

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FALUDTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

*IDEA, ACONTECIMIENTO, IMAGEN Y SERIE: UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN
DE INDIVIDUALIDAD EN GILLES DELEUZE A TRAVÉS DE LA LÓGICA SERIAL Y EL
CONCEPTO DE IMAGEN BERGSONIANA*

PRESENTA: MANUEL ALEJANDRO MARTÍNEZ MÁRQUEZ.

ASESOR: Lic. SILVIA GUADALUPE DURÁN PAYÁN.

México D.F. febrero de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

A mis padres, *Raúl y Araceli*, gracias a ustedes hoy concluyo una etapa de mi vida que se ha extendido sobremanera para mi beneplácito. Sin ustedes, sin su guía, paciencia y apoyo el camino hubiera sido más tortuoso.

A mis hermanas, *Anayanci y Andrea*, ¡las adoro!

Jimaña: gracias por hacer rizoma conmigo.

A mis amigos, los naturales, y los putativos.

Misóginos inc., Diego, Nedy, Gordo, Bardo, Kurt, Lois y anexas, esos miércoles y jueves en casa de Bardo me permitieron comprender que la inmanencia y la individualidad filosóficamente hablando también parten de la colectividad extra-filosófica y que la efectuación es múltiple. Además entendí que Thomas Mann es lo de hoy. ¡Aquí están sus agradecimientos!

Putativos, Armando, Josefina, Karla, Xime, Laura (miss), Azul, Ulises, Lau, gracias por todas esas charlas, consultas y debrayes sobre la academia, educación, cine, anime y t.v

A mis colegas, compañeros y alumnos les agradezco la retroalimentación. Las clases en el *tec* y en la *fac*, así como el seminario han dado sus frutos.

A *Don Robert y doña Irma*, gracias por el ejemplo académico.

Y sobre todo a *Silvia Durán*, muchas gracias, maestra, por ser mi Mentora.

México D.F. mayo de 2012

*Será preciso valor para hacer lo que voy a hacer:
decir. Y arriesgarme a la gran sorpresa que sentiré
ante la pobreza de lo ya dicho. Lo diré como pueda, y
tendré que añadir: ¡no es eso, no es eso!*

Clarice Lispector.



Índice	4
Introducción	5
Capítulo I: Concepto y Problema: La Idea como matriz problemática y la tarea de la filosofía	9
A. <i>El Concepto y la Filosofía</i>	9
B. <i>Idea y Problema: cálculo dialéctico-diferencial</i>	12
C. <i>La Idea como matriz problemática: la tarea de la filosofía</i>	15
Capítulo II: El método serial: La Idea como multiplicidad. Estructura y génesis en relación auto-referencial	19
A. <i>La multiplicidad: lo actual/virtual</i>	19
B. <i>La Serie y el Sentido</i>	22
C. <i>Lógica serial: el punto singular-diferencial como función de límite</i>	27
Capítulo III: El plano de inmanencia: singularidad pre-individual, acontecimiento y temporalidad	32
A. <i>Plano y multiplicidad. La consistencia como inmanencia o configuración cultural del mundo</i>	32
B. <i>El precursor oscuro como función de límite</i>	37
C. <i>Simulacro e Idea o el azar como tamiz del caos en la lógica serial</i>	43
D. <i>El tiempo y la individualidad</i>	47
Capítulo IV: Duración y Acontecimiento. La individualidad como imagen	51
A. <i>Imagen como punto de inflexión: el esquema sensorio-motor</i>	51
1. <i>Percepción pura y conciencia</i>	52
2. <i>Afección: límite fluctuante entre percepción pura y recuerdo puro</i>	54
3. <i>Recuerdo puro y virtualidad del pasado</i>	58
4. <i>Imaginación y actualización: la inteligencia del cuerpo</i>	61
B. <i>Movimiento y Duración</i>	69
1. <i>Duración concreta y Duración cósmica</i>	69
2. <i>El movimiento como expresión indirecta del tiempo</i>	72
3. <i>Acontecimiento y tiempo puro: Cronos y Aión</i>	75
4. <i>Tiempo puro y Afuera</i>	79
C. <i>La sensibilidad como Aisthesis: entre el arte y el empirismo superior</i>	84
Conclusiones	91
Bibliografía	97

Introducción.

El presente trabajo se centra, como el título bien lo señala, en la relaboración del concepto de individualidad por el pensamiento de Gilles Deleuze a la luz de cuatro conceptos: Idea, Acontecimiento, Imagen y Serie. Problema que pareciera solucionado por todas las filosofías del siglo XX. No obstante, como muestra Gilles Deleuze, dicho problema más que estar solucionado funge como una matriz problemática desde la cual se pueden abrir múltiples líneas de fuga para diversos tipos de investigación. Asimismo, tal problema es crucial en el pensamiento del filósofo francés al grado de marcar el procedimiento de su lógica de lo múltiple, aportación metodológica de lecto-escritura transemiótica que legó a la filosofía.

El capitulado del trabajo denota una división asimétrica en cuanto a la extensión y al número de sub-apartados, por lo que debe tomarse como una unidad que ha sido dividida en dos partes, la primera –capítulos 1,2 y 3- que explican las coordenadas de la lógica deleuziana para abordar o crear problemas, lógica que a su vez expresa los planos argumentativos desde los cuales formula el primer momento de su pensamiento (su momento más ontológico y epistemológico), haciendo hincapié en los tres temas recurrentes a lo largo de su obra: el tiempo, la sensibilidad y el pensamiento; y la segunda parte –capítulo 4- que atañe a la lectura de Bergson que realicé centrada en el concepto de imagen. Cabe señalar que dicha lectura se hizo con enfoque deleuziano, no obstante, jamás se pervirtió el pensamiento bergsoniano. En esa segunda parte se explica paso a paso la concepción bergsoniana de imagen como flujo perpetuo de materia y energía, cómo esa materia deviene cuerpo y éste deviene conciencia-cuerpo y cómo la conciencia-cuerpo se

sabe Duración. En suma, se explica que a partir de la Imagen y la Duración se configura la noción de individualidad deleuziana y su relación con la *aisthesis*.

En el capítulo uno se plantea las coordenadas generales de la lógica deleuziana, las cuales apuntan a la relación filosofía-mundo-vida. Se hizo hincapié en las nociones de Idea, Problema y Pensamiento puro para marcar la distancia de la filosofía respecto al resto de las disciplinas que hablan y construyen la inmanencia. Con ello se señala por primera vez el tópico central de la filosofía deleuziana: instaurar un plano de inmanencia transemiótico que marque distancias y construya a partir de las diferencias.

En el capítulo dos se emuló el procedimiento deleuziano pues se vuelve a plantear la lógica deleuziana a partir de los conceptos Serie y Multiplicidad, haciendo énfasis en los elementos ontológicos y epistémicos de su propuesta. Asimismo se explica a detalle el proceso de la *síntesis disyuntiva* y cómo esta se vale de la Serie y el Sentido para alcanzar el corazón del pensamiento deleuziano: la expresión.

Esta explicación fundamenta el objetivo general del trabajo: explicar de qué manera Gilles Deleuze reformula el concepto moderno de subjetividad indirectamente, pues su método o lógica denotan que dicho problema más que estar superado es un tamiz problemático que permite abrir diversas vías de investigación. La noción de punto aleatorio-cualquiera y su relación con las Serie es un ejemplo de ello. Cabe aclarar que en dicho punto se recurrió al concepto de mónada para delimitar la dimensión onto-estética de éste trabajo.

En el capítulo tres, a partir de la explicación del concepto Plano de inmanencia/consistencia y su relación con el mundo y la temporalidad, se asientan las

coordinadas de la nueva noción de individualidad: pensamiento puro, temporalidad y afectividad. La temporalidad implica el devenir y la exterioridad, es el componente ontológico de la ecuación. La afectividad refiere al componente estético, es la matriz problemática del vitalismo deleuziano. Por su parte, el pensamiento puro refiere a la tarea de la filosofía y a su relación con la vida.

Tomar la vía ontológica requiere explicar la re-figuración que hace del ser a partir del simulacro, el acontecimiento y el precursor oscuro. En ese tópico el tiempo es crucial para entender la deuda y la ruptura respecto del pensamiento moderno. Asimismo se expresa la necesidad de *otro* tipo de temporalidad.

Así, en el capítulo cuatro se explora la *otra* temporalidad: la Duración bergsoniana que puede ir más allá de la Crítica y plantear un proceso de devenires múltiples a través del vitalismo. Vitalismo que tiene como eje rector al cuerpo y permite pensarlo como imagen.

En suma puede aseverarse que este estudio es tanto un ejercicio de análisis acerca de un tema en la obra de Gilles Deleuze como un ejercicio de pensamiento a la manera deleuziana. Muestra a manera de síntesis disyuntiva la complicidad entre dos series de conceptos que arrojan una nueva serie: la individualidad como imagen.

Por otro lado, siempre tuve presente las observaciones que en su momento me hicieran la Lic. Silvia Durán y la Dra. Leticia Flores sobre lo herméticas que resultan las aproximaciones a este tipo de pensamientos, pues en aras de la consistencia interna entre la explicación y el aparato conceptual utilizado -que en ocasiones acuña neologismo y barbarismos para expresar la re-figuración de algún concepto hegemónico o la invención de otro- resultan más oscuras que la aproximación a la fuente original. Por ello a lo largo de

este estudio utilicé conceptos que en apariencia contradicen lo que el autor sostiene, como pensamiento puro, trascendencia, tamiz, subjetividad, representación, etc. No obstante en cada caso especificué el sentido en que los retomaba y la manera en que los engarzaba con la argumentación central. Incluso el propio Deleuze señala que es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando bien sabemos que es una manera de hablar. Esa manera de hablar no-deleuziana es la que intenté no eliminar.

I. Concepto y Problema: La Idea como matriz problemática y la tarea de la filosofía.

A. El Concepto y la Filosofía.

Para Gilles Deleuze un Concepto es una matriz problemática, es una serie de preguntas y respuestas que se relacionan entre si no para dar soluciones idénticas a problemas distintos, tampoco para buscar problemas distintos a partir de soluciones paradigmáticas, por el contrario, le brinda a cada problema su solución determinada que no sirve más que para ese problema. Problema que al encontrar una solución se reconfigura abriendo nuevas brechas e introduciendo nuevas variables y transformando las constantes. Constantes que se transforman en casillas vacías dentro de las ecuaciones y fórmulas del cálculo metafísico de la filosofía de la diferencia. En otras palabras el Concepto es autorreferencial porque se plantea a sí mismo y a su objeto al momento de ser creado pero no parte de cero.

Cada Concepto está configurado por componentes específicos que pueden y seguramente han sido tomados de otros Conceptos. Componentes que una vez que interactúan se vuelven inseparables en ese dominio: homogénea-heterogeneidad puesto que son distintos y no obstante no separables, indiscernibles inclusive. Y por ello mismo es que cada concepto es considerado el punto de coincidencia o condensación de sus propios componentes.

Philip Mengue lo define como “algo que forma parte de las condiciones últimas que están detrás o en nuestras “verdades” (lógicas o científicas), aquello que les da el sostén sin el cual ellas no serían”. [Mengue, 2008: 54]

De ahí surge su capacidad heurística, relaciones en tanto variaciones procesuales o modulares, y su idealidad, es decir, su status de pensamiento puro. Y como tal “es infinito

por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes”. [Deleuze, 2009c: 27] No es holístico como la multidisciplina que persigue cual unicornio al saber absoluto, lo es en tanto llena un espacio que él mismo crea al momento de desplegarse, de expandirse en busca de problemas y soluciones; además, sus componentes (o personajes)¹ jamás se asemejan ni homogenizan para interactuar o delimitar un campo problemático, resuenan entre sí, de la misma forma que los Conceptos resuenan unos con otros creando encrucijadas que dan fe de una perpetua digresión o trasfiguración. Ellos funcionan a partir de la diferenciación, de la elección y de la novedad. Responden a problemas que atañen a nuestros devenires, permiten escuchar vibraciones y variaciones desconocidas para los anteriores. Y sobre todo, cada nuevo concepto Critica al resto, constata que “un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ámbito nuevo”. [Deleuze, 2009c: 34]

Dicho de otra forma, el Concepto es un:

Continuum de variaciones hace referencia a aquello con lo que el concepto tiene relación. Sus componentes (sus “ideas” si se quiere), no son determinaciones abstractas, sino singularidades, intensidades que no dejan de variar en sí mismas entre dos extremos y mutuamente con otras intensidades con las cuales están en conexión...Sus caracteres varía en función de sus concomitantes, de las circunstancias; entonces, las preguntas que hay que plantear son, no “¿qué es?” sino: ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cómo?, etc. [Mengue, 2008: 79]

Un Concepto es la estructura genética-procesual sobre la que se asienta el pensamiento puro. Es una manifestación de éste en tanto que sólo puede ser pensado pero que, en tanto pensado, escapa al pensamiento mismo. Es aquello que insiste y persiste más

¹ Cfr. *¿Qué es la filosofía?: Los personajes conceptuales*. [Deleuze, 2009c: 63-83]

no existe pues no es fenómeno. Es la casilla vacía de la ecuación, el precursor oscuro de la filosofía. He aquí la verdadera historia de la filosofía, porque sólo ella crea Conceptos, sólo ella se encarga del pensamiento puro. Dicho de otra forma, el pensamiento puro es el plano de la filosofía.

Cabe aclarar que en la filosofía deleuziana pensamiento puro refiere al plano del acontecimiento pues este nace en el seno de la impotencia del pensamiento. Dice François Zourabichvili que la irrupción del pensamiento se da entre la necesidad y la alternativa; entre el no tener opción y el azar de la elección; entre la búsqueda del fundamento y la superación de dicha búsqueda. [Zourabichvili, 2004: 27] De ahí que la irrupción del pensamiento se plantee en términos de afuera porque el mundo es heterogéneo y divergente, es pura exterioridad, y el pensamiento se enlaza con él afirmando esa heterogeneidad, es decir abjurando de su trascendencia y afirmando su inmanencia. Sólo a partir de la exterioridad el pensamiento puede enlazarse con lo que él piensa: el mundo. Por ello el plano filosófico necesariamente implica a lo pre-filosófico, pues la filosofía también funciona a partir de la digresión, la diferenciación y la novedad. Encuentra sus coordenadas gracias a sus componentes: el cosmos, la finitud, la materia, el tiempo, la naturaleza, la cultura, etc. Es finita en tanto no busca unificar u homogenizar el conocimiento. Es infinita en tanto busca los puntos de inflexión, lo diferencial o la casilla vacía a través del pensamiento puro o bien, del acontecimiento.

B. Idea y Problema: cálculo dialéctico-diferencial.

La Idea para Deleuze es una presencia bruta no representable porque antecede a toda representación, algo que *aún* no es y que sólo puede ser evocada en función de lo que no es representable. [Deleuze, 2009a: 105] Es decir, la Idea no-es, no existe sino persiste e insiste ya que nace como acontecimiento.

Asimismo, equipara problema a Idea: “...Los verdaderos problemas son Ideas, y que esas Ideas no son suprimidas por «sus» soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca una solución.”[Deleuze, 2009a: 258]

En *Diferencia y repetición* recurre a la noción de Idea para diferenciarla del antiguo modelo del Concepto, que bajo la figura de lo Uno o del Todo homogeniza al pensamiento bajo su cuádruple grillete: Identidad, Analogía, Representación y Semejanza, cuádruple raíz del fascismo de la imagen ortodoxa del pensamiento:

Sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; *siempre en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de la representación.*[Deleuze, 2009a: 214]

Aunado a ello, decir que la Idea no-es implica que no se reduce a fenómeno alguno. De hecho antecede a éste. “Un objeto fuera de la experiencia sólo puede ser representado bajo una forma problemática; lo que no significa que la Idea no tenga objeto real, sino que el problema en tanto problema es el objeto real de la Idea.” [Deleuze, 2009a: 258-259]

En otros términos, si el problema es el objeto de la Idea es porque ambos carecen de determinación absoluta. La Idea es: “indeterminada en su objeto, determinable en relación

con los objetos de la experiencia, [y] lleva en sí la idea de una determinación infinita en relación con los conceptos del entendimiento.” [Deleuze, 2009a: 260]

Entonces, si la Idea tiene la facultad de ser determinada e indeterminada a la vez y se relaciona tanto con los objetos del entendimiento como con los de la experiencia, es la instancia que configura todo el entramado del sistema cognitivo; y en tanto que es determinable, determinada y determinación a la vez, es el punto de inflexión del álgebra del pensamiento puro. Y aún más: propone un cálculo dialéctico-diferencial, porque más que alcanzar determinaciones absolutas o solucionar problemas crea nuevos problemas: soluciona problematizando.

Deleuze lo explica de la siguiente manera:

El símbolo dx aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. A esos tres aspectos corresponden principios, que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (dx , dy) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable (dy/dx) corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de dy/dx) corresponde un principio de determinación completa. En suma, dx es la Idea platónica, leibziana o kantiana: el «problema» y su ser. [Deleuze, 2009a: 260]

Esta forma de plantear la cuestión responde a una necesidad: si se habla del pensamiento puro y de la forma en que éste plantea problemas, y además se sostiene que en realidad las soluciones responden más a un cálculo, a una delimitación, a una distinción de linajes y pretendientes, de géneros y especies, y de la consecuente ruptura respecto de soluciones paradigmáticas; resulta evidente recurrir al lenguaje del cálculo diferencial de raigambre leibzniano.² Sin embargo, Deleuze no se limita al cálculo diferencial. De hecho

² Recordemos que el cálculo diferencial consiste en el estudio del cambio de las variables dependientes cuando cambian las variables independientes de las funciones o campos objetivos del análisis. Es decir, el verdadero objetivo es identificar a la derivada puesto que ésta representa el cambio de valor de

lo compagina con el viejo cálculo dialéctico que encuentra en Platón³. Por ello afirma que los problemas son en esencia dialécticos y que en realidad la dialéctica misma es una suerte de cálculo diferencial.

una función en tanto se relaciona con otra función. Además, la gran distinción entre el álgebra y el cálculo es la noción de límite pues éste determina el punto de inflexión, el cual a su vez representa el verdadero diferencial en tanto condición de posibilidad de todo cambio.

³ Cfr. *Lógica del sentido* [Deleuze 2005], Apéndice 1: Simulacro y filosofía antigua. I. Platón y el simulacro. Sobre el método dialéctico de Platón Cfr. *El político*.

C. La Idea como matriz problemática: la tarea de la filosofía.

Ahora bien, en el discurso deleuziano aseverar que los problemas son dialécticos implica que también ellos son producto del pensamiento puro, son ideales. No obstante jamás hay que olvidar que por más kantiano que sea Gilles Deleuze su interés gira en torno a la construcción de la inmanencia desde la inmanencia.⁴ Él considera que el pensamiento puro es procesual y concreto más que ideal y estructural.

De haber un asidero objetivo para los problemas ese sería el plano discursivo desde el que se plantean. “Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico o sociológico...) son las soluciones”. [Deleuze, 2009a: 273] Por ello se afirma que cada problema tiene su propia solución.

En esta afirmación hay una sugerencia de lo que se entiende por inmanencia: proceso perpetuo de configuración y reconfiguración. Pero por el momento lo esencial es entender que la filosofía va a centrarse en ese proceso de reconfiguración que nace como inmanencia y que las semejanzas que tenga con las demás esferas de conocimiento no son gratuitas pues responden a una problemática específica. O bien, en una palabra, el problema es relevante debido a que la complicidad transdisciplinaria es el centro del modelo epistémico deleuziano.

