



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

METAFÍSICA Y POLÍTICA. SOBRE DELEUZE-GUATTARI Y LA CARTOGRAFÍA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUIS ARMANDO HERNÁNDEZ CUEVAS

TUTOR: DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COMITÉ TUTOR:
DRA. ERIKA REBECA LINDIG CISNEROS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DRA. SONIA TORRES ORNELAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. OCTUBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A Vero

Agradecimientos

Agradezco profusamente las lecturas descubiertas con la Dra. Rebeca Maldonado, la amistad y enseñanza de la Dra. Sonia Torres, el impulso contagioso por problematizar del Dr. José Ezcurdia, la lectura crítica de la Dra. Erika Lindig, la vitalidad y el afecto que la Dra. Julieta Lizaola me ha ofrecido a lo largo de mi camino por la filosofía y, por último, la intensidad con la que el Dr. Luis Sáez me enseñó a leer filosofía.

Por otro lado, cabe resaltar que el presente trabajo se realizó gracias a la Beca de Estudios de Posgrado otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), así como al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP) de la UNAM.

Índice

A modo de introducción. La escritura, la metafísica y la política [2]

I. Cartografías experimentales. Sobre Deleuze-Guattari y la historia de la filosofía [16]

Cartografía 1. Ontología del simulacro. Los sofistas y el no ser [17]

Grecia y la filosofía. Sobre la geofilosofía [18]

El simulacro Y el ser [28]

Cartografía 2. La diferencia. Kant, Bergson y el tiempo [43]

Sobre la tarea de la filosofía moderna. Kant, la verdad, el tiempo y la máquina abstracta [44]

El bergsonismo [61]

Cartografía 3. Valor, sentido y tiempo. Nietzsche y la profundidad de lo falso [84]

Nietzsche como continuador de Kant [85]

Nietzsche y el estructuralismo [109]

Cartografía 4. Deseo. Spinoza y la cartografía [116]

Inmanencia. La ética frente al juicio de Dios [117]

Cartografía de la diferencia: la *Ética* [135]

II. Límites. El capitalismo, la esquizofrenia y su inmanencia [140]

Las síntesis de espacio-tiempo en el capitalismo. Hacia una Historia Universal de la contingencia [141]

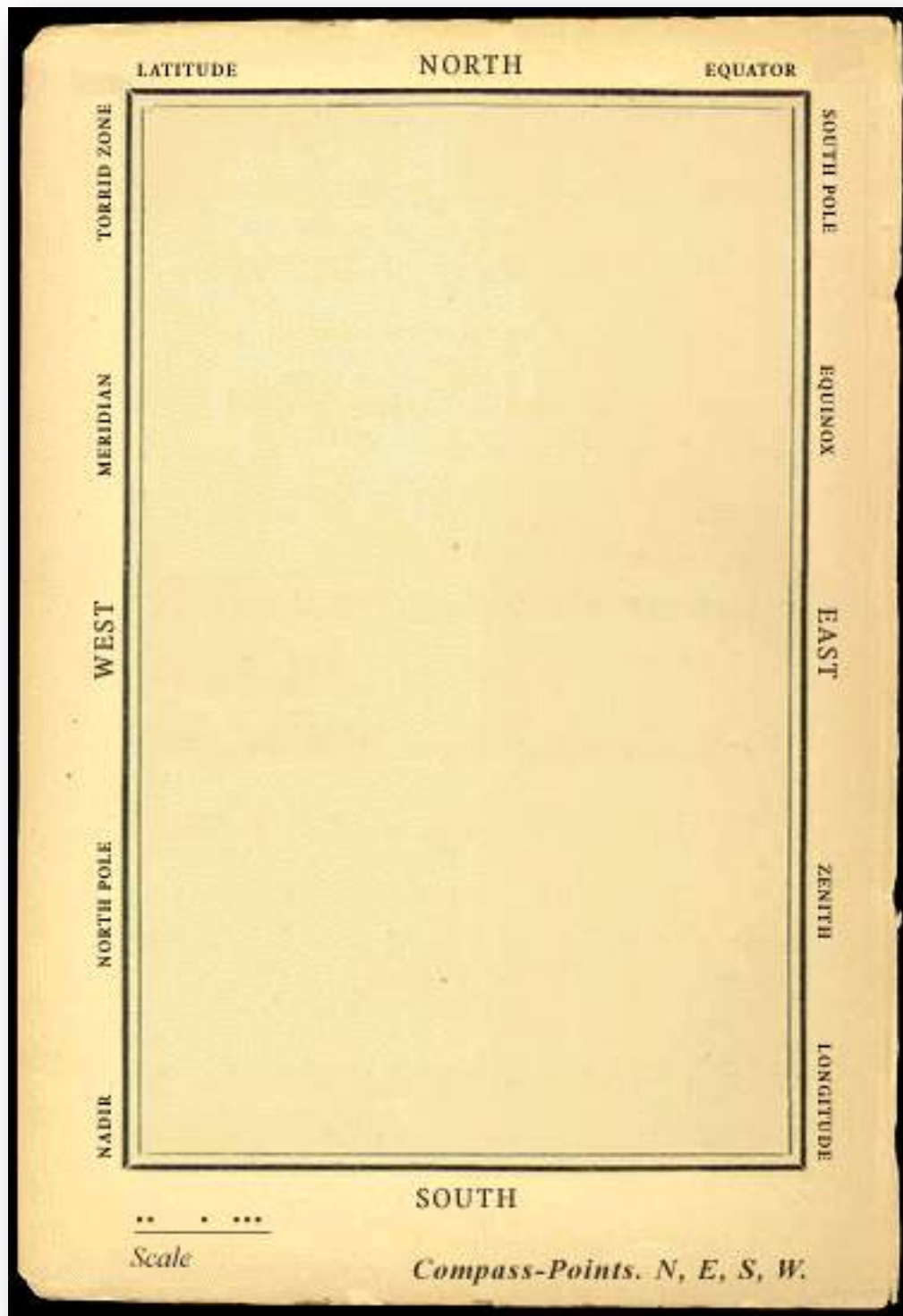
Cartografías del deseo. Paul Klee y el *Agencement* [162]

La *betise* capitalista. La axiomática y los aparatos de captura [178]

El devenir-esquizo y la alegría trágica. En torno a Ariadna [193]

Conclusión. Metafísica Y Política: pliegues cartográficos [205]

Bibliografía [221]



Mapa del Océano. *The Hunting of the Snark*, Lewis Carroll

A modo de introducción: la escritura, la metafísica y la política

Uno no debe ruborizarse, ni hallar motivos por los cuales no afirmar que el acto de la escritura sólo se despliega sobre lo que no se sabe, o en aquello que se sabe mal. Uno escribe sin más desde la extremidad del saber. Justo desde la frontera que limita lo que se sabe y lo que se ignora. Así, escribir se presenta como un movimiento nómada, precisando de este modo al pensamiento como una agresión¹.

Bajo lo dicho, se afirma que postergar la escritura no es más que otro modo de abrazar la ignorancia y, con ella, a la servidumbre, renunciando así a un movimiento vehemente a favor de un tiempo por-venir.

De lo anterior que no resulte trivial apuntar que es justamente al propugnar por un cisma en la escritura, que se exhibe un fulgor desde el cual se puede experimentar cómo diversas estructuras, causales, proposicionales, perennes, etcétera, convalecen ante una vibración que las descuadra, evitando con ello la reinsertión en algún sistema teleológico.

Y es que, bajo tal ejercicio de escritura, ya no se trata de pensar desde una lógica sustentada en el sentido común y en los modelos de reconocimiento, ni en escribir encontrándose arraigado en un marco en el que se habla gracias a aquello que se ha limitado a condiciones específicas y cuantitativas. Más bien, es cuestión de prestar oídos a una multiplicidad de gritos que interpelan lo nuevo: la creación de superficies de sentido.

¹ Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 18.

Se enuncia entonces que el escribir se precisa como la problemática que estremece y propicia la apertura y propagación de ese germen vital que, yacente en la filosofía misma, llama a estar siempre a la escucha de la composición que insiste en el plan(o) del deseo: la composición entre metafísica y política.

Metafísica y política, como ese entre en el cual la escritura vital adquiere su alegría trágica, es el espacio-tiempo a-temporal y a-espacial con el cual el yo desfragmentado, librado de todo sesgo trascendental, cartografía y combate todas esas afecciones que lo ahogan en la pesadumbre de una atmosfera vil y baja de un tiempo soez que, al ser el tiempo propio de nuestros contemporáneos, es de igual forma nuestro tiempo.

La expresión de la metafísica y la política apresada por la desvergüenza, la vulgaridad y el cinismo, es una problemática no extraña para toda una línea filosófica que no ha dejado de hacer sensibles las heridas abiertas de una existencia sumida en la tristeza.

Platón, Lucrecio, Bruno, Spinoza, Nietzsche, Bergson, y, contemporáneamente, Heidegger, Foucault, Agamben, Derrida, Nancy, Sloterdijk, Esposito, entre otros, son nombres propios que se han dispuesto sobre una atmosfera atemporal, rompiendo con todo principio de identidad, con el fin de hacer audibles esas fuerzas autoinmunes que no cesan de reproducir agentes patógenos sobre una existencia de afecciones terminales.

Así pues, dentro de toda esa gama de pensadores que se han abocado a indicar las patologías de una existencia inmundada por medio de la escritura, las siguientes líneas se precisarán a mostrar un camino más desde el cual, sufriendo las enfermedades de nuestro tiempo, se sea apto para adquirir la capacidad de producir contraefectuaciones que, como anticuerpos, permitan generar

tecnologías vigorosas y resistentes a los procesos cancerígenos bajo los que la historia se ha resuelto mayoritariamente.

De tal modo, el camino a seguir durante las siguientes páginas no es otro más que el esbozado en la escritura que desarrollaron tanto Gilles Deleuze como Félix Guattari. Cauce que nos dirige hacia una madriguera de múltiples entradas y salidas en la que diversos pensadores se han acercado y relacionado, y en la que uno no debe sentir vergüenza por volver a pensar, ya que, como Paul Klee declara: "sobre este nuevo terreno, incluso las repeticiones pueden expresar un tipo nuevo de originalidad, devenir formas inéditas del yo, y no hay por qué hablar de debilidad cuando un cierto número de individuos se reúnen en un mismo lugar: cada uno espera allí el florecimiento de su yo profundo"².

En fin, con el objetivo de no dar más rodeos y entrar directo en la composición metafísica y política trazada en la escritura de estos pensadores, se trae a cuenta la siguiente aseveración hecha por Deleuze para un diario en 1986:

No se trata, evidentemente, de que cada cual se enfrente a su hora de la verdad, a sus Memorias o a su psicoanálisis, no se trata de la primera persona. Se trata de invocar las potencias impersonales, físicas y mentales con las que uno se confronta y contra las que se combate desde el momento en el que se pretende alcanzar un objetivo del que no se toma conciencia más que en la lucha. En este sentido, el Ser mismo es una cuestión política.³

Ya que es justamente en este pequeño párrafo en el que Deleuze, al abandonar la ínsula de la primera persona, puntea la relación afirmativa entre metafísica y

² Paul Klee, *Teoría del arte moderno*, p. 16.

³ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 143.

política. Composición desde la cual el ser se libra de todo esencialismo para devenir combativamente⁴.

Lo anterior se hace patente al intuir que es en el modo en el que se experimentan los afectos que nos perturban, es decir, las potencias impersonales físicas y mentales, que el Ser mismo se compone como política, cuestión que toma otro cariz, y se ensancha, en el momento en el que nos presentamos ante las intensidades de Spinoza (alegría/tristeza), así como de Nietzsche (devenir activo/devenir reactivo).

Cabe declarar que para las intenciones de este escrito, al igual que para Deleuze y para Guattari, no se encuentra motivo alguno que provoque huir de los conceptos de metafísica y de política acentuados por la tradición. Ello en consecuencia a que es precisamente en ellos donde se desea producir involuciones que contraefectúen el movimiento mismo de un pensamiento carcomido por figuras trascendentales⁵.

⁴ Párrafo con el cual se desmorona la crítica que lleva a cabo una historiadora perteneciente a la corriente de estudios subalternos de la India, Gayatri Spivak, quien al traer a colación en su artículo: *¿Puede hablar un subalterno?* el fragmento de una plática entre Foucault y Deleuze (titulada en *Microfísica del poder: "Los intelectuales y el poder"*) y, remitiéndose exclusivamente a ésta, desvirtúa las creaciones conceptuales de estos filósofos franceses, provocando con ello el ser insertados en el cajón en el cual esta historiadora mete a todos aquellos que gracias a mediaciones anulan la palabra del subalterno. Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?" en *Revista Colombiana de Antropología*, pp. 297-364.

⁵ Pensamos que este movimiento de contraefectuación Deleuze lo halla en su lectura sobre Spinoza. Para comprender el porqué de ello, bien nos podemos remitir a una clase dictada por él el 25 de noviembre de 1980, la cual versó en torno a Dios y a la filosofía.

Deleuze inicia esta clase afirmando lo curioso que resulta el hecho de que hasta los últimos años del siglo XVII la filosofía hable en todo momento de Dios. En este sentido, la filosofía de esa época pareciera dibujar una frontera borrosa entre la filosofía y la teología.

Para dispersar la bruma teológica tendida sobre dicha filosofía, Deleuze lleva a cabo un acercamiento entre la filosofía y la pintura de aquellos años, arte que se encontraba penetrado por la imagen de Dios. Ante tal situación, Deleuze se pregunta: "¿basta decir que se trata de un constreñimiento inevitable en esa época?" A lo cual responde que existen tres respuestas posibles: una, que sí, que se trata de un constreñimiento infranqueable; dos, que más bien prevalece un sentimiento religioso del cual el pintor no se escapa, y; tres, que a diferencia de las

Se puede aseverar que, al igual que Spinoza lo hizo en su escritura de la *Ética* —espacio en el que este filósofo neerlandés introduce en la figura trascendental de Dios un inmanentismo radical tal que termina por involucionar y desgarrar todo el sistema dogmático de pensamiento escolástico—, en los párrafos a continuación se acometerá, siguiendo la flecha lanzada por Deleuze y Guattari, involucionar esa lógica que no admite que la composición en devenir entre metafísica y política se exprese de manera radical.

