunciación que es sustraído de la duda con el famoso “yo pienso”. Lo medular en esta escisión es el hecho de que al producir la división del sujeto, sólo se puede concluir un sujeto del enunciado apelando al ser de la enunciación. Así, el ser de la enunciación o el ser del hombre es el “yo pienso”, por lo cual no se puede afirmar “respiro, imagino, luego soy” pero sí “pienso luego soy”. De esta manera, todos los dualismos cartesianos dependen de esta escisión del *cogito* que consiste en relacionar los enunciados con el sujeto de la enunciación que fractura al sujeto en dos.

El psicoanálisis también está impregnado de estos dualismos, puesto que Freud, señala Deleuze, es el último heredero del cartesianismo. Descartes hace patente el Edipo del pensamiento puro, puesto que los Edipos no son sólo familiares, sino que también habitan el pensamiento; el Edipo filosófico es el *cogito*, fuente de dualismo que reduce todos los enunciados del pensamiento operando a través del aparato especulativo edípico, aparato en el que el enunciado es relacionado por una parte al sujeto, pero que al mismo tiempo es dividido en sujeto de enunciado y sujeto de enunciación. Esta es precisamente la fuente del dualismo, afirmación de algo que puede ser afirmado como lo Uno y algo que puede ser afirmado como lo múltiple. Lo Uno es el sujeto de la enunciación, el pensar como facultad esencial y, por lo tanto, inherente al hombre; aquello que se señala como Múltiple es el sujeto del enunciado, es decir, las otras cualidades secundarias como respirar, caminar, imaginar.

Es menester señalar, sólo de paso, que la superación de los dualismos se logra a partir del momento en que lo Uno y lo Múltiple se liquidan, dejando de ser adjetivos para dar lugar a la multiplicidad como sustantivo, lo que conlleva a afirmar que no existe lo Uno ni lo Múltiple, es decir, que no existe sujeto de enunciación ni sujeto del enunciado, sino sólo multiplicidades. Es así que, afirma Deleuze, siempre que se abandona el terreno de las multiplicidades se cae en el dualismo, abandonando el campo estricto del deseo como proceso.

El psicoanálisis, por lo tanto, está impregnado de la teoría del deseo como carencia. Freud todavía piensa al deseo como falta y al placer como unidad de medida, puesto que el sujeto del enunciado, es decir, el sujeto que desea, nunca se podrá elevar al sujeto de la

enunciación y tomar su lugar, ya que él es el “gran significante”¹⁸⁷, quedando el goce como imposible y, por tanto, el deseo como incolmable.

Como ya se ha señalado, una concepción carente del deseo siempre vincula a éste a un objeto en específico, es entonces cuando de manera “consciente” sabemos lo que queremos; pero cuando nuestro deseo tiene un objeto claramente definido, este objeto es trascendente al deseo mismo, puesto que el deseo ya ha sido codificado desde fuera de sí mismo. De la misma manera, la concepción dominante del deseo señala que es difícil conseguir lo que se desea. Deleuze, en conjunto con Guattari, no creen en esta acepción puesto que para ellos lo difícil no es conseguir lo que se desea, sino que lo realmente difícil es desear. La codificación de los deseos hace asumir deseos que no nacen de la propia potencia, la cual siempre quiere ampliar el territorio, por lo mismo, el deseo siempre tiene que ver con la experimentación de la propia potencia y lo que conviene a ella, es decir, lo que pueda hacer ampliar su territorio.

Para ilustrar la concepción del deseo como pura potencia o flujo, Deleuze se remonta a la concepción de la sexualidad en la antigua China, puesto que esta civilización vivía el deseo de una manera diferente a como la vivimos en Occidente; para ellos el deseo no estaba ligado a la falta y por ende a ninguna trascendencia, no usaban al placer como unidad de medida del deseo y, por último, el deseo no estaba trascendido por el goce como la forma de lo imposible, debido a que ellos lo representaban como un proceso. A grandes rasgos, señala Deleuze, para ellos el placer o el orgasmo no representaba la conclusión del deseo, puesto que éste era un proceso que no implicaba ningún fin, por lo cual, sólo venía a representar la interrupción o la exasperación del deseo. El deseo para ellos se producía en su inmanencia como proceso. Según la teoría sexual china, tanto la energía femenina como la masculina son flujos, donde cada uno toma algo de la energía del otro, de esta manera, señala Deleuze, se produce el deseo en su inmanencia como proceso, puesto que se toman prestados los flujos. Aquí el deseo pierde toda ligazón con la falta, así como con el placer y con el goce, puesto que es concebido como producción de flujos que definen un campo de inmanencia. Recuérdese que un campo o un plano de inmanencia es una multiplicidad en la cual toda división del sujeto en sujeto de enunciación y sujeto del enunciado deviene

¹⁸⁷ Utilizamos la noción de gran significante para designar el verdadero deseo que según Freud nace en el inconsciente

imposible, donde en definitiva no tiene cabida el deseo como falta, porque ya no hay fractura entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. De esta manera, la cosmovisión china logra definir un campo de pura inmanencia del deseo, en la cual, éste y el goce ya no están definidos como satisfacción del deseo, sino solo como interrupciones del mismo que hacen salir al deseo de su propia productividad.