Según Zourabichvili, toda la pedagogía deleuziana gira en torno del Problema pues al plantear un problema no se trata de la significación inmediata de las proposiciones, pues esas sólo se refieren a datos que carecen de la orientación que les permitiría relacionarse con aquello sobre lo que hablan. Los problemas son actos que abren un horizonte de

⁴ Cfr. *¿Qué es la filosofía?: Los personajes conceptuales.* [Deleuze, 2009c]

sentido. [Zourabichvili, 2007: 85] Porque plantear un problema “equivale a objetar de manera paradójica una pura relación con el afuera. El pensamiento, en tanto piensa, no enuncia verdades o, mejor dicho, sus actos de verdades son los problemas mismos, que no nacen hechos ya por completo.” [Zourabichvili, 2004: 42]

Así la Idea-problema, en tanto dialéctica, es un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos donde cada problema supone: “su diferencia de naturaleza con las soluciones; su trascendencia en relación con las soluciones que genera a partir de sus propias condiciones generantes; su inmanencia a las soluciones que lo recubren, *estando* el problema mejor resuelto cuanto más *se* determina.” [Deleuze, 2009a: 272]

Entonces, una Idea es una matriz problemática porque un problema genera sus soluciones a partir de otras soluciones que fueron problemas a su vez de otras soluciones. Pero sobre todo, una Idea es diferencial porque a pesar de identificarse en los estados de cosas o problemas concretos no se confunde con ellos. La Idea es lo que Mengue llama la esencia: “La esencia no es entonces un Mismo, una identidad estable, es **la Diferencia**. Un punto de vista no es sólo alguna cosa individual, sino que es también individualizante, un modo individual e **individualizante**.” [Mengue, 2008: 203]

La esencia o Diferencia es la instancia que da razón del proceso de configuración de la inmanencia (ámbito particular de la filosofía) y el eslabón que conecta las diferentes esferas del conocimiento entre sí distinguiendo los problemas, las preguntas y los planos simbólicos desde los que se plantean (ámbito general de la filosofía).

Cuando Zourabichvili señala que pensar nace del azar, pues pensar es siempre circunstancial o relativo a un acontecimiento que sobreviene en el pensamiento [Zourabichvili, 2004: 35] y por tanto que el pensamiento nace en la frontera con el afuera,

allí donde él no domina, está sosteniendo que la filosofía debe complicar o plegar su ámbito particular y su ámbito general para en verdad crearse como inmanente.⁵

En suma, la tarea de la filosofía es ponerse en relación con el afuera para concebirse a sí misma como inmanente a través de la homogénea-heterogeneidad de la transdisciplina. De ahí que para Deleuze el pensamiento inicie como Idea.

Cabe aclarar que si se habla de eslabones es por la idea de continua discontinuidad que evoca su encadenamiento y por la sintonía de esa idea con este pensamiento diferencial donde ya no es posible explicar proceso alguno a través de una lógica unívoca o de un esquema vertical o jerárquico, ya que éste procede de manera modular.

Lo modular remite a la organización y manejo de la información a partir de la delimitación en módulos o subconjuntos que interactúan entre sí realizando tareas específicas, independientes y necesarias para la consecución de un objetivo específico. Cada subconjunto es independiente del resto y puede comunicarse con todos o sólo con una parte a través de redes definidas con antelación.

El método de análisis modular más común en la informática es el análisis descendente donde un problema complejo se divide en sub-problemas hasta el punto en que se encuentra lo suficientemente delimitado para ser resuelto con algún lenguaje de programación conocido⁶.

Visto así es claro por qué no puede haber soluciones paradigmáticas para ningún problema, sea de la esfera de conocimiento que se quiera. Así como tampoco hay

⁵ Por ámbito particular se entiende aquel que se centra en el proceso de configuración del pensamiento, noción que Gilles Deleuze trabaja desde *Nietzsche y la filosofía*. Por otro lado, el ámbito general refiere a la articulación entre pensamiento y mundo, relación de heterogénesis. No obstante ambos planos son inseparables pero diferentes.

⁶ Es claro que este método es una buena analogía para explicar la distinción de linajes y pretendientes del cálculo dialéctico-diferencial, sin embargo éste no intenta explicar algo desconocido a partir de algo conocido, intenta mostrar esos puntos de inflexión o eslabones que reúnen sin igualar.

soluciones comunes entre módulos o esferas de conocimiento distintos. Sin embargo dadas las ambigüedades que suscita el término modular⁷, intuyo, Gilles Deleuze opta por el término *serie* para explicar los procesos arriba mencionados.

⁷ Pues desde la década de los sesentas se pone en duda la noción de comunicación. Cfr. *Firma, acontecimiento y contexto* [Derrida, 2006: 247-372]

II. El método serial: la Idea como Multiplicidad. Estructura y génesis en relación autorreferencial.

A. La multiplicidad: lo actual/virtual.

La multiplicidad es un concepto que designa una organización de lo múltiple como tal y que no requiere de la unidad para formar un sistema porque es “variable, es el cuánto, el cómo, el cada caso.” [Deleuze, 2009a: 277] Es estructura, manifestación y génesis continua.

Toda multiplicidad está configurada a partir de tres elementos: la virtualidad o idealidad, la significación o relación y la encarnación o actualización.⁸

Los elementos de la multiplicidad son virtuales en tanto no tienen forma sensible ni significación conceptual o función asignable. Es decir, son indeterminados en tanto están liberados de toda subordinación. Eso no significa que lo virtual se oponga a lo real sino que es ideal, trascendental. “De lo virtual es preciso decir lo que Proust decía de los estados de resonancia: «‘Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos’»; y simbólicos sin ser ficticios”. [Deleuze 2009a: 314] Es decir, la realidad de lo virtual está en los elementos y relaciones diferenciales, o si se quiere, en la estructura evanescente de lo diferencial. La estructura, entonces, es lo que determina completamente a lo virtual, lo que le da sentido. Pero esta determinación sólo es una parte del objeto, la otra responde a las determinaciones propias de la existencia actual de un objeto.

Lo actual, por su parte, es la encarnación espacio-temporal de los términos o elementos de la multiplicidad en un plano simbólico determinado, por lo que se le considera el elemento genético. Es decir, todo objeto, término o elemento consta de dos

⁸ En el apartado IV esos elementos se remplazarán por el individuo, la colectividad y la temporalidad o devenir.

mitades asimétricas que se relacionan auto-referencialmente; no obstante dicha relación no elimina la heterogeneidad de los elementos.

Ello implica que el sentido de las relaciones, el tercer término, es pura variación. Por tal motivo Deleuze no ve problema en conciliar génesis y estructura pues la génesis no va de un término actual a otro; sino que va de lo virtual a lo actual, de la estructura a su encarnación, “de las condiciones de los problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y de sus relaciones ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo”. [Deleuze, 2009a: 279]

Dicho de otro modo, la multiplicidad es una superficie o volumen absoluto, auto-referente “compuesta por un número determinado de variaciones intensivas inseparables que designan un orden de proximidad, y recorridas por un punto en estado de sobrevuelo”. [Deleuze, 2009c: 37] O bien, dicho según la concepción bergsoniana de la materia, todo elemento es un mixto, toda multiplicidad es homogénea-heterogeneidad.

Una multiplicidad es un plano estratigráfico o si se prefiere, es una meseta o duna desértica que se configura y reconfigura incesantemente. A este proceso de condensación-diferenciación-sublimación Deleuze lo denomina *perplicación* y lo resume así:

Se trata de la identidad de la Idea y del problema, del carácter exhaustivamente problemático de la Idea, es decir, de la manera en que los problemas están objetivamente determinados por sus condiciones a participar los unos en los otros, de acuerdo con las exigencias circunstanciales de la síntesis de las Ideas. [Deleuze, 2009a: 284]

Es decir, si bien los elementos a relacionar son diferentes o heterogéneos *en relación* conforman una homogeneidad que no elimina la heterogeneidad sino que la afirma en cada momento que hay un cambio, cambio que se suscita al modificar las relaciones entre las partes del todo. Ese *todo-abierto* o bien, *lo abierto como todo* es la idea central de

la perplección pues todo elemento no es sino un mixto que se relaciona a su vez con otros mixtos que, en su perpetua re-configuración, delimitan al Todo abriéndolo.⁹

Además si toda multiplicidad es un plano estratigráfico, cuenta necesariamente con una meseta o signo que la ordena según las necesidades o coordenadas de cierto problema.¹⁰ Dice Zourabichvili que lo propio del signo es implicar, enrollar y envolver pues presenta su sentido como implicado. Y como implicado se relaciona con el resto: “Si hay signo, justamente, si una profundidad se abre en la exterioridad relativa y sin misterio de la representación, es porque un elemento heterogéneo surge: otro punto de vista”. [Zourabichvili, 2004: 53] El signo como punto de inflexión de la multiplicidad marca la relación con el afuera, es decir, con otras multiplicidades.

Por ello en la pedagogía deleuziana el signo y la idea-problema son inseparables ya que “los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto. Aprender es, en primer lugar, considerar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos por descifrar, por interpretar”. [Deleuze, 1972: 12]

⁹ Esta explicación cobra sentido a partir de la lectura deleuziana de la Duración, noción abordada en el apartado IV de este estudio.

¹⁰ Cabe señalar que meseta puede equipararse a tamiz, plan o plano, no obstante una de las aportaciones deleuzianas gira en torno del tamiz cósmico o plano de inmanencia, noción expuesta en el apartado III.

B. La Serie y el Sentido.

Deleuze define al Sentido así: “lo que se llama estructura, sistema de relaciones y elementos diferenciales, es también *sentido* desde el punto de vista genético, en función de las relaciones y de los términos actuales en los que se encarna”. [Deleuze, 2009a: 289]

Dicho brevemente, el Sentido es la estructura que permite interpretar un campo simbólico en función de sus acontecimientos.

Un acontecimiento es el intervalo, diferencial o precursor oscuro que se da a la par de la aparición o efectuación. Pero no se confunde con ésta a pesar de ser captado mediante ella. Dice Mengue que si bien el acontecimiento es el *entre* no está allí. Incluso si se quisiera ejemplificar con un eslabón el esfuerzo sería insuficiente ya que no es todo el eslabón sino solamente el hueco que existe porque hay un eslabón que lo delimita. Es como Jano, manifestándose en el espacio entre la puerta y el marco, al inicio o final de un viaje.¹¹ O bien, si se prefiere, el acontecimiento es la instancia genética-estructural que sólo el pensamiento puro puede dilucidar discursivamente.¹²

En otras palabras, el Sentido expresa el cómo, el cuándo y el dónde, e indirectamente el qué. Sin embargo, en tanto procesual es imposible identificarlo en un punto preciso. Es efecto de superficie, asevera Deleuze. Se da en el intervalo o en el límite, aunque estrictamente es la función¹³ que da razón del límite.

¹¹ Por el momento sólo se puede definir al acontecimiento de esta forma tan somera ya que para exponerlo a cabalidad hace falta mencionar el nivel ontológico configurado por su temporalidad y su sensibilidad.

¹² Se hace dicha observación porque el acontecimiento puede ser mostrado por el arte. Deleuze lo ha demostrado en sus estudios literarios y sobre todo en su texto sobre pintura y en los textos sobre cine. Cfr. *¿Qué es la filosofía?:* Percepto, afecto y concepto. [Deleuze, 2009c]

¹³ Hay que recordar que una función en matemáticas expresa la relación entre dos conjuntos, donde la relación entre elementos se da en proporción 1:1. Es decir, a cada elemento del conjunto X (dominio) le corresponde un único elemento del conjunto Y (codominio): $f: x \rightarrow Y$

Por otro lado, límite en matemáticas denota la tendencia de una función en tanto ésta se acerca a un valor determinado. Sirve para determinar la convergencia, la continuidad, la derivación y la integración sólo en tanto el límite jamás es alcanzado, ya que una vez que se alcanza se produce una anulación o equivalencia,

Visto así, el Sentido da razón del límite a partir de la configuración de series. Una serie es la suma de los términos de una sucesión y la repetición de esta, se delimita a partir de la extensión o rango que marcan sus elementos, es auto-referencial porque no es necesario recurrir a elementos extrínsecos a ella para explicarla o bien, para darle sentido.

Si el sentido se ve desde la teoría de la proposición, que implica ya un análisis detallado del lenguaje desde sus estructuras lógicas, pasando por consideraciones de corte semántico y gramático, resulta normal realizar un agenciamiento¹⁴ de dicha teoría al radicalizar sus postulados. Por ello, afirma Mengue y es claro al indagar en *Lógica del sentido* que Deleuze saldrá del plano filosófico estricto, vía lenguaje, hacia el psicoanálisis y la economía política en pos de una propuesta transemiótica que tenga como eje rector la expresión y la relación que surge entre los actantes.¹⁵

La teoría de la proposición tiene como centro las relaciones de designación, manifestación y significación.¹⁶ Básicamente insta una adecuación de corte mimética entre estados de cosas (modelo) y las proposiciones que los expresan (copia). La designación y la manifestación son la raíz de la referencia, son el acto de nombrar,

que estrictamente hablando no son sinónimos, sin embargo para el fin de esta investigación se toman como sinónimos en tanto eliminan la diferencia.

¹⁴ La noción de agenciamiento es explotada en estudios posteriores a *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*, particularmente en *Mil Mesetas*. En términos generales refiere a la puesta en marcha de la lógica que aquí se intenta explicar ya que supone conexiones, desconexiones y configuraciones nuevas. Dicho brevemente, implica una apropiación e innovación a partir de relaciones exógenas.

¹⁵ Esta Idea queda patente en el apéndice 2 de *Lógica del sentido: Fantasma y literatura moderna. I. Klossowski o los cuerpos-lenguaje*. Aquí Deleuze explica la relación entre el lenguaje, el cuerpo y la expresión.

¹⁶ Es evidente que se simplifica al máximo la explicación de esta teoría sin falsearla. De Frege a Wittgenstein se realizaron especificaciones mayúsculas a esta teoría. El círculo de Viena estandariza sus alcances y aplicaciones: se combaten por igual realismo, nominalismo e idealismo. Pero a partir de Wittgenstein se comienza a incorporar a su corpus nociones de semántica como uso y contexto. Las lógicas no clásicas como la lógica intencional son una prueba de ello. Asimismo, los trabajos de Kripke, Strawson, Quine, McGinn combaten todo realismo o nominalismo reduccionistas. Sin embargo, según la línea de pensamiento a la que se adscribe este estudio, la insuficiencia de esa teoría radica en las nociones de representación y adecuación que pretenden reducir la filosofía al análisis proposicional.

identificar y asociar. ¿Qué se identifica? Estados de cosas: objetos, cuerpos etc. ¿Quién identifica? Un emisor, un hablante que *se expresa*. La referencia es aquello sobre lo que hablan las proposiciones. Por ello las proposiciones remiten a estados de cosas. El significado de una proposición se basa en la adecuación que hay entre ésta y el estado de cosas al que remite, por un lado, y sobre el sentido que es entendido como el modo en que se expresan o interpretan las proposiciones, por el otro. O bien, según Deleuze la significación se define por un orden de implicación conceptual en el que “la proposición considerada no interviene sino como elemento de una «demostración», en el sentido más general del término, sea como premisa, sea como conclusión. Los significantes lingüísticos son entonces esencialmente «implica» y «luego»”. [Deleuze, 2005: 41] Hay pues una clara diferenciación de niveles: el sentido atañe únicamente a las proposiciones, la referencia a los estados de cosas. Ello implica que la condición de verdad de una proposición también posibilita el error, pues la condición de verdad no se opone a lo falso sino a lo absurdo, lo que está fuera de las condiciones o coordenadas de verdad, ya que lo falso es únicamente lo que refiere a un estado de cosas inexistente o no verificado.

Según Deleuze, el Sentido pertenece al plano de Derecho o del acontecimiento y no al plano fenoménico o de los estados de cosas. Y no es que la teoría de la proposición afirme que la proposición refiere a éstos, ella misma refiere a otras proposiciones que encuentran su anclaje en los estados de cosas, o bien en la adecuación que marca la condición de verdad. Para esta teoría el sentido es una herramienta que responde a tal adecuación. La diferencia radica en que mientras la teoría del Sentido deleuziana es genética-estructural, en tanto refiere al nivel de los acontecimientos y por tanto al pensamiento puro, la teoría de la proposición es descriptiva o representativa.

Es decir, para Deleuze el sentido es la cuarta dimensión de la proposición ya que es *lo expresado* en la proposición, “este incorporal en la superficie de las cosas, entidad compleja irreductible, acontecimiento puro que insiste o subsiste en la proposición”. [Deleuze, 2005: 46] Lo expresado no es la expresión, el sentido se atribuye pero no es atributo de la proposición sino del estado de cosas. Es verbo más que predicado. De ahí la predilección por el discurso indirecto libre pues ahí se trata más bien “de una composición de enunciación que opera a la vez dos actos de subjetivación inseparables, uno que constituye a un personaje en primera persona y otro que asiste a su nacimiento y lo pone en escena.” [Deleuze, 2003: 113] Un ejemplo del mismo Deleuze: “Ella reúne sus fuerzas: se dejará torturar antes que perder su virginidad.” [Deleuze, 2003:114] Este ejemplo muestra que hay en una misma proposición dos sujetos correlativos, heterogéneos, que expresan una acción que se realiza en medio de ambos, en el seno de la homogeneidad de la proposición. La acción es lo expresado en la proposición. El sujeto que dice y el sujeto sobre el que se dice algo dan a luz a lo expresado. En este ejemplo *lo expresado* es la acción de reunir fuerzas. La acción es un atributo que se dice sobre alguna cosa, no una cualidad en la cosa. El atributo, la acción, no existe fuera de la proposición que la expresa al designar la cosa, no obstante necesita de la cosa para poder designar algo.

Por ello dice Zourabichvili que el Sentido, en tanto acontecimiento, pasa a la vez por el lenguaje y por el mundo ya que al ser puramente expresable, no deja de ser atributo del mundo y de sus estados de cosas [Zourabichvili, 2007: 12]. Es decir, sólo subsiste en el lenguaje al tiempo que pertenece al mundo. Está en el *entretanto* porque él mismo es el *entretanto*. En el lenguaje se distingue de la proposición, es la cuarta dimensión, y en el mundo se distingue de los estados de cosas, pues es la cuasi-causa. El lenguaje es el punto

de partida de lo que Mengue denomina “la teoría de la expresión” que por mucho supera las consideraciones estructuralistas y semióticas que ven al mundo como un texto.

Recuperar el vínculo entre lenguaje, pensamiento y realidad, o bien lenguaje, expresión y efecto de superficie vía Sentido, en la filosofía deleuziana y particularmente en *Lógica del sentido*, nos perfila al problema del cuerpo y al papel de éste en la metafísica inmanente.¹⁷

Además, al situarse en el plano de los acontecimientos sus componentes son necesariamente ontológicos ya que son netamente inmanentes. De ahí que Deleuze sostenga que el sentido es producto. “No está por descubrir, ni restaurar, ni remplazar; está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a ninguna altura, ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie, inseparable de la superficie como de su propia dimensión.” [2005: 103]

El sentido es virtual y actual, es acontecimiento. Es una herramienta que permite identificar y relacionar los elementos de la serie y que sólo subsiste en tanto subsisten las series. Denota que éste pensamiento es procesual, genético-estructural, que se centra en las diferencias, intervalos, anomalías, para reformular, innovar o crear nuevos modelos o nuevos problemas.

¹⁷ En el apartado IV se retomará el problema del cuerpo vía imagen bergsoniana para expresar la relación entre la individualidad y la colectividad a través de la Duración.