Dispuesto lo anterior de otro modo, se puede anotar que es en la composición metafísica-política como entre, donde se presienten esas fuerzas insistentes que, por debajo de la superficie perenne, indispuesta al devenir, brincan descomponiéndose y componiéndose, causando en su vibrar fisuras en la superficie de cualquier tamiz cerrado.

dos respuestas anteriores, para los pintores de esos tiempos Dios se presenta como el lugar de la emancipación máxima.

De este modo, desde esta última respuesta, Deleuze apunta que para algunos artistas en Dios, como flujo de pintura, se propicia una autonomía que no se encuentra de otra manera. En sus palabras: los pintores “se sirven de Dios para obtener una liberación de las formas [...]. Las formas se desencadenan, se lanzan en una especie de Sabbath, una danza muy pura. Las líneas y los colores pierden toda necesidad de ser verosímiles, de ser exactos, de asemejarse a algo. Es una gran liberación de las líneas y de los colores lo que se hace gracias a la apariencia de la subordinación de la pintura a las exigencias del cristianismo”.

Asumiendo lo dicho en torno a la pintura, y siguiendo la analogía dispuesta en esta lección por Deleuze, en la filosofía de estos años, sobre todo en la filosofía de Spinoza, Dios se dona como una superficie que consiente la creación conceptual —aquello que Deleuze entiende como el objeto de la filosofía— y, con ello, libera de las coacciones que se imponen desde el sistema de la representación escolástica. Deleuze dice: “es al nivel del Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene por tarea representar algo”.

Por lo tanto, se puede afirmar que la filosofía, tomando líneas, flujos, colores y claroscuros, produce conceptos que desbordan aquel ámbito coagulante. Ese es el caso de Spinoza y de aquello que en el primer libro de la *Ética* intuye como Dios (el Dios de Spinoza es una creación que se inserta en un plano que provoca liberarse al ser intuido como inmanencia). Cuestión que da cuenta el motivo deleuzeano por el cual no pretende desembarazarse de los conceptos de la tradición. Su objetivo es otro. Su objetivo es contraefectuarlos. Cfr. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 21-31.

Tal, podríamos expresar, es el movimiento prudente del ateísmo desde la lógica deleuzeana-guattariana, lógica de la contraefectuación que al precisar:

Tal vez el pensamiento cristiano sólo produce conceptos a través de su ateísmo, a través del ateísmo que segrega en mayor medida que cualquier otra religión. Para los filósofos el ateísmo no es ningún problema, la muerte de Dios tampoco [...]. El ateísmo no es un drama, sino la serenidad del filósofo y el capital acumulado de la filosofía.⁶

Nos da cuenta del modo en el que un ateísmo profundo, aquél que no realiza una inversión simple, se encuentra en la idea deleuzeana de la historia de la filosofía como immaculada concepción o como sodomía filosófica⁷.

Haciéndose patente entonces el modo con el que el filósofo se desliza combativamente entre los códigos y los axiomas de un sistema cerrado, como lo puede ser el lenguaje metafísico de la tradición, queda en claro el motivo por el que Deleuze no se desembaraza de los conceptos rígidos, significantes y apodícticos de la tradición, esto debido a que es justamente en ellos donde se desea producir contraefectuaciones, sacudimientos, descentramientos y deslizamientos que involucren la superficie de sentido.

Tal es el caso de los conceptos de escritura, de metafísica y de política. Creaciones que al ser agitadas por flujos de inmanencia, y al sumirse en las arenas de serenidad, las cuales como indica Deleuze, son el capital acumulado de la

⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Que es la filosofía?*, p. 93.

⁷ Sobre ello Deleuze expresa: " el modo de liberarme [...] consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de immaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos y emisiones secretas [...]". Cfr. Deleuze, *Conversaciones*, pp. 13 y 14.

filosofía, producen una monstruosidad que fragmenta y lanza a otros juegos aquello que se pensaba determinado.

Pretendiendo vincular tal ateísmo contraefectual yacente en el entre de la composición metafísica y política con la escritura, en las siguientes líneas se quisiera hacer un esfuerzo por percibir a qué se refieren Deleuze y Guattari cuando en *Mil mesetas* escriben: “escribir nada tiene que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros paisajes”⁸.

Siguiendo entonces aquella flecha lanzada a la profundidad de lo abismoso por Deleuze y Guattari, se percibe que la escritura de *Mil Mesetas*, al componerse de velocidades, vibraciones y fechas —cuestión que lo aleja de la constitución de un sujeto (Dios), y de un objeto (querer decir algo)—, es la expresión de esa composición viva entre metafísica y política.

Mil mesetas, al ser un modo de la expresión del entre de composición metafísica-política, es un *Agencement*⁹. Es una multiplicidad en la que no tiene importancia alguna decir o no decir: “yo escribo esto”, “yo leo esto”. *Mil mesetas* se compone de líneas y velocidades que arrastran consigo conceptos geológicos-topológicos, con lo cual se imbrica a Deleuze-Guattari y su escritura, a la cartografía.

Así pues, para irnos introduciendo en ese ciclón vertiginoso en el cual vive la creación conceptual deleuzeana-guattariana, la cual para el trazado de esta experimentación halla su vínculo común en la noción de cartografía como composición entre metafísica y política, dediquémonos las siguientes líneas a experimentar el concepto *Agencement* (noción que será tratada con mayor

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas*, p. 11.

⁹ Ante las dificultades generadas por la traducción al idioma español del concepto *Agencement*, ya sea como dispositivo o como agenciamiento, se ha decidido dejar el concepto en su idioma original.

profundidad en el apartado titulado: *Cartografías del deseo. Paul Klee y el Agencement*), ya que éste nos posibilita percibir lo que expresa la escritura para la multiplicidad que trazó *Mil Mesetas*.

Una aproximación a lo que se conceptualiza como *Agencement* se halla en la conclusión de *Mil mesetas*: “Reglas concretas y máquinas abstractas”. En esta conclusión se nos afirma que el *Agencement* es tetravalente, que se tiende sobre: 1) la territorialización y la desterritorialización (en los cuales se encuentran incrustados los conceptos de estratificación y de desestratificación) y; 2) el contenido y la expresión.

El concepto *Agencement*, como cartografía pictórica, musical, escrita, etnográfica, etológica, etcétera, permite concebir esa composición metafísica-política que se lanza como un proceso incesante de creación en el que la territorialización y la desterritorialización combaten en un inagotable baile.

Es en el *Agencement* donde fenómenos de espesamiento del cuerpo de la Tierra: acumulaciones, coagulaciones, plegamientos y sedimentaciones, ordenan y organizan las partículas moleculares de la Tierra, en el mismo instante en el que otros fenómenos se trazan libremente sobre las partículas locas del Cuerpo sin Órganos¹⁰.

Cabe advertir que si bien por el momento pareciera que el concepto de *Agencement*, bajo su tetralogía, no puede escucharse debido al ruido de categorías y esquemas que predominan sobre un pensamiento fundado bajo el principio de no contradicción, esto sin olvidarnos del modo en el que Deleuze y

¹⁰ Téngase presente que *Mil mesetas* comienza afirmando que el *Anti Edipo* se escribió a dúo, y dado que cada uno de los que lo escribieron eran varios, en total ya se eran muchos. Asimismo, en la tercera meseta: “20 noviembre 1923 Postulados de lingüística general”, Deleuze-Guattari afirman: “escribir quizá sea sacar a la luz ese agenciamiento del inconsciente, seleccionar las voces susurrantes, convocar las tribus y los idiomas secretos de los que extraigo algo que llamo Yo” (Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 9 y 89). Por otro lado, en torno al concepto de Cuerpo sin Órganos véase el apartado de este escrito titulado: *Grecia y la filosofía. Sobre la geofilosofía*.

Guattari trazan sus conceptos desde sendas plenamente variadas (etología, física, etnografía, psicología, literatura, geología, etc.), tales conceptos-inten(s/c)iones se frecuentarán a lo largo de este escrito y, conforme vayamos advirtiendo cómo resuenan estas múltiples voces en los gritos de otros filósofos como Platón, Kant, Bergson, Nietzsche y Spinoza, la tetralogía referida disfrutará de otro vigor¹¹.

Retomando pues los flujos que conectan la atmósfera tetralógica del *Agencement*, se debe afirmar que los estratos, como fenómenos de ese espesamiento del cuerpo, también se mueven y sirven como substrato de otros estratos. La estratificación es un proceso que tiene velocidades, así como diferentes estados que le instan a sus componentes a desplegarse de formas variadas, pero siempre abocadas a la fijeza. Deleuze y Guattari afirman: “La estratificación es como la creación de mundo a partir del caos, una reacción continuada, renovada. Y los estratos constituyen los juicios de Dios. El artista clásico es como Dios: al organizar las formas y las sustancias, los códigos y los medios, y los ritmos, crea el mundo”¹². Así, la estratificación no es más que una parte de un proceso que tiene una finalidad vinculada con una causalidad que jerarquiza sus elementos.

No obstante su tendencia a la inmovilidad, la estratificación contiene al interior fuerzas que se descomponen al mismo tiempo en el que la producen. Es decir, contiene fuerzas al interior que luchan por su desestratificación. De tal modo, dichas fuerzas desestratificantes irrumpen para despedazar los juicios de Dios, la

¹¹ Una figura metafórica que auxilia a no desesperarse en el recorrido del pensar rizomático es la presentada por Deleuze y Guattari en la meseta titulada: “La geología de la moral”. Dicha figura remite a una conferencia del profesor Challenger. Ponencia que con el paso de la exposición va quedándose sin oyentes al irse desarticulando de la pesada carga académica, de las seguridades que brindan las proposiciones, permitiendo con ello experimentar otra disciplina dispuesta en la libertad, la cual es denominada de varias maneras: estratoanálisis, esquizoanálisis, nomadología, micropolítica, pragmática, ciencia de las multiplicidades, por citar algunas. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, p. 50.

¹² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, p. 512.

organización de las formas, las sustancias, los códigos y los medios, para introducir líneas que producen fugas a ese ser embarazado de una lógica trascendente.

Bajo lo expresado, la estratificación y la desestratificación bailan del mismo modo en que lo hacen los juicios de Dios y el ateísmo del filósofo. En la estratificación y la desestratificación se puede prestar oídos al ritmo que recorre la composición entre metafísica y política. Juego que rompe con el primado del principio de identidad.

Asentado lo anterior, es ineludible afirmar que el *Agencement* es un concepto que se apropia de los componentes de la estratificación y de la desestratificación para con ellos formular su tetralogía: expresión-contenido y territorialidad-desterritorialidad.

Entonces se asume, en primera instancia, que en el *Agencement*, en tanto que modo de la territorialización: “la expresión deviene un *sistema semiótico*, un régimen de signos, y el contenido, un *sistema pragmático*, acciones y pasiones”¹³, lo cual constituye una articulación. En otras palabras, la expresión y el contenido es un *doble-bind*¹⁴ (doble articulación) yacente entre el *agencement* de enunciación y el *agencement* maquínico.

Es a esta doble articulación (*agencement* de enunciación-*agencement* maquínico) a lo que Deleuze-Guattari denominan como territorialidad, la cual está compuesta por fragmentos de todo tipo extraídos de los medios, creando así una superficie.

¹³ Ibid., p. 514.

¹⁴ El concepto *doble-bind* es tomado por Deleuze-Guattari de G. Bateson, quien en *Hacia una teoría de la esquizofrenia* (1956) lo emplea para indicar una situación de doble vínculo contradictorio que coloca al sujeto en una situación sin salida. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, p. 48.

Ahora bien, se debe apuntar que el *Agencement* cuenta con una segunda instancia, que es: la desterritorialización.

La desterritorialización está constituida por líneas que atraviesan la territorialización y que la arrastran y la abren hacia otros *Agencements* o, cuando va más allá, es decir, cuando la atraviesa una línea de fuga, la conducen a una Tierra desconocida, inmemorial o por-venir. Aquí, las líneas de fuga se unen a materias, fuerzas y funciones desestratificadas rompiendo de este manera con los primados de un sistema estacionario¹⁵ o, aquello que Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* denomina como egipcismo y el último hombre.

Contamos ahora entonces con las nociones mínimas para prestar oídos a la frase citada: “escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros paisajes”.

Escribir es cartografiar. Escribir se despliega como el trazo de una atmósfera en la que el la composición metafísica-política involuciona todos esos conceptos que estratificándose y territorializándose ciñen la vida en la tristeza.

Escribir es colocarse en el medio (*intermezzo*), ni en un principio ni en un fin, es estar siempre en la frontera, en la *lógica de la Y*. Deleuze-Guattari afirman: “escribir, hacer rizoma, ampliar nuestro territorio por desterritorialización, extender la línea de fuga hasta lograr que englobe todo el plan de consistencia en una máquina abstracta”¹⁶. Tal es lema de combate, es ahí en donde se gesta la metafísica y la política para hacer frente al problema fundamental de la filosofía (política), el cual, en términos de Spinoza versa: “¿por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?”¹⁷.

¹⁵ Cfr. Luis Sáez Rueda, *Ser errático*, pp. 17-39.

¹⁶ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas.*, p. 17.

¹⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, p. 36.

Tal es la problematicidad que interpela la escritura de estas líneas: la necesidad de librarse de afecciones tristes por las cuales uno combate como si se tratase de la salvación.

La escritura es un modo de cartografiar el deseo, y con ello, de experimentar con el cuerpo, llamando así a un tiempo en el que las cadenas se desarticulan con el fin de devenir otro.

Sólo entonces, justamente en esta interpelación por propiciar otro espacio-tiempo, es que se percibe la composición metafísica-política. Una composición que, al igual que el deseo, ostenta dentro sí las dos grandes polaridades spinozianas en las cuales se propicia el devenir: la alegría y la tristeza.

Pero dejemos hasta aquí estas líneas que fungen como modo de introducción a este ensayo, y dispongámonos precisar el trazado del mismo.

En torno al escrito se puede comentar que éste está dividido en dos, aunque no por ello deben ser valoradas tales divisiones como una comida en tiempos. Ambas partes están siempre en continua resonancia y, sin lugar a dudas, una no se comprendería sin la otra.

Así pues, la primera parte, la cual lleva por nombre: *Cartografías experimentales. Sobre Deleuze-Guattari y la historia de la filosofía*, busca trazar un recorrido sobre cinco grandes nombres propios en los que Deleuze-Guattari devienen otro: Platón, Kant, Bergson, Nietzsche y Spinoza.