Como hemos dicho, Freud vuelve a renovar el pensamiento del *cogito*, volviendo a producir la fractura entre el sujeto de la enunciación que pone al deseo con relación al goce imposible, y el sujeto del enunciado que pone al deseo en relación con el placer. Por lo cual, esta fractura entre los dos sujetos pone al deseo en relación con la falta y con la castración. Aunque es preciso señalar que en *El Edipo* de Sófocles, señala Deleuze, ya estaban las primeras formulaciones del *cogito*: el augurio de los dioses, la duda paranoica de Edipo que lo fuerza a huir de su destino. El orden moral interiorizado en la concepción dogmática del deseo continúa hasta la modernidad. Una vez que aparece y gana terreno el capitalismo, el orden moral aparentemente pierde terreno, pero en realidad lo único que ocurre es que las categorías morales se diluyen dentro del discurso psicoanalítico como nueva comprensión de los sujetos, de esta manera, el psicoanálisis introduce una nueva comprensión de la cual se va a apropiarse el mercado, es decir, el capitalismo, hasta convertirse en un mecanismo que segmenta y codifica al sujeto. Así, el capitalismo se adueña de los propios excesos de energía creados por la propia mecánica del deseo a-subjetivo para crear el fetiche del objeto-mercancía.

De esta manera, el psicoanálisis y el capitalismo han sido, para Deleuze y Guattari, los grandes movimientos que han encerrado al deseo en unos límites muy estrechos construyendo una axiomática. En un primer momento, como también ya se mencionó, Deleuze le reconoce al psicoanálisis el descubrimiento del inconsciente y hasta cierto punto acepta que es un hallazgo sorprendente aunque después empezó a ir mal¹⁸⁸. Toda una parte del psicoanálisis se proponía hacer una descodificación absoluta y no relativa de los flujos del deseo, es decir, hacer que los flujos traspasaran el muro de los códigos, es aquí donde el

¹⁸⁸Aunque el psicoanálisis no puede ser considerado un discurso erróneo debido a que dicha teoría puede ayudar a comprender ciertos aspectos de nosotros, pero no es el único discurso viable que pueda explicar la naturaleza humana, de ahí la crítica deleuziana a la pretensión del psicoanálisis de consolidarse como discurso único.

psicoanálisis estaba muy próximo a la economía deseante y a las máquinas deseantes productoras de los flujos de deseo. Pero al mismo tiempo, el psicoanálisis inventó un nuevo código, el edípico, donde cualquier flujo del deseo es codificado bajo dicho código. De esta manera, el psicoanálisis introduce una axiomática excluyendo todo referente o toda relación con el afuera al centrarse en el movimiento de la interioridad, lo cual es más que catastrófico para los verdaderos investimentos del deseo. Asimismo, el psicoanálisis lleva la carencia al absoluto, convirtiéndola en una incurable insuficiencia del ser, reduciendo la producción deseante a un problema de fantasma. Sin embargo, el deseo o el inconsciente no es imaginario ni simbólico, como piensa el psicoanálisis, sino maquínico y mientras no alcancemos a ver el carácter maquínico del deseo permaneceremos en lo imaginario o en lo estructural y, por lo mismo, no habremos captado verdaderamente el inconsciente. Señala Deleuze que al igual que Freud, Kant parecía no haber ignorado el lado productivo del deseo. Realizando una revolución crítica dentro de la teoría del deseo, el filósofo alemán define a éste como una facultad del hombre para figurarse sus propias representaciones. Recordemos que para Kant los objetos reales son producidos por una causa, es decir, por mecanismos externos, sin embargo, según el filósofo alemán la presuposición de las causas no impide desarrollar la facultad interior que posee la mente para engendrar su propio objeto de deseo, aunque sea bajo una forma irreal, con lo cual Kant afirma la realidad psíquica del objeto de deseo. Al final, la revolución crítica de Kant no cambia el concepto clásico del deseo sino que, al contrario, se apoya en ella, puesto que el deseo sigue siendo carencia del objeto real y, por lo mismo, sigue teniendo una esencia carente que produce el objeto fantástico. De esta manera, el deseo tanto en Kant como en Freud es concebido como producción, pero como producción de fantasmas. El ser objetivo del deseo es lo real en sí mismo¹⁸⁹, con lo cual se establece que no existe una forma de existencia particular que podamos llamar “realidad psíquica”.

Para Deleuze, Freud no concibió al inconsciente como pensamiento sin sujeto, algo que Nietzsche ya había planteado. El drama del psicoanálisis es el eterno familiarismo que consiste en referir la libido, es decir, toda la sexualidad a la máquina familiar. En *Tótem y tabú* Freud postula en los orígenes de la humanidad un complejo de Edipo y un parricidio original que, según él, se habría repetido muchas veces en los orígenes de las sociedades.

¹⁸⁹ Cfr., Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo, capitalismo y esquizofrenia*, p.34.

Básicamente esto consiste en que el padre de la horda primitiva impedía la unión sexual de jóvenes y mujeres, expulsando a los primeros, lo cual ocasionaría la confabulación de éstos para matarlo y devorarlo. A pesar del asesinato del padre, los sentimientos hacía él eran ambivalentes, puesto que también lo amaban, por lo cual del sentimiento de culpa por el parricidio surgió la exaltación de la figura paterna, cobrando ésta mayor poder que en vida, suplantando la figura totémica a la del padre. Por lo cual, el psicoanálisis solo reterritorializa en la territorialidad edípica.