C. Lógica serial: el punto singular-diferencial como función de límite.

En toda serie hay tres elementos estructurales que permanecen en estado de perplejación: casilla vacía, ocupante sin lugar y punto singular o diferenciante¹⁸. La casilla vacía es lo virtual, el ocupante sin lugar es lo actual, mientras que el punto singular es el elemento propiamente diferencial, es el límite que comunica sin homogeneizar, que diferencia sin separar, pero que no existe sin la relación con el afuera, el punto en estado de sobrevuelo, la singularidad pre-individual: punto aleatorio cualquiera en perpetuo desplazamiento. O bien “el elemento genético de la curvatura variable, o del pliegue es la inflexión. La inflexión es el verdadero átomo, el punto elástico... La inflexión es el puro Acontecimiento, de la línea o del punto, lo Virtual, la idealidad por excelencia”. [Deleuze, 1989: 25]

Para hablar de Serie hay que hablar de Sentido, pero cuando se introduce el concepto Serie las consideraciones giran en torno a la “distribución de puntos singulares correspondientes a series de base. Por eso es inexacto oponer la estructura y el acontecimiento: la estructura implica un registro de acontecimientos ideales, es decir, toda una historia que le es interior”. [Deleuze, 2005: 81]

Es decir, la Serie misma es pura estructura procesual que relaciona puntos singulares-cualesquiera a través de una diferencia en común o bien, a través de un punto de inflexión. Se suele pensar que ese punto de inflexión es el acontecimiento sin embargo dicho punto de inflexión necesita de coordenadas para manifestarse, por sí sólo no existe. El acontecimiento es colectivo y múltiple, exterioridad total, o bien multiplicidad. Un acontecimiento puede ser una serie o una serie de series, asimismo puede ser el componente de una serie o de una serie de series, y así sucesivamente. Dicho de otra forma, el

¹⁸ Desde otra perspectiva que sólo en el apartado IV tomará sentido, la casilla vacía denota el devenir o la temporalidad, el ocupante sin lugar la colectividad y el punto singular la individualidad.

acontecimiento puede ser un punto singular-cualquiera, un punto de inflexión o una serie completa.

La Serie tiene por función hacer coexistir, ramificar, comunicar y en general “reunir las singularidades correspondientes a las dos series en una «historia embrollada», asegurar el paso de una distribución de singularidades a la otra; en una palabra, operar la redistribución de los puntos singulares”. [Deleuze, 2005: 82]

Las Series comunican y ramifican sin homogenizar a través de la *síntesis disyuntiva*. Ésta es la manifestación lógica (o alógica) de la afirmación del azar. Se plantea a partir de la introducción de la diferencia como principio determinativo y atributivo, ya que a través de la figura de la singularidad pre-individual determina o localiza centros de involucramiento que expresan series con sus respectivos planos simbólicos.

Dicho de otro modo, la *síntesis disyuntiva* pone en relación lo diferente con lo diferente a partir de una diferencia común. Empero, no hay supeditación o fase superior ya que no es dialéctica, la diferencia común está en el centro de la configuración particular de cada serie relacionada, por ello es factible decir que hay un leve parecido entre ellas. Sin embargo cuando se les reúne dan lugar a una nueva serie. El estatuto siempre es el mismo: conexión tras conexión: movimiento perpetuo.

Otra forma de explicarla es siguiendo a Zourabichvili:

El encuentro conceptual del Afuera y de la Implicación, la *in*-determinación del tiempo como exterioridad complicada o diferencia interna, conducen al concepto de *síntesis disyuntiva* como naturaleza misma de la relación... Religar es siempre hacer comunicar a un lado y otro de una distancia, por la heterogeneidad misma de los términos. [Zourabichvili, 2004: 137]

Por otro lado, al interior de la serie la diferencia común funge como singularidad pre-individual o punto aleatorio-cualquiera, lo que significa que esa diferencia es el centro de envolvimiento que agrupa la serie.

Además, una vez que esa diferencia se interioriza o se transforma en singularidad pre-individual (también conocida como mónada) adquiere la facultad genética-estructural de la multiplicidad: crear su campo simbólico y relacionar a sus elementos. A decir verdad esta es la característica fundamental de la multiplicidad: *uno* remite, sin teleologismo alguno, a *todos* en un perpetuo desplazamiento. Éste es el otro elemento que permite a la *síntesis disyuntiva* tomar los puntos aleatorios sin homologarlos.¹⁹

Pensar la Diferencia como elemento genético-estructural implica necesariamente dar un giro en el pensamiento desde el pensamiento a partir de una organización serial. Ahí los puntos singulares cualesquiera o centro de envolvimiento marcan la función de límite entre un problema y otro, entre una solución y otra, formando una multiplicidad o matriz problemática.

Para poder hablar de una re-figuración del concepto de subjetividad es necesario plantear las coordenadas onto-epistémicas y ético-estéticas en clave serial, es decir a partir de la relación de plegamiento de las singularidades pre-individuales y el afuera.²⁰

Según Deleuze para poder hablar de la noción de subjetividad se debe tomar en cuenta los aportes de Leibniz quien a partir del cálculo diferencial y la metafísica acuña el

¹⁹ No obstante se debe señalar la afirmación puntual de Alain Badiou sobre la filosofía deleuziana: la democracia del deseo no es un eclecticismo fatuo donde sólo se afirma lo nuevo y lo diferente. Tampoco es una postura posmoderna nihilista donde todo se vale. Afirmar esto denota una lectura pueril. Cuando se dice que a todo problema le corresponde su solución uno se compromete a seguir la lógica interna del problema, lógica genética-estructural. [Cfr. Badiou, 2002]

²⁰ En la propuesta deleuziana pueden, al menos, rastrearse dos series más de coordenadas la ético-política y la técnico-científica. Sin embargo en este estudio sólo se tratarán las arriba mencionadas.

concepto de mónada.²¹ La mónada para Leibniz se configura a partir de tres elementos, el punto de inflexión, la variación –que implica la acción del tiempo- y el punto de vista. *Grosso modo* la relación entre sujeto y objeto se vuelven auto-referencial pues “el punto de vista no varía con el sujeto, al menos en primer lugar; al contrario, es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta una variación (metamorfosis), o algo = x (anamorfosis)”. [Deleuze, 1989: 31] Ello implica un relativismo que “no es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto”. [Deleuze, 1989: 31] De ahí que la mónada se conciba como un punto metafísico actual-virtual, como materia y espíritu, ya que es:

la unidad en la medida en que envuelve una multiplicidad, multiplicidad que desarrolla lo Uno a la manera de una «serie». Más exactamente, lo Uno tiene una potencia de envolvimiento y de desarrollo, mientras que lo múltiple es inseparable de los pliegues que hace cuando está desarrollado. Pero así los envolvimientos y los desarrollos, las implicaciones y las explicaciones, siguen siendo movimientos particulares que deben ser incluidos en una universal Unidad que los «complica» todos, y complica todos los Unos... Explicar-implicar-complicar forman la triada del pliegue, según las variaciones de la relación Uno-Múltiple. [Deleuze, 1989: 36]

Si bien cada mónada es auto-referencial y única, se comunican entre sí por resonancia, nunca por acoplamiento. Asimismo, cada una tiene un elemento actual y otro virtual o bien un momento de plegamiento y otro de despliegue. Movimientos que implican una total reconfiguración del estatus ontológico de la subjetividad: el punto aleatorio cualquiera sólo existe en tanto perpetuo desplazamiento, es una identidad devenida con interinato ontológico. Porque para un pensamiento que concibe al ser como devenir, al ente como exterioridad y al pensamiento como problemático, la inmanencia es todo lo que hay:

²¹ Cfr. *¿Qué es la filosofía?* p. 52-60 [Deleuze, 2009c] y *El pliegue* p. 11-59 [Deleuze, 1989]

φύσις, νόμος, πόλις, φάρμακον. Una realidad plegada no sería más que el mundo tal cual es, no un mundo verídico sino un mundo sin más.²²

²² Cfr. *Nietzsche y la Filosofía* [Deleuze 2008a]

III. El plano de inmanencia: singularidad pre-individual, acontecimiento y temporalidad.

A. Plano y multiplicidad. La consistencia como inmanencia o configuración cultural del mundo.

Toda multiplicidad está configurada por tres elementos: la virtualidad o idealidad, la relación (sentido) y la encarnación o actualización. Elementos que responden a los tres momentos perplejados de la Serie: casilla vacía, ocupante sin lugar y punto singular o diferenciante.

El punto singular-cualquiera refiere al límite en tanto el mismo se re-configura en un perpetuo devenir adquiriendo una existencia nómada o interina, insistiendo y persistiendo más que existiendo.

Para que estos puntos singulares pre-individuales se configuren como multiplicidades necesitan problematizar, relacionarse con el afuera. Esa relación es la que los vuelve inmanentes. Por ello se conoce como plano de inmanencia a la organización de Conceptos en aras de una consistencia.

Debido a esta relación con el afuera en la búsqueda de la inmanencia y la consistencia es que el plano de inmanencia funge un doble papel en el pensamiento deleuziano: como consistencia conformada a partir de la lógica serial y como inmanencia ontológica devenida. Ambos entrelazados auto-referencialmente.

El plano de inmanencia necesita de Conceptos, pero no es la suma de ellos. La filosofía crea Conceptos, éstos son multiplicidades y éstas a su vez son matrices problemáticas. Sin embargo, para que los Conceptos se puedan desarrollar necesitan un plano simbólico donde expresarse. Ambos son correlativos y diferentes entre sí, son “como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los

enrolla y desenrolla.” [Deleuze, 2009c: 39] Esto significa que el plano es Uno, pero no es la unidad homogeneizante. Cuando Deleuze señala que el plano es como una ola única que los conceptos pueblan sin complementarlo puesto que los conceptos mismos son las olas del plano, quiere decir que este plano sólo existe cuando existen conceptos y que estos sólo existen en la medida en que ocupan una región del plano. Ello implica que cada Concepto, como multiplicidad, construye un tozo del plano en tanto lo ocupa; y si recordamos que las multiplicidades interactúan entre sí a partir de sus diferencias, es claro que cada una aporta un trozo de la homogénea-heterogeneidad del plano de inmanencia.

No obstante, a pesar de que el plano es Uno, no es unidad, es multiplicidad. Deleuze afirma que el plano de inmanencia es como una sección del caos que actúa como un tamiz. En este sentido caos se entiende no como ausencia de determinación sino como perpetua variación a velocidades infinitas que desvanece toda determinación o consistencia. He aquí la cuestión central de la filosofía según Deleuze: ¿cómo adquirir la consistencia sin perder lo infinito?

Aquí, consistencia es equiparable a orden inmanente.²³ Orden inmanente es entonces un modo de configurar o crear al mundo²⁴. Además, concebir al caos como tamiz implica necesariamente suponer una multiplicidad de planos ya que ninguno por sí solo podría abarcarlo sin perderse.

²³ “Los griegos podrían ser los primeros en haber concebido una inmanencia estricta del Orden en un medio cósmico que corta el caos a la manera de un plano. Si se llama Logos a un plano-tamiz, hay mucho trecho del Logos a la mera «razón» (como cuando se dice que el mundo es racional)”. [Deleuze, 2009c: 47]

²⁴ De ahí la insuficiencia de la teoría de la proposición para dar razón, propiamente, de la inmanencia.

Por otro lado cabe señalar que si bien la llamada filosofía analítica por lo regular no se interesa por la problemática ontológica o metafísica por considerarla pseudo-problema, la filosofía de la ciencia de la segunda mitad del s.XX ha tomado una postura menos ortodoxa. Los estudios de Hanson, Feyerabem y Kuhn sostienen que hay una base teórica variable que permite configurar las certezas científicas. Dicha base teórica o paradigma bien puede identificarse con lo que Deleuze denomina plano de consistencia ya que ambas nociones brindan Sentido al mundo. [Cfr. Olivé y Pérez, 1989]

Cada plano es un modo de hacer inmanencia. “Cada plano lleva a cabo una sección de lo que pertenece de pleno derecho al pensamiento, pero esta sección varía de uno a otro. Cada plano de inmanencia es un Uno-Todo... *El plano de inmanencia es hojaldrado*”. [Deleuze, 2009c: 53]

Cada plano da Sentido al mundo²⁵ si y sólo si entendemos Sentido como el proceso genético-estructural evanescente. O bien si pensamos en el mundo como algo devenido, en perpetuo proceso de configuración.

La configuración como multiplicidad es el lado A del plano de inmanencia, el lado B es lo que se conoce como imagen del pensamiento. Esta imagen es el pre-supuesto de todo plano de inmanencia. Es la parte que intenta cristalizar o detener los movimientos infinitos del caos. Empero, esta cristalización también es producto del pensamiento puro, es la grama del rizoma²⁶.

La imagen moderna del pensamiento denota la necesidad de afirmar la inmanencia, proyecto que vaticina el comienzo de una época, comienzo anómalo: *in medias res*.

“Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide le sean acordadas; sino, por el contrario temas de proposiciones que permanecen implícitas y son comprendidos de un modo pre-filosófico“. [Deleuze, 2009a: 204] Es decir, el plano de inmanencia también es el elemento pre-filosófico ya que, si la filosofía inicia con la

²⁵ Mundo debe entenderse en sentido anómalo o solecístico, es decir, reconociendo e incorporando al mismo tiempo y en una misma lectura las distintas acepciones del término y todo lo que ellas acarrearán. Esa estrategia de lectura-escritura permite realizar saltos entre los niveles implícitos y explícitos de toda argumentación. En este caso en particular *mundo* remite tanto al término coloquial o no-filosófico como al término netamente filosófico que refiere a la inmanencia en sentido onto-epistémico. También refiere al nivel sociológico que ve al mundo en términos de cultura-natura, por mencionar sólo los que he tomado en cuenta para esta investigación.

²⁶ Cfr. *Rizoma*. [Deleuze, 2008b] Asimismo, Mengue señala que tanto la teoría de la multiplicidad como la imagen del pensamiento son los pilares de la llamada Teoría general de la expresión. [Cfr. Mengue, 2008: 107]

creación de conceptos, éstos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual, variable según el modo en que el plano se establezca.

Dicho de otro modo, el plano y los conceptos responden a un determinado *Zeitgeist* o *Episteme*, es decir, son culturales y por tanto diferentes y variables. Porque lo pre-filosófico “no significa nada que prexista, sino algo *que no existe allende la filosofía* aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas... El concepto es el inicio de la filosofía y el plano su instauración.” [Deleuze, 2009c: 45] Esto significa que la propia filosofía no puede ser comprendida fuera de sus goznes culturales²⁷. Sin embargo no se debe olvidar jamás que el plano de inmanencia es la meseta de los acontecimientos, es decir del pensamiento puro. Por lo cual es menester de la filosofía.

Ahora bien, hablar de construcción de mundo, inmanencia, lo Uno-Todo, refiere necesariamente a la cuestión ontológica: la construcción del ser. Sin embargo, Deleuze es tajante: ha pasado el momento de preguntarnos ¿por qué es el ser y no mejor la nada? Ni siquiera es pertinente preguntar ¿qué es? Si hemos de acuñar una pregunta, ésta sería ¿cuándo hay ser?

Asimismo, cuando se le denomina inmanente al campo simbólico la filosofía se compromete a una re-configuración del Ser. Esta re-configuración se lleva a cabo primeramente mediante la figura del precursor oscuro pero verá su desarrollo acabado en sus tesis sobre el movimiento expuestas en los estudios sobre cine.

Dicha re-configuración se realiza mediante tres coordenadas: pensamiento puro, temporalidad y afectividad; o en términos bergsonianos: relaciones entre el cuerpo y el espíritu, entre la materia y la memoria a través de la Duración.

²⁷ Esto queda patente cuando hace un rastreo genealógico de tipo nietzscheano del sentido común y el buen sentido, ambos principales bastiones de la imagen ortodoxa del pensamiento o bien del platonismo. Cfr. *Diferencia y repetición*, capítulo 3: La imagen del pensamiento [Deleuze, 2009^a: 201-257]

Bien señala Deleuze que:

El sistema no se define sólo por las series heterogéneas que lo bordean, ni por el acoplamiento, la resonancia y el movimiento forzado que constituyen sus dimensiones, sino también por los sujetos que lo pueblan y los dinamismos que lo llenan y, por último, por las cualidades y las extensiones que se desarrollan a partir de esos dinamismos. [Deleuze, 2009a: 186]

Es decir, todo proceso es colectivo y comienza *in medias res*. El mundo, el individuo, la colectividad, el plano de consistencia/inmanencia son multiplicidad.

B. El precursor oscuro como función de límite.

Hasta el momento sólo se había mencionado que el precursor oscuro es lo diferencial, el no-ser que insiste y subsiste en su identidad devenida o interina, o la casilla vacía de la serie. Sin embargo a partir de él se dinamita el modelo de representación ortodoxo y se realiza un agenciamiento de la tradición al replantear la ontología como metafísica de la diferencia.

Este procedimiento se funda sobre tres avatares: la univocidad del ser, el no-ser o elemento diferencial y el sujeto larvario, relacionados a partir de la lógica serial.

Deleuze atribuye a Duns Escoto la máxima de la univocidad del ser:

Lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es «igual» para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido... El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma. [Deleuze, 2009a: 72]

La univocidad del ser se refiere a la continuidad discontinua, a la homogénea heterogeneidad de la materia cósmica que dura, diría Bergson. Que se transforma constantemente, que se desplaza, que adquiere una identidad devenida. Que se afirma en su diferencia. Ese *continuum* es lo que se afirma como cambio absoluto, como devenir. Sin embargo es múltiple en tanto se afirma como singularidades heterogéneas.

Empero, para que haya tal variación continua debe haber una instancia que cuestione y problematice, que funja como pliegue ontológico o abertura que relacione los elementos disímiles. Ese elemento tiene varios nombres, según el plano simbólico en el cual se enuncia: casilla vacía, palabra esotérica, límite, incluso Idea. Sin embargo, todos refieren al elemento diferencial.

El ser es también el no-ser, pero *el no-ser no es el ser de lo negativo*, es el ser de lo problemático, el ser del problema y de la pregunta. La diferencia no es lo negativo, por el contrario, en no-ser es la Diferencia: εθηρον, no εθηαντύον. Por ese motivo, el no-ser debería más bien escribirse (no)-ser, o, mejor aún, ?-ser. Sucede, en este sentido, que el infinitivo, el ese, designa menos una preposición que el interrogante al cual se supone que debe responder la proposición. Ese (no)-ser es el Elemento diferencial en el que la afirmación, como afirmación múltiple, encuentra el principio de su génesis... Cuando confundimos el (no)-ser con lo negativo, es inevitable que la contradicción sea llevada en el ser; pero la contradicción es todavía la apariencia o el epifenómeno, la ilusión proyectada por el problema, la sombra de una pregunta que permanece abierta y del ser que corresponde como tal con esa pregunta (antes de darle una respuesta)... Más allá de la contradicción, la diferencia, más allá del *no-ser*, el (no)-ser, más allá de lo negativo, el problema y la pregunta. [Deleuze, 2009a: 112-113]

He ahí la el papel de la Idea: cuando el Ser unívoco se presenta como (no)-ser, como el ser de la diferencia o el que difiere por naturaleza, el debate se centra en lo problemático. Comprender que la Idea es una matriz problemática que comunica series a través de síntesis disyuntivas es sólo la antesala de la metafísica de la diferencia. Ese elemento diferencial o casilla vacía del cálculo dialéctico-trascendental es análogo al elemento ontológico evanescente: (no)-ser o ser del interinato.

Asimismo, hablar de (no)-ser implica una problematización de tipo alógica o caótica -que no ilógica- que responde a la lógica serial arriba mencionada pues esta lógica introduce lo infinito del caos como tamiz del pensamiento finito.

De ambos elementos, ser unívoco y (no)-ser, se sigue que el *ser* es una multiplicidad. Dicho en otros términos, un conjunto semi-cerrado configurado por otros

subconjuntos también semi-cerrados: materia cósmica en constante evolución creadora; o si se prefiere, sustancia única con infinitos modos y atributos.²⁸

El tercer elemento, el punto singular aleatorio, refiere necesariamente al proceso de actualización/virtualización de las series, pues todo elemento trascendental, en tanto virtual, requiere de su contraparte fáctica o elemento actual. La antesala del elemento actual, se ha dicho, es la estructura genética de la Serie, porque este sistema de correlaciones es autorreferencial y a la vez exógeno. El proceso de configuración del Sentido da fe de ello puesto que sólo hay Sentido cuando hay series, y sólo hay series cuando elementos disímiles se reúnen en torno de un punto singular aleatorio cualquiera.²⁹ Por ello Deleuze afirma que:

Es necesario que un sistema se construya sobre la base de dos o más series, cada una de las cuales está definida por las diferencias entre los términos que la componen. Si suponemos que las series entran en comunicación por la acción de una fuerza cualquiera, es evidente que esta comunicación refiere las diferencias a otras diferencias, o constituye en el sistema diferencias de diferencias: esas diferencias de segundo grado desempeñan el papel de «diferenciante», es decir, refieren las unas a las otras las diferencias de primer grado. [Deleuze, 2009a: 184]

Los puntos singulares aleatorios o singularidades-preindividuales se manifiestan como sujetos larvarios: límites de los dinamismos espaciotemporales: “El sistema está poblado por sujetos larvarios y yo pasivos. Son yo pasivos porque se confunden con la

²⁸ Alain Badiou señala que Deleuze es un pensador de lo Uno porque para él, como para Duns Escoto, Spinoza o Parménides, el Ser es Uno. Lo cual, según el filósofo francés, implica que “Llegar a ese un «solo»... [es] el fondo de la supuesta democracia del deseo.” [Badiou, 2001: 26] A mi parecer tal aseveración no es del todo correcta, si bien el Ser es Uno, no lo es porque sea homogéneo, de hecho es una homogénea-heterogeneidad o bien, una multiplicidad. Y multiplicidad por definición es *un* Concepto. Tal vez Badiou se centre en el énfasis natural que el lenguaje hace sobre el singular *un* más que en la definición de multiplicidad o Concepto.