De tal manera, en el primer apartado: *Ontología del simulacro. Los sofistas y el no-ser*, se lleva a cabo un recorrido en el que en una primera instancia se dispone la manera en la que Deleuze-Guattari cartografían el nacimiento de la filosofía en Grecia como una forma de expresión metafísica-política, para después intuir en la metafísica platónica ese movimiento en el que Deleuze halla un devenir-brujo que le posibilita a Platón pensar fuera de la dialéctica: el sofista.

En el segundo apartado: *La Diferencia. Kant, Bergson y el tiempo*, se hace énfasis en la manera que Kant deconstruye el platonismo, interpelando con ello a la creación de otro plano del pensamiento, el cual bien puede estratificarse en las figuras de lo trascendental, o bien puede abrirse a un *Cogito disuelto* en el que lo virtual se abre para la creación de nuevas conjunciones gracias a una síntesis diferencial. Tal apertura, propia de un pensamiento de la diferencia, nos conduce en este apartado a tratar de intuir, en un segundo momento, los conceptos-inten(s/c)iones de Bergson, en donde la problematización, la distinción y el tiempo nos darán las claves para percibir cómo es que la metafísica y la política precisan a cada paso una composición que se experimenta como duración.

El penúltimo apartado de esta primera parte lleva por nombre: *Valor, sentido y tiempo. Nietzsche y la profundidad de lo falso*, y en él nos disponemos a percibir el motivo por que Deleuze distingue el pensamiento nietzscheano como una continuación del pensamiento kantiano gracias al concepto de síntesis diferencial del tiempo. Asimismo, en este mismo apartado se tiende hacia la idea de que el estructuralismo deleuziano puede leerse como una radicalización del pensamiento topológico-cartográfico nietzscheano, cuestión que nos introducirá de nueva cuenta en la composición vital entre metafísica y política.

Por último, el apartado que lleva por título: *Deseo. Spinoza y la cartografía*, tiene la intención de fungir como un *intermezzo*, es decir, con él se pretende hacer patente cómo es que la cartografía, como experimentación del plan(o) de inmanencia, no es otra cosa más que la diagramática siempre en devenir de la composición entre metafísica y política.

La segunda parte de este escrito, al preguntarse: ¿cómo es que en el capitalismo se lucha por la servidumbre como si se tratara de la salvación?, regresará sobre todos esos conceptos de la historia de la filosofía que Deleuze y

Guattari hacen suyos, con el fin de cartografiar al capitalismo entendido como límite relativo de inmanencia.

De lo anterior que en el primer apartado nos aboquemos a precisar *quién* es el capitalismo dentro de la *Historia Universal de contingencia* que Deleuze-Guattari esbozan en el *Anti Edipo*, para posteriormente, en el segundo apartado, desarrollar un método cartográfico gracias al concepto de *Agencement* elaborado por Paul Klee.

Con los elementos dispuestos en estos primeros apartados, en el tercero se realiza una cartografía de los afectos tristes del capitalismo, en donde la *bêtise* (necedad/bestialidad) toma un papel preponderante, mientras que, en el cuarto y último apartado, se traza una cartografía en donde la alegría-trágica interpela por un incesante devenir-otro.

Presentado así a grandes rasgos los trazos de este escrito, lo único que resta por señalar es que para las intenciones de este esfuerzo se establece que la política subyacente en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia* va a la par de la historia de la filosofía con la cual Deleuze deviene-otro, del mismo modo que la metafísica, y todos sus conceptos y personajes conceptuales, van a la par de la política que imprimen Deleuze-Guattari en su trabajo conjunto. Afirmándolo en términos de estos mismos autores, habrá que decir que entre política y metafísica hay una relación transductiva-diferencial en expresión continua. Expresión en composición que nunca agota la interpelación de lo expresado y que, por ende, implica siempre un cuerpo y un pensamiento por-venir.

**I. Cartografías experimentales. Sobre Deleuze-
Guattari y la historia de la filosofía**

Cartografía 1

Ontología del simulacro. Los sofistas y el no ser

Todo el platonismo está construido sobre esta voluntad de ahuyentar los fantasmas o simulacros, identificados con el sofista mismo, ese diablo, ese insinuador o simulador, es falso pretendiente siempre disfrazado y desplazado

El simulacro debe ser exorcizado

Gilles Deleuze
Diferencia y repetición

Grecia y la filosofía. Sobre la geofilosofía

Desde los primeros, hasta los últimos escritos, Grecia, Platón y los sofistas son imágenes que irrumpen en el pensamiento deleuzeano. Comenzando por *Nietzsche y la filosofía*, pasando por *Lógica del sentido*, *Diferencia y repetición*, hasta llegar a *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, y *Crítica y clínica*, la atmósfera griega pulsa en una escritura de tiempo estratigráfico, es decir, de un tiempo no significado por la espacialidad cuantitativa, que exige hacer de la filosofía algo contemporáneo.

De lo anterior que aquí se asevere, a diferencia de una lectura cronológica sobre la obra deleuzeana¹, que no se encuentran elementos para destacar grandes exabruptos que rompan con la continuidad intensiva del pensamiento deleuzeano.

Para nosotros, los escritos deleuzeanos se hallan en el tiempo mismo de la filosofía, el cual como ya se apuntó, es un tiempo de contemporaneidad. La filosofía deleuzeana es un espacio-tiempo en el que todos los elementos son conectables entre sí. De tal modo, cada hoja escrita se presenta a sí misma como una oleada de inmanencia en la que los conceptos, en cada escarceo, hacen del sonido del mar un estruendo que se diferencia del anterior y que, no obstante a ello, dicho sonido no se separa del rumor del océano en su totalidad.

¹ Como lo es la lectura de Slavoj Žižek, quien en *Órganos sin cuerpo* anota que existe un Deleuze y un doble de Deleuze: por un lado, el Deleuze elitista, indiferente a la política, autor de *Diferencia y repetición* y, por otro, el Deleuze "guattarizado", estancado por una escritura doble centrada en la política. Cfr. Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpos*, p. 38.

De lo expresado se sigue que en este apartado conjugemos un escrito primero, como lo es *Lógica del sentido*, con uno de los últimos, como lo es *¿Qué es la filosofía?*, ya que la problemática a la que aquí se hace referencia es la misma: la cartografía como un espacio-tiempo en el que la diferencia hace resonar en su expresión la composición vital entre metafísica y política.

Bajo lo dicho, demos paso al modo en el que la geofilosofía, Grecia, el sofista, Platón y el simulacro se constituyen como una cartografía en devenir de esa historia de la filosofía que Deleuze y Guattari esbozan.

En el *Sofista* de Platón se puede apreciar uno de los tartamudeos platónicos, es decir, el desarrollo de un lenguaje que pone en variación, tanto sus elementos lingüísticos, como los no lingüísticos. Y es que, específicamente a través del personaje conceptual del sofista, Platón se abre hacia otras líneas de segmentaridad. Hacia otro plano en el que la relación jerárquica entre los modelos y las copias se desvanece para dar entrada a devenires e intensidades (simulacros) que desgarran desde su interior una lógica que afirma que sólo el Ser es aquello capaz de ser pensado.

Bajo los auspicios del *Sofista*, Platón se abre a las multiplicidades y se somete a uno de los más severos ejercicios de despersonalización.

El *Sofista*, como diálogo que experimenta las líneas de segmentaridad, así como sus peligros, nos da pie para explorar la frase deleuzeana que inscribe la necesidad de "derrumbar el platonismo"².

Afirmado lo anterior, ahondemos en torno a algunos conceptos cartográficos: Tierra, desterritorialización y reterritorialización, ello con vistas a, no sólo presentar los conceptos con los cuales se conducirá una diagramática del sofista percibido

² Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 105.

como una *haecceidad*³, sino también, apreciar el porqué Deleuze-Guattari divisan a la filosofía como geofilosofía.

Así pues, recordemos que en *Mil mesetas* Deleuze-Guattari apuntan que la Tierra no es otra cosa más que un Cuerpo sin Órganos o un plan(o) de consistencia. La Tierra es aquello que se encuentra atravesada por materias inestables in-formadas, flujos en continuo derrame, intensidades an-excatas o singularidades nómadas.

Deleuze-Guattari aseveran que la Tierra se genera continuamente bajo un movimiento de desterritorialización *in situ* a través del cual se supera cualquier territorio: la Tierra es desterritorializante y desterritorializadora.

La Tierra es aquello que por un lado conduce a una meseta, es decir, a una región continua de intensidades que vibra sobre sí misma para, en el mismo instante, estratificarse y, con ello, reterritorializarse. La Tierra ostenta en sí una característica articulante. Por un lado, los movimientos de desterritorialización no se separan de los territorios que se abren en otro lado, al mismo tiempo que, los procesos de reterritorialización no se separan de la Tierra que vuelve a proporcionar territorios. Ello expresa el motivo por el que la desterritorialización es un movimiento que va del territorio a la Tierra, mientras que la reterritorialización es un movimiento que va de la Tierra al territorio.

Dicho esto, hagamos resonar aquellas palabras que Deleuze-Guattari dedican a Grecia con el objetivo de ir invocando la imagen del sofista, así como su diagramática.

Una primera anotación en torno a Grecia, es que sus ciudades se hallan lo suficientemente cercanas, así como lo suficientemente alejadas del imperialismo

³ En *Respuesta para una pregunta sobre el sujeto*, Deleuze afirma: "se puede llamar "hecceidad" o "ecccidad" a estas individuaciones que ya no constituyen personas o yoes". Cfr. Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 314.

de Oriente, para producir un modo peculiar de desterritorialización. Desde el pensamiento de Deleuze-Guattari, los pueblos egeos logran formar un medio de inmanencia en el que un cierto placer de asociarse, y una inclinación por la opinión, producen una *desterritorialización relativa* que propicia el arribo de comerciantes, artesanos y pensadores extranjeros.

Tal desterritorialización relativa, la cual para Deleuze-Guattari es propia a la relación íntima histórica de la Tierra con los territorios que en ella se trazan o se desvanecen, produce un determinado *Agencement* que, en el caso de Grecia, se distingue por estar tendido sobre un medio inmanente.

Entonces, la pregunta que surge es: ¿cómo se produce la *desterritorialización absoluta* en Grecia, teniendo en consideración que la desterritorialización relativa está vinculada a las relaciones cósmicas, geográficas, históricas y psicosociales? A la cual habría que responder que la desterritorialización absoluta, es decir, aquella desterritorialización que se propicia cuando la Tierra penetra en las líneas de intensidad de un pensamiento, se produce justamente cuando se da una forma de relación entre lo relativo y lo absoluto que posibilita la adsorción⁴, es decir, el cambio y la reproducción de multiplicidades, intensidades y velocidades que instan a la creación de nuevas superficies de sentido⁵.

He allí la explicación del porqué para Deleuze-Guattari la filosofía fue algo griego:

La filosofía fue algo griego, aunque traída por gentes que venían de fuera. Para que la filosofía naciera, fue necesario un *encuentro* entre el medio griego y el plano de inmanencia del pensamiento. Fue necesaria la conjunción de dos movimientos de desterritorialización muy diferentes, el relativo y el absoluto, cuando el primero

⁴ Adsorber es un término físico-químico que significa: atraer a un cuerpo moléculas o iones de otro cuerpo en estado líquido o gaseoso para retenerlos en su superficie.

⁵ Téngase presente los principios del sistema rizomático: conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 9-29.

ejercía ya una acción en la inmanencia. Fue necesario que la desterritorialización absoluta del plano del pensamiento se ajustara o se conectara directamente con la desterritorialización relativa de la sociedad griega. Fue el encuentro del amigo y del pensamiento. Resumiendo, existe efectivamente una razón de la filosofía, pero se trata de una razón sintética, y contingente, un encuentro, una conjunción. [De tal modo,] [...] el principio de razón tal y como se presenta en filosofía es un principio de razón contingente, y se formula sólo así: sólo hay buena razón cuando es contingente, y no hay más historia universal que la de la contingencia.⁶

Del tal modo, disponiéndonos a tensar aún más el concepto de desterritorialización relativa, se afirma que éste, en su interior, yaciendo en ese espacio hojaldrado, se estratifica o se desestratifica según las líneas de segmentación que lo recorren. Así, se da por un lado, una *desterritorialización relativa de inmanencia* (la cual es aquella que se instaló contingentemente en Grecia⁷), mientras que, por otro, se encuentra una *desterritorialización relativa de trascendencia* (la cual sigue el recorrido que trazaron las imágenes de algunos pensadores de los imperios orientales).

Deleuze-Guattari nos precisan que la desterritorialización relativa de trascendencia es aquella en la que lo trascendente, lo vertical, lo celeste y lo imperial se inclina para inscribirse en la inmanencia. De tal modo, bajo la desterritorialización relativa de trascendencia, el pensar implica una proyección de lo trascendente sobre el plano de inmanencia, con lo cual, bajo esta desterritorialización, la imagen se dona como una imagen paradigmática, proyectiva, jerárquica y referencial.

⁶ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 94 y 95.

⁷ Un ejemplo de esta razón contingente, producida como efecto del entre yacente en la articulación *agencement* colectivo de enunciación-*agencement* maquínico de deseo, la hallamos en la escritura de Marcel Detienne, quien en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, al preguntarse al igual que Deleuze-Guattari sobre la posibilidad de cuestionarse "si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la social", nos da el ejemplo de reforma hoplita del 650. Cfr. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 47.

Contrario a ello, la originalidad de los griegos consistió en su especial forma de relacionarse con lo relativo y con lo absoluto, ya que su desterritorialización relativa de inmanencia produjo una línea de creación que fragmentó las imágenes paradigmáticas, proyectivas, jerárquicas y referenciales, al involucrarlas desde su interior con imágenes-conceptos sintagmáticos, conectivos, vecinales y consistentes⁸.

Dos conceptos que se conectan para potenciar lo mencionado en relación a la Tierra, la desterritorialización y la territorialización, son los conceptos de *espacio liso* y *espacio estriado*.

Ambos se constituyen como dos maneras de intuir, por medio de la escritura, tanto a la desterritorialización absoluta, como a la territorialización.

Ahora bien, estos espacios, al seguir líneas de segmentación que se bifurcan y se reúnen, presentan una gran dificultad al pretender separarlos representativamente. Y es que, como se enuncia en la primera meseta de *Mil mesetas*, en el sistema rizomático ningún componente es contrario a otro, todo es factible de composición (principio de conexión), lo uno da cabida a lo múltiple y en lo múltiple se expresa lo uno.