Deleuze le reprocha a Freud que el psicoanálisis actué como una especie de molino que tritura el carácter sociohistórico y se opone a la idea de que el inconsciente sea un teatro en el que siempre estamos representando la tragedia de Edipo, lo que termina por encerrar al deseo en un contorno bien definido. Así, todo se reduce a relaciones familiares o al triángulo edípico, el niño que rivaliza con el padre por la posesión de la madre¹⁹⁰. El deseo freudiano es una relación imposible entre un sujeto escindido y un objeto perdido de antemano. Desde esta concepción, el sujeto está fundamentalmente lacerado, con lo cual, una vez más el deseo se afirma como carencia porque éste nunca se alcanzará. Freud acaba convirtiendo a todos los sujetos en enfermos del deseo en tanto estamos marcados por la pérdida o la falta y este deseo insano produce un trauma en la mente. El psicoanálisis postula la operación de Edipo de manera universal, por lo cual éste deviene una operación de reducción del campo social al campo familiar, así, el deseo es capturado en la trampa familiar. Sin embargo, el consumo de intensidades o devenires es ajeno a las figuras familiares, de la misma manera que los acoplamientos son ajenos al tejido edípico. Desde que se nos mide con la historia de Edipo se suprime el carácter productivo del deseo. Es así que para Deleuze el psicoanálisis es un grillete que impide nadar en el arroyo del deseo, de ahí la necesidad de cortar con él.

El gran descubrimiento al que el psicoanálisis había llegado, el de la producción deseante del inconsciente, fue encubierto por un nuevo idealismo, con lo cual el deseo como fábrica fue sustituido por la tragedia edípica. El problema con el psicoanálisis radica en que la libido o el deseo son demasiado viscosos para ser atrapados por la axiomática psicoanalítica. En contraposición al psicoanálisis, Deleuze sostiene que el inconsciente es

¹⁹⁰ Señala Maite Larrauri que las personas se relacionan con muchas cosas y no sólo con su familia, como la calle, los animales y las otras personas es por ello que cuando nos ponemos a delirar, porque delirar es en cierto modo desear no sólo delira con la madre o con el padre.

una máquina y como toda máquina tiene que confirmar su funcionamiento, es un inconsciente que no pasa por lo familiar o la triada edípica, sino por máquinas delirantes.

Asimismo, una vez que el psicoanálisis perdió el dominio de la producción del deseo y de las máquinas deseantes, postuló la esencia del deseo en la pulsión de muerte, instancia vuelta contra la vida, sosteniendo que la libido la encontramos de ambos lados, tanto en Eros o fuerza motriz que anima los cuerpos y en Tanatos, de esta forma se sostiene el dualismo de las pulsiones. Sin embargo, para Deleuze el deseo tiene una doble dimensión libidinal, por una parte, la relación con las máquinas funcionales y, por otra, la relación con los investimentos sociales, políticos. En contra de Freud, sostiene que el campo social está investido por la libido sexual, debido a que la actividad fundamental de la libido es justamente alimentar los investimentos inconscientes de deseo del campo social. La hipótesis de Deleuze es que el campo de la conciencia está enteramente lleno de investimentos preconcientes de interés para el campo social, por lo cual, los verdaderos investimentos libidinales tienen que ver con lo social, es decir, que éstos sólo pueden manifestarse en el conjunto de las relaciones sexuales y en la concepción que un individuo o un grupo social se hacen de la sexualidad. Siguiendo el argumento deleuziano, la libido no invierte a los agentes familiares sino a los agentes de producción sociales.

Freud no tomó en cuenta la dirección social del psicoanálisis, sublimándolo en provecho de una interpretación familiar. Sin embargo, las máquinas deseantes sólo funcionan invirtiendo a las máquinas sociales, además, el inconsciente ignora las personas, puesto que, el investimento libidinal en tanto que sexual no invierte determinaciones familiares sino que al contrario, es la libido la que a través de relaciones familiares invierte cortes del campo social¹⁹¹. De esta manera, el deseo no encuentra su causa en relaciones de parentesco o grupales, sino en lo que Deleuze llama “agenciamientos maquínicos”, por lo cual, el modelo del inconsciente también aparece como fábrica reemplazando al modelo del inconsciente psicoanalítico como teatro. Para Deleuze, el inconsciente es una fábrica y por lo mismo el deseo es producción debido a que siempre que se desea se desea un conjunto y no un objeto, nuestro deseo siempre es el deseo de un conjunto temporal, territorial, geográfico. “[...] No se desea a una mujer sino a esa mujer y todos los paisajes, todos los

¹⁹¹ Desde la infancia hay investimentos inconscientes y libidinales que no tienen determinaciones familiares como objeto sino determinaciones del campo social histórico. Pero Freud no acepta que los investimentos del campo social sean propiamente libidinales y encierra a la libido en el estrecho marco familiar.

encuentros, todos los libros, todas las ciudades que se dan en ella, que están enrollados en ella: amarla es desear desenrollar, desarrollar lo enrollado”¹⁹².

Como ya se sabe, el plano por donde se mueve el deseo es de inmanencia y éste tiene que ver fundamentalmente con una política, porque implica necesariamente articulaciones colectivas o devenires sociales. De esta manera, el deseo no es algo abstracto designado por una ley trascendente, no está tipificado, porque en sentido estricto no tiene objeto, puesto que no deseamos objetos sino conjuntos y lo importante es comprender qué relaciones entre los elementos del conjunto suscita el deseo. Asimismo, el deseo escapa a la obligatoriedad de un fundamento porque en sentido estricto es nómada, siempre deviene otro, crece por el medio. De la misma manera que el deseo no es carencia de un objeto por parte de un sujeto y como no está ligado a la ley, no puede ser objeto de análisis terapéuticos, porque el deseo nunca va a poder detenerse, lo único que hace es aumentar su potencia. El deseo no se busca ni se concentra en un objeto, debido a que éste es un proceso, proceso que desarrolla un campo de inmanencia o un CsO, campo que no preexiste sino que se construye mediante las relaciones o conjugaciones que entablan los flujos.