²⁹ Cfr. Supra apartado 2, sobre el Sentido.

contemplación de los acoplamientos y las resonancias; sujetos larvarios, porque son el soporte o el paciente de los dinamismos...” [Deleuze, 2009a: 185]

Se ha dicho, todo límite separa y comunica, da razón de la convergencia, la continuidad, la derivación y la integración sólo en tanto jamás es alcanzado. Asimismo, un sujeto larvario no es fácticamente posible. A pesar de que nace en la inmanencia y que sólo desde ahí cobra sentido al actualizarse como fluctuación de intensidades espaciotemporales y variaciones ideales, sigue siendo un agente del pensamiento puro. Nunca se debe olvidar que el plano de los acontecimientos, plano de Derecho o de inmanencia no es el mismo que el plano fenoménico.

Sin embargo, cuando Deleuze afirma que el pensamiento es un movimiento terrible que sólo puede ser soportado en las condiciones de un sujeto larvario que no acaba -y no debe- de constituirse aún; y que toda filosofía que pretende concretar un plano de consistencia como inmanencia debe concebir a sus actores como sujetos larvarios, como entidades interinas, como singularidades pre-individuales,³⁰ apunta a la encrucijada o límite entre ese plano del acontecimiento y el plano fenoménico. O en términos bergsonianos, busca el órgano metafísico del cuerpo humano, aquel capaz de relacionar el cuerpo y el espíritu.³¹

El elemento serial y el punto aleatorio aportan las coordenadas iniciales para encarnar al precursor oscuro. Sin embargo, la cabal encarnación del precursor oscuro se realiza cuando éste se vuelve Acontecimiento (recuérdese que si bien el Acontecimiento no

³⁰ En este momento sólo se enuncia al sujeto larvario o singularidad-preindividual como una Idea, es decir, como instancia del pensamiento puro; o si se prefiere, como simulacro. Aun falta por explicar cómo se encarna para configurar un verdadero Acontecimiento que hace la inmanencia.

³¹ Esta idea se abordará a cabalidad en el apartado IV.

se confunde con su efectución no puede prescindir de ella) y cuando esto sucede, el nuevo estatuto de la subjetividad queda manifiesto: la inmanencia se construye como consistencia.

Entonces se puede afirmar que el precursor oscuro “es el en-sí de la diferencia o lo «diferenciantemente diferente», es decir, la diferencia en segundo grado, la diferencia consigo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo”. [Deleuze, 2009a: 188]

Ahora bien, para dar razón de la inmanencia como consistencia lo diferente se debe relacionar con lo diferente mediante un procedimiento serial que reconfigura el estatuto de la subjetividad. Ésta no es fundada ni develada porque la configuración serial implica una acción continua y perpetua. El proceso de serialización presenta una sección del caos como tamiz, pues si instauro algo lo hace sobre un perpetuo desplazamiento de los goznes de la subjetividad. En ese punto es cuando la subjetividad deviene individualidad.

Zourabichvili comenta que uno de los puntos más reaccionarios aunque más obvios de la filosofía deleuziana es que el sujeto no desaparece, no obstante, afirma, lo que Deleuze muestra es que:

el sujeto es efecto y no causa, residuo y no origen, y que la ilusión comienza cuando se lo tiene justamente por un origen: de los pensamientos, de los deseos, etc. Comienza entonces la larga historia del origen, tanto más urgente de investigar cuanto que es por fuerza inhallable: historia de angustia y de neurosis, viaje al agujero negro. Le pertenece a la identidad estar perdida, y a la identificación el comenzar siempre demasiado tarde, *a posteriori*. [Zourabichvili, 2004: 141]

Esta idea ha recorrido las filosofías del siglo XX: el individuo es colectividad, por ello no puede ser origen. Plantearla a la luz de una filosofía vitalista que pregona la transdisciplina permite partir de un problema para abrir nuevas líneas de fuga. El problema

en cuestión: el cuerpo y la expresión. Las líneas de fuga: el arte y la sensibilidad, la política de la colectividad, la producción deseante, los devenires, etc.

C. Simulacro e Idea o el azar como tamiz del caos en la lógica seria.

Hay un juego implícito en el término Idea pues se toma bien como matriz problemática, bien como intuición intelectual, como plan, disposición o intención de hacer algo, o bien como modelo. Puede verse como un eslabón transemiótico.

Cuando Deleuze equipara Idea a simulacro en el primer nivel de su argumentación metafísica busca señalar esa parte inalcanzable, casi arquetípica de la acepción de Idea. “La cosa es el simulacro mismo, el simulacro es la forma superior y lo difícil para toda cosa es alcanzar su propio simulacro, su estado de signo en la coherencia del eterno retorno”. [Deleuze, 2009a: 116].

El simulacro es lo diferencial pero vislumbrado como se vislumbra un eclipse solar: a través de su reflejo. El espejo es la prueba de selección del eterno retorno, lo reflejado es el azar, manifestación alógica del caos de las velocidades infinitas.

El eterno retorno se manifiesta, según el Nietzsche de Deleuze, de manera acabada y lúdica en el juego de dados infinito:

Los puntos singulares están sobre el dado; las preguntas son el dado mismo; el imperativo es el tirar. Las Ideas son las combinaciones problemáticas que resultan de las jugadas. Es que el juego de dados de ningún modo se propone abolir el azar (el cielo-azar)... La jugada de dados, por el contrario, afirma de una vez el azar; cada jugada afirma todo el azar de una vez. La repetición de las jugadas ya no está sometida a la persistencia de una misma hipótesis, ni a la identidad de una regla constante. Hacer del azar un objeto de afirmación es lo más difícil; pero ese es el sentido del imperativo y de las preguntas que arroja. [Deleuze, 2009a: 298]

Además:

Cada tirada emite puntos singulares, los puntos de los dados. Pero en conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de

desplazarse a través de todas las series, en un tiempo más grande que el máximo de tiempo continuo pensable. Las tiradas son sucesivas unas respecto de otras, pero simultáneas respecto a este punto que cambia siempre la regla, que coordina y ramifica las series correspondientes, insuflando el azar a todo lo largo de cada una. El tirar único es el caos, del que cada tirada es un fragmento.... Distribución nómada y no sedentaria, en el que cada sistema de singularidades comunica y resuena con los otros, a la vez implicado por los otros e implicándolos en el tirar mayor. [Deleuze, 2005: 90]

Visto así, el juego de dados es la representación lúdica del plano de inmanencia. Idea-pregunta-problema dan fe de la estructura y del desborde de ésta a cada paso. El desplazamiento continuo de toda estructura habla por sí mismo de las velocidades infinitas del caos.

Porque el eterno retorno es la afirmación de la necesidad que reúne a todos los miembros del azar y la repetición de la tirada o re-afirmación del azar. [Deleuze, 2008a: 44-46] Es decir el destino es la afirmación del azar y el azar la asimilación del devenir como la vida misma. Que es justa y posee en sí misma su propia ley. De ahí que Deleuze desde su interpretación de genealogía en Nietzsche busque no el origen de la Diferencia en la Repetición sino el proceso o variación de origen que es Diferencia y Repetición.

La Repetición, contraparte de la Diferencia, se encarga de vislumbrar esas velocidades infinitas. Es “ese lanzarse de las singularidades siempre en un eco, en una resonancia, que hace de cada una el doble de la otra”. [Deleuze, 2009a: 303]

La Diferencia marca los puntos aleatorios, las singularidades, la Repetición pone en marcha el proceso de diferenciación donde aparecen y desaparecen esos puntos aleatorios, el intervalo de ese proceso, el límite o precursor oscuro. En este nivel se conoce como simulacro: eso que no puede ser pensado pero que sólo puede serlo, y que sólo se da en el pensamiento puro. Así queda patente porque el simulacro es la expresión del azar, del loco devenir.

Es inocuo preguntar qué se da primero, la Diferencia o la Repetición. Son partes de una mónada que se pliega y despliega constantemente. Sí, el (no)-ser deleuziano es un pliegue. Sin embargo eso que permite el plegamiento es el azar. Llámese intención, fuerza, energía, voluntad. Es algo indeterminado que sólo puede ser pensado. Por ello la figura del juego es tal vez la forma más afortunada de identificarlo, de mostrar su proceder.³²

Si la Idea, en tanto simulacro, expresa la potencia creadora y demoledora del azar, pues no tiene origen propiamente dicho sino que surge en el proceso que ella misma hace posible, y al mismo tiempo, en tanto problema, es trascendental³³ puesto que es una matriz problemática que distingue y selecciona, que dota a cada pregunta de su problema y su respuesta específica, es por tanto, catástrofe y germen, límite o precursor oscuro, o como se señaló líneas arriba, un eslabón transemiótico.

Por otro lado, si el eterno retorno no es más que “la ausencia de origen asignable, es decir, la asignación de origen como diferencia, que relaciona lo diferente con lo diferente para hacerlo (o hacerlos) volver en tanto tales” [Deleuze, 2009a: 195], lo que realiza el eterno retorno es una complicación del tiempo y el espacio ya que pone en juego la identidad y el cambio, la identidad interina y el loco-devenir, la Diferencia y la Repetición. Es decir, construye un modelo metafísico que no hipostasia sino que deconstruye: da consistencia como inmanencia.

Pero la injerencia del azar no termina ahí. El azar se manifiesta más ferozmente en la temporalidad. Más profundamente que el simulacro, el tiempo expresa las velocidades infinitas del caos. Por ello, según Deleuze, Nietzsche sostenía que la infinitud del tiempo

³² Ejemplo: el juego-ideal de la ficción (las aventuras de Alicia o de Silvia y Bruno que se exploran en *Lógica del sentido*) es la expresión más acabada de los intentos por explicar lo que no puede ser representado, ni pensado, ni dicho, pero que concierne al pensamiento puro y al arte, pues el arte es el lugar de todas las repeticiones

³³ Cfr. Apartado II

pasado marcaba la verdadera naturaleza del devenir: aquello que no ha podido empezar y lo que no puede acabar de devenir. El eterno retorno es la síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir. [Deleuze, 2008a: 70-72]

D. El tiempo y la Individualidad.

Gilles Deleuze expone su concepción del tiempo de dos maneras distintas, la primera como una triple síntesis³⁴ y la segunda como una complicidad entre dos temporalidades, la de Cronos y la de Aión.³⁵ Si bien la segunda es la adecuada para el propósito central de este estudio³⁶ -comprobar que en el pensamiento de Gilles Deleuze hay una re-figuración del concepto de subjetividad a partir de una estructura genético-procesual pensada como afuera-, de la primera serie expositiva surge la noción de tiempo vacío o fuera de sus goznes. Noción que permite relacionar cuerpo, conciencia y variación. Por ello la temporalidad es el verdadero punto de inflexión de toda propuesta que pretenda refigurar el estatuto de la subjetividad moderna.

La relación entre subjetividad, posteriormente renombrada Individualidad, y temporalidad es producto del empirismo superior o trascendental que se presenta en la triple síntesis temporal expuesta en *Diferencia y repetición*.

La primera y segunda síntesis se centran en los postulados empiristas de la filosofía Crítica y pre-Crítica: el tiempo como condición de posibilidad de la experiencia. En términos generales, el tiempo para el empirismo clásico es una continua sucesión de instantes desorganizados que se sintetizan o contraen como presente a partir de la imaginación.

Por otro lado, para la filosofía Crítica el tiempo es una intuición pura, lo que implica que es condición subjetiva y formal puesto que “es la condición inmediata de nuestros fenómenos interiores (de nuestra alma) y la condición mediata de los fenómenos externos”.

[Kant, 2004: 201]

³⁴ Cfr. *Diferencia y repetición*, capítulo 2 [Deleuze, 2009a]

³⁵ Cfr. *Lógica del sentido*, Serie23 [Deleuze, 2005]

³⁶ En el siguiente apartado, a la par de la imagen bergsoniana, se explicará este procedimiento.

Es sabido que la gran diferencia entre ambos planteamientos es sutil pero abismal: para el empirismo clásico el tiempo es una instancia psicológica mientras que para la filosofía Crítica es una instancia trascendental.

El agenciamiento deleuziano se realiza al concebir al tiempo como condición psicológica-trascendental porque si bien el tiempo es trascendental o intuición pura, es sentido y experimentado en el punto donde se contraen los instantes cualesquiera: el presente que remite al cuerpo. No obstante dicha experiencia no generaliza pues difiere en cada caso ya que no puede ser más amplia que lo que condiciona. El sustento real de dicha experiencia es que jamás se puede hablar de antemano de nada so pena de perder la singularidad inherente de cada experiencia, pues hay un reinicio continuo y perpetuo.

Proceso igualmente identificado en Nietzsche a partir de la relación entre eterno retorno y voluntad de poder, pues en ella las fuerzas son el elemento plástico y metamórfico del empirismo superior. [Deleuze, 2008a: 73-74]

Por ello afirma François Zourabichvili que el problema central para Deleuze no es el *ser* sino la *experiencia* y que la insuficiencia de la filosofía Crítica es que al sentar las condiciones de la experiencia posible olvida las condiciones de la experiencia real, y por tanto permanece exterior a lo que ella condiciona. [Zourabichvili, 2007: 50]

Además Deleuze radicaliza la intuición kantiana del tiempo como condición interna al concebirlo como devenir o Repetición y situarlo como contraparte de la Diferencia; con lo cual Deleuze va más allá de Kant al concebir el tiempo, en tanto devenir o variación que busca la novedad, como un agente lógico. Su lógica serial da fe de ello: el tiempo es *sentido* por una conciencia que se sabe devenida genética y estructuralmente, que afirma *en* cada caso el *cada* caso: universal variación. Esa es la razón por la cual Deleuze tiende a remplazar la experiencia fenomenológica por el material literario y clínico, pues estas

experiencias son anómalas, no cotidianamente disponibles y exigen una investigación semiótica apropiada. [Zourabichvili, 2007: 52]

La tercera síntesis del tiempo, señalada como la forma vacía del tiempo, instaurar una subjetividad centrada en el Acontecimiento a través de dos directrices: la memoria pura, Mnemosine, y la sensibilidad pura, Eros/Thánatos. [Deleuze, 2009a: 142-164]

Esta síntesis da fe de una cesura o límite de la misma forma en que el punto de indeterminación o casilla vacía que referían al precursor oscuro:

El tiempo fuera de sus goznes significa, por el contrario, el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba un dios, liberado de su figura circular demasiado simple, exento de los acontecimientos que formaban su contenido, tiempo que invierte su relación con el movimiento, en una palabra, el tiempo que se descubre como forma vacía y pura. El tiempo mismo se desenvuelve (es decir, deja aparentemente de ser un círculo). Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, un puro orden del tiempo. [Deleuze, 2009a:146]

El tiempo fuera de sus goznes corresponde al precursor oscuro, al diferencial absoluto, al límite que da razón de las velocidades infinitas del caos. Parece contradictorio aseverar que el tiempo vacío o inerte explique las variaciones infinitas del caos, sin embargo no lo es debido a que tiene tres dimensiones (pasado, presente, porvenir) que lo sitúan como la casilla vacía o diferencial que falta a su sitio, que *aún no es* o que *ya no es*. En realidad refieren a un tiempo neutro o devenir-ilimitado donde las tres dimensiones del tiempo están *perplicadas*, es decir, coexisten en el mismo plano formando una homogénea-heterogeneidad.³⁷ Deleuze lo explica de la siguiente manera:

El devenir-ilimitado se vuelve el acontecimiento mismo, ideal, incorpóreo, con todos los trastrocamientos que le son propios, del futuro y el pasado, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto. El futuro y el pasado, el más y el menos, lo excesivo y lo insuficiente, el ya y el aún-no: pues el acontecimiento infinitamente

³⁷ Cabe señalar que Phillip Mengue sostiene que esa exposición es la parte negativa pues se centra en lo vacío. Si bien no discrepo de esa idea prefiero concebirla como el propio Deleuze lo hace en *¿Qué es la filosofía?* [Deleuze, 2009c] : como variaciones a velocidades infinitas

divisible es siempre *los dos a la vez*, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar (corta demasiado profundamente o no lo suficiente). Lo activo y lo pasivo: pues el acontecimiento, al ser impasible, los cambia tanto más cuanto que no es ni lo uno ni lo otro, sino su resultado común (cortar-ser cortado). La causa y el efecto: pues los acontecimientos, al no ser sino efectos, pueden, los unos con los otros, entrar mucho mejor en funciones de casi-causa o en relaciones de casi-causalidad siempre reversibles (la herida y la cicatriz). [Deleuze, 2005: 34]

Empero, ese devenir-ilimitado como acontecimiento ideal e incorporeal aun no se encarna en un presente, aun es pura virtualidad sin actualización. Líneas arriba se mencionó que el presente es el instante donde se contraen una serie de experiencias que se manifiestan en el cuerpo y por el cuerpo. El agenciamiento que Deleuze realiza del estoicismo y epicureísmo va dirigido a la sensibilidad y la temporalidad, al cuerpo que sufre la herida, ahí donde acontece la cicatriz.³⁸

Centrarse en la sensibilidad implica tres cuestiones: primero que se ha dilucidado la lógica interna del proceso de virtualización/actualización, segundo que se ha comprendido que la identidad interina o individualidad deviene por la Diferencia y por la Repetición, o bien, que es temporal. Asimismo refiere a la actualización cabal o encarnación de los puntos de inflexión aleatorios-cualesquiera o límites. A mi parecer, la imagen bergsoniana cumple con dicha encarnación.

³⁸ Cfr. *Lógica del sentido*, Apéndice 1. Simulacro y filosofía antigua: II. Lucrecio y el simulacro. [Deleuze, 2005]

IV. Duración y Acontecimiento: la individualidad como imagen.

A. Imagen como punto de inflexión: el esquema sensorio-motriz.

El estatuto de individualidad que este estudio propone parte de la noción bergsoniana de Duración. Ahí la subjetividad (individualidad) se configura a partir de las relaciones del cuerpo y el espíritu, que desde su diferencia, asimilan al tiempo como instancia trascendental-psicológica. Esto se lleva a cabo a partir de un proceso psico-biológico donde la memoria asimila al tiempo como movimiento y lo manifiesta en el cuerpo como afección. La subjetividad nace en el punto afectivo donde se cruzan la materia y el tiempo, el cuerpo y el espíritu: el llamado circuito sensomotriz que ante todo percibe para recibir y restituir movimiento, pues en ese proceso se abre al afuera.

Sin embargo cabe señalar que según Deleuze hay una doble insuficiencia en el planteamiento de Bergson pues en esa propuesta todo fundamento es relativo a lo que funda pues toma los caracteres de lo que funda y se prueba a partir de ellos. “Desde lo alto del pasado puro, supera y domina el mundo de la representación: es el fundamento, en-sí, noúmeno, Idea”. [Deleuze, 2009a: 144]. Además, la noción de Duración se justifica a partir del movimiento. Es decir brinda una impresión indirecta del tiempo, con lo cual vuelve a posicionarlo sobre sus goznes.³⁹ No obstante, ese tiempo puro y *caósmico* que en Bergson es nouménico es lo que pretende alcanzar Deleuze sin desnaturalizar la Diferencia. Por ello esa doble insuficiencia se corrige cuando se parte de la noción de movimiento y se realiza una síntesis disyuntiva entre la propuesta bergsoniana de la Duración y la deleuziana del Acontecimiento.