En torno a tal reciprocidad entre los espacios Deleuze-Guattari nos indican:

Debemos recordar que los dos espacios sólo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos: espacio liso no cesa de ser traducido, transvasado en un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituido, devuelto a un espacio liso. [...] Hay, pues, un conjunto de problemas simultáneos: las oposiciones simples entre los espacios; las diferencias complejas; las combinaciones de hecho, y los pasos de uno al otro.⁹

⁸ Cfr. Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 91-92.

⁹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 484.

Lo expresado nos permite entrever las dificultades que se tienen al pretender llevar a cabo una cartografía de las líneas de segmentaridad sobre las cuales se produce un Acontecimiento, como fue el despliegue de la *máquina abstracta* conceptualizada como *Filosofía* en Grecia. Las combinaciones de hecho, los pasos de un espacio a otro, etc., son algunos de los fenómenos que hacen que en el mismo campo de desterritorialización relativa inmanente, se presenten ya bulbos que tienden hacia la reestratificación de la relación entre el territorio y la Tierra¹⁰.

De este modo tenemos que: *el espacio liso en Grecia, como espacio nómada, al generar una relación específica entre lo relativo y lo absoluto, nunca se vio desembarazado del espacio estriado, del espacio sedentario, del aparato de Estado que, guiado por el Poder (el cual es el peligro de las líneas de segmentaridad molar y molecular que no tiene otra finalidad más que frenar a la línea de fuga), estratificaba de nueva cuenta esas partículas locas que para el siglo V y IV vincularon de manera muy especial a la filosofía con la democracia.* La desterritorialización y la reterritorialización son dos movimientos inversos que crean nuevas condiciones gracias a su composición tensional exacta, es decir, gracias a una producción siempre doble, siempre contraria, siempre paradójica.

¹⁰ Dicho fenómeno se ejemplifica en la manera en la que se construyeron algunas de las instituciones, los procedimientos, las relaciones sociales y los pensamientos en Grecia. Una muestra de ello la encontramos en la forma en la que específicamente en Atenas se desarrollaron instituciones que apegadas a la desterritorialización relativa de inmanencia, así como a la Tierra, dispusieron nuevos *agencements* maquínicos de deseo, así como nuevos *agencements* colectivos de enunciación, los cuales en el instante siguiente al momento de su producción fueron sujetos a la estratificación. Por ejemplo: 1) con la falange, la cual dio como resultado la disposición draconiana de dotar de derechos políticos a todos aquellos que fueran capaces de hacerse de una armadura hoplita; 2) con la revuelta en contra de la clase adinerada y de sus instituciones vasalláticas, para que, posteriormente arribara Solón y, con él, la imposición de nuevas figuras legales; 3) con Clístenes y la finalización de la postura aristocrática tendiente a alienar la nobleza en la sangre gracias a una nueva distribución del territorio ateniense; 5) con Pericles y la institución del pago estatal para los assembleístas, entre otros.

Ahora bien, en esta composición de espacios se pueden apreciar características que aunque son propias de ambos espacios, se distinguen por su funcionamiento.

Resulta entonces que podemos diferenciar, dentro de las topografías propias del espacio liso y del espacio estriado, paradas y trayectos. Estos, a pesar de ostentar el mismo nombre, se tratan, en su funcionamiento, de algo diferente. Así, para el espacio liso, el trayecto es aquel que provoca la parada, mientras que, para el espacio estriado, la parada es lo que provoca el trayecto.

Lo anterior toma mayor relevancia si percibimos, a través de la escritura de Marcel Detienne, cómo fue que la desterritorialización relativa de inmanencia de los juegos funerarios, los repartos del botín y las asambleas deliberativas de los guerreros griegos se combinaron con la Tierra¹¹; con una línea de fuga propia de los pensadores de aquella época (los sofistas en el término amplio de la palabra), al dar lugar a la creación del concepto de *isonomía*, el cual, posteriormente sería utilizado por los partidarios de una política estratificada en la implementación de figuras legales que detenían el movimiento propio de esta intensidad para hacer que éste movimiento girara sobre sí mismo teniendo como centro la ley.

¹¹ Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia* nos asevera que los elementos centrales de estas prácticas eran: 1) el espacio de las asambleas no era indefinido, éste se caracterizaba por ser un espacio centrado; 2) es en el centro de las asambleas en donde se deposita el botín para que el guerrero ante los ojos de toda la asamblea vaya y lo haga suyo; 3) el centro es la *arché* (comienzo, origen, principio, fundamento, poder, autoridad, etcétera) de la palabra; 4) la palabra que se toma en el centro de las asambleas es común; un bien común que refiere ineludiblemente a las necesidades e intereses del grupo; 5) las asambleas están abiertas para todos los guerreros, y tanto la palabra como el botín son tomados enfrente de todos, lo que implica que los guerreros se perciban como semejantes; 6) tanto la semejanza como la centralidad, en conjunción con la aparición de la soberanía impersonal, nos dirigen hacia un término que determinará el espacio público de Atenas en el siglo V a.C. y que, por supuesto, se erige como uno de los elementos centrales que reformarían los *agencement* colectivos de enunciación de los griegos. En razón de todo lo anterior, Detienne asegura que tanto los juegos funerarios, como el reparto del botín y las asambleas deliberativas fungieron como instituciones que integrarían un plano predecesor del espacio político libre de la ciudad: el ágora. Cfr. Marcel Detienne, *Los maestros de verdad*, p. 154.

De lo anterior se exhibe el motivo por el que para Deleuze-Guattari:

El espacio liso es direccional, no dimensional o métrico. El espacio está ocupado por acontecimientos o haecceidades, mucho más que por cosas formadas o percibidas. Es un espacio de afectos más que de propiedades [...]. Mientras que en el estriado las formas organizan una materia, en el liso los materiales señalan fuerzas o les sirven de síntomas. *Spatium* intensivo en lugar de *Extensio*. Cuerpo sin Órganos en lugar de organismo y organización. En él, la percepción está hecha de síntomas y de evaluaciones más bien que de medidas y de propiedades. Por eso el espacio liso está ocupado por las intensidades, los vientos y los ruidos, las fuerzas y las cualidades táctiles y sonoras, como en el desierto, la estepa y los hielos.¹²

El espacio liso y el espacio estriado son los partícipes de ese baile entre los juicios de Dios y el ateísmo propio de la religión. Los espacios lisos son las fuerzas intensivas de deseo anárquico que desgarran los espacios estriados liados a la esquematización de lo real por medio de la representación. Todo lo cual permite intuir con mayor fuerza y velocidad aquella frase de Deleuze-Guattari que afirma: “antes que el ser, está la política”¹³. Y es que la política se despliega en el *entre*, en las líneas que se inscriben en un Cuerpo sin Órganos. La política son trazos, colores, intensidades del Acontecimiento. La política es la adsorción entre lo virtual y lo real-actual por medio de la cual se donan esos matices y, con ello, repiten el movimiento propio de la vida.

Entonces resulta que la cartografía, como diagramática metafísica (en el sentido en que ésta se halla inserta en un vaivén entre el devenir y lo real-actual), no se pregunta otra cosa más que:

¿Cuál es tu cuerpo sin órganos? ¿Cuáles son tus propias líneas, qué mapa estás haciendo y rehaciendo, que línea abstracta vas a trazar, y a qué precio, para ti y para los demás? ¿Tu propia línea de fuga? ¿Tu CsO que se confunde con ella? ¿Te

¹² Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 487.

¹³ *Ibid.*, p. 207.

desmoronas? ¿Te vas a desmoronar? ¿Te desterritorializas? ¿Qué líneas rompes, cuál prolongas o continuas, sin figuras ni símbolos?¹⁴

La cartografía como lectora de espacios movientes, de espacios que se alisan y se estrañan a la vez, nos invita a pensar entonces en la forma en la que diferentes *Agencements* han sido adsorbidos por la Tierra y la territorialización y, con ello, se han despersonalizando hasta adquirir su radical nombre propio.

Tal es el caso de Platón, quien al desplegar entre otros personajes, el personaje conceptual del sofista, a lo que insta es a la apertura de una segmentaridad del campo de inmanencia. Su pensamiento se abre radicalmente a lo otro, a lo negado, a lo bastardo, para romper las figuras molares, los dispositivos de poder, así como las instancias de coagulación de la vida presentes en su acaecer y, bajo ello, arriba a un espacio liso, a un espacio que, paradójicamente, como bien se puede percibir ya, está siempre predispuesto a la estrañación. Deleuze-Guattari nos dicen: “evidentemente, los espacios lisos no son liberadores de por sí. Pero en ellos la lucha cambia, se desplaza, y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica los adversarios. Nunca hay que pensar que para salvarnos basta con un espacio liso”¹⁵.

Aspecto que nos brinda una de las tantas formas de apreciar y de conmocionarnos con el personaje conceptual del sofista, así como con el diálogo mismo, ya que es justamente sobre sus intensiones (como dimensiones absolutas del concepto) que podemos vislumbrar ese vaivén —ese movimiento del territorio a la Tierra y de la Tierra al territorio— que instó a Platón a romper con los postulados de Sócrates, a invertir su método dialéctico (método que al

¹⁴ Ibid., p. 208.

¹⁵ Ibid., p. 506.

enfrentarse al sofista tuvo que dejar el mito de lado), y a escribir tartamudeando, no teniendo ya, desde el comienzo, un puerto seguro al cual arribar.

El simulacro Y el ser

Antes de introducirnos de lleno en la superficie del *Sofista*, como ejercicio de escritura en el que Platón tartamudea al presentir el caos, hay que afirmar que la lectura que hace Deleuze sobre tal ejercicio de despersonalización vibra en la misma tonalidad en la que Nietzsche redactó, entre otros escritos: *La gaja ciencia*.

Es en aquellas frases lanzadas por Nietzsche, en específico en el prefacio a la segunda edición (otoño de 1886), encontramos una agitación radical que, en la intuición de la filosofía como estratigrafía, aglutina numerosas intensidades que resonarán en la escritura que Deleuze practica sobre la imagen del sofista. Traigamos pues a cuenta algunas de las afirmaciones nietzscheanas:

Ante toda filosofía que pone la paz por encima de la guerra, ante toda ética que ofrece la formulación negativa del concepto de felicidad, ante toda metafísica y física que supone un final, un estado definitivo, sea cual fuere, ante todo anhelo predominantemente estético o religioso de un mundo aparte, un más allá, algo está fuera o encima, cabe preguntarse si no ha sido la enfermedad la fuente que inspiró al filósofo. El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual se practica en una escala aterradora —y muchas veces me he preguntado si la filosofía en términos generales no ha sido mera interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*. [...] Espero todavía que un *médico filósofo*, en el sentido excepcional de la palabra —uno al que incumba dilucidar el problema de la salud colectiva del pueblo, época, raza y humanidad— tendrá algún día la valentía de llevar a cabo al extremo mi sospecha y aventurar la

tesis de que en todo el filosofar nunca se ha tratado de la <<verdad>>, sino de algo muy diferente, digamos, de salud, porvenir, crecimiento, vida...¹⁶

Resulta pues insostenible no escuchar en estos párrafos nietzscheanos un mismo grito de guerra que recorre la escritura deleuzeana: el derrumbamiento del platonismo a través de una sintomatología del cuerpo o, en términos de Deleuze-Guattari, de una cartografía del deseo. Y es que ante toda esa filosofía centrada en el sentido común, en la naturaleza recta del pensamiento, en la moral categórica, etc., el Cuerpo sin Órganos se nos presenta como ese *Spatium* intensivo que deshecha toda interpretación que malentendiendo el cuerpo lo organiza, sumiéndolo en una enfermedad autoinmune en la que sus mismos postulados van aniquilando sus procesos vitales.

Nietzsche-Deleuze se conjugan para reclamar por médicos filósofos que, teniendo en consideración la aseveración spinoziana: "Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo"¹⁷, estén siempre a la escucha de la vida, lo cual precisa estar en todo momento al tanto de los posibles peligros patológicos que, de variadas formas, se insertan en la existencia de los pueblos, en sus *Agencements*. Así pues, para estos escritores el médico filósofo es aquel que está a la escucha de la vibración producida por la tensión entre aquellas segmentaridades (fuerzas o líneas) que conforman al cuerpo.

Lo hasta ahora dicho, además de provocarnos avistar al personaje conceptual platónico de Protágoras, el sofista por excelencia, como una especie de médico filósofo, siempre inmerso en las fuerzas del devenir, nos auxilia a continuar apreciando el modo en el que esa adsorción yacente en el plano estratigráfico de la filosofía funciona para crear nuevos y, a la vez, repetitivos conceptos.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, prefacio §2.

¹⁷ Spinoza, *Ética*, parte III, preposición II, escolio.

De tal modo, esa vibración virtual tendida en los nombres propios: Protágoras-Spinoza-Nietzsche-Deleuze, traza una manera de dilucidar el problema de la salud colectiva de los pueblos. Se trata de una filosofía de superficie en la que la verdad se presenta como un falso problema, y en la que las problemáticas, lejos de estar dispuestas como obstáculos en la estructura general del conocimiento, se manifiestan en la vida misma. Sobre ello Nietzsche nos afirma:

estamos hartos de este mal gusto, esta voluntad de verdad, de <<verdad a toda costa>>, esta locura de adolescente en el amor a la verdad: para eso somos demasiados experimentados, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado astutos, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad continúa siendo la verdad si se le arranca el velo; hemos vivido lo suficiente para no creer más en eso. Hoy se nos antoja decoroso no pretenderlo verlo todo desnudo, presenciarlo todo, entenderlo y <<saberlo todo>>. <<¿Es cierto que Dios está presente en todas partes?>>, preguntó a su madre una niña; <<me parece indecente>>. — ¡Tomen nota de esto los filósofos! Se debería respetar más el *pudor* con que la Naturaleza se ha ocultado tras enigmas e incertidumbres variopintas. ¿Quizá sea la Verdad una mujer que tienen sus razones para no dejar ver sus razones? ¿Quizás su nombre es, para decirlo en griego, Baubo?... ¡Hay esos griegos! ¡Ellos sabían *vivir!*: para lo cual hace falta quedarse valientemente en la superficie, en el repliegue, en la epidermis, adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos, las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. ¡Esos griegos eran superficiales —*de tan profundos!*¹⁸

Así pues, esta última aseveración: <<¡esos griegos eran superficiales de tan profundos!>>, puede establecerse como una de las vibraciones que retumban en las intenciones deleuzeanas, así como en su escritura sobre el simulacro-sofista en Platón. La superficie, el acontecimiento, el simulacro, la epidermis, son las velocidades en las que imágenes al interior del platonismo comienzan a desfigurarse su forma igual, posibilitando así la producción y el desarrollo de fractales, cuestión que implica la cura de la enfermedad idealista platónica. Expresado esto, metámonos de lleno en la lectura deleuzeana sobre la imagen del sofista.