Así pues, el deseo es una disposición debido a que implica construir una relación de elementos formando un conjunto. El deseo discurre precisamente dentro de esta disposición o agenciamiento, por lo cual, el objeto de deseo está asociado a un mundo y es todo ese mundo el que se desea. Se desea ese mundo dispuesto en sus elementos por el sujeto del deseo. Sin embargo, el capitalismo hace confundir tanto deseo con placer como deseo con ocio o con descanso, inventando nuevos deseos a costa de una insatisfacción permanente, de esta manera, codifica al deseo como mercancía, obstruyendo el flujo del mismo, convirtiéndose la sociedad capitalista en la barrera más grande del deseo, pues todo en ella está codificado para ser consumido.

La concepción deleuziana del deseo ve a éste como pura potencia de crecimiento que siempre tiende a liberar la vida de las organizaciones construidas, de ahí la imagen que Deleuze utiliza del CsO, imagen que le sirve para mostrar que todo en el mundo desea y este deseo se expresa en la pura vitalidad que busca ampliar o ir más allá de su propio territorio, pues estamos hechos de afectos, de intensidades, por lo cual, nada está fijado de una vez por todas ni tampoco hay un límite al cual llegar, sólo está la vida y el deseo que

¹⁹² Maite Larrauri, *Op. Cit.*, pp. 75-76.

fluyen y sólo fluyen. Desear es producir, pero producir en realidad no tiene que ver con el deseo que expresa una carencia en el sujeto. La carencia nunca es primera, puesto que la producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, sino que es la escasez la que se aloja y se propaga según una organización previa, donde desterritorializarse es desear traspasar las territorialidades, desear es también desterritorializarse y donde todo se reduce a ser deseo maquinado no teniendo un objeto de antemano definido, con lo cual se arriba a la tesis de que el sujeto no tiene un objeto preciso de deseo. Así, el deseo y su objeto forman una unidad, es decir, una máquina que a su vez es máquinas de máquinas, puesto que lo generado por él vuelve a hacer nuevos agenciamientos. El deseo es máquina, pero asimismo el objeto de deseo es una máquina conectada a otros ensamblajes.

El inconsciente está poblado de microformaciones que siguen líneas de fuga, es decir, de descodificación; el inconsciente no cesa de desterritorializarse, puesto que hay líneas de fuga sin fin. Deleuze propone el esquizoanálisis como método para poder hacer una comprensión óptima del inconsciente como máquina deseante. Este método trabaja según las unidades de producción del microinconsciente, es decir, a nivel de las pequeñas formaciones moleculares que yacen dentro de las formaciones molares. La primera tarea de este método consiste en alcanzar las líneas de fuga del inconsciente, puesto que el inconsciente huye y forma sus propias máquinas deseantes haciéndolas funcionar según sus líneas de fuga. La segunda tarea del esquizoanálisis es descubrir en los sujetos, a nivel del inconsciente, la naturaleza de los investimentos sociales.

De esta manera, el esquizoanálisis avizora la idea de salud que se opone al pensamiento dogmático. Deleuze, a través de la historia de la filosofía y la literatura, inaugura un nuevo pensamiento. En “La literatura y la vida”, primer capítulo de *Crítica y clínica*, Deleuze expone la idea de la literatura como salud y, por ende, el papel del escritor aparece del lado del médico. La escritura es un lugar de cruce entre la filosofía y la literatura. Como se sabe, para el filósofo francés, la filosofía tiene como tarea crear conceptos, pero el concepto no existe solo, puesto que entabla relaciones con perceptos, puesto que el concepto nos hace visibles algunas cosas y puede que en algunas ocasiones podamos encontrar conceptos en algunas novelas. Por lo cual, hay comunicaciones constantes del concepto al percepto, de tal suerte que una obra literaria traza conceptos seguidos de perceptos. Por lo cual, el literato está atrapado en el problema de los perceptos

y de hacer percibir y de la creación de los personajes. En cambio, el filósofo crea conceptos, pero paradójicamente, el concepto en algunos aspectos es un personaje y el personaje en la literatura tiene la dimensión del concepto. De ahí que lo que tendrían en común la literatura y la filosofía es que ambas actividades dan fe o cuenta de la vida, es decir, de la potencia. Pensar es en cualquiera de sus acepciones estar a la escucha de la vida, pero estar a la escucha de la vida no es estar a la escucha de lo que le sucede a uno en particular, sino percatarse de cómo todo es atravesado por la potencia.

La literatura es presentada por Deleuze como una iniciativa de salud, misma que apuesta por un devenir minoritario. Para Deleuze, la literatura representa el remedio contra la enfermedad de Occidente, es decir, contra la trascendencia que consiste en la instauración del pensamiento dogmático basado en la estructura trascendente, en la lógica binaria y la arborescencia. Es así que la enfermedad del árbol ha dominado la realidad y todo el pensamiento occidental desde la botánica hasta la filosofía. Sin embargo, Deleuze piensa, reivindicando el papel de la literatura, que ella es algo diferente de los modelos dominantes en uso puesto que escribir no es poner en palabras una verdad preexistente, alcanzada como fruto de un esfuerzo intelectual, asimismo ella no consiste en transmitir un conjunto de vivencias personales, porque la literatura, lejos de ser un diario de asuntos privados, tiene que ver con la construcción de un rizoma, por lo cual, la tarea de la misma es deconstructiva y desestabilizadora, que lejos de fijar y definir huye de los límites establecidos.