³⁹ Cfr. *Imagen-movimiento* capítulo 3 [Deleuze, 2003] e *Imagen-tiempo* capítulos 3 y 5 [Deleuze, 2004]

Si Marx buscaba poner de cabeza a Hegel y entenderlo desde la realidad concreta, Deleuze buscó enterrar a Bergson en las arenas del desierto para asimilarlo como plano de consistencia.

1. Percepción pura y conciencia.

El tópico central del esquema senso-motriz es la percepción. Todo proceso consciente parte de ella. Todo objeto material, incluido el cuerpo humano, se percibe como imagen. Por ello afirma Bergson que “La percepción tiene un interés completamente especulativo; ella es conocimiento puro”. [Bergson, 2007: 43]

Esta afirmación implica tres cosas: 1º que la percepción es producto de una conciencia, 2º que esa conciencia forma parte de la materia que percibe, y 3º que la percepción secciona y selecciona la materia.⁴⁰

Cuando Bergson señala que lo que se debe explicar no es el nacimiento sino la delimitación de la percepción “puesto que ella sería de derecho, la imagen del todo, y puesto que se reduce de hecho, a aquello que a vosotros interesa” [Bergson, 2007: 54]⁴¹ zanja el problema en torno a la conciencia, en particular sobre su estatuto material. O si se prefiere sobre las relaciones entre el cuerpo y el espíritu.

Bajo esta perspectiva se entiende que el universo material es un continuo flujo de imágenes: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi

⁴⁰ Cabe señalar que la primera exposición de la percepción que Bergson realiza se efectúa desde el plano de derecho, es decir la plantea como ideal pues la percepción real implica necesariamente a la memoria. Más adelante se detallará este proceso.

⁴¹ Un postulado que será tratado, tal vez sin conocer los postulados bergsonianos, por Hanson en *Patrones de descubrimiento*, Feyerabend en *Problemas del empirismo* y Kuhn en *Las estructuras de las revoluciones científicas*, bajo el modelo de la base teórica. [Cfr. Kuhn, 2007 y Olivé y Pérez, 1989]

cuerpo”. [Bergson, 2007: 53] Al hablar de imágenes se apela al dato más inmediato que se tiene del exterior, pues la conciencia obtiene y codifica como imágenes a los datos sensibles para así poder trabajar con ellos.

Aislar la materia o cortar el flujo de la materia presente a través del cuerpo -imagen especial- significa hacer una representación del mundo material. Ello implica que hay una elección de los lados de la imagen-materia que se quieren percibir conscientemente. En otros términos, percibir un objeto material significa delimitar, cortar el flujo de la las imágenes. La metáfora de la cámara y la caja oscura que refracta la luz a partir de su opacidad toma sentido cuando se concibe al cuerpo, al cerebro en específico, como la opacidad que elige y refleja ya que se oscurecen ciertas caras y quedan iluminadas sólo las que nos interesan

La acción posible o virtualidad refiere a la lejanía de una imagen respecto de un centro locomotor, es decir de un cuerpo. La conciencia es la responsable de las representaciones o percepciones y no de la creación de las imágenes. “Nuestras zonas de «indeterminación» jugarían en cierto modo un rol de pantalla. Ellas no añaden nada a lo que es; hacen únicamente que la acción real pase y que la acción virtual permanezca”. [Bergson, 2007: 53] La conciencia es discernimiento práctico o bien acción posible. [Bergson, 2007: 63].

El fenómeno de la percepción apunta al movimiento. Porque percibir es cortar, refractar el flujo de imagen-luz o bien, interactuar con ella recibiendo y restituyendo movimiento. Cuando Bergson señala que la percepción es conocimiento puro implícitamente sostiene que si todo es imagen fluctuante (incluido el individuo que percibe

conscientemente), todo forma parte de la Duración en tanto que todo flujo detenido o percibido tiene una duración particular. Es decir, la conciencia también es duración. He ahí el giro radical respecto de la fenomenología y de la filosofía Crítica pues mientras que en esas posturas el tiempo es principio interno o bien subjetivo respecto de la conciencia, aquí el tiempo constituye a la conciencia. Es decir, la conciencia (también) es tiempo o si se quiere movimiento.

Que la conciencia dure queda manifiesto cuando se explica que la memoria interviene desde que se inicia el proceso de la percepción. Bergson lo explica de la siguiente manera:

Por corta que se suponga una percepción, ella ocupa en efecto una cierta duración, y exige en consecuencia un esfuerzo de la memoria que prolongue unos en otros una pluralidad de momentos... La memoria bajo esas dos formas, en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas. [Bergson, 2007: 48-49]

2. Afección: límite fluctuante entre percepción pura y recuerdo puro.

La afección denota el intervalo entre el movimiento recibido y el movimiento restituído, es decir la puesta en marcha del cuerpo. Es definida como un movimiento interno pues surge de las imágenes pero deja de serlo al encarnarse en el cuerpo. “Si la percepción mide el poder reflector del cuerpo, la afección mide su poder absorbente”. [Bergson, 2007: 69] Empero, ese movimiento interiorizado deja de ser bruto para devenir selectivo.

La selección se explica con la analogía entre el cerebro y la central telefónica. “El cerebro no debe pues ser otra cosa, en nuestra visión, que una especie de oficina telefónica central: su papel es el de dar la «comunicación», o el de hacerla esperar. No añade nada a lo que recibe”. [Bergson, 2007: 45] Es decir, bajo esta perspectiva, el cerebro es un instrumento de análisis y de selección: analiza el movimiento recogido y selecciona el movimiento ejecutado.

Si se habla del cerebro es porque según Bergson⁴² se cree erróneamente que es el órgano maestro del cuerpo. Que en él nacen las representaciones de las cosas, es decir que crea imágenes, y que es el almacén de la memoria y de toda la vida psíquica.⁴³

Para Bergson el cerebro ni puede crear representaciones ni tampoco puede almacenar a la conciencia. Si bien representación y conciencia son procesos que requieren una materialidad o extensión, no se reducen a ella. Este proceso se explica a partir del análisis de la percepción, la afección y de la memoria. Y sobre todo se infiere de la concepción del movimiento como duración pues si todo es duración, es decir todo es movimiento, entonces todo está en un perpetuo proceso de configuración, o bien de evolución. La materia (actualidad) se transforma pero a partir de un plan o esquema que la delimita y que no está propiamente en la materia (virtualidad). El recuerdo y la memoria dan razón de él.

A partir de ese proceso se piensa en el cuerpo como el binomio inseparable conciencia-cuerpo, virtualidad y actualidad a la vez, pues es una extensión que dura. A esa

⁴² Quien está bien documentado sobre la fisiología, la biología y la física de su tiempo.

⁴³ Este punto se sintoniza con el agenciamiento que Deleuze realiza del psicoanálisis a partir de Eros y Thánatos. Más adelante se explicará.

extensión Bergson la denomina circuito senso-motriz o esquema sensorio-motor y lo define así:

El esquema motor, subrayando sus entonaciones, siguiendo de rodeo en rodeo la curva de su pensamiento, muestra a nuestro pensamiento el camino. Es el recipiente vacío determinando con su forma la forma a la que tiende la masa fluida que en él se precipita. [Bergson, 2007: 133]

La materialidad de la conciencia se explica a partir del movimiento referido a la percepción pura, mientras que la espiritualidad de la conciencia se manifiesta a partir del recuerdo puro referido al tiempo. Percepción y recuerdo puros señalan ante todo que son virtualidad, es decir anteceden y condicionan la actualización pues son de *derecho* más que de *hecho*.

Dicho de otra forma, el esquema senso-motriz o conciencia-cuerpo se configura a partir de dos elementos heterogéneos de *derecho* -la materia que se percibe como movimiento y el tiempo que se cristaliza como memoria- aunque homogéneos de *hecho*. Son intensidades en extensión en proceso de distensión.

Asimismo, afirma Deleuze que toda actualización se realiza en intensidad. Todo individuo es un cúmulo de intensidades variables, su identidad es un compendio de fuerzas activas y reactivas: efectos de superficie.⁴⁴

La intensidad se explica a partir de la actualización de los procesos dinámicos de la Idea ya que la intensidad es lo determinante en el proceso de actualización. Porque la Idea es en esencia virtualidad pura, es incorporeal. Dicho de otra forma:

Los procesos dinámicos son los que determinan la actualización de la Idea... Son exactamente *dramas*, dramatizan la Idea. Por una parte, crean, trazan un espacio que

⁴⁴ Cfr. Capítulo 5 de *Diferencia y repetición* [Deleuze, 2009a]

corresponde a las relaciones diferenciales y a las singularidades por actualizar... el mundo es un huevo, pero el huevo es él mismo un teatro: teatro de puestas en escena, donde los papeles tienen más importancia que los actores, los espacios que los papeles, las Ideas que los espacios. [Deleuze, 2009a: 325-327]

Por otro lado, cuando Bergson habla de recuerdo puro no habla de presente o de actualidad sino de pasado o virtualidad, porque el presente, según Bergson, es un estado psicológico que se sitúa entre el pasado -tiempo transcurrido o movimiento recibido- y el porvenir -restitución o continuación consciente del movimiento recibido-. El presente es un límite fluctuante entre uno y otro ya que ocupa necesariamente una duración. Esa duración se forma a partir de la conexión entre pasado y futuro inmediatos.

El pasado inmediato en tanto que percibido es sensación... y el porvenir inmediato en tanto que se determina es acción o movimiento. Mi presente es pues a la vez sensación y movimiento. Y puesto que forma un todo indiviso, ese movimiento debe contener a esa sensación, prolongarla en acción. [Bergson, 2007: 150]

El presente es senso-motor o bien la conciencia que se tiene del cuerpo propio; es actualidad. De ahí que para hablar del recuerdo puro haya que remontarse al pasado ya presente aunque inactual pues “lo propio del tiempo es transcurrir; el tiempo ya transcurrido es el pasado”, [Bergson, 2007: 149] así como suspender el flujo del circuito senso-motor o bien, en palabras de Deleuze, tender hacia un movimiento aberrante.⁴⁵ No obstante “el pasado no puede ser captado por nosotros como pasado más que si seguimos y adoptamos el movimiento por el cual él se realiza en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la luz”. [2007: 147] En otros términos, se debe retroceder y analizar el paso de lo ya pasado, debemos adentrarnos en las tinieblas de lo virtual, en aquello que subsiste y persiste en lo actual. Para ello es requerido el reconocimiento atento.

⁴⁵ En el siguiente apartado se revisará esta idea.

Entendido así, el pasado como virtualidad del presente actual se muestra como la niñez según Bachelard: “*La infancia dura toda la vida*. Vuelve a animar largos sectores de la vida adulta... Es necesario vivir y a veces es bueno vivir con el niño que hemos sido.” [Bachelard, 2000: 39] Sólo una existencia poética puede actualizarla. De ahí que se afirme categóricamente que tanto el pasado como el recuerdo puro sólo existen de *derecho* o bien son pura virtualidad pues de *hecho* sólo existe el presente, sólo él es actual.

3. *Recuerdo puro y virtualidad del pasado.*

Bergson señala categóricamente que existe una diferencia de *derecho* entre existencia y utilidad.

Mientras que no sentimos suspendidos sobre estos objetos materiales que elevemos de ese modo a realidades presentes, nuestros recuerdos por el contrario, en tanto que pasados, son otros tantos pesos muertos que arrastramos con nosotros y de los que preferimos fingirnos desembarazados. El mismo instinto en virtud del cual abrimos indefinidamente el espacio delante nuestro, hace que volvamos a cerrar detrás nuestro el tiempo a medida que se derrama. Y mientras que la realidad, en tanto que extensa, nos parece desbordar infinitamente nuestra percepción, por el contrario en nuestra vida interior sólo nos parece real lo que comienza con el momento presente; el resto es prácticamente abolido. [Bergson, 2007: 156]

El presente se erige sobre el pasado como una meseta sobre el plano. El pasado es sedimento que se conserva, que sirve al presente en tanto es actualizado. Es decir, la conciencia, siempre tendida hacia la acción, sólo utiliza lo que le permite restituir movimiento, el resto queda en segundo plano, no se elimina sólo se convierte en pasado.

Dicho en otros términos “Nuestra vida psicológica pasada condiciona por entero nuestro estado presente, sin determinarlo de un modo necesario; ella se revela por entero

también en nuestro carácter, aunque ninguno de los estados pasados se manifieste en el carácter explícitamente”. [Bergson, 2007: 159] Así pues el pasado existe inactualizado.

Existir no se reduce al estado presente o bien a lo consciente. “En el dominio psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia sino solamente de acción real o eficacia inmediata”. [Bergson, 2007: 153] Es decir, lo inconsciente es lo impotente o bien lo inactual. De ahí que se afirme que el pasado existe virtualmente ya que permanece inactual.

El recuerdo puro es el signo de lo ya vivido o bien del pasado. Propiamente no es una imagen ya que de derecho antecede a ésta. Sólo cuando se encarna en una percepción se le conoce como imagen-recuerdo. En tanto virtualidad marca la trayectoria que se seguirá en la actualización.

Existen recuerdos (puros) dominantes que se multiplican y en torno a los cuales se organizan los demás en series que denotan la dilatación o contracción de la vida espiritual. El recuerdo dominante es una suerte de marca desde la cual se rastrean u organizan los demás. Dicho en otros términos:

El trabajo de localización consiste en realidad en un esfuerzo creciente de expansión, por el cual la memoria, siempre presente enteramente a sí misma, extiende sus recuerdos sobre una superficie cada vez más amplia y acaba así por distinguir de un cúmulo hasta ese momento confuso el recuerdo que no encontraba su lugar. [Bergson, 2007: 179-180]

Esa superficie donde se extienden los recuerdos es la duración concreta de un cuerpo, o bien de *una* vida. En ese estado de mayor distendimiento presente, pasado y porvenir son indiscernibles, se encuentran complicados o *perplicados*. O si se prefiere, se

encuentran en estado de virtualidad pura.⁴⁶ Por otro lado, aquel recuerdo dominante que organiza o serializa al resto denota el punto más contraído de la vida psíquica, el presente: referencia natural desde la cual se distinguen pasado y porvenir.

Cabe señalar que cuando se habla de la vida psíquica en clave temporal, es decir desde la memoria y el recuerdo, se pone en suspenso la acción que se manifiesta en la percepción –se realiza el movimiento aberrante o la ruptura del circuito senso-motriz-. Esta aparente detención refiere a una profundización del fenómeno psíquico que da pie a entender el presente como un límite fluctuante entre pasado y porvenir, hecho que neutraliza la creencia de un presente neutro o puro puesto que la duración es una continua fluctuación de materia. Incluso hablar del porvenir resulta superfluo pues éste sólo denota la posibilidad real del movimiento, es decir la restitución del movimiento. No obstante, cuando se concibe al pasado en relación con la percepción es posible entender la relación entre conciencia, cuerpo y temporalidad. Por ello Bergson señala que: “*Nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir*”. [Bergson, 2007: 161]

Esto implica que el pasado en tanto virtual es genético-estructural y por tanto artífice de la vida psíquica, que el recuerdo puro no radica en ningún lado ya que es pura fluctuación producida por la conciencia-cuerpo. Y que la conciencia-cuerpo es temporalidad, es decir Duración.

⁴⁶ Ya se puede adelantar el problema o insuficiencia de esta postura: para hablar del estado de perplección total a cabalidad se debe prescindir de las determinaciones habituales que, en última instancia, refieren al movimiento: presente, pasado y porvenir. En el siguiente apartado se explicará este punto.

4. Imaginación y actualización: la inteligencia del cuerpo.

Para Bergson la memoria “prácticamente inseparable de la percepción, intercala el pasado en el presente, contrae a su vez en una intuición única múltiples momentos de la duración”. [Bergson, 2007: 85] Es decir la memoria y el circuito senso-motriz son genético-estructurales y auto-referentes entre sí.

Existir no se reduce al estado presente o bien a lo consciente. “En el dominio psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia sino solamente de acción real o eficacia inmediata”. [Bergson, 2007: 153] Es decir, lo inconsciente es lo impotente o bien lo inactual. De ahí que se afirme que el pasado existe virtualmente ya que permanece inactual.

Las relaciones entre la percepción y la memoria se plantean a partir de una distinción y distinción entre dos tipos de memoria y un tipo de reconocimiento especial. Éste último será el responsable de identificar la fluctuación de la vida psíquica a través de los recuerdos puros.⁴⁷

Las dos memorias producen dos tipos de imágenes que corresponde a dos tipos de procesos que la conciencia realiza al momento de percibir su entorno. Por un lado está la memoria que repite o memoria involuntaria que produce imágenes-recuerdo. Es la responsable de la percepción natural. Responde a las necesidades de un reconocimiento habitual ya que permite que el circuito senso-motriz reaccione en automático a un estímulo similar a otro recibido con antelación; de ahí que se le llame repetitiva. En otros términos:

⁴⁷ Cabe señalar que esta distinción sintoniza con la triple síntesis temporal expuesta por Deleuze en *Diferencia y repetición*, particularmente con la primera y la segunda. [Deleuze, 2009a: 120-141]

“reconocer un objeto usual consiste sobre todo en saber servirse de él”. [Bergson, 2007: 105]

Por otro lado, la memoria que imagina o memoria involuntaria es la que deposita en el cuerpo una serie de mecanismos totalmente montados, con reacciones cada vez más numerosas y variadas ante las excitaciones exteriores a partir de la capacidad fabuladora de imaginación. Esta memoria produce imágenes-sueño, es decir mecanismo que responden a interpretaciones posibles. Dice Bachelard que “la imaginación intenta un futuro. Es en primer lugar un factor de imprudencia que nos aleja de las pesadas estabildades”. [Bachelard, 2000: 20] Es decir, gracias a la imaginación “no tenemos la necesidad de esperar del azar la repetición accidental de las mismas situaciones para organizar en hábito los movimientos concomitantes”. [Bergson, 2007: 97] Empero imaginar no es recordar “y la imagen pura y simple no se trasportará al pasado más que si en efecto es al pasado que he ido a buscarla”. [Bergson, 2007: 147-148]

Asimismo, para Deleuze la imaginación es el lugar donde se configura el espíritu y por tanto la subjetividad:

La imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar y a éste hay que localizarlo... Nada se hace por la imaginación; todo se hace en la imaginación... desde luego, posee una actividad, pero aún ésta carece de constancia y uniformidad; es fantasiosa y delirante, es el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones. Como lugar de las ideas, la fantasía es la colección de elementos separados. Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo... el fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia. [Deleuze, 2007: 13]

Esto significa que, de haber una piedra de toque para configurar la estructura del Pensamiento puro esta sería sin lugar a dudas la imaginación. Recordemos que la

consistencia tal y como la define Deleuze es procesual, como el cálculo dialéctico-diferencial del Pensamiento puro.