¹⁸ Ibid., pp. 35-36.

En uno de los apéndices de *Lógica del sentido: "Simulacro y filosofía antigua"*, Deleuze traza el camino que seguirá para derrumbar al platonismo. Tal proceso, como era de esperarse, sigue la lógica que concibe la historia de la filosofía como una especie de immaculada concepción en la que se fuerza la creación de intensidades que descentrándose, deslizándose y produciendo emisiones secretas, obligan a los conceptos y a los personajes conceptuales del pensador problematizado a afirmar bajo sus mismas palabras aquello que provoca el desmoronamiento de su sistema.

Cabe matizar y manifestar que, aunque esta misma lógica es sobre la que se tiende Deleuze para producirle engendros a Platón, Platón en el *Sofista* daba cuenta ya de la dirección a seguir para el derrumbamiento de su sistema. Lo anterior se hace patente si traemos a colación al personaje conceptual platónico del extranjero.

El extranjero al cual recurre Platón no es originario de cualquier parte. Es oriundo de Elea, de la tierra de Parménides y de Zenón, sin embargo, Platón mismo nos advierte que éste difiere de sus compañeros, lo cual nos remite al acto del "tartamudeo filosófico"¹⁹.

El extranjero de Platón es un extranjero que habla la propia lengua del padre, y no obstante a ello, es un ser multilingüe que se presenta como bastardo al diferir de los significantes despóticos de su lengua. Entonces tenemos que el extranjero, en su palabra, en la escritura de Platón, es un lugar en el que la lengua deviene secreta, un espacio en el que se propicia la creación, la repetición y la diferencia. Dicho esto, abordemos cómo es que Deleuze se sube a las espaldas del fundador de la Academia para engendrarle el devenir sofista.

¹⁹ Cfr. Platón, *El Sofista*, 216a.

En las primeras páginas del apéndice referido, Deleuze se empeña en acorralar a Platón, del mismo modo en que Platón se empeña en acorralar al sofista, y, para llevar a cabo tal asedio, Deleuze se cuestiona por el motivo de las Ideas, el cual, para él, debe ser buscado por el lado del método dialéctico platónico, es decir, del lado de la voluntad de seleccionar y escoger; de producir diferencia²⁰.

Ahora bien, para Deleuze el método dialéctico, si bien es cierto que en algunos análisis pareciera empeñarse en dividir, diferenciar y distinguir el original de sus copias, éste puede conducir a otra diferenciación, la cual se abocaría no solamente a dividir un género en especies contrarias para encerrar lo buscado en el género adecuado, sino más aún, a seleccionar linajes, distinguir a los pretendientes. Deleuze nos dice:

La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. [...] El platonismo es la *Odisea* filosófica; la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), una dialéctica de los rivales o de los pretendientes. [...] Seleccionar las pretensiones, distinguir al verdadero pretendiente de los falsos.²¹

Tenemos entonces que para Platón, el método dialéctico es una estructura desde la que se juzga tanto a los pretendientes, como a su pretensión. Cuestión que lleva a Deleuze a pensar aquello que legitima al método, es decir: el mito, ya

²⁰ Un elemento interesante sobre tal arrinconamiento lo encontramos en el *Sofista*, 235b-c, en donde además de presentarnos al sofista como un ilusionista, Platón está dispuesto a meterse al mundo de los simulacros, al mundo de las imágenes, y, por los mismo, del devenir, para acorralar al sofista: "Esta claro, entonces, que hay que dividir, lo más rápidamente posible, la técnica de producción de imágenes [las del hechicero sofista] [...]".

²¹ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 296.

que éste es justamente aquello que se dona para consentir juzgar la participación del pretendiente en las formas.

Se precisa así que el mito es el juicio que recae sobre los pretendientes. El mito es el juicio de Dios que legitima el amor del filósofo por el Bien, aspecto que toma especial relevancia en el hecho de que sea en el *Sofista* —el espacio en el que Platón se abre hacia lo in-pensado del pensar— donde el mito falta. En el *Sofista* el mito se desvanece en consecuencia a que el juicio de Dios se vuelve superfluo y redundante ante un no insondable: el no del no-ser.

Este pensamiento está de igual forma expuesto en el primer capítulo de *Diferencia y repetición*: “La diferencia en sí misma”, no obstante, en él podemos apreciar algunos otros matices. Es en este capítulo en el que se entrevé cómo a pesar de que para Deleuze la tarea de la filosofía está en el derribamiento del platonismo, para él la verdadera faena está en la demolición del aristotelismo, filosofía sobre la cual Deleuze impone la pesada carga de haber fundamentado la mediación, dando cabida de este modo al pensamiento de la representación. Sobre ello Deleuze afirma:

Con Platón el desenlace es aún dudoso; la mediación no ha encontrado su movimiento ya hecho. La Idea no es aún un concepto de objeto que somete el mundo a las exigencias de la representación, sino más bien una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo más que en función de lo que no es <<representable>> en las cosas. Por tal razón, la Idea no ha optado aún por relacionar la diferencia con la identidad de un concepto en general; no ha renunciado a encontrar un concepto puro, un concepto propio de la diferencia en tanto tal.²²

De ahí se desprende el hecho de que para Deleuze: 1) la dialéctica, a diferencia de la lectura aristotélica de Platón, más que ser el método de la división

²² Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 105.

que generaliza y especifica las identidades, sea el método de distinción “de las pequeñas especies y linajes”²³ y; 2) Platón recurra al mito como espacio fundante, el cual se precisa como ese entre en el que lo sensible puede de alguna forma relacionarse (participar) con lo inteligible. Deleuze afirma: “el fundamento es una prueba que da a los pretendientes la posibilidad de participar, en mayor o menor grado, del objeto de la pretensión”²⁴.

En razón de lo anterior se vislumbra porqué el mito es un elemento de la dialéctica misma. El mito es aquello que dota de circularidad (tiempo-Dios), y que, al instituirse como fundamento, fija los grados de la participación. En otras palabras, el mito se establece como aquello que determina la diferencia entre los pretendientes.

Resumiendo, tenemos que para Deleuze:

El único problema que atraviesa toda la filosofía de Platón, que preside su clasificación de las ciencias o de las artes, es siempre el de medir los rivales, seleccionar los pretendientes, distinguir *la cosa y sus simulacros* en el seno de un seudogénero o de una gran especie. Se trata de establecer la diferencia, por consiguiente, de operar en las profundidades de lo inmediato, la dialéctica de lo inmediato, la prueba religiosa, sin hilo y sin red. Pues según la costumbre antigua, la del mito y la epopeya, los falsos pretendientes deben morir.²⁵

Ante este trazado platónico tenemos la imagen del sofista. Una imagen que no se deja clasificar y que no muere tras la designación de un ganador. El sofista es el ser del simulacro; aquel que se insinúa por todas partes rompiendo con la

²³ Ibid., p. 107.

²⁴ Ibid., p. 110.

²⁵ Ibid., p. 107.

idea de la posibilidad de un desvelamiento radical²⁶, o, como indicara Nietzsche, de una verdad desnuda.

De tal manera se observa en el despliegue de la misma escritura platónica, un personaje conceptual, abierto al planómeno, que, como un fulgor repentino (imagen-recorrido), hace tambalear ese esquema de diferenciación entre pretendientes al que Platón, por medio de la dialéctica, se dio a la tarea.

Cabe volver a resaltar entonces que Platón presentía la manera en la que el sofista hacía mofa de las distinciones (original-copia-simulacro). De ese pretendido parecido con el que las copias más fieles pretendían reverenciar lo original. Los simulacros como esas imágenes sumidas siempre en la desemejanza, no pretendían modelarse sobre la Idea. El simulacro, de este modo, se disponía como una imagen sin semejanza, es decir, una imagen autónoma²⁷.

Lo anterior toma un especial cariz si, siguiendo la lectura de Deleuze, vemos que para el cristianismo, el simulacro es el hombre, quien, debido a sus pecados, conservó la imagen del padre, pero perdió su semejanza con él, cuestión que señala la característica demoniaca del simulacro.

El simulacro no se deja atrapar por los postulados de la imagen-dogmática del pensamiento, en él no hay una recta opinión, una identidad, una semejanza, una oposición o una analogía. En él, el modelo como lo Mismo, o la copia como lo Semejante, no imponen una estructura epistémica-moral, así, el simulacro es

²⁶ En el *Sofista* 240c, el personaje conceptual del extranjero se ve en la necesidad de expresar: "El sofista de muchas cabezas nos obligó a admitir, a pesar nuestro, que lo que no es, en cierto modo es", con lo cual se vislumbra esa forma en la que Deleuze piensa al CsÓ como una madriguera kafkiana a la cual se puede arribar, desde muchos y muy diversos modos.

²⁷ En relación a ello, es en el *Sofista* 239d-240d donde se lleva a cabo un examen minucioso sobre la imagen y su forma demoniaca. Teeteto y el extranjero vislumbran que la imagen es algo que ha sido elaborado como algo semejante a lo verdadero que, a su vez, es otra cosa por el estilo. En razón de ello, la imagen aparece como el simulacro con el cual Platón rompe con esa idea necia propia del *Teeteto*, y llega a afirmar que la imagen es algo que no es, pero que, sin embargo, existe. El Extranjero llega a afirmar: "Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es?".

dispar. El simulacro es un devenir. Deleuze nos afirma: “no es tarea del simulacro ser una copia, sino dar por tierra con todas las copias, haciendo lo mismo también con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión”²⁸.

A todo esto, bajo la imagen del sofista se precisa el motivo por el que para Deleuze: “el mundo heracliteano gruñe en el platonismo”²⁹. Y es que, como se advierte al traer a colación el párrafo 152d de *El Teeteto*: “Heráclito y los sofistas arman un estrépito infernal”.

La doctrina del devenir, de la paradoja, de aquello que siempre está en proceso, se agita como intensidad desestratificadora en el seno del platonismo, y es precisamente en el *Sofista*, donde el simulacro por un instante rompe con las cadenas impuestas de la imagen dogmática del pensamiento para ascender a la superficie y afirmar su potencia rechazada. Deleuze nos asevera:

Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo, <<crepúsculo de los ídolos>>. El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*.³⁰

Tal potencia subversiva es propia de la *diferencia*, concepto bajo el cual Deleuze considera dos fórmulas. Por un lado, <<sólo lo que se parece difiere>>, y, por otro, <<sólo las diferencias se parecen>>³¹. La primera fórmula es propia de la postura platónica que bajo la línea molar experimenta el *Miedo* como inseguridad y se enfrenta al caos mediante analogías, mismidades, semejanzas,

²⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 17.

²⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 304-305.

³¹ Ambas fórmulas nos recuerdan aquella distinción entre espacio estriado y espacio liso, donde se intuyó que, en el espacio estriado, es la parada la que provoca el trayecto, mientras que, para el espacio liso, es el trayecto el que provoca la parada.

oposiciones (los modelos y las copias)³². La segunda en cambio, está apegada a la línea de fuga, a las imágenes del simulacro, al Platón que nunca dejó de minar su propio pensamiento.

De tal modo, aseverando que el proceso de inversión en Deleuze nunca significa en sentido contrario, lo cual sería una inversión ridícula, sino en los dos sentidos a la vez, vemos porqué para Deleuze:

En la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia el ser *simulados*, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro. Ya no hay selección posible. La obra no jerarquizada es un condensado de coexistencias, una simultaneidad de acontecimientos. Es el triunfo del falso pretendiente.³³

Por tanto, bajo la imagen del sofista lo que se traza en la inmanencia es la diferencia, con lo cual se distingue de nueva cuenta esa afinidad a la que apuntamos al principio de este apartado cuando invocamos a Nietzsche. Y es que la diferencia, el simulacro, la superficie, son partes de la maquinaria nietzscheana; de la maquinaria dionisiaca. Los griegos, al ser tan profundos siendo tan superficiales, le precisan a Nietzsche la potencia de lo falso, de lo simulado. Propiciando con ello la instauración del "mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas"³⁴.

Deleuze nos precisará que el simulacro, así intuido, como diferencia, es la expresión de un proceso interminable de ocultamiento en donde después de cada máscara apolínea, no hay otra cosa más que otra máscara apolínea, hallándose en el entre ese furor dionisiaco, ese demonio.

³² En el *Sofista*, 240c, Teeteto asevera: "Es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación de este tipo, lo cual es muy insólito".

³³ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 305.

³⁴ Ídem.

El sofista es un hechicero³⁵. El sofista-simulacro es una de las expresiones del eterno retorno en la que se subvierte el mundo de la representación para la creación de nuevas superficies de sentido en la que lo eterno es un devenir-loco que se oculta tras rostros apolíneos (proceso interminable de desterritorialización-reterritorialización).

Por todo ello, tenemos que el simulacro es la afirmación del <<caosmos>>, el simulacro-sofista en la escritura de Platón aparece como ese concepto-personaje conceptual que contradice todo el mundo de la representación y, además, se contradice a sí mismo. Es la diferencia pura no sometida al ámbito de la semejanza³⁶.

Sobre esto Deleuze nos indica que habría que preguntarse si el sofista-simulacro, como <<no-ser>> en la tesis platónica, “expresa algo distinto de lo negativo”³⁷. A lo cual se da como respuesta problemática que el no-ser es la *diferencia*. Y es que Deleuze en este sentido, haciendo resonar la escritura bergsoniana, específicamente la última parte de *La evolución creadora*, rechaza lo negativo señalándolo como ilusión o pseudoproblema. Para Deleuze la diferencia pura permite afirmar que el no-ser existe y que lo negativo es ilusorio³⁸. Aspecto

³⁵ Platón, *Sofista*, 235a.

³⁶ Al comienzo de el *Sofista*, 233c, el extranjero nos dice: “El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad”. Lo interesante de esta cita es la traducción que se le da a *ciencia aparente* (*doxasein episteme*), ya que si nos remitimos a Marcel Detienne —quien en relación a las raíces del concepto *doxa* asevera: “la familia *dokos* y *dokein*, etc. se despliega en torno a una significación fundamental: <<tomar el partido que se estima mejor adaptado a una situación>>. *Doxa* transmite, pues, dos ideas solidarias: la de una elección y la de una elección que varía en función de una situación” (Cfr. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, 177)—, se aprecia que la *doxasein episteme* lejos de ser una ciencia aparente, es una ciencia en la que se toma partido a partir de lo que se estima mejor, todo esto alejado de una verdad completamente desnuda, sin velos.

³⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 111.

³⁸ En el *Sofista*, 241e, el extranjero asevera: “Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho [el parricidio], será en vano pretender hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el

que nos remite a aquel principio de la imagen dogmática-moral del pensamiento dispuesto en *Diferencia y repetición* que rechaza lo problemático y lo paradójico bajo la idea de que el único fin de las proposiciones es brindar soluciones claras y distintas. Sobre esto Deleuze afirma:

El ser es también 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, el no-ser es la Diferencia. Por ese motivo, el no-ser debería más bien escribirse (no)-ser, o, mejor aún, ?-ser. [...] Ese (no)-ser es el elemento diferencial en el que la afirmación, como afirmación múltiple, encuentra el principio de su génesis. En cuanto la negación, no es más que la sombra de ese principio más alto, la sombra de la diferencia junto a la afirmación producida. 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, el epifenómeno, la ilusión proyectada por el problema [...]. 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.³⁹

Lo problemático y la paradoja son aquello que dispara al pensamiento a otras sendas, Deleuze en su lectura sobre Bergson, nos dice: "la verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos"⁴⁰, así, la libertad lejos de apostarse en una lógica de contradicción, no es más que la puesta en marcha de un combate siempre por-venir. El simulacro, la diferencia, el sofista, etc., como conceptos y personajes conceptuales, son la selección de una parte del Cuerpo sin Órganos en donde se desea emprender un mismo combate al interior y al exterior. Deleuze nos afirma que el problematizar es en sí mismo un inventar. El problematizar es el ejercer el más severo ejercicio de

ridículo de verse uno obligado a contradecirse a sí mismo", cuestión que apuntala ya ese pensamiento paradójico con el cual se puede hablar de las imágenes, de los devenires. Es la vibración del fuego de Heráclito en el pensamiento platónico.

³⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 112-113.

⁴⁰ Gilles Deleuze, *El Bergsonismo*, p. 11.

despersonalización para conquistar el nombre propio⁴¹. De ahí que nos asegure: “la historia de los hombres, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la práctica, es la historia de la constitución de problemas. En ella hacen los hombres su propia historia, y la toma de conciencia de esta actividad es como la conquista de la libertad”⁴².

Dispongámonos pues a cerrar con este apartado haciendo uso de las cuatro figuras de la dialéctica platónica que, desde la lectura deleuzeana, nos dan cuenta de ese combate en el cual se sumió Platón. Las cuatro figuras son: 1) la selección de la diferencia; 2) la instauración de un círculo mítico; 3) el establecimiento de una fundación y; 4) el planteamiento del complejo pregunta-problema.

Así, al leer a Platón, lo que hallamos es el cruce de varias líneas en el que predominan las líneas molares. Aspecto que conduce a su pensamiento a una imagen dogmática en la cual la diferencia se encuentra sometida a la Semejanza y a lo Mismo, cuestión por la que Platón, al tratar de percibir el modo en el que los pretendientes participan de las Ideas, se ve en la necesidad de instaurar el mito como aquello que establece un fundamento legítimo al complejo pregunta-problema: *¿Qué es...?*⁴³.

Dicho fundamento se desmorona cuando otro complejo pregunta-problema, el sofista-simulacro, el de las fuerzas-intensidades, no se permite acorralar por las

⁴¹ Tal ejercicio de despersonalización, llevado a cabo por Platón, queda esbozado en el *Sofista*, 250e, cuando el extranjero nos dice: “Puesto que tanto el ser como el no-ser comparten la misma dificultad, nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestra, ya sea oscura, ya sea claramente, también el otro se mostrará; y sin no podemos ver a ninguno, seremos al menos capaces de hacer que el pensamiento se abra camino con mayor facilidad en medio de ambos”.

⁴² Deleuze, *El Bergsonismo*, pp. 12-13.

⁴³ En relación al modo en el que Deleuze percibe la pregunta <<¿Qué es...?>>, bien nos podemos remitir al modo en el que defendió las tesis principales de *Diferencia y repetición*, esto impreso bajo el nombre: “El método de la dramatización” en *La isla desierta y otros textos*. Transcripción en la cual se hace patente como tal pregunta se deriva de la imagen dogmática de pensamiento platónico.

imágenes categóricas-jerárquicas de una ontología-política que impone dispositivos de estratificación⁴⁴.

Ante todo esto, Deleuze escribe:

Todo el platonismo está dominado por la idea de una distinción a efectuar entre <<la cosa misma>> y los simulacros. En lugar de pensar la diferencia en sí misma, la relaciona ya con un fundamento, la subordina a lo mismo e introduce la mediación bajo una forma mítica. Derrocar al platonismo significa lo siguiente: negar la primacía de un original sobre una copia, de un modelo sobre una imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos.⁴⁵

Y es que, como se afirmó, el simulacro, como (no)-ser, no es lo negativo del ser, sino que es la potencia de él. El simulacro es la diferencia pura que se dona para la constitución de lo real-actual. El simulacro es la virtualidad, es el descubrimiento de un fondo múltiple, siendo así la relación de lo sin fondo con lo no-fundado.

El simulacro es la paradoja misma, lo problemático, y, al serlo, es el despliegue de un combate en la libertad⁴⁶. De esta manera se percibe que el sofista, lejos de ser la negatividad, la contradicción, y el último grado de participación del ser, es aquello que problematizando lleva el todo a la paradoja, abriendo de este modo un segmento en el plano de inmanencia en el cual se consiente la creación de lo Nuevo. Deleuze nos dice:

⁴⁴ Como sería la postura de los amigos de las formas que el personaje del extranjero da en el *Sofista* 248a, cuando afirma que para estos, el devenir está separado de la esencia, siendo el alma lo inmutable que posibilita el conocimiento.

⁴⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 111.

⁴⁶ Dicha postura paradójica está retratada a su vez en el *Sofista*, 252d-e, donde el extranjero y Teeteto parecieran darnos una de las primeras definiciones del CsÓ: "¿Qué ocurriría si permitimos que todo tenga el poder de comunicarse [ténganse en mente los principios del sistema rizomático]? [...] El cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría".

Recordemos el grandioso final del *Sofista*: la diferencia resulta desplazada, la división se vuelve contra sí misma, funciona a contra pelo y, a fuerza de profundizar el simulacro [...] demuestra la imposibilidad de distinguirlo del original y del modelo. *El extranjero* da una definición del sofista que ya *no puede* distinguirse de Sócrates mismo: el imitador irónico, que procede por argumentos breves (preguntas y problemas). Entonces, cada momento de la diferencia debe encontrar su verdadera figura, la selección, la repetición, la desfundamentación, el complejo pregunta-problema.

Así pues, el simulacro aparece como ese ejercicio problemático inmanente que rompe con las categorías trascendentales y se empeña por derrocar toda posición privilegiada. Es la puesta en marcha de una micropolítica que, trazada por líneas de fuga, combate por una Tierra nueva. Es la interpelación por una nueva cartografía. Por una nueva anatomía del cuerpo.

Cartografía 2

La Diferencia. Kant, Bergson y el tiempo

El "campo" trascendental no debe ser *calcado* a partir de lo empírico, como hizo Kant: debe ser explorado por sí sólo y, por tanto, "experimentado"

Gilles Deleuze
Dos regímenes de locos

¿De dónde proviene entonces el hecho de que una existencia por fuera de la conciencia nos parezca clara cuando se trata de los objetos, oscura cuando hablamos del sujeto?

Henry Bergson
Materia y memoria

Sobre la tarea de la filosofía moderna. Kant, la verdad, el tiempo y la máquina abstracta

Un filósofo que recurrentemente se hace resonar en los escritos de Deleuze es Kant. Y es que, para Deleuze-Guattari, Kant es un nombre propio a través del cual se advierte cómo las líneas de desterritorialización al cruzar al pensador, pueden provocar pavor ante el abismo, demandando con ello la puesta en práctica del más estricto ejercicio de rostrificación y anquilosamiento de la vida.

Asimismo, cabe apuntar que en Kant, tanto Deleuze como Bergson hallan ese giro de tuerca que dio cabida a la instauración de otro plano. Uno en el que se expresaría la imagen moderna del pensamiento y que, en el caso de Bergson, le obligaría a vislumbrar dos momentos de los pseudoproblemas filosóficos en su escrito sobre la analogía entre el cinematógrafo y la historia de la metafísica y, en el caso de Deleuze, le exigiría, al encaminar su estudio al modo en que la maquinaria capitalista trabaja, a vislumbrar en la revolución copernicana una expresión inmanente de esclavitud voluntaria.

Ahora bien, para señalar las dos rasgaduras que la imagen moderna kantiana del pensamiento le provocó a la imagen platónica dogmática-moral del pensamiento, sólo basta prestar oídos al modo en que dos conceptos: *verdad* y *tiempo*, se diluyen en un continuo fluir inmanente que les induce desembarazarse del *egipticismo* que paralizaba la verdad en la idea platónica, y del tiempo en la escultura griega (como el momento por excelencia de lo móvil-

espacial)¹. Y es que, para Deleuze, “el genio de Kant, en *La Crítica de la razón pura*, fue el de concebir una crítica inmanente”² —no obstante a que tal crítica quedó truncada en el momento en que el filósofo de Königsberg llegó a la conclusión de que la crítica no podía que ser otra cosa más que una crítica de la razón llevada a cabo por la misma razón, cuestión que hacía de ésta tribunal, juez y acusado a la vez.

Sin embargo, antes de sumergirnos en las inten(s/c)iones conceptuales kantianas sobre la verdad y el tiempo, se prestará atención a lo que Deleuze llama *zonas de inmanencia* u *oleadas de inmanencia*. Ya que son estos movimientos ondulares los que facilitan la comprensión de lo mencionado³.

Para llevar a cabo lo anterior, uno se puede referir al texto de Deleuze: *El arte de los confines. Homenaje a Maurice de Gandillac*, impreso en *Dos regímenes de locos*.

En dicho artículo de 1985 se exhibe cómo Deleuze se encontraba ya inmerso en el pensamiento del juego azaroso y contingente entre la territorialización y la desterritorialización, entre la trascendencia y la inmanencia, lo cual permite

¹ Sobre ello, en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze-Guattari expresan: “La relación del pensamiento con lo verdadero jamás ha sido cosa sencilla, menos aún constante, en las ambigüedades del movimiento infinito. Por este motivo resulta inútil invocar una relación de esta índole para definir la filosofía. La primera característica de la imagen moderna del pensamiento tal vez sea la de renunciar completamente a esta relación, para considerar que la verdad es únicamente lo que crea el pensamiento”. Cfr. Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 57.

Mientras que, Deleuze, en el prólogo a la edición americana de la *Imagen-tiempo*, expresa: “En filosofía se llevó a cabo durante varios siglos, desde los griegos hasta Kant, una revolución: la inversión de la subordinación del tiempo al movimiento, el tiempo dejó de ser la medida del movimiento normal, manifestándose cada vez más por sí mismo y creando movimientos paradójicos”. Cfr. Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 317.

² Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 129.

³ Como ejemplo de tales oleadas de inmanencia Deleuze pone de manifiesto tres en *Diferencia y repetición*: 1) Duns Escoto; 2) Spinoza y; 3) Nietzsche. Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 77-80.

vislumbrar cómo esta lectura se inserta y empatiza en su comprensión sobre las intensidades e intenciones kantianas.

Así pues, siguiendo la idea de que la inmanencia se presenta como un continuo oleaje sobre la territorialización, se puede afirmar que en el pensamiento kantiano se estrella una oleada inmanente. Una cresta que desborda la verticalidad y destruye las jerarquías al crear una determinada forma de anarquismo y ateísmo que niega las esencias (aquel esquema platónico-aristotélico de los modelos y las copias) para desgarrar desde el interior la trascendencia. Y es que, según Deleuze, “a partir de Kant, en lugar de darse como tarea el pensar lo que es exterior al pensamiento, la filosofía se dará como tarea el pensar lo que no es pensable. El verdadero límite atraviesa y trabaja el pensamiento desde dentro”⁴.

En las clases que Deleuze ofreció en torno a Kant entre el 14 de marzo y el 4 de abril de 1978 se expresan las dos nuevas maneras de articular las problemáticas propias de la verdad y del tiempo —problemáticas que, como se advirtió, dieron cabida al desarrollo de la filosofía moderna, la cual por un lado afirmaba la necesidad del derrumbamiento del platonismo, mientras que, por el otro, apuntaba a una nueva trascendentalidad al apostar por leyes que seguían sujetas veladamente a una nueva ficción significativa: al sujeto trascendental.

Dispongámonos entonces a apreciar cómo es que Kant se apresta a derrumbar el platonismo, y cómo es que este derrumbamiento lo condujo a la introducción de nuevos pseudoproblemas en el pensamiento metafísico, obligándolo a ser más metafísico-platónico de lo que él mismo se hubiera considerado.

⁴ Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 79.

Es en la clase del 14 de marzo en Vincennes donde Deleuze por medio de los conceptos kantianos de *a priori-a posteriori*, fenómeno-noúmeno, juicio analítico *a priori*-juicio sintético *a posteriori*-juicio sintético *a priori*, nos muestra cómo es que una onda de inmanencia invirtió, al menos por un instante, el pensamiento filosófico trascendental.

Así pues, el primer doble kantiano, el de lo *a priori-a posteriori*, le permite a Deleuze mostrar a las categorías como predicados o atributos universales, los cuales, separados de lo particular-contingente (lo *a posteriori*), son las condiciones de toda experiencia posible, siendo por tanto lo universal-necesario (lo *a priori*).

Tales condiciones de toda experiencia, derivadas de la <<deducción metafísica>>, son desde la óptica kantiana doce: 1) de cantidad: unidad, pluralidad y totalidad; 2) de calidad: afirmación, negación y limitación; 3) de relación: sustancia, causa y reciprocidad; y 4) de modalidad: posibilidad, existencia y necesidad.

A tales categorías *a priori* se les aúnan dos elementos *a priori* que no son representaciones, sino presentaciones: el espacio y el tiempo. Por tanto, tenemos que Kant distingue la re-presentación de la presentación, con lo cual se precisa en el *a priori* (lo universal-necesario) dos tipos de elementos: lo determinante (categorías) y lo indeterminado (espacio-tiempo).