La literatura está totalmente ligada al devenir, pero recordemos que devenir no es llegar a ser otra cosa sino, más bien, significa encontrar la zona de vecindad con lo que no somos. Desbordando la realidad acabada, la literatura inventa otros sentidos y otros valores, impulsando la vida hacia lo informe, hacia la desmesura y hacia lo no acabado, dejando en claro que la escritura es un asunto de devenir, puesto que ella inventa la vida de nuevo, nunca encasillando a la misma en un sitio fijo. En cierto modo, para Deleuze, los grandes filósofos o literatos han avizorado la fuerza de la potencia, algo demasiado grande para aguantarlo. De esta manera los filósofos y los literatos están en el mismo punto. Las cosas que ambos logran ver varían mucho a la hora de definir las, pero en general, se trata de perceptos que están en el límite de lo soportable o conceptos en el límite de lo pensable. De tal suerte que entre la creación de un gran personaje y la creación de un concepto hay

muchos vínculos, puesto que, en cierto modo, es una misma empresa. Es importante aclarar que el literato, sin hacer el trabajo del filósofo, hace algo que se parece al trabajo de éste último que consiste en crear conceptos, pero éstos son en gran medida personajes. Todas estas razones, hacen pensar a Deleuze que la literatura está demasiado presente en la filosofía.

Además, el trabajo del literato consiste en hablar en lugar de los analfabetos, en lugar de los idiotas, en lugar de las bestias, ya que cuando uno escribe no lleva a cabo un asunto privado, sino que fundamentalmente la escritura es embarcarse en un asunto universal. “Escribir para” significa escribir por y en lugar de, empujando el lenguaje hasta un determinado límite, puesto que no hay literatura que no lleve al lenguaje y la sintaxis a ese límite que separa al ser humano del animal. El escritor habita una zona limítrofe o límite que lo separa de la animalidad, pero de tal manera que ya no quede separado de esa animalidad. Cuestión que remite a la existencia de una inhumanidad del cuerpo humano.

Y es así que lo propio de la máquina literaria es expresar, a través de los enunciados, cómo se dan las combinaciones entre cuerpos heterogéneos, propios de la multiplicidad de manada. Estas combinaciones corporales son acontecimientos. Ya que los cuerpos se definen por la fuerza afectiva que los recorre y que permite pensarlos como únicos e irrepetibles, esto es la heterogeneidad. Precisamente, este es el acontecimiento del que quiere dar cuenta la producción de enunciados, es decir, del encuentro entre cuerpos a través del deseo como fuerza afectiva.

Conclusiones

Terminamos la presente investigación presentando algunas conclusiones. Nuestra investigación partió teniendo como objeto el devenir que, sin duda, permea toda la filosofía deleuziana. El devenir es un concepto fascinante pero complejo, puesto que implica transitar lo paradójal, derroteros vedados por la manera clásica del pensar. Lo paradójal en la filosofía deleuziana comienza cuando se despojan a las ideas de las ilusiones trascendentales, por lo cual, éstas ya no permanecen sujetadas a instancias exteriores a ellas mismas, estando la ontología deleuziana construida sobre una concepción de la diferencia, donde ésta no es relativa a la identidad, la cual hace factible cartografiar el devenir, pensando la diferencia como diferencia alejada de la representación.

La actividad del pensar no remite al ejercicio de la identificación, ni a la reconocimiento, ni a la trascendencia. El pensamiento es el movimiento infinito, que tiene como objetivo hacer consistente la velocidad infinita constitutiva del caos. Pensar es crear en el pensamiento no una identidad o una representación a la manera de una calca, sino plasmar una idea del caos en virtud de su propia naturaleza caótica, donde la idea resulta capaz de experimentar y concebir la variabilidad del mismo. De ahí que el pensar está necesariamente anclado a la idea de contraer ese caos, puesto que no es posible agotarlo. Asimismo, pensar es devenir, convertirse en otra cosa, inventar una condición capaz de experimentar en relación con algo que no piensa, es decir, con lo no filosófico.

Deleuze asume el pensamiento en tanto problema, lo cual conlleva a desarrollar un planteo y formular una incógnita, trazar ejes; de esta manera, el pensamiento es el medio experiencial del ser atendiendo a la inmanencia, no apelando a la trascendencia, puesto que sólo un pensamiento inmanente puede dar cuenta del caos. Las ideas son producto o efecto de la individuación del pensar, son el ser del pensamiento. Deleuze llama *caoidéas* a las tres grandes tácticas que afrontan el caos: ciencia, filosofía y arte, debido a que estas disciplinas han logrado hacer legible una parte del caos, pero, no obstante, no lo han agotado. La existencia de las disciplinas creadoras revela que el pensamiento no es exclusivo de la filosofía y que éste se juega en la invención de sentidos o de lógicas. Sin embargo, el sentido sólo surge cuando el pensamiento establece unas coordenadas capaces de orientar; por lo cual, para Deleuze no es origen ni es principio debido a que éste se crea

en medio del caos, de ahí que Deleuze postula 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.

De esta manera, el pensamiento mantiene una lucha constante en dos direcciones: se enfrenta al caos y a las opiniones. El ejercicio del pensar es la actividad de trazo de planos¹⁹³ sobre el caos¹⁹⁴, pensar es idear y se produce por medio de la violencia de un signo que nos roba la paz y nos obliga a buscar. Lejos de estar orillado por el amor, pensar es un ejercicio violento, producto del encuentro con eso que no entendemos, con ese no saber o sin sentido que Deleuze define como caos.

El modelo dogmático del pensar supuso al ser en estabilidad y equilibrio excluyendo al devenir. El devenir está íntimamente ligado a la idea del acontecimiento, mismo que tiene como característica más importante poseer un esplendor neutro en sí como impersonal y preindividual. Y en esto se juega la filosofía deleuziana rescatando la continuidad del devenir, no teniendo otro objetivo que, como señala David Lapoujade, pensar los movimientos aberrantes que atraviesan la materia, la vida, el pensamiento, la naturaleza y la historia.