Asimismo, como plano sólo existe en tanto está en proceso, no ocupa propiamente un lugar en el cuerpo. Además, como precursora de la inmanencia es responsable de la configuración de la subjetividad pues constituye en el sujeto el principio de Mundo y el principio de ficción a partir de su disociación en imaginación constituida e imaginación constituyente.⁴⁸

O bien, dicho en otros términos:

Sonsacar a la repetición algo nuevo, sonsacarle la diferencia, tal es el rol de la imaginación o del espíritu que contempla en sus estados múltiples y parcelados. Además, la repetición es, en su esencia, imaginaria, puesto que sólo la imaginación forma aquí el «momento» de la *vis repetitiva* desde el punto de vista de la constitución, haciendo existir lo que contrae a título de elemento o de caso de repetición. [Deleuze, 2009a: 127]

Por otro lado, el reconocimiento atento y la memoria imaginativa más que definir las trayectorias del cuerpo y del objeto, señalan sus detalles y engrosan la percepción del objeto, pues la atención, según Bergson es:

Un engrosamiento del estado intelectual. Pero la conciencia constata que... consiste en una más alta potencia de excitación exterior... [Además implica] una inhibición de movimiento, una acción de detención. [Pero se suman] movimientos más sutiles... que tienen como rol volver a pasar sobre los contornos del objeto percibido. Con esos movimientos comienza el trabajo positivo... Éste se continúa a través de recuerdos... Ella recrea... la percepción presente, o más bien duplica esta percepción devolviéndole sea su propia imagen, sea alguna imagen-recuerdo del mismo género. [Bergson, 2007: 112-113]

⁴⁸ Cfr. *Empirismo y subjetividad* apartados 3 y 4 [Deleuze, 2007]

En otras palabras, la atención permite recrear la percepción a partir de la imaginación ya que duplica la percepción a la manera de un cúmulo de descripciones. Es a partir de la imaginación, o bien de la memoria activa, que se obtienen más detalles.

Pero ese cúmulo de descripciones que se obtienen merced al reconocimiento atento, a su vez, se obtienen a partir de otra serie de miradas o percepciones o bien a partir de series de repeticiones que multiplican los detalles de un objeto amplificando el proceso perceptivo. No obstante este proceso ya no se realiza confrontando al cuerpo con el objeto sino que se realiza de manera mental o rememorativa. Los detalles se obtienen a partir de la memoria activa más que de la percepción pura.

Este proceso lo explica Bergson con su primer esquema⁴⁹. Ahí a cada vistazo atento le corresponde un vistazo habitual, ambos referidos a un objeto determinado. No obstante lo esencial a señalar es que esos detalles son percibidos como imágenes-recuerdo, como producto de la memoria imaginativa o bien como actualización del recuerdo.

Cada imagen-recuerdo es pues un cúmulo de detalles que la memoria trae consigo y pone al servicio de la percepción. Ello implica que en realidad no se agrega nada a la percepción, sólo se ahonda en lo que ya se tiene. Sólo se conectan recuerdos virtuales actualizándolos en una percepción.

En suma, cuando Bergson señala que la percepción es conocimiento puro sostiene que a partir de la complicidad existente entre percepción y memoria se pone en marcha el

⁴⁹ Cfr. *Materia y memoria*, capítulo dos [Bergson, 2007: 117]

esquema senso-motriz y con ello se asientan las bases de todo tipo de interacción con el medio.⁵⁰ Por ello dice que la repetición de la memoria:

tiene por verdadero efecto el de *descomponer* primero, *recomponer* después, y de este modo hablar a la inteligencia del cuerpo. En cada nuevo intento, despliega movimientos envueltos; llama cada vez la atención del cuerpo sobre un nuevo detalle que había pasado inadvertido; hace que divida y clasifique; le señala lo esencial; encuentra una a una, en el movimiento total, las líneas que marcan su estructura interior. En este sentido, un movimiento es aprendido desde que el cuerpo lo ha aceptado. [Bergson, 2007: 123]

De ahí que si la percepción es el punto de inflexión que señala el lugar que ocupa en el medio todo individuo, y si ésta se engrosa a partir de los detalles que se obtienen vía reconocimiento atento, es decir vía memoria. Entonces la percepción no es fija, y al igual que la memoria, está en proceso de construcción. Esto implica, a su vez, que tanto el medio como el individuo se transforman puesto que ambos son duración.

Para Bergson el cuerpo es inteligente, la afección da razón de dicha inteligencia pues la memoria repite y en su repetición engrosa la percepción. Sólo se percibe cuando el esquema sensorio-motriz recompone su marcha luego de descomponer y recomponer los datos que componen la imagen. La inteligencia del cuerpo conforma la individualidad porque en ella convergen materia y espíritu como duración concreta.

Proust afirma que la inteligencia del cuerpo es un arrebató físico-espiritual:

Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que le causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una

⁵⁰ Si bien es cierto que, propiamente, el conocimiento puro refiere al plano de la virtualidad pura o recuerdo puro vía ruptura o suspensión del esquema senso-motor, en el capítulo uno de *Materia y memoria* Bergson aclara que la percepción es el inicio de toda experiencia ya que implica al cuerpo y al espíritu a la vez. La pureza de ese conocimiento es la certeza de su relación con el tiempo. O bien, si se quiere, de su saberse duración.

esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa sensación no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. [Proust, 2008: 62]

Dicho con Bachelard, la vida de Marcel es una existencia poética que queda manifiesta cuando irrumpe en el plano de las ensoñaciones cósmica.⁵¹ O bien, diría Bergson, cuando *se* sabe duración concreta.

Empero, Deleuze radicaliza el modelo bergsoniano al concebir a los dinamismos espacio-temporales no como esquemas pues se haría la misma reducción que el modelo de representación subjetivo kantiano sino como series, pues toda serie es un entramado de Ideas.

Todo cambia cuando se plantean los dinamismos, no ya como esquemas de conceptos, sino como tramas de Ideas. Pues si el dinamismo es exterior al concepto, y en ese sentido es esquema, por otra parte, es interior a la Idea, y en ese sentido, drama o sueño. [Deleuze, 2009a: 328]

Este giro se realiza cuando se apuesta por un planteamiento psico-metafísico donde la conciencia *es* algo y no *de* algo:

La actualización se cumple según tres series, en el espacio, en el tiempo, pero también en una conciencia. Todo dinamismo espacio-temporal es la emergencia de una conciencia elemental que traza ella misma direcciones, dobla los movimientos y migraciones, y nace en el umbral de las singularidades condensadas en relación con el cuerpo o el objeto del que es conciencia. [Deleuze, 2009a: 331]

Es decir, la imagen es el punto aleatorio-cualquiera, esta se relaciona con las demás al recibir y restituir movimiento, o bien al abrirse al afuera. Pero esa relación sólo es posible porque hay una expansión perpetua que se conoce como Duración: ese es el verdadero afuera.

⁵¹ Cfr. *Poética de la ensoñación* apartados I y V [Bachelard, 2000]

Dice Deleuze que Bergson primero identificó a la duración mediante la conciencia pero que posteriormente descubrió que la conciencia sólo existía abriéndose a un todo, coincidiendo con la apertura de un todo.⁵² Ese todo es la duración entendida como relación, como exterioridad.

Tanto en Bergson como en Deleuze el concepto de individualidad se entiende, por lo menos de dos maneras: como la imagen especial y el cuerpo-inteligente (duración concreta) en Bergson, como el punto de inflexión y la actualización en intensidad en Deleuze. Sin embargo lo crucial para este estudio es entender que el Concepto de individualidad refiere al ser como acontecimiento y no a la individualidad extensional.⁵³ Porque “El individuo no es ni una cualidad ni una extensión... el individuo no es una *species infima*, ni tampoco algo compuesto de partes”. [Deleuze, 2009a: 368]

La individuación es la actualización del estado de singularidad pre-individual. Este proceso lo explica Deleuze de la siguiente manera:

La individuación precede de derecho a la diferenciación, porque toda diferenciación supone un campo intenso de individuación previa. Es bajo la acción del campo de individuación que tales relaciones diferenciales y tales puntos relevantes (campo preindividual) se actualizan, es decir, se organiza en la intuición siguiendo líneas diferenciadas en relación con otras líneas. Forman entonces, con esa condición, la cualidad y el número, la especie y las partes de un individuo; en suma, su generalidad... La individuación no supone ninguna diferenciación, pero la provoca. Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primeras; están aprisionadas en los individuos como en cristales. Y el mundo entero, como en una bola de cristal, se lee en la profundidad en movimientos de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad. [Deleuze, 2009a: 369]

Por ello Zourabichvili señala que la actualización en intensidad se da en función de las fuerzas y del afuera, pues la definición inmanente del individuo parte de sus afectos más

⁵² Cfr. *Imagen-movimiento* [Deleuze, 2003: 24]

⁵³ Eso lo aleja de cualquier antropologismo puesto que el acontecimiento remite al plano del pensamiento puro.

que de sus formas o figuras separadas [Zourabichvili, 2004: 130]. Si bien todo individuo es una singularidad, las singularidades son anteriores a los individuos pues denotan la paradoja de la diferencia: ser una y múltiple a la vez, individual e individuante, pues no cesan de dividirse a un lado y a otro de una diferencia de intensidad que ellas envuelven.

Asimismo, toda intensidad es sensación y toda sensación parte y termina en el cuerpo ya que:

Siendo espectador, no experimento la sensación sino entrando en el cuadro, accediendo a la unidad de lo sintiente y de lo sentido... El color está en el cuerpo, la sensación está en el cuerpo, y no en los aires. Lo pintado es la sensación. Lo que está pintado en el cuadro es el cuerpo, no en tanto que se representa como objeto, sino en cuanto que es vivido como experimentando tal sensación. [Deleuze, 2009b: 42]

No obstante, una vez que se ha identificado cuerpo y conciencia a partir de la Imagen se vuelve irrelevante marcar la distinción entre el cuerpo y el espíritu, la materia y el tiempo o el cuerpo y la imagen, simplemente porque ya no la hay. Si aun se pretendiera tomar al cuerpo en relación a la Imagen (como dos conceptos distintos a relacionar) se provocaría un pleonasma ontológico y metodológico, o bien denotaría una lectura deficiente de ambos filósofos porque la imagen es un mixto: homogénea-heterogeneidad.

B. Movimiento y Duración.

1. La Duración concreta y la Duración cósmica.

La duración concreta, se ha dicho, está delimitada por el esquema senso-motriz, es decir por el cuerpo-conciencia. La memoria da razón del estatus temporal de la conciencia mientras que la percepción señala la materialidad o extensión de la misma.

La conciencia es algo y no *de* algo debido a que al situarse dentro de la duración se ve a sí misma como parte de ella (es una imagen que percibe imágenes) y sobre todo porque es una estructura genética-procesual que crea recuerdos que a su vez se cristalizan en imágenes (imágenes-recuerdo), las cuales mediante la percepción dan razón del medio. En una palabra, la conciencia es una duración o corte-vida parte actual (materia) parte virtual (memoria). Sólo así es posible entender por qué el cuerpo, en particular el cerebro, no puede ni crear representaciones ni guardar recuerdos.

Además, si bien la existencia se define ante todo por la conciencia no se reduce a la identidad *cogito ergo sum*. Pues la existencia en “el sentido empírico de la palabra, implica siempre a la vez, pero en grados diferentes, la aprehensión consciente y la conexión regular”. [Bergson, 2007: 158] Es decir se necesita una conciencia que separe, elija y conecte; que perciba elementos que estén en movimiento y que formen parte de una serie, pues existir es ante todo una serie de procesos, es actividad. “Por lo tanto se dice con razón que lo que hacemos depende de lo que somos; pero hay que añadir que somos, en cierta medida, lo que hacemos, y que nos creamos continuamente a nosotros mismos”. [Bergson, 1994: 20]

La duración concreta es ella misma un todo-abierto o bien, un conjunto semi-serrado que conforma al Todo-Abierto o Duración cósmica. Es una vida: “condensación o una complicación de épocas en un solo y mismo Acontecimiento, un sistema a-centrado de ecos o de correspondencias no causales”. [Zourabichvili, 2004: 113]

Hay en Bergson una metafísica pluralista donde todos los elementos, pese a ser distintos, se reúnen y trabajan en conjunto. “Algo existe pues entre los átomos. Se dirá que ya no es de la materia, sino de la fuerza”. [Bergson, 2007: 202] Es decir, forman una homogénea-heterogeneidad ya que el funcionamiento se da en conjunto y por el conjunto. Si se separan los miembros de un cuerpo este deja de existir, es decir de funcionar. La postura de Bergson se aleja de la fisiología y la psicología para volverse metafísica en el sentido más positivo del término: lo que es más allá de la física pero que no puede ser allende a la física.

La duración es movimiento. El movimiento denota tanto en el nivel de *derecho* como en el de *hecho* que la vida es una perpetua evolución creadora de la cual, habitualmente, sólo percibimos sus efectos. “La evolución del ser vivo, como la del embrión, implica un registro continuo de la duración, una persistencia del pasado en el presente y, en consecuencia, una apariencia, al menos, de memoria orgánica”. [Bergson, 1994: 30]

La vida es un impulso originario genético-estructural que “pasa de una generación de gérmenes a la siguiente generación de gérmenes por mediación de los organismos desarrollados que constituyen el trazo de unión entre los gérmenes”. [Bergson, 1994: 87] Es duración real, concreta que “hace mella en las cosas, dejando en ellas la huella de su paso.

Si todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás”. [Bergson, 1994: 52] Repetir un suceso sólo es posible a partir de la memoria, es decir de la inteligencia o bien de la conciencia.

La vida es el tiempo real que habitualmente no es pensado, pues hace falta un reconocimiento atento para comprenderlo. La conciencia-cuerpo o duración concreta, como señal de individuación o bien de actualización de la Duración, interrumpe el flujo continuo de la vida recibiendo y restituyendo el movimiento. La duración concreta es parte pasado y parte porvenir, parte materia y parte memoria. “¿Qué somos, y qué es nuestro *carácter*, sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, e incluso antes de nuestro nacimiento, ya que llevamos en nosotros disposiciones prenatales? [Bergson, 1994: 18] Por ello la vida es un corte-flujo o duración concreta pues “a la vez que es interceptado es emitido pues no hay *dado* que no sea *producto*, lo dado es siempre la diferencia de intensidad sugerida de un acoplamiento llamado *dispar*”. [Zourabichvili, 2007: 27]

Por ello señala Bergson que la Duración, la vida, es ante todo *pasado* ya que “la duración es un continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar. Desde el momento en que el pasado se incrementa sin cesar, también se conserva indefinidamente”. [Bergson, 1994: 18]

La vida es entonces movimiento puro a velocidades o ritmos distintos. “Se pueden imaginar ritmos muy diferentes que, más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias y, por tanto, fijarían sus lugares respectivos en la serie

de los seres”. [Bergson, 2007: 213] Es la energía vital que subsiste o persiste a modo de virtualidad en todo organismo vivo o actual.

La Duración, la Vida, es tiempo cósmico. El universo no es espacio infinito es tiempo.⁵⁴ El concepto de Todo-abierto es una multiplicidad que funciona en niveles distintos: refiere a la continua expansión del cosmos, refiera también al proceso de configuración de la conciencia, asimismo refiere a la configuración de todo ser vivo. Es una multiplicidad genética-procesual o heterogénesis, pues no repara solamente en el engendramiento o constitución sino se centra en la cesura o corte que marca el recomienzo irreversible de la vida. Por tanto funge como plano de inmanencia⁵⁵ en sentido teórico y en sentido vital, porque sirve como tamiz al pensamiento y lo fuerza a pensarse como inmanencia.

2. El movimiento como expresión indirecta del tiempo.

El movimiento es la expresión del Todo-abierto. El Todo-abierto es un fractal del caos que sirve como tamiz del plano de inmanencia. El caos es movimiento puro de determinaciones interinas a velocidades infinitas. Ahí:

no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra aparece como esbozo. [Deleuze, 2009c: 46]

Esto implica que el caos elimina toda consistencia. De ahí que el trabajo de la filosofía, afirma Deleuze, consista en adquirirla sin perder lo infinito, es decir la movilidad. Empero, no debe perderse de vista el plano discursivo en el que se desarrollan estas tesis: el

⁵⁴ Cfr. *Historia del tiempo* [Hawking, 1992]

⁵⁵ Cfr. *Supra*, capítulo 3

filosófico. Particularmente en el rubro metafísico. Sin embargo, como ya se explicó líneas arriba, bajo esta concepción vitalista-intempestiva de la filosofía, entre la ciencia y la filosofía no existe contradicción alguna, sólo focalizaciones distintas que denotan una complicidad: la vida.

Deleuze realiza una síntesis disyuntiva entre su plano de inmanencia y el plano de inmanencia bergsoniano a partir de las tesis sobre el movimiento que enuncia al inicio del tomo I de los *Estudios sobre cine*.

Las tesis sobre el movimiento de Bergson son una cadena de implicaciones que condensan las consideraciones sobre la configuración de la conciencia a partir de la temporalidad. No obstante, según Deleuze, Bergson expresa indirectamente la temporalidad pura ya que la presenta a través del movimiento. Es decir, el esquema bergsoniano es insuficiente para expresar al tiempo en estado puro, o si se prefiere, como diferencial o Acontecimiento, pues a pesar de intuir la pureza del tiempo al decir que esencialmente éste es pasado, lo expresa mediante el movimiento.⁵⁶

Las tesis son las siguientes: 1. El movimiento no se confunde con el espacio recorrido. El espacio recorrido es pasado, el movimiento es presente, es el acto de recorrer [Deleuze, 2003: 13]. 2. Lo erróneo está siempre en reconstruir el movimiento con instantes o posiciones, en agregarle movimiento a los instantes [Deleuze, 2003: 16]. 3. El movimiento es un corte móvil de la duración, es decir, del Todo o de un todo. El movimiento expresa el cambio en la duración o en el todo [Deleuze, 2003: 22].

⁵⁶ En sus textos Deleuze deja ver esta idea en varias ocasiones, no obstante resulta evidente la influencia directa de Bergson y Spinoza sobre este punto. Si bien Deleuze expresa su propia consideración sobre el tiempo y la vida, lo hace gracias a las aportaciones de éstos filósofos.

La conciencia-cuerpo es la virtualidad del esquema senso-motriz que es pura actualidad o movimiento. De ahí que la primera afirmación de Bergson sobre el movimiento en general sea que éste es indivisible, lo divisible es el espacio recorrido. Es decir:

La división es obra de la imaginación, que justamente tiene por función fijar las imágenes movientes de nuestra experiencia ordinaria... ustedes representan el movimiento en esos diferentes puntos sucesivos, los fijan necesariamente a ellos; vuestras posiciones sucesivas no son en el fondo más que paradas imaginarias. Ustedes sustituyen el trayecto por la trayectoria. [Bergson, 2007: 196-197]

En otros términos, el espacio no existe, lo que existe es la extensión que responde más a fluctuaciones o tendencias que a estados o concreciones. El espacio es un recurso de la conciencia que sirve como tamiz al reconocimiento habitual, “es el símbolo de la fijeza y de la divisibilidad al infinito. La extensión concreta, es decir, la diversidad de las cualidades sensibles, no está en él; es a él al que ponemos en ella”. [Bergson, 2007: 222] Es ficticio ya que de existir inhibiría el movimiento, lo cristalizaría o bien, como dice Deleuze, lo convertiría en poses fijas. Poses que dejan de ser imagen-movimiento para devenir en puro esquematismo abstracto: imagen + movimiento. No obstante, como la imagen del pensamiento según Deleuze, esta reconstrucción es necesaria.

De ahí su segunda afirmación: El movimiento habitual es una reconstrucción abstracta del movimiento real. Sólo a través de esa reconstrucción podemos concebir los cambios concretos que se efectúan en el universo. Es evidente, dice Bergson que “el aspecto del universo material cambia, que la configuración interior de todo sistema real varía, y que aquí ya no tenemos elección entre la movilidad y el reposo” [Bergson, 2007: 199-200] pues el movimiento es la inmanencia, él es la única realidad espacio-temporal.

Por ello señala que “si existe un movimiento absoluto... será preciso entonces erigir la diversidad de lugar en diferencia absoluta, y distinguir posiciones absolutas en un espacio absoluto”. [Bergson, 2007: 200-2001]

Es así que el universo se concibe como un Todo-abierto o una continua-discontinuidad de la materia que requiere de puntos aleatorios cualesquiera que marquen, recibiendo y restituyendo el movimiento, la expansión perpetua de la Duración. Puntos aleatorios o duraciones concretas agentes de la energía vital. O si se prefiere: continuidades movientes o imágenes-movimiento que dar razón de la permanencia y el cambio. Vivir dice Bergson significa establecer las relaciones entre la permanencia y el cambio a partir del movimiento pues “el movimiento real es más el vehículo de un estado que el de una cosa”. [Bergson, 2007: 209]

En suma, el movimiento para Bergson constan de tres elementos: el cambio, la extensión y el agente que lo ejecuta o que es afectado por él. La Duración es puro movimiento pero Cronos y Aión son tiempo en estado puro.