El fenómeno-noúmeno, como el segundo doble kantiano, da cuenta ya, con mayor rigor, cómo esa oleada de inmanencia puso de cabeza la lógica trascendental que dominaba a la imagen dogmática del pensamiento basada en una determinada lectura platónica-aristotélica. Y es que desde la inmersión deleuzeana en la historia de la filosofía, con Kant aparece una comprensión

íntegramente nueva del fenómeno, dando pie con ello al surgimiento de la fenomenología.

El fenómeno en Kant ya no es apariencia sino aparición, ya no es expresión de la esencia, sino expresión del sentido. En sus palabras:

Kant es como un trueno. Después siempre podremos hacernos los listos, e incluso habrá que hacerlo. Con Kant surge una comprensión radicalmente nueva de la noción de fenómeno. El fenómeno ya no será en absoluto la apariencia. La diferencia es fundamental, bastaba tener esta idea para que la filosofía entrara en un nuevo elemento: creo que si existe un fundador de la fenomenología es Kant.

Hay fenomenología a partir del momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición. La diferencia es enorme, pues cuando digo la palabra <<aparición>>, ya no la opongo en absoluto a <<esencia>>. La aparición es lo que aparece en tanto que aparece. Un punto es todo, no me pregunto si hay algo detrás, no me pregunto si es falso o no es falso. La aparición no está en absoluto tomada en la pareja de oposiciones, en la distinción binaria en la que se encuentra la apariencia por distinción con la esencia. La fenomenología se pretende ciencia rigurosa de la aparición en tanto que tal, es decir, se plantea la pregunta: ¿qué es el hecho de aparecer? Es lo contrario de una disciplina de las apariencias. La apariencia es algo que remite a la esencia dentro de una relación de disyunción, de una relación disyuntiva: o bien pertenece a la apariencia, o bien pertenece a la esencia ¿A qué remite la aparición? La aparición es muy diferente, es algo que remite a la condiciones de lo que aparece.

El paisaje conceptual literalmente ha cambiado por completo, el problema ya no es absolutamente el mismo, el problema ha devenido fenomenológico. Kant va a sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva lo que aparece/condiciones de la aparición. Todo es nuevo ahí. Para volver las cosas un poco más modernas, diría también que a la pareja disyuntiva apariencia/esencia, Kant va a sustituirla por la pareja conjuntiva aparición/sentido. Sentido de la aparición, significación de la aparición. Ya no hay esencia detrás de la apariencia, hay el sentido o el no-sentido de lo que aparece. [...] Se trata de una atmósfera de pensamiento radicalmente nueva. A tal punto que puede decirse que, en relación a esto, todos somos kantianos.⁵

Así, bajo la frase <<todos somos kantianos>>, se vislumbra el gran estrépito con el que Deleuze recibe la longitud de onda kantiana. Bajo esta guía kantiana-

⁵ Ibid., p. 26.

fenomenológica se da pie a una nueva tarea en filosofía, la cual personifica el derrumbamiento del platonismo al ya no idolatrar el mundo de las esencias y de las apariencias, sino al abocarse a cuestionar el sentido de lo que aparece, aspecto que impulsa aquella frase deleuzeana: "*toda ontología es ontología del sentido*"⁶.

De tal modo, bajo esta doble dualidad, *a priori-a posteriori*/ fenómeno-noúmeno, se diferencia el pensamiento dogmático platónico de las ideas o esencias de una ontología del sentido impregnada por la inmanencia. Con todos estos conceptos-inten(s/c)iones, Kant construye su personaje conceptual del sujeto trascendental. Dotándole así al adjetivo trascendental de toda una nueva exégesis.

Con la sustitución de la pareja disyuntiva esencia-apariencia, por la de fenómenos-condiciones de aparición (sentido), Kant dota al sujeto de autonomía. Esto en razón de que el sujeto, a pesar de no ser constituyente de la aparición, sí termina siendo el plano de las condiciones bajo las cuales lo que aparece, le aparece.

A todo esto, si bien es cierto que tenemos a un sujeto empírico que está subordinado a las apariencias y que puede caer entonces en las ilusiones sensibles, también es cierto que hay otro sujeto, el sujeto trascendental, quien es la unidad de todas las condiciones en las que una cosa aparece (el sentido común como *concordia facultatum*).

De lo anterior se explica el motivo por el que Kant despliega su pensamiento sobre las condiciones de aparición del fenómeno, ya que es aquello que le brinda seguridad ante el rompimiento de la burbuja dogmática de las esencias. Kant afirmará que aunque la cosa *en sí* pueda ser pensada, ésta

⁶ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, p. 21.

no puede ser conocida, por lo que en la facultad de conocer, el noúmeno deberá ser concebido como un límite.

Kant, en su pensamiento fenomenológico, se abocará a esquematizar las condiciones de aparición de los fenómenos, es decir, en jerarquizar las categorías bajo las cuales el sujeto trascendental representa correctamente las apariciones.

Sin embargo, dejemos hasta aquí tal reterritorialización de las líneas de fuga seguidas por Kant, y pasemos al tercer conjunto de conceptos, el cual se constituye como una triada: juicio analítico *a priori*-juicio sintético *a posteriori*-juicio sintético *a priori*.

Sobre el juicio analítico *a priori*, es bien conocido que en éste se enuncia un predicado que ya está contenido en el sujeto ($A=A$) y que es independiente de la experiencia. Por otro lado, el juicio sintético *a posteriori*, es un juicio en el que el predicado no está comprendido en la noción del sujeto, además de ser dependiente de la experiencia ($A=B$). Por último, el juicio sintético *a priori* es un caso excepcional, ya que es por medio de éste que el tiempo y el espacio, como elementos del *a priori*, rompen con la idea de un tiempo-espacializado (movimiento).

En torno a lo anterior Deleuze se cuestiona:

¿Por qué Kant insiste enormemente en la heterogeneidad de los conceptos *a priori*, del espacio y del tiempo por una parte, y de las categorías por otra? Precisamente porque necesita que haya algo irreductible al orden del concepto. La filosofía clásica es una larga discusión sobre la proporción respectiva de los juicios sintéticos *a posteriori* y los juicios analíticos *a priori*, sobre la posibilidad de reducir los unos a los otros o la imposibilidad de reducirlos...⁷

⁷ Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 32.

Entonces resulta que el juicio sintético *a priori*, al no seguir los lineamientos de la tradición, y al adquirir caracteres propios de los dos juicios presentados como tesis y antítesis por un pensamiento dialéctico, da pie a que una longitud de onda de inmanencia penetre y rompa las cadenas con las que se apresaba al tiempo-espacio.

Este tercer tipo de juicio descubierto por Kant es un concepto monstruoso que transgrede la imagen de pensamiento dogmático-moral platónico. Y es que al presentar al espacio y al tiempo como irreductibles al orden del concepto, Kant hace del juicio sintético *a priori* la afirmación de los dos juicios a la vez (juicio analítico *a priori*- juicio sintético *a posteriori*). Esto se hace patente cuando Deleuze en sus clases expresa que el juicio sintético *a priori* es una regla de construcción, con lo cual se sitúa de lleno en la línea cardinal del problema del tiempo.

Así, al traer a colación los siguientes ejemplos de juicios sintéticos *a priori*: "la línea recta es el camino más corto de un punto a otro" (tomado de uno de los discípulos de Kant, Salomón Maimón) y "el círculo es el lugar de los puntos situados a una igual distancia de un punto común llamado central"⁸, Deleuze expresa que en dichos juicios se manifiesta una síntesis entre un conjunto de determinaciones conceptuales y un conjunto de determinaciones espacio-temporales que conforman una regla de construcción ligada al tiempo como experiencia (<<el camino más corto>>, <<situados a igual distancia>>).

Bajo el juicio sintético *a priori* Deleuze pone de manifiesto que el espacio y el tiempo, como *a prioris* no pertenecientes al orden de las categorías, están fuera de la re-presentación, ya que son aquello que presenta pragmáticamente lo inmediato.

⁸ Ibid., pp. 34-35.

Entonces tenemos que el espacio y tiempo, como meras forma de aparición de lo que aparece, conforman a la intuición, mientras que las categorías constituyen la forma de la representación, de lo mediado bajo los conceptos, cuestión que insta a que los primeros, siguiendo una fórmula tomada de Hamlet, se coloquen fuera de sus goznes. Deleuze afirma:

Así pues, yo tomo literalmente la fórmula de Hamlet para aplicarla a Kant. Es con Kant, desde el punto de vista del concepto de tiempo, que se puede decir que efectivamente el tiempo sale de sus goznes. Es decir, que ha dejado de estar subordinado a ser la medida del movimiento y que, por el contrario, el movimiento va a subordinarse a él completamente. Y el tiempo va a ser esa especie de forma pura y esa especie de acto por el cual el mundo se vacía, deviene desierto.⁹

Bajo la fórmula de Hamlet se rompe con la definición clásica que afirmaba que el tiempo era el número del movimiento. Para Deleuze, el tiempo fuera de sus goznes es la comprensión del tiempo bajo otro límite. Ya no es un tiempo circular, como con el Demiurgo platónico en el que el tiempo se subordina al cambio, al movimiento y al mundo.

Con Kant el tiempo se desdobla, el tiempo deviene línea recta (*Aión*), con lo cual el tiempo ya no delimita al mundo, lo atraviesa. El tiempo, en términos nietzscheanos, deviene trágico. Es decir, Dios se instaura como tiempo vacío y el hombre como cesura.

Asimismo, Deleuze, guiado por una lectura de un libro aparecido después de la muerte de Kant, *Opus Postumum*, afirma que para Kant, al final de su vida, el tiempo aparece como una forma de auto-afección. De tal manera, el tiempo se presenta como la interioridad, como la afección de sí por sí, mientras que el espacio aparece como la forma de la exterioridad.

⁹ Ibid., p. 42.

Esto lo encontramos específicamente en el vuelco que le da Kant al modo en el que la filosofía clásica se enrollaba en el pseudoproblema de la unión del alma como sustancia pensante y del cuerpo como sustancia extensa. Y es que, a partir de Kant y de su lectura del tiempo como forma de auto-afección, pensar el tiempo ya no quiere decir dejarse guiar por el esquema clásico del tiempo como lo extenso.

Con la construcción del sujeto trascendental, el yo deviene no otra cosa más que síntesis. El yo es el punto más enigmático. Es la síntesis de la sustancia pensante y la sustancia extensa. Aspecto en el que Deleuze encuentra ya tintes de esa lógica terciaria derivada de su imagen de los filósofos (Platón, los presocráticos y los estoicos). El sujeto trascendental es ese límite o vínculo paradójico entre la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Como tercer punto, después de la fórmula dada de Hamlet y del tiempo como auto-afección, Deleuze presenta una tercera característica, ésta retomada de una expresión de Rimbaud: "yo es otro"¹⁰.

Bajo tal expresión de Rimbaud, Deleuze lo que da a cuenta es que, a diferencia del pensamiento cartesiano, como dualismo que impide el pensamiento (cuerpo y alma como sustancias ontológicamente separadas), Kant imprime un elemento más a la fórmula del *cogito*, siendo tal elemento indeterminado la forma del tiempo puro.

Deleuze afirma: "el <<yo pienso>> es una determinación, es decir un acto de la espontaneidad. Implica un <<yo soy>>, pero un <<yo soy>> completamente indeterminado"¹¹. En consecuencia, la forma del *cogito* kantiano es la forma del tiempo en línea recta, del tiempo trágico. El yo, como

¹⁰ Ibid., p. 47.

¹¹ Ibid., p. 66.

sujeto trascendental, es la unidad de la síntesis. Deleuze nos dice en la clase del 21 de marzo de 1978:

La existencia indeterminada <<yo soy>> no es ella misma determinable más que bajo la forma del tiempo. Es solamente bajo la forma del tiempo, como forma de lo determinable, que la forma del pensamiento va a determinar la existencia indeterminada. [...] Ya no hay una sustancia extensa que limita y que resiste desde afuera la sustancia pensante, sino que la forma del pensamiento está enteramente atravesada, rajada como un plato, rajada por la línea del tiempo. Ella hace del tiempo el límite interior del pensamiento mismo, a saber, lo impensable en el pensamiento.

A partir de Kant, en lugar de darse como tarea el pensar lo que es exterior al pensamiento, la filosofía se dará como tarea el pensar lo que no es pensable. El verdadero límite atraviesa y trabaja al pensamiento desde dentro¹².

Este último párrafo, anteriormente citado, nos da cuenta de esa nueva tarea de la filosofía moderna inaugurada por Kant, seguida por Nietzsche, y continuada por Deleuze: el pensar lo no-pensable, siendo lo no-pensable aquello que atraviesa y que se dona al pensar.

A propósito de esto, es el concepto de lo sublime la intensidad desde la que Deleuze descubre una experimentación kantiana de lo no-pensable. Es en lo sublime intensivo, en lo sublime dinámico, donde Kant se asoma al abismo y vislumbra ese oleaje embravecido de la inmanencia.

Lo sublime, como desmembramiento del esquema de las facultades, es el acontecimiento en el que la síntesis es llevada hasta su propio límite, volviéndose esquizofrénica. El momento en el que el caos halla un ritmo nuevo. Deleuze nos presenta tal experimentación en boca de dos pintores:

Los remito al célebre texto de Paul Klee, sobre cómo el ritmo sale del caos, sobre la manera en que el punto gris salta por encima de sí mismo y organiza un ritmo en el

¹² Ibid., pp. 78-79.

caos, teniendo el punto gris la doble función de ser el caos y de ser un ritmo en tanto que salta dinámicamente por encima de sí mismo; va a organizar el caos y a permitir el ritmo. Cézanne cuenta que jamás miramos un paisaje. Él mira algo y es el caos absoluto, el caos *irisado*. Dice que es como un derrumbamiento de la tierra, un hundimiento. En ese momento *soy uno solo con el cuadro*. Es Cézanne quien habla: <<*Somos un caos irisado...las capas geológicas, etc.*>>. ¹³

Desplegado lo anterior, hagamos una recapitulación de lo hasta ahora escrito teniendo como ejes los conceptos de verdad y de tiempo.

Así pues, resulta plausible anotar que en Kant, Deleuze intuye esa inversión que por un instante rompe con el cerco trascendental instituido por una lectura dogmático-moralista del platonismo. Bajo la etiqueta de ser uno de los primeros fenomenólogos, Kant destroza la concepción de una verdad asentada en las esencias, dando así pauta a la construcción de una ontología del sentido al dejar atrás la dualidad apariencia/esencia por la de aparición/sentido.