Asimismo es menester reafirmar que el análisis de la historia de la filosofía en la línea del pensamiento de Deleuze corre el riesgo de descartar toda la filosofía precedente y postular que la única manera correcta del pensar es la que el filósofo francés propone, cuestión que el mismo Deleuze evito.

Un pensamiento que tiene como objetivo pensar la diferencia, lleva aparejada cierta complejidad, puesto que la diferencia continúa diferenciándose no llegando nunca a ser algo definible, de ahí que incluso el mismo Deleuze muchas veces se ve limitado por el lenguaje dando la apariencia de no lograr salir de la filosofía esencialista. Lo cual consideramos natural puesto que el lenguaje, al ser significativo, le da una identidad a todo aquello que es nombrado y, por ende, se ve limitado al tratar de dar cuenta del devenir o de lo que no tiene un rostro fijado. De la misma manera, una concepción simplista del devenir lo reduce al mero cambio, sin embargo, en su sentido complejo dicho concepto tiene que

¹⁹³ Tanto el término francés *plan* como el castellano “plano” son términos polisémicos que aluden a por lo menos tres significados. El primero refiere al plano como llanura o extensión inmensa cuyos límites no se pueden alcanzar con la vista, el segundo significado refiere al plano como un mapa mediante el cual nos orientamos y el tercero señala al plano como una superficie geométrica

¹⁹⁴ Cfr., G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*

ver con la irrupción de nuevas maneras de ser y de sentir como la generación de una nueva facultad en el hombre, como por ejemplo, el nadar, debido a que esta facultad implica como todo devenir un verdadero encuentro con algo que no somos o si se prefiere la confrontación con el afuera irreductible representado por el agua. Cuando el cuerpo entra en contacto con el agua éste entabla el principio de una repetición que no es la simple imitación de lo mismo sino que comprende también al otro, es decir, que el nadar no se lleva a cabo con la simple reproducción de los movimientos del agua. No se puede hablar de devenir real en la imitación de un gesto, es así que cuando se supone que el aprendizaje del nadar consiste en la simple imitación del agua caemos en la idea de que el nadar puede hacerse simplemente a partir de sí, sin salir de sí. No obstante, si el verdadero aprendizaje implica la confrontación con el agua, es esencial que el braceo del nadador afecte al agua y, a su vez, ésta también lo afecta, por lo cual nadar deviene una nueva facultad porque el hombre entabla un acoplamiento maquínico con el agua, donde el nadar es una maquinación entre, por lo menos, dos elementos heterogéneos, generándose una relación paralela, o una boda entre reinos distintos que a simple vista no tenían nada en común.

Nutriéndose de los estoicos, Spinoza y de Simondon, principalmente, Deleuze arriba al pensamiento de que el devenir expresa un modo de resolución de una incompatibilidad inicial que no tiene que ver con un estado que pueda agotar la potencia. Y en este hecho estriba la dificultad de tratar de definir algo que en esencia no puede estar sujeto a una identidad determinada, puesto que lo único que permanece en él es el perpetuo cambio. Al no ser un estado que adviene, el devenir no es algo que padece un ser sustancial, como pensaba la filosofía platónica, sino que es la propia dimensión del ser, por lo cual, la individuación debe ser pensada como devenir del ser y no como el modelo del ser.

Y como el mundo y el hombre están atravesados por el devenir, el pensamiento dogmático, atado a la idea de una verdad perenne y del ser inmutable, no es capaz de pensar el devenir, puesto que él representa la contradicción de su búsqueda. Partiendo de cierto empirismo, Deleuze afirma que el sentido no es otra cosa que la lógica que uno esboza sobre el mundo y surge cuando el pensamiento establece unas coordenadas capaces de orientar. Y éste no tiene ninguna relación con la idea de un origen ni tampoco es un principio debido a que se cartografía en medio del caos, es decir, en el lugar donde estamos extraviados. Por lo cual, para Deleuze, el pensamiento, antes que tener una historia, tiene

una geografía, definiéndose por el trazo de dimensiones antes que por la construcción de sistemas. De ahí que la filosofía es la *geofisiología* del pensamiento, debido a que el pensar filosófico no es posible sin la tierra-inmanencia y sin el territorio-concepto.

Nuestra siguiente consideración es con respecto al concepto de *máquina*, misma que va más allá de la técnica y del campo tecnológico, adquiriendo una significación ontológica, redefiniendo a las máquinas como sistemas no cerrados que funcionan solamente en cuanto un elemento cualquiera entra en relación con otro. El agua y el hombre hacen una máquina al nadar pero también incluso podemos hablar de una máquina diferente cuando la bebe, con lo cual la filosofía deleuziana ejerce un ejercicio de ruptura con la oposición entre el ser humano y la máquina, así como entre organismo y mecanicismo, oposición establecida a lo largo de los siglos. De esta manera, el maquinismo deleuziano pone de relieve, en contra de la filosofía dogmática, el estado de inacabamiento y de no definición de los seres, afirmando que los seres son eso que ellos maquinan, es decir, que las cosas son a partir de los encuentros que ellos entablan.

El maquinismo deleuziano revive cuestiones que antes ya habían sido tocadas por la teoría de los incorporeales estoica, donde para entender la complejidad del mundo es preciso que los sustantivos cedan paso a los verbos. Los seres, al no tener una esencia en específico, se definen por la potencia, es decir, por aquello que pueden. Con la teoría de los incorporeales se supera la noción de propiedad como algo que por naturaleza le pertenece a un cuerpo, dando prioridad a los atributos o maneras de ser. Cuestión que, como vimos, se patentiza en el ejemplo del escalpelo y la carne, pues cuando éste ejerce un corte sobre ella, éste no produce sobre ella y sobre sí mismo una propiedad nueva sino un nuevo atributo, es decir, el de cortar y el de “ser cortada”, no designando el atributo ninguna cualidad real, sino solo verbos que en sentido estricto no tienen ser, siendo solo una manera de ser, la cual es resultado o efecto de algo que maquinan los cuerpos y que, por lo mismo, no puede clasificarse entre los seres, al no tener un cuerpo ni una esencia.