3. Acontecimiento y tiempo puro: Cronos y Aión.

La expresión directa del tiempo se obtiene cuando se deja de pensar en el tiempo como Todo-Abierto y se piensa en él como lo Abierto o el Afuera.⁵⁷

Esta segunda vía implica una profundización en lo que Bergson denominó plano virtual de los recuerdos puros donde, estrictamente, no hay movimiento pues este denota actualización. Bajo una óptica deleuziana se puede identificar a ese plano del recuerdo puro con el plano del acontecimiento: la casilla vacía y el ocupante sin lugar que denotan el

⁵⁷ Cfr. *Imagen-tiempo* capítulo 7 [Deleuze, 2004]

todavía no y el ya no. El plano de Cronos y Aión quienes hablan de regímenes de causas y cuasi-causa, efectuación y contra-efectuación, de acontecimientos puros y de acontecimientos encarnados en estados de cosas.⁵⁸

Cuando se habla de acontecimientos se habla de diferenciales o bien de lo que “debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede”. [Deleuze, 2005: 183] Es decir, de ese estado anterior a la efectuación: tiempo fuera de sus goznes.

El estado del acontecimiento es el devenir-ilimitado:

el futuro y el pasado, el más y el menos, lo excesivo y lo insuficiente, el ya y el aún-no: pues el acontecimiento infinitamente divisible es siempre los dos a la vez, eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar (corta demasiado profundamente o no lo suficiente). Lo activo y lo pasivo: pues el acontecimiento, al ser impasible, los cambia tanto más cuanto que no es ni lo uno ni lo otro, sino su resultado común (cortar-ser cortado). La causa y el efecto: pues los acontecimientos, al no ser sino efectos, pueden, los unos con los otros, entrar mucho mejor en funciones de casi-causa o en relaciones de casi-causalidad siempre reversibles (la herida y la cicatriz). [Deleuze, 2005: 34]

Por ello requiere un esquema específico para ser expresado, uno que marque la diferencia entre efectuación y efecto, o bien, que exponga la relación entre lo actual y lo virtual directamente y no a través del movimiento. El régimen expositivo de Cronos y Aión responde a ello ya que se centra en la cesura de tiempo.

Cronos y Aión responde a la temporalidad que acompaña a todo acontecimiento y a los estados de cosas mediante los cuales son concebidos. Esta diada dirige la reflexión a un

⁵⁸ Cfr. *Lógica del sentido* apéndice 1: Simulacro y filosofía antigua. II. *Lucrecio y el simulacro*. [Deleuze, 2005]

problema concreto: al Acontecimiento como contra-efectuación, o bien al tiempo en estado puro sin mediación alguna.

El primer elemento es el empirismo superior bergsoniano pues ese modelo explica la configuración de la individualidad a partir del despliegue del movimiento o energía vital que denota a su vez la realidad del tiempo. Éste se percibe a través de la memoria y los recuerdos pero también a partir de la configuración de la sensibilidad, explicada a partir de la percepción y la afección, que denotan la acción del movimiento en la materia.

La Duración bergsoniana es un plano de inmanencia pero es insuficiente para expresar lo que Deleuze denomina el plano del Acontecimiento puro, ya que habla de la Duración a partir del tamiz del movimiento, mientras que Cronos y Aión son dos maneras de pensar el tiempo desde el tiempo mismo. Son dos tiempos, uno que se centra en el presente y otro que no hace más que descomponerse en pasado y futuro. Cronos está siempre definido, activo o pasivo. Aión, neutro o infinitivo. Cronos es “cíclico, mide el movimiento de los cuerpos, y depende de la materia que lo limita y lo llena” [2005: 93] Aión es “pura línea recta en la superficie, incorporeal, ilimitado, forma vacía del tiempo, independiente de toda materia”. [Deleuze, 2005: 93] En conjunto se centran en lo que Zourabichvili llama el *entre tiempo*, un intervalo que por sí mismo no pasa porque es puro instante o punto de escisión y por tanto es paradójico ya que una espera infinita que ya es infinitamente pasada. [Zourabichvili, 2007: 22]

Dicho en otros términos, Cronos mide el movimiento pues está referido absolutamente a los estados de cosas “es saturado por los estados de cosas y los movimientos de objetos que mide”. [Deleuze, 2005: 95] De ahí que englobe a la primera y

a la segunda síntesis del tiempo pero esta vez pensando en el tiempo mismo. Pero Aión es contra-efectuación, mide la infinita divisibilidad del tiempo por tanto la velocidad que rompe todo gozne, por ello no puede ocupar lugar alguno. Por ello se concibe como vacío o virtualidad absoluta porque el vacío no es *nada* sino sólo carencia de determinación: energía pura o materia luz que no ha encontrado refracción. Pues el tiempo así expresado es la diferencia absoluta que se configura a partir de diferencias que se relevan entre sí. No tiene centro ni polo identitario es puro cambio que relaciona imposibilidades. [Zourabichvili, 2004: 105]

Aión representa el caos, la variación a velocidades infinitas mientras que Cronos la variación continua de los estados de cosas. Uno representa al acontecimiento encarnado en estados de cosas, otro al acontecimiento en estado puro. No obstante son inseparables, uno remite al otro necesariamente pues:

Nada sube a la superficie sin cambiar de naturaleza... Cronos expresaba la acción de los cuerpos y la creación de cualidades corporales, Aión es el lugar de los acontecimientos incorporeales, y de los atributos distintos de las cualidades... Cronos era inseparable de los cuerpos... Aión está poblado de efectos que lo recorren sin llenarlo jamás. Cronos era limitado e infinito, Aión es ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante. [Deleuze, 2005: 200]

Cronos y Aión son Duración, son intensidad y extensión; también son virtualidad y tensión.

4. *Tiempo puro y Afuera.*

Cuando se profundiza en el plano virtual de los recuerdos puros, en el plano de la contra-efectuación o del acontecimiento, se entra en el terreno del inconsciente: el mundo de Dionisos.⁵⁹

El mundo de Dionisos es el plano *caósmico* que sólo expresamos y asimilamos a partir del azar vía prueba de selección del eterno retorno. El tiempo fuera de sus goznes, es la antesala de esa asimilación, pero según Deleuze, es la muerte, propiamente el instinto de muerte o Thánatos, quien completa la ecuación: “La muerte se haya inscrita en el *Je* y en el *Moi*, como la anulación de la diferencia en un sistema de explicación, o como la degradación que viene a compensar los procesos de diferenciación...” [Deleuze, 2009a: 385]

La muerte vista como Thánatos refiere al afuera u otredad⁶⁰: el verdadero motor del proceso de Diferencia y Repetición. Pues sin relación con el afuera (con el otro) no habría individualidad, ni siquiera movimiento. Si bien es cierto que el tiempo, y la diferencia son los factores determinantes en la constitución de la singularidad, el afuera es el otro punto de inflexión que permite la interacción entre individualidades o bien, la organización de sociedades.

El Otro no se presenta aquí como sujeto ni como objeto, sino, cosa sensiblemente distinta, como un mundo posible, como la posibilidad de un mundo aterrador. Ese mundo posible no es real, o no lo es aún, pero no por ello deja de existir: es algo expresado que sólo existe en su expresión, el rostro o un equivalente del rostro. El Otro es para empezar esta existencia de un mundo posible. Y este mundo posible también tiene una realidad propia en sí misma, en tanto que posible: basta con que el que se expresa hable y diga «tengo miedo» para otorgar una realidad a lo posible como tal (aun cuando esa palabra fuese mentira). [Deleuze, 2009c: 22]

⁵⁹ Cfr. Supra, A, 3.

⁶⁰ Aunque no es un término que utilice Deleuze, parece pertinente utilizarlo ya que, en términos generales, la otredad remite a la variación, al cambio, a la interacción.

Como se puede ver, la expresión es constitutiva y ésta se efectúa por el Otro, mientras que éste se constituye gracias a Thánatos. El Otro existe como mundo posible o como porvenir en un rostro que lo expresa y en el lenguaje que le confiere realidad. Es decir, la síntesis asimétrica de lo sensible se realiza en función de esta condición de posibilidad, de esta casilla vacía o diferencial que es el Otro.

En clave temporal, Deleuze explica la relación entre la muerte vista como Thánatos y el tiempo vacío o *caósmico* de la siguiente manera:

El tiempo vacío, fuera de sus goznes, con su orden formal y estático riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente el instinto de muerte. El instinto de muerte no entra en un ciclo con Eros, no le es complementario ni antagonista, no es en modo alguno simétrico, sino que da prueba de una síntesis completamente distinta. La correlación de Eros y Mnemosine es sustituida por la de un *Moi* narcisista sin memoria, gran amnésico, y un instinto de muerte sin amor, desexualizado. A través del instinto de muerte se refleja en el yo ideal y presente su fin en el superyó, como en dos pedazos del *Je* fisurado. Esta relación entre el *Moi* narcisista y el instinto de muerte es lo que Freud marca tan profundamente cuando dice la libido no fluye sobre el yo sin desexualizarse, sin formar una energía neutra *desplazable*. [Deleuze, 2009a:175]

Por ello afirma que es Blanchot quien descubre que la muerte tiene dos aspectos: uno personal que concierne al *Je* y al *Moi* (muerte propia), y otro impersonal sin relación directa, sin presente ni pasado, sólo porvenir: “en (él) yo no muero, he perdido el poder de morir, en (él) *se* muere, no se deja y no se termina de morir...” [Deleuze, 2009a: 177]

Esa muerte prístina es “la formación de esa energía neutra y desplazable que menciona Freud... El tiempo [toma una forma] recta e implacable, y el instinto de muerte aparece, idéntico a esa forma pura, energía desexualizada de esa libido narcisista...” [Deleuze, 2009a: 178-179] Por ello afirma que el pensamiento es genital y desexualizado.

Esa sentencia va contra uno de los postulados centrales del psicoanálisis clásico: el inconsciente es el fondo psíquico donde se guardan todos los impulsos (sexuales)

reprimidos. Negar esto significa desconocer la máxima de esta disciplina: la condición social del hombre es un reflejo de su vida psíquica, y la vida psíquica es un compendio de energía sexual reprimida que al momento de buscar ser liberada produce trastornos psíquicos (incluso psicósomáticos).⁶¹

Entonces el agenciamiento deleuziano consiste en afirmar que el inconsciente sólo es condición de posibilidad de la constitución psíquica del individuo si se le piensa como un fondo vacío, como una energía desexualizada o bien, como plano de inmanencia ya que el inconsciente es temporalidad:

En el inconsciente sólo se trata de tiempo, de muerte y de no... el inconsciente ignora el no porque vive del (no)-ser de los problemas y de las preguntas, pero no del ser de lo negativo que sólo a la conciencia y sus representaciones. Ignora la muerte porque toda la representación de la muerte atañe al aspecto inadecuado, en tanto que el inconsciente se apodera del revés, descubre la otra cara. Ignora el tiempo porque no está jamás subordinado a los contenidos empíricos de un presente que pasa en la representación, pero que opera las síntesis pasivas de un tiempo original. [Deleuze, 2009a: 179]

Cabe señalar que Alain Badiou sostiene que la filosofía deleuziana tiene tintes de una filosofía de la muerte. Él ve en la noción de pensamiento una concepción aristócrata moderna bien jerarquizada donde se presenta al Pensamiento como algo que aun no se alcanza pues el individuo debe luchar contra sí mismo para superar su pobre configuración local, y ya que el ser es neutro y la vida justa en sí misma, el problema gira en torno a la relación de fuerzas y de cómo a partir de ellas algunos individuos pueden superarse a sí mismos y ponerse en la cima de la jerarquía. Cima que denota una ascética de corte estoica que lucha contra la *hybris* renunciando a las vivencias y a los estados de cosas. De ahí que ese ascetismo denote un ser para la muerte pues si la vida es *hybris* y el Pensar la

⁶¹ Sobra decir que esta es una interpretación reduccionista de dicha disciplina, no obstante es suficiente para corroborar las tesis deleuzianas.

sobrepasa, la muerte es el fin último del Pensar. La muerte cura la *hybris*. Porque la muerte es lo que está en relación íntima con el individuo que afecta y, a la vez, en una exterioridad impersonal con respecto a él. Ella es el pensamiento porque a través del ascetismo comunica al individuo con su ser auténtico. [Badiou, 2002: 26-28]

Este argumento intenta realizar una reducción al absurdo tomando al pie de la letra las nociones estoicas, epicúreas y nietzscheanas retomadas por Deleuze. Sin embargo tal tentativa no se sustenta en función del agenciamiento que se realiza del inconsciente y de Thánatos, y sobre todo de lo que atribuye a Bacon, Beckett y Kafka: la fuerza de la expresión que no se confunde con lo expresado pero que se da a la vez y que afirma la vida tal cual es. Pues ellos:

Han erigido figuras indomables por su insistencia, por su presencia, en el mismo momento en que «representaban» lo horrible, la mutilación, la prótesis, la caída o lo fallido. Le han dado a la vida un nuevo poder de reír extremadamente directo. [Deleuze, 2009b: 69]

Cuando señala que Francis Bacon pinta el grito antes que el horror sostiene que las fuerzas que hacen el grito, y que convulsionan el cuerpo para llegar a la boca, no se confunde del todo con el espectáculo visible ante el que se grita, pues el grito es la captura de esa fuerza invisible que estremece al cuerpo y que lo hace parte de su entorno [Deleuze, 2009b: 66-68]. Porque cuando el cuerpo se enfrenta a las potencias de su entorno les brinda visibilidad a través de sí mismo, ahí es donde el cuerpo lucha contra esas fuerzas otrora invisibles. Lo invisible es la muerte y la vida grita contra la muerte. La vuelve eso demasiado-visible que nos hace desfallecer, fuerza invisible que la vida detecta, desaloja y muestra gritando. La muerte se juzga desde el punto de vista de la vida, y no al revés. Habla en nombre de la vida pero a favor de una vida más intensa.

La imagen, entonces, como se entiende en esta metafísica inmanente es individualizante y genética-estructural. Es el punto de inflexión donde convergen el devenir, la individualidad y las relaciones entre individualidades. Es actual y virtual, materia y memoria. Es primeramente *α σθησις* o bien exterioridad, que es a la vez la potencia de la vida encarnada en los cuerpos y la exterioridad de las relaciones con lo otro; pero también es potencia creadora y fabuladora: es arte.

C. *La sensibilidad como aisthesis: entre el Arte y el empirismo superior.*

La sensibilidad es el punto de inflexión de todo pensamiento que se constituya como inmanente: “No hay otro problema estético que el de la inserción del arte en la vida cotidiana. Cuando más estandarizada, estereotipada y sometida a una reproducción acelerada de objetos de consumo parece nuestra vida, más debe aferrarse el arte a ella”. [Deleuze, 2009a: 431] Por ello el arte es un laboratorio, un campo de experimentación expresivo *per se*.

En tanto experimenta no parte de cero, parte de improntas culturales; el experimento denota una inquietud y una Idea que se corroboran con el resultado; el resultado se expresa como creación, como novedad, como cambio cualitativo de la impronta. El arte crea e inventa, es heurístico y holístico de la misma manera que la racionalidad científica.⁶²

La Estética entendida como α *σθησις* forma parte de todo sistema filosófico. Por ello sirve como punto de inflexión o matriz problemática de toda filosofía que se conciba a sí misma como inmanente, pues, afirma Deleuze:

la estética se escinde en dos campos irreductibles: el de la teoría de lo sensible, que no conserva de lo real más que su conformidad con la experiencia posible, y el de la teoría de lo bello, que recoge la realidad de lo real en tanto se refleja en otra parte. Todo cambia cuando determinamos condiciones de la experiencia real, que no son más amplias que lo condicionado, y que difieren en naturaleza de las categorías: ambos sentidos de lo estético se confunden, hasta el punto que el ser de lo sensible se refleja en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación... Cuando la obra de arte desarrolla sus series permutantes y sus estructuras circulares, señala a la filosofía un camino que lleva al abandono de la representación. [Deleuze, 2009a: 117]

⁶² Cfr. *Metáfora viva* capítulo VII [Ricoeur, 2001]

Desarrollar una serie permutante significa alcanzar el nivel de la Diferencia donde cada punto de vista es él mismo la cosa, ella pertenece al punto de vista. “Cada cosa, cada ser debe ser su propia identidad sumida en la diferencia” [Deleuze, 2009a: 101] pues cada elemento es diferencial por sí mismo. El Arte en tanto Fabulador o falsificante rompe, por sus propios medios y en función de sus problemas particulares, el modelo de representación ortodoxo.⁶³ Incluso Deleuze sugiere que se adelanta a la filosofía y le *muestra* a ésta el camino a seguir.

En *Poussin y los signos* señala que el Arte “nos brinda la verdadera unidad; la unidad de un signo inmaterial y de un sentido por completo espiritual. La Esencia es precisamente esta unidad del signo y del sentido, tal como ha sido revelada en la obra de arte”. [Deleuze, 1972: 52] Es decir, el arte se ubica de golpe en el plano diferencial, es decir en el plano del acontecimiento.

Incluso el arte expresa la individualidad a su manera:

Cada sujeto expresa el mundo desde un cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta... Sin duda el mundo expresado no existe fuera del sujeto que lo expresa... Sin embargo, el mundo expresado no se confunde con el sujeto; se distingue de él... no existe fuera del sujeto que lo expresa, pero está expresado como la esencia, no del sujeto, sino del Ser, o de la región de Ser que se revela en el sujeto... La esencia es quien se implica, se envuelve y enrolla en el sujeto... No son los individuos los que constituyen el mundo, sino los mundos envueltos, las esencias, los que constituyen los individuos. [Deleuze, 1972: 54-55]

Sin embargo el arte es distinto a la filosofía. Ambos crean desde el plano del acontecimiento sus propios acontecimientos pero tienen campos simbólicos distintos: plano de inmanencia por un lado, plano de composición por el otro. Deleuze lo dice a la letra:

⁶³ Danto y Greenberg. Ambos hablan de rupturas en el arte, uno desde la conciencia de sí, otro desde la negación de la semejanza. [Cfr. Danto, 2010 y Greenberg, 2002]

El arte y la filosofía seccionan el caos, y se enfrentan a él, pero no se trata del mismo plano de sección, ni de la misma manera de poblarlo, constelaciones de universo o afectos y perceptos en el primer caso, complexiones de inmanencia o conceptos en el segundo. No es que el arte piense menos que la filosofía sino que piensa por afectos y perceptos. [Deleuze, 2009c: 67-68]

Los perceptos no son percepciones, son el acontecimiento-percepción; los afectos sobrepasan las afecciones para devenir acontecimiento-afección. Exceden cualquier vivencia aunque parte de ésta. Son como esa imagen pura de la que habla Bergson, esa materia-luz que choca entre sí en todas sus caras y en todos sus lados. “Están en la ausencia del hombre, cabe decir, porque el hombre tal como ha sido cogido por la piedra, sobre el lienzo o a lo largo de palabras, es él mismo un compuesto de perceptos y afectos”. [Deleuze, 2009c: 165]

Son “el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales y de un régimen de signos correspondiente” [Zourabichvili, 2007: 16] que toman sentido, o bien que se crean *en* y como inmanencia. Es decir, todo agenciamiento es colectivo pues se crea *en* y para la colectividad. De ahí que el afecto y el percepto sean *para* el exterior.