Por otro lado, Kant, al dejar fuera de las categorías al espacio y al tiempo, considerándolos también como elementos de lo *a priori*, dio cabida a que el tiempo se librara de las cadenas impuestas por el movimiento-espacio, con lo cual se permitió que la indeterminación, es decir, la diferencia, se implicara en la experimentación del pensamiento.

Simplificada así la manera en la que Kant inauguró la filosofía moderna, veamos algunos elementos que le instaron a estratificarla, para, posteriormente, volver al concepto-inten(s/c)ión de *máquina abstracta* y distinguir cómo es que los dos sentidos a la vez, es decir, el aspecto paradójico que vislumbra Deleuze en relación a este concepto, se vinculan en el pensamiento del filósofo de Königsberg.

¹³ Ibid., p. 89.

Es Pierre Klossowsky quien, en *Nietzsche y el círculo vicioso*, afirma: “la metafísica de un Kant entraña un comportamiento que Nietzsche resume con esta imagen: *el zorro vuelve a su jaula después de haberla roto*”¹⁴.

Tal imagen no le resultaría extraña a Deleuze. En un libro publicado años antes de sus clases sobre Kant en Vincennes que lleva por título: *La filosofía crítica de Kant* (1963), se nos muestra ese *Miedo* que, bajo la óptica de Deleuze, Kant experimentó ante el abismo. Y es que para Deleuze la crítica kantiana, a pesar de ser una crítica que atravesaba la trascendencia gracias al brote de una línea de fuga, es una crítica reterritorializada de la manera más cruel al ser sujeta a la ley como expresión de lo nouménico¹⁵.

¹⁴ Pierre Klossowsky, *Nietzsche y el círculo vicioso*, p. 27.

¹⁵ Lo dicho se expresa en los escritos de Kant sobre filosofía de la historia. En ellos se puede percibir cómo el concepto de historia en Kant es un concepto que continúa haciendo vibrar la filosofía de Platón sujeta a la categoría del Bien como esencia.

Para Kant, al igual que para Platón, hay una tendencia que obliga a las copias a apegarse al modelo. Lo fenoménico tiende en el hombre a perseguir lo nouménico, de allí el progreso continuo que Kant observa en torno a las civilizaciones, lo cual no es otra cosa más que la expresión del rasgo teleológico de su pensamiento. Y es que para Kant, la moral es justamente el espacio en el que el ser humano rompe con su insociable sociabilidad para constituirse como un ser libre, y la razón, la expresión de esa lógica trascendental que determina la esencia del hombre.

De lo anterior se percibe el motivo por el que para este filósofo alemán la razón pura, la moral y la libertad se precisan como esa triada con la que el hombre tiende hacia el plan de la Naturaleza, el cual no es otro más que el plan nouménico.

Ahora bien, para dejar en claro cómo es que Kant reterritorializa la oleada de inmanencia que atravesó su pensamiento, no hay que hacer otra cosa más que ver cuál es esa noción que, a través del tiempo, le permite afirmar el progreso continuo del hombre hacia el plan nouménico, la cual no es otra más que el derecho.

En el pensamiento kantiano, las leyes aparecen como ese vínculo entre lo fenoménico y lo nouménico con el cual el ser humano tiende hacia su esencia. Es entonces que Kant introduce en su filosofía de la historia las nociones de República, así como de cosmopolitismo, ya que serán éstas las que teniendo de fondo el derecho, se aprestan como el camino que el hombre sigue para la consecución del plan de la Naturaleza.

Como consecuencia de todo lo anterior, tenemos que la historia en el pensamiento kantiano, comprendida no como otra cosa más que como historia universal (esto acorde con el concepto de razón pura universal), es justamente el modo en el que el hombre ilustrado, es decir, el hombre que rompe con su culpable incapacidad, ejerce la razón pública y, con ello, al tener ya presente el plan de la Naturaleza, es decir, el modelo nouménico de la sociedad, impulsa los

Para ahondar en lo arriba descrito, traigamos a colación la definición que Deleuze nos da sobre lo trascendental en Kant. Deleuze nos afirma: “<<Trascendental>> califica el principio de una sumisión necesaria de los datos de la experiencia a nuestras representaciones *a priori* y, correlativamente, de una aplicación necesaria de las representaciones *a priori* a la experiencia”¹⁶.

De tal modo, bajo lo trascendental, como concepto derivado de lo que Kant nombra como <<revolución copernicana>>, vemos que el problema sobre la posible concordancia entre el sujeto y el objeto anteriormente presente en el pensamiento de una filosofía de las esencias ya no está presente. Kant parte de una sumisión necesaria del objeto al sujeto: “Lo primero que nos enseña la revolución copernicana es que nosotros somos los que mandamos”¹⁷.

De ahí que en Kant, el problema de la realización del sujeto y del objeto se interiorice, pero no para liberar y experimentar, sino para convertirse en un problema de relación, guiada por leyes, entre las categorías del sujeto trascendental.

Debido a lo anterior no resulta extraño que para Deleuze, Kant esté atravesado por la imagen del tirano como personaje conceptual, ya que el tirano personaliza las fuerzas de la necesidad (*bêtise*), e institucionaliza el sentido común ante el *Miedo*, con lo cual se vuelve el primer servidor de su sistema. Kant, en términos nietzscheanos, será aquel nombre propio en el que el resentimiento se hace ateo.

Dejemos hasta aquí esa rostrificación que Kant le impuso a su pensamiento tras liberarlo de la trascendencia platónico-aristotélica, a la cual regresaremos

designios de la misma, coadyuvando de esta manera a la reforma de la sociedad y al establecimiento del cosmopolitismo. Aspecto con el cual la revolución copernicana termina engendrando una vida estratificada en la que lo nuevo es negado por una escatología.

¹⁶ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

más adelante, cuando nos presentemos ante los gritos nietzscheanos, así como cuando intentemos llevar a cabo una cartografía sobre algunas líneas que constituyen al capitalismo, y dirijámonos a los dos sentidos que Deleuze lee en la máquina abstracta kantiana.

Cuando Deleuze habla en torno al concepto de lo abstracto en sus diferentes clases, resulta imposible no percibir ese desdén que sentía sobre el modo en el que se conceptualiza lo abstracto bajo el pensamiento dogmático-moral. Deleuze expone:

Es asombrosa la manera en que las personas hablan de la abstracción, no saben en absoluto lo que es. La filosofía tiene una especie de técnica y de terminología como las matemáticas. Generalmente se emplea la palabra abstracto para cosas en las que no hay ninguna abstracción. El problema de la abstracción es: ¿cómo puede hacer dos de lo que no existe más que como uno en mi representación? No es difícil hacer dos de una cosa cuando tengo dos representaciones. Cuando digo <<la cara de la hoja>> no hago ninguna abstracción, puesto que la cara me es dada en una representación que existe. Cuando digo una longitud sin espesor hago una abstracción, porque separo dos cosas que están necesariamente dadas la una en la otra en mi representación.¹⁸

Y es que, para Deleuze, lo abstracto es un modo en el que la representación separa conceptos inseparables con el fin, nos dirá Bergson, de tender a la utilidad tomando exclusivamente como referencia a la inteligencia. El ejemplo de esto lo hallamos de nueva cuenta en el pensamiento de Descartes, quien al separar la sustancia pensante de la sustancia extensa, consigue hacer dos, de lo que no existe más que como uno.

Es en una clase del 3 de febrero de 1981 donde Deleuze lleva al absurdo la concepción dogmático-moral del término abstracción. En esta clase, dictada

¹⁸ Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 74.

también en Vincennes, pero ahora sobre las intuiciones que cruzan a Spinoza, Deleuze nos asevera:

De modo que la abstracción, en el sentido riguroso de la palabra —separar a través del pensamiento, hacer dos en el pensamiento de lo que está dado como uno en la representación— ha suscitado dudas, y más que dudas, en muchos filósofos. Escucharán hablar de muchos filósofos que dicen que no hay idea abstracta y que no puede haberla, pues una idea abstracta es contradictoria. Ven que esta posición que consiste en negar las ideas abstractas y su posibilidad, consiste justamente en tomar en todo su rigor la definición de abstracción. Ustedes no podrán pensar como separado lo que no es separable en la representación. De modo que autores como Hume, Berkeley, todo lo que llamamos <<el empirismo inglés>> y otros más, muchos modernos, niegan completamente la existencia y la posibilidad de la existencia de las ideas abstractas.¹⁹

Así, podemos ir ya intuyendo cómo en Kant el empirismo de Hume, aquel que lo sacó de su sueño dogmático, impregna con inmanencia sus inten(s/c)iones. En Kant se comienza a gestar ese empirismo radical (en términos bergsonianos) o empirismo trascendental (en términos deleuzeanos), que no abstraería el contenido de la expresión ni el pensar de lo no-pensable, es decir, se trata de un método que se aboca a pensar el elemento paradójico, el cual, en su problematicidad, abre el camino hacia la libertad.

De alguna manera Kant, el fenomenólogo, con su concepto de juicio sintético *a priori*, estaba ya lanzando hacia la oscuridad una flecha que, posteriormente, recogería Nietzsche para lanzarla directamente al corazón del abismo.

Kant al afirmar dos sentidos a la vez, liberando con ello al tiempo, está ya anunciando aquello a lo que posteriormente Deleuze conceptualizará como

¹⁹ Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 317-318.

máquina abstracta. Para intuir ello, traigamos a colación la siguiente cita de una de sus clases dedicadas a Kant:

Lo auténtico vivido pertenece absolutamente a lo abstracto. Lo abstracto es lo vivido. Casi diría que desde que ustedes alcanzan lo vivido, alcanzan lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y ustedes no podrán vivir más que de lo abstracto y nadie jamás ha vivido otra cosa que lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta ¿qué hay más abstracto que un ritmo?²⁰

Por consiguiente, tenemos que Deleuze, siguiendo las intensidades kantianas, ejerce una inversión sobre el concepto de lo abstracto para afirmar en él la expresión más radical de la vida.

Lo abstracto aquí, fuera de ser una maquinaria de estratificación que separa elementos, es una máquina que implica la tensión y la concentración del tiempo, del ritmo de lo vivido. Lo abstracto, como cruce de líneas en la *máquina de guerra*, se deja arrastrar por la inmanencia, destruyendo con ello todo disfraz trascendente. Lo abstracto aparece así como uno de los tantos ritmos del *ritornelo*.

En suma, y ya como cierre de este apartado, tenemos que, a pesar de la construcción de un sujeto trascendental que funge como un nuevo aparato de captura, en Kant se hallan ya las primeras insinuaciones de una inversión del pensamiento en el que lo no-pensable se determina como aquello que se dona al pensar, consintiendo con esto la construcción de una máquina abstracta inmanente que lejos de imponer dicotomías, afirma la vida en todas sus expresiones y ritmos.

²⁰ Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 57.

El bergsonismo

Ciertas líneas que, de alguna manera, trazan bajo distintas velocidades la imagen del pensamiento kantiano, auxilian a esbozar la imagen del pensamiento bergsoniano. Y es que la filosofía sumida en la geología y en el estratoanálisis nos indica que hay zonas de inmanencia, ecos, resonancias, en los que los conceptos se atraen.

Como lo esboza Deleuze: el filósofo debe de hacerse de un oído capaz de escuchar tales ecos de inmanencia. Hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son. En sus palabras:

No hay un oído absoluto, el problema es adquirir un oído imposible —hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son—. En filosofía, se trata de un pensamiento imposible, es decir, de hacer pensables, mediante un material de pensamiento muy complicado, fuerzas que no son pensables.²¹

Expresado lo anterior, hagamos referencia a un epílogo que escribió Deleuze en 1991 a su libro sobre Bergson. Esto como una somera introducción a la resonancia bergsoniana en los planteamientos deleuzeanos. En dicho epílogo se lee:

Un “retorno a Bergson” no significa únicamente renovar la admiración hacia un gran filósofo, sino una recuperación o una prolongación de su tentativa en nuestros días, en relación con las transformaciones de la vida y de la sociedad, en concomitancias con las transformaciones de la ciencia. El propio Bergson estimaba que había

²¹ Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 152.

convertido la metafísica en una disciplina rigurosa, capaz de continuarse mediante las vías que constantemente aparecen en el mundo.²²

De manera que el retorno a Bergson no es para Deleuze un acto revisionista. Es la tentativa de hacer vibrar conceptos que creen algo nuevo, que transformen las relaciones de vida en tanto que expresión y contenido. Adquiriendo un oído imposible, Deleuze habla a través de los gritos bergsonianos para apelar a las fuerzas no pensables. A la Metafísica en el sentido más rígido de la palabra.

Continuando con lo dispuesto, es decir, la metafísica como disciplina rigurosa abocada a problematizar la paradoja entre lo no-pensable y lo pensable, así como su expresión en la vida, remitámonos a un libro de 1966 que nos manifiesta las intenciones e intensidades que siguió Deleuze al hacer propio el pensamiento de Bergson: *El bergsonismo*, así como a dos artículos anteriores que anunciaban ya las problemáticas ideadas en esta publicación: *Bergson.1859-1941* y *La concepción de la diferencia en Bergson*, ambos de 1956.

Así pues, yéndonos primeramente al libro, resulta plausible expresar que la primera parada que hace Deleuze en éste, si es apreciada retrospectivamente, puede concebirse como el primer anuncio del sistema rizomático, el cual brotará años después al lado de Guattari. Multiplicidad, problematicidad (como diferencia), singularidad, simplicidad, heterogeneidad, por citar algunos componentes, son partes del método de la *intuición*.

Ahora bien, se debe apuntar que para Deleuze, el método de la intuición está compuesto, o más bien cruza tres grandes etapas: la *Duración*, la *Memoria* y el *Impulso vital*. Asimismo, dicho método, cruzando las tres etapas

²² Ibid., p. 301.

enunciadas, está regido por tres reglas: “la primera se refiere al planteamiento y a la creación de los problemas; la segunda, al descubrimiento de las verdaderas diferencias de naturaleza [y]; la tercera, a la aprehensión del tiempo real”²³.

Dispongámonos pues, en los siguientes párrafos, a precisar tales reglas para, posteriormente, extendiéndolas, distinguir los tres movimientos, las tres etapas referidas del método de la intuición.

Entonces tenemos que la primera regla, al enunciar: “Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar la verdad y creación en el nivel de los problemas”²⁴, además de remitirnos directamente al último capítulo de *La evolución creadora* (en dónde Bergson, gracias a su analogía del cinematógrafo, nos exhibe su denuncia hacia los pseudoproblemas