Deleuze en contra de la concepción carente del deseo sostenida por la filosofía dogmática, lejos de concebir al deseo como falta, lo piensa como producción. El deseo no tiene su razón de ser en el objeto de deseo, que nunca se posee, sino que él es algo que desborda los cuerpos y al desbordarlos los hace entrar en relación con otros, los hace devenir. La concepción clásica del deseo permanece hundida en la trascendencia, debido a

que si carece de su objeto se orienta intencionalmente hacia aquello de lo que carece. Sin embargo, al pensar al deseo como producción ya no se intenta definirlo de una vez por todas sino a atender su funcionamiento. Y atendiendo a su funcionamiento, el deseo se mueve dentro de un plano de inmanencia que implica necesariamente articulaciones colectivas o devenires. De esta manera, el deseo no es algo abstracto designado por una ley trascendente, no está tipificado, porque en sentido estricto no tiene objeto, pues no deseamos objetos sino conjuntos y lo importante es comprender qué relaciones entre los elementos del conjunto suscita el deseo.

El arte, a diferencia de la filosofía, ha podido pensar de una manera profunda el devenir al no tener como meta la consecución de la verdad, por lo cual, la literatura no es otra cosa que devenires arrojados a través de la escritura, puesto que escribir tiene una relación esencial con las líneas de fuga, mismas que no son imaginarias y que estamos forzados a perseguir porque la escritura nos engancha con la realidad. Escribir es devenir pero no devenir escritor sino devenir otra cosa. Hay devenires animales en la escritura, ejemplos significativos de esto son Gregorio Samsa y el escarabajo, así como Achab y Moby Dick; dentro de la pintura encontramos las obras de Bacon, donde parece que el cuerpo deshace o quiere expulsar al organismo y lo mismo se puede decir de la música de Mozart, la cual lejos de imitar a los pájaros es penetrada de un devenir pájaro. Con esto como referencia Deleuze piensa que la literatura, al estar ligada de manera profunda con el devenir, guarda en sí una relación demasiado próxima con la idea de salud al dar cuenta de la potencia, haciendo legible el mismo devenir.

A manera de conclusión final presentamos nuestra reflexión sobre la cuestión de cómo vincular el devenir con la comprensión de nuestra realidad social actual latinoamericana, puesto que pensamos que la filosofía del devenir nos da atisbos para el análisis y comprensión de nuestro tiempo.

Como sabemos uno de los acontecimientos más importantes de nuestra época ha sido el arribo a la presidencia de Estados Unidos de Donald Trump, el cual ha suscitado crecientes impactos sociales en todo el mundo, pero sobre todo en México y Latinoamérica. Dicho acontecimiento ha generado grandes protestas contra su política y gobierno, la cual ha hecho énfasis en políticas migratorias que tienen como objetivo la deportación masiva de más de doce millones de indocumentados en menos de dos años. Hecho que por primera

vez en la historia parece haber unido a las minorías no sólo inmigrantes sino a la multitud inconforme que condensa una amalgama de intereses distintos que han decidido reaccionar a la política de Trump.

Las últimas manifestaciones del pasado 19 de febrero confirman que tal acontecimiento está organizando a activistas que normalmente hacían la guerra por su cuenta. En la calle estaban organizaciones de base de inmigrantes como Unión de barrio o la Coalición de Derechos Humanos de los inmigrantes en Los Ángeles (CHIRLA), pero la lucha también era promovida por Black Lives Matter, por el Comité de Relaciones Islamico-Américanas (CAIR), así como las banderas arcoíris LGBTQ, donde las protestas parecen ser un crisol de todas las minorías.

Ante lo cual, ayudándonos de la filosofía deleuziana, pensamos que el problema crucial instaurado en el centro de lo social radica en el hecho de que la formación de todo Estado requiere individuos con habilidades técnicas, convirtiendo a los valores ético-morales en competencias intersubjetivas que garantizan los procesos de producción. Razón por la cual el individuo es formado ideológicamente.

Siguiendo ya la larga tradición marxista, el Estado se define como el aparato represivo del Estado. Idea vigente que nos dice que no sólo se subsume a los individuos a normatividades venidas de concesos o acuerdos, sino que también asegura dominación de los individuos según intereses de clase, es decir, que a las determinaciones jurídico-políticas, se suman las exigencias de dominación en lo que se refiere al mantenimiento del sometimiento de unos por parte de otros. Ante esta situación propia de nuestro panorama contemporáneo ¿que tiene que decir el devenir y la filosofía de Deleuze en general permeada por esta idea? Creemos que el concepto la máquina de guerra nos da atisbos para hacer frente a tal situación. La máquina de guerra descansa sobre el fundamento ontológico del devenir. Ésta es exterior al aparato de Estado, donde la exterioridad de la misma implica que un acto de combate o algún hecho imprevisto yacen por debajo de los mecanismos represivos o ideológicos. Y este acto de combate es generado por una multiplicidad o potencia pura y sin medida, fuerza capaz de deshacer lo hecho mediante tantas determinaciones políticas, traicionando la estructura del Estado.