Un agenciamiento, según lo explica Zourabichvili, consta de tres elementos implicados entre sí en una heterogénesis: el individual o molar, el colectivo o molecular y el maquínico abstracto o anomalía. [Zourabichvili, 2007: 16-29] El elemento individual corresponde al estrato, es decir a la experiencia que tiene el individuo en el medio socialmente determinado por códigos específicos que demarcan una cultura, experiencia que manifiesta su deseo. Por otro lado, la experiencia colectiva denota la manera en que el individuo inviste y participa en la reproducción de esos códigos, sea repitiéndolos o asimilándolos moldeando su existencia. Por último, la inserción de la anomalía se da

cuando el individuo elabora voluntaria o involuntariamente una decodificación propia (expresa *su* deseo) que desequilibra el esquema. Con ello el individuo se da cuenta que no es una forma originaria que evoluciona en el mundo mediante la modulación de los códigos sociales, sino que se configura sobre un modelo de proyección y exposición que introduce anomalías en el medio y para el medio del que forma parte. Dando paso, así, a la asimilación del pliegue como realidad genética estructural o colectiva-individualidad que tiene como punto de inflexión al Afuera, que se inicia con el cuerpo.

Gilles Deleuze presenta una Estética-metafísica que parte de las nociones de Afecto y Percepto. La tesis de la α *σθησις* denota un punto de inflexión entre estética, metafísica y epistemología, que perplejadas dan pie a una ética vitalista.

Según Deleuze el afecto recrea las zonas de indeterminación producidas por la vida, las marismas primitivas de la vida, pues “únicamente el arte puede alcanzarlas y penetrar en ellas en su empresa de concreción. Y es que resulta que el propio arte vive de estas zonas de indeterminación, en cuanto material entra en la sensación”. [Deleuze, 2009c: 175]

Mientras tanto el percepto refiere ineludiblemente a su materialidad, “la sonrisa de óleo, el ademán de terracota... Cómo iba a poder conservarse la sensación sin un material capaz de durar, y, por muy corto que sea el tiempo, este tiempo es considerado como una duración”. [Deleuze, 2009c: 167]

Ambos, afecto y percepto, dan paso a lo *dividual*: “lo que no es indivisible ni divisible sino que se divide (o se reúne) cambiando de naturaleza. Es el estatuto de la identidad, es decir, de lo que se manifiesta es una expresión”. [Deleuze, 2003: 302]

El arte es un monumento porque expresa el tiempo en estado puro o fuera de sus goznes que conmemora no recordando sino fabulando: “No se escribe con recuerdos de la infancia, sino por bloques de infancia que son devenires-niño del presente... Combray tal como jamás fue vivido, como jamás es ni será, Combray como catedral o monumento”. [Deleuze, 2009c: 169] El arte como monumento es el máximo de la potencia de lo falso ya que afirma a cabalidad su artificialidad. Por ello el artista, como Pensador, es un sintomatólogo y un vidente. Vidente porque “ha visto en la vida algo demasiado grande, demasiado intolerable también... acceden a una visión que componen a través de ellos los perceptos de esta vida, de este momento, haciendo estallar las percepciones vividas en una especie de cubismo”. [Deleuze, 2009c: 173] Sintomatólogo en tanto que “son clínicos, no de su propio caso ni siquiera de un caso en general, sino clínicos de la civilización”. [Deleuze, 2005: 278] Es decir, responden a su tiempo, hablan desde su Episteme pero la sobrepasan al experimentar aquello que no es vivible de hecho. De ahí que afirme que “no es el complejo quien nos ilustra sobre Edipo y Hamlet, sino Edipo y Hamlet quienes nos ilustran sobre el complejo”. [Deleuze, 2005: 279]

En una palabra, el arte es epifanía no predicción. Es sensación no Concepto ni doxa.

Es el lenguaje de las sensaciones tanto cuando pasa por las palabras cuando pasa por los colores, los sonidos o las piedras. El arte no tiene opinión. El arte desmonta la organización triple de las percepciones, afecciones y opiniones y las sustituye por un monumento compuesto por perceptos, de afectos y de bloques de sensaciones que hacen las veces de lenguaje. [Deleuze, 2009c: 177-178]

Es composición, esa es la única definición del arte, señala Deleuze. Pero la composición, como el plano de inmanencia es temporal y cultural. Sólo sobrevive creando

perceptos y afectos nuevos. Cortando el flujo de la sensación secciona, comienza y recomienza perdiendo y ganando elementos en su heterogénesis.

En suma, la imagen es un eslabón transemiótico que sirve como matriz ontológica, epistémica, estética, política y ética. No obstante, la dimensión colectiva a cabalidad sólo se obtiene en el plano ético-político.

A decir de Cesáreo Morales, el problema del afuera toma su justo valor en el marco de lo político pues cruza su línea de fuga con el punto de inflexión del no-paso, es decir en la tensión-vida o “torbellino de deseo y subjetividad”. [Morales, 2007: 8] No-paso es otra forma de decir Yo soy Otro. Pero el otro es el enemigo-prójimo que encarna la violencia, que construye la inmanencia como un intersticio o un perpetuo *entretanto*. La elección también deviene ética y política cuando en el entretanto “han de aprender sobre la marcha qué hacer frente a las amenazas del otro, quizá, el hermano. Entonces descubren la política, tarea diaria de diferir la violencia, desarmar al atacante y poner a salvo vida y libertad”. [Morales, 2007: 13]

Cuando se elige elegir se afirma la vida vía potencia de lo falso y se establece una lógica de la creencia que sustituye a la certeza y al saber, uno se compromete a asumir el mundo como es, a enfrentarlo intempestivamente y pugnar por un Estado, una Democracia y una sociedad, un mundo, que aún no existen.

Vivir en el entretanto, sin deslumbrarse por el espejismo de vivir mejor sino movidos por la sed de justicia... en un Estado que prevenga el colapso de los ciudadanos... en una Democracia más allá de la aritmética... en una sociedad que salvaguarde la dignidad incondicional del hombre... [Morales, 2007: 43]

La Filosofía y el Arte contribuyen a la creación de esa realidad que está por venir.

Conclusiones.

Para Gilles Deleuze la labor de la Filosofía es la configuración de la inmanencia como consistencia a partir de la creación de Conceptos. Esto se realiza a través del cálculo dialéctico-diferencial del Pensamiento puro, o bien a partir de la *lógica de lo múltiple* que trabaja en el nivel del Acontecimiento. El Concepto es la piedra angular de la filosofía porque permite problematizar, dar sentido y argumentar. Asimismo ayudan a instaurar un Plano de inmanencia/consistencia. El objetivo de este trabajo ha sido, desde el primer anteproyecto hasta su versión final, entender y explicar desde el plano onto-estético cómo esta filosofía de raigambre metafísico puede plantearse como inmanente a la manera de un materialismo histórico, y cómo funciona la lógica interna que la pone en marcha.

El punto de inflexión que se eligió fue el tema de la re-figuración de la subjetividad. Tema recurrente en varias filosofía del siglo XX, sea para marcar su caducidad, su actualidad, incluso para denunciar su status de pseudo-problema. La aportación de Gilles Deleuze recoge al menos esas tres posturas como coordenadas para plantear un problema-matriz: la individualidad es colectividad, es devenir y exterioridad inmanente o encarnada. Problema que si bien se presenta en toda su obra, no es la raíz u origen de su pensamiento debido a que él mismo es una línea de fuga que sólo se entiende a partir de las coordenadas desde las cuales se expresa.

La *primera* conclusión de este estudio es la siguiente: la individualidad en el pensamiento de Gilles Deleuze es un problema secundario en tanto no funge como origen de éste, asimismo es un concepto irremediabilmente unido al de colectividad y al de temporalidad pues el problema central es la *experiencia*. Dada la insuficiencia de la

filosofía Crítica, que asienta las condiciones de la experiencia posible olvidando las condiciones de la experiencia real, con lo cual permanece exterior a lo que ella condiciona, la filosofía deleuziana incluye al tiempo dentro de las coordenadas de lo sensible, de lo expresado y de lo pensado *en y por* el cuerpo.

A lo largo de este estudio las nociones de Concepto, Pensamiento puro, Idea, Serie, Sentido, Acontecimiento, Multiplicidad, inmanencia/consistencia e Imagen sirvieron como ejes o puntos de inflexión que articularon la argumentación. Permitieron relacionar niveles argumentativos, incluso argumentos. Por ello, nuevamente sostengo que este trabajo es tanto un ejercicio de análisis como de emulación del método deleuziano. De entre todas ellas la más sintética aunque más complicada es la de Multiplicidad. Explicarla y analizarla a la vez de que se pone en práctica es la mejor manera de entenderla y entender el pensamiento del filósofo francés pues la Multiplicidad se presenta en el Acontecimiento, en las Series y el Sentido, en la *síntesis disyuntiva* y en la inmanencia en general. Es el solecismo filosófico y transemiótico.

De ahí que la *segunda* conclusión de este estudio sea que toda incursión al pensamiento de éste filósofo implica un ejercicio de lectura que requiere la puesta en marcha de los postulados de su lógica.

Hablar de inmanencia y consistencia ha sido la terea de la filosofía desde su nacimiento. Las Filosofías siempre han buscado brindar consistencia al mundo a pesar de que algunas de ellas, como las platónicas, la conciban a partir de la trascendencia. Esta consistencia es configurada en medio de la complicidad genético-estructural existente entre

el ámbito filosófico y el pre-filosófico. Pues la relación con el Afuera, con el medio, con la cultura, es lo que conforma la inmanencia.

Así como el caos que se mueve a velocidades infinitas, la inmanencia se reconfigura perpetuamente. Es como la Idea, indeterminada en su objeto, determinable en relación con los objetos de la experiencia, e infinita en relación con los conceptos del entendimiento. Sin embargo a diferencia del caos ella puede ser configurada y ordenada. A partir de un corte que la separa del caos ella deviene consistencia. Por ello, la Idea es la materia prima del Pensamiento. Atraviesa todos los planos argumentativos y problemáticos deviniendo multiplicidad: acoplándose, adaptándose, expresándose. Es la verdadera matriz problemática y transemiótica.

La consistencia da Sentido al mundo, lo construye, lo ordena, lo legitima. El Afuera es la materia y el agente del sentido. Y de igual manera que el caos, se mueve perpetuamente. Por ello requiere que su sentido, el Sentido, sea genético-estructural, que agote en cada caso todos los casos, que sea de una vez todas las veces, es decir que *se* recomience perpetuamente y que cada comienzo sea diferente. El Sentido toma lo dicho y lo no dicho en lo dicho, o mejor aun, toma varios sentidos de lo dicho, sentidos que atraviesan distintos plano argumentativos o disciplinarios. Es solecismo filosófico.

Por ello, la *tercera* conclusión de este estudio es que, la consistencia es procesual y se configura a través de una *lógica de lo múltiple* que elimina la similitud y la semejanza en favor de una *síntesis disyuntiva* de problemas. Si la Idea es el motor del Pensamiento y éste la herramienta de la filosofía, el Problema es su objetivo. Porque la consistencia sólo se alcanza cuando se transgrede un orden o estructura caduca, cuando se modifica a partir de

una producción incesante de sentidos del mundo. El Problema busca una solución a partir de elementos externos, sin embargo esos elementos acarrearán consigo nuevas coordenadas que posibilitan múltiples fugas o soluciones al problema inicial. Coordenadas que van del plano estrictamente filosófico al antropológico, sociológico, matemático, biológico, físico, etc. De ahí que el Problema sea una matriz transemiótica guiada por la Idea.

Íntimamente ligada a la anterior, la *cuarta* conclusión a la que se llegó es que *lógica de lo múltiple* y Pensamiento puro convergen en el nivel de los acontecimientos. Nivel que tiene como fin el Afuera pues ahí, en el *entretanto*, en la efectuación, *en* proceso, está el vínculo con el mundo, con aquello sobre lo que habla el pensamiento: la vida. El acontecimiento es la noción que refigura la ontología al pensar al ser como proceso, devenir o fluctuación, y al pensamiento como problemático y vitalista. También es la piedra angular de la transemiótica deleuziana, pues al situar al Pensamiento en el *entretanto*, entre el lenguaje y los estados de cosas, en el solecismo que toma ambos sentidos a la vez para formular el Sentido de lo expresado, retoma las diferencias de niveles argumentativos o de disciplinas distintas para expresar algo más: algo que no aparece sino en el intersticio entre múltiples coordenadas pero que no se reduce a coordenada alguna: he ahí la *síntesis disyuntiva*, un ejemplo: los estudios sobre cine.

El Pensamiento puro parte de los estados de cosas, donde se encarnan los acontecimientos, para hablar de la vida. Pone en marcha el empirismo superior para hablar de la individualidad y la colectividad, del cuerpo y el espíritu, de la materia y la temporalidad; y sobre todo para crear Conceptos que hablen de la vida.

La *quinta* conclusión refiere a los Conceptos que hablan de la vida: la Duración y la Imagen, pues la Duración es el Plano de inmanencia cósmico y la Imagen es individualizante y genética-estructural. Es el punto de inflexión donde convergen el devenir, la individualidad y las relaciones entre individualidades. Es actual y virtual, materia y memoria. Es primeramente α σθησις o bien exterioridad, que es a la vez la potencia de la vida encarnada en los cuerpos y la exterioridad de las relaciones con lo otro; pero también es potencia creadora y fabuladora: es arte.

La materia es energía, la energía da lugar a la vida, la vida es movimiento, transformación: Duración; el movimiento se percibe, se recibe y se restituye como imagen, la imagen es entonces movimiento, la imagen-movimiento es cuerpo y el cuerpo es materia y memoria, psique y soma, conciencia y cuerpo: es duración. Si bien a través de las múltiples síntesis disyuntivas que el filósofo francés realiza de la tradición filosófica, del psicoanálisis, de la economía política, del materialismo histórico, de la lingüística estructural y del arte en general, plantea al cuerpo como el punto de inflexión obligado de todas sus reflexiones (sean las reflexiones pseudo-clínicas, ontológicas, estéticas o socio-culturales) será hasta *Estudios sobre cine* que el cuerpo sea re-figurado como Imagen.

Es verdad, Deleuze es heredero de Spinoza, Nietzsche y Bergson, no obstante al realizar el agenciamiento expreso de la noción de Imagen a través de su irrupción en la teoría del cine, abre un intersticio entre la filosofía y el cine valiéndose de la estética y del cuerpo. Estética entendida como teoría de la sensibilidad y como teoría del arte (otro agenciamiento más que permite problematizar desde el plano onto-estético), cuerpo entendido como efecto de superficie y actualización intensiva (noción deudora del epicureísmo, estoicismo, así como de los filósofos ya mencionados), pero también como

imagen. Imagen que se expresa en la pantalla y más allá de ella pues está entre lo expresado por el film y los estados de cosas. No se agota en ninguno de ellos más no puede verse fuera de esas coordenadas.

Así, la *sexta* conclusión resulta ser la enunciación del objetivo implícito de esta investigación: retomar las coordenadas onto-estéticas y mostrar la primera parte del agenciamiento que se realiza en *Estudios sobre cine* (de la lógica deleuziana a la imagen como cuerpo). Objetivo marcado por el tema de la individualidad que, en suma, no es otra cosa que la colectividad. Dejo para otro momento la segunda parte del agenciamiento que necesariamente remite a una consideración estético-política del arte y de la ontología.

Por lo tanto, como *séptima* y última conclusión sostengo que pensar en la individualidad como imagen, por un lado permite pensar en el cuerpo como un todo-abierto, es decir como exterioridad; por otro, abre la posibilidad para pensarlo en términos estéticos y concebir al arte como un laboratorio cultural.

Para Bergson las imágenes están en relación unas con otras, son partes de un mismo todo-abierto que es la Duración. Hay imágenes especiales (conciencia-cuerpo) que eligen como relacionarse con el resto de las imágenes, no obstante no pueden ser o durar fuera del circuito que recibe y restituye movimiento. Nada puede sustraerse a ese movimiento. El individuo no puede acontecer fuera de la colectividad. Él mismo es colectivo porque es exterioridad. Es un pliegue o mónada, es acontecimiento porque siempre está *en* proceso. No obstante ni en Bergson ni en Deleuze el individuo en esencia u origen solamente es una matriz-problemática que se cruza con otras tantas dentro del plano de inmanencia.

Bibliografía.

- Bachelard, Gaston 2000. *Poética de la ensoñación*. 3ª reimp. Traducción: Ida Vitale. México, FCE.
- Badiou, Alain 2002. *Deleuze "El clamor del Ser"*. 2ª ed. Traducción: Dardo Scavino. Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Bergson, Henri 1994. *La evolución creadora*. 1ª ed. Traducción: María Luisa Pérez Torres. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- _____ 2007. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. 1ª reimp. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus.
- _____ 2004. *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. 1ª ed. Traducción: Mauro Armiño. Madrid, Alianza Editorial.
- Danto, Arthur 2010. *Después del fin del arte*. 1ª ed. Colección Paidós Estética. Traducción: Elena Neerman Rodríguez. Barcelona, Editorial Paidós.
- Deleuze, Gilles 2009a. *Diferencia y repetición*. 2ª ed. 2ª reimp. Traducción: María Silva Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _____ 2007. *Empirismo y subjetividad*. 5ª reimp. Traducción: Hugo Acevedo. Barcelona, Editorial Gedisa.
- _____ 2009b. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. 2ª ed. Traducción: Isidro Herrera. Madrid, Arena libros.
- _____ 2003. *Imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. 1ª ed. Paidós Comunicación. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- _____ 2004. *Imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. 1ª ed. Paidós Comunicación. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- _____ 2005. *Lógica del sentido*. 1ª ed. Colección surcos. Traducción: Miguel Morey y Miguel Molina. Barcelona, Editorial Paidós.
- _____ 2008a. *Nietzsche y la filosofía*. 8ª ed. Traducción: Carmen Artal. Barcelona, Editorial Anagrama.
- _____ 1989. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. 1ª ed. Traducción: José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- _____ 1972. *Proust y los signos*. 2ª ed. Traducción: Francisco Monge. Barcelona, Editorial Anagrama.
- _____ 2009c. *¿Qué es la filosofía?* 8ª ed. Traducción: Thomas Kauf. Barcelona, Editorial Anagrama.

- _____ 2008b. *Rizoma. Introducción a Mil mesetas*. 6ª reimp. Traducción: José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia, PRE-TEXTOS.
- Derrida, Jacques 2007. *La diseminación*. 3ª ed. Traducción: José María Arancibia. Madrid, Editorial Fundamentos.
- _____ 2006. *Márgenes de la filosofía*. 5ª ed. Traducción: Carmen González Marín. Madrid, Cátedra.
- Greenberg, Clement 2002. *Arte y cultura*. 1ª ed. Colección Paidós Estética. Traducción: Justo G. Beramendi y Daniel Gamper. Barcelona, Editorial Paidós.
- Kant, Emmanuel 2004. *Crítica de la razón pura*. 2ª ed. Traducción: José del Perojo y José Rovira Armengol. Buenos Aires, Editorial Lozada.
- Kuhn, Thomas. S. 2007. *Las estructuras de las revoluciones científicas*. 3ª ed. 1ª reimp. Traducción: Carlos Solís. México, FCE.
- Habermars, Jurgen, et al. 2008. *La posmodernidad*. Edición a cargo de Hal Foster. 7ª ed. Traducción: Jordi Fibla. Barcelona, Editorial Kairós.
- Hawking, Stephen W. 1992. *Historia del tiempo*. 1ª ed. Traducción: Miguel Ortuño. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Mandelbrot, Benoît 2007. *Los objetos fractales*. 1ª ed. Traducción: Josep Llosa. Barcelona, Tusquets Editores.
- Mengue, Philippe 2008. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. 1ª ed. Traducción: Julián Manuel fava y Luciana Tixi. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Morales, Cesáreo 2007. *Fractales. Pensadores del acontecimiento*. 1ª ed. México, Siglo XXI Editores.
- Proust, Marcel 2008. *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. 11ª reimp. Traducción: Pedro Salinas. Madrid, Alianza Editorial.
- Ricoeur, Paul 2001. *La metáfora viva*. 2ª ed. Traducción: Agustín Neira. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Olivé, León y Pérez Ransanz Ana (comps.) 1989. *Teoría y observación*. México, Siglo XXI Editores.
- Zourabichvili, François 2004. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. 1ª ed. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- _____ 2007. *El vocabulario de Deleuze*. 1ª ed. Traducción: Victor Goldstein. Buenos Aires, Atuel.