La máquina de guerra lleva aparejada convulsiones irreductibles al aparato de Estado haciendo la guerra contra el Estado pero sin usar la guerra como tal y ella está

conformada por una multiplicidad de individuos, tan diversos pero que comparten el ser ajenos a las tareas que les son asignadas, por lo cual en rigor la máquina de guerra expresa la cuestión de los mecanismos que hacen imposible la consolidación completa del Estado. En este sentido la máquina de guerra es un mecanismo difuso que fragmenta y desgaja al Estado, problematizando sus recursos a través de factores heterogéneos o luchas manifiestas que defienden alegatos interpuestos al Estado y que proceden por demandas o actos disimiles, que generalmente son tachados como grupos de “inadaptados”, por lo cual la máquina de guerra es un asunto de “fenómenos de banda”, cuestión que parece estarse generando a propósito del nuevo gobierno estadounidense.

La filosofía deleuziana le donó una perspectiva del acontecimiento a los movimientos sociales, guardando esperanza de que en ellos existan mejores destinos. Desde la filosofía contemporánea, los movimientos sociales deben hacer énfasis en las posibilidades de creación de resistencias que enfoquen la perspectiva de alcanzar otros modos de vivir, puesto que los procesos de emancipación implican una desidentificación con miras a alcanzar mejores formas de convivencia. Es verdad que los movimientos sociales expresan cierta crueldad y violencia en la vida, pero estos son necesarios para disolver mundos exigiendo, al mismo tiempo, la construcción de otros. Puesto que no son juegos dialécticos los que nos abruman, sino más bien la contingencia de la vida misma que se expresa en la inmanencia de una lucha que hace referencia a la posibilidad abierta de eventos aún no sucedidos y de los que no se sabe mucho o nada.

Bibliografía

Bibliografía de Deleuze

- Deleuze Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1978.
- _____, *Foucault*, Barcelona, Paidós ibérica, 1987.
- _____, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1996.
- _____, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1999.
- _____, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002
- _____, *Spinoza. Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- _____, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- _____, *Nietzsche y la filosofía*, Buenos Aires, Anagrama, 2008.
- _____, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- _____, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- _____ y Félix Guattari, *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Pre-textos, 2008.
- _____ y Félix Guattari, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- _____ y Félix Guattari *Kafka; por una literatura menor*, México, Era, 1987.
- _____ y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- _____ y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1997

Bibliografía sobre la obra de Deleuze

Barroso Ramos Moises, Tesis doctoral: *Virtualidad, inmanencia y devenir en la obra de Gilles Deleuze*, disponible en <ftp://hermes.bbtk.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf> (acceso 12 de septiembre del 2015)

Beaulieu Alain, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Bélgica, Les éditions Sils Maria abls, 2004.

Calderón Gómez Jorge, “Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze, y Félix Guattari”, disponible en

<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/14/jorgecalderon.pdf> (acceso el 19 de septiembre del 2015).

Cárdenas, Juan David, “Entre la imagen y el pensamiento: a propósito del pensamiento de Gilles Deleuze” en *Universitas Philosophica*, julio-diciembre, año 28/vol. 57, Bogotá, pp.241-261.

Castellanos Rodríguez Belem, Tesis doctoral: *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente* disponible en <http://espacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Bcastellanos/Documento.pdf> (acceso el 15 de diciembre del 2015)

García Pardo, José Luis, “Corrientes actuales de la filosofía: cuestiones fundamentales. Curso 2007-08” en <http://apuntesdeleuze//.234>.

Gualandi Alberto, *Deleuze*, Lonrai, Les belles lettres, 2003.

Guattari Félix y Rolnik Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

Guattari Félix, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

Ingala Gómez, Emma “Salvar lo infinito. La filosofía de Guilles Deleuze” disponible en www.Ontology.net/studies (acceso 20 de julio del 2015),

Sauvagnarnes Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006

Sibertin-Blanc Guillaume, *Deleuze et l'anti-Œdipe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Villani Arnaud, *Crisis de la razón e imagen del pensamiento en Gilles Deleuze* en [publica.webs.ull.es/upload/.../08%20.../02%20\(Arnaud%20Villani\)](http://publica.webs.ull.es/upload/.../08%20.../02%20(Arnaud%20Villani)) (consultado 4 de febrero del 2015).

Zourabichvili Françoise, “Qu’ est-ce qu’ un devenir, pour Gilles Deleuze?”, disponible en <http://www.horlieu-editions.com>. (acceso el 20 de octubre del 2015).

Zourabichvili Françoise, *El vocabulario de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Editorial Atuel, 2007.

Bibliografía complementaria

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Brun Jean, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*, Madrid, Edaf, 1979.

Cherniss Harold, *Aristotle’s criticisms of presocratic philosophy*, New York, Octagon books, Inc., 1964.

Descartes René, *Discurso del método*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Etienne Gilson, Henry, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Ediciones Desclee de Brouwer, 1984.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Alianza editorial, 1981.

Foulquie Paul, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Madrid, Ed. Labor, 1967.

G.S. Kirk, K. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1979.

Hegel Georg Wilhelm, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol.1, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Kingsley Peter, *En los oscuros lugares del saber*, Girona, Atalanta, 2010,

Laercio Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducidas y comentadas por Luis Andrés Bredlow, Madrid, Lucina, 2010.

Marx Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Editorial Ayuso, 1979.

Molina Cantó, Eduardo, “Principio de no-contradicción y usos del verbo ser en Aristóteles” en <http://www.revistadefilosofia.org> (consultado 30 de marzo del 2015).

Mondolfo Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo veintiuno editores, 2004.

Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Platón, *Diálogos*, 9 tomos, Madrid, Biblioteca clásica Gredos, 2008.

Rosset Clément, *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus, 1974.

Rosset Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Argentina, Cuenco de plata, 2013.

Simondon Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Ediciones la Cebra y editorial Cactus, 2009.

Spinoza Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2009.

Zambrano María, *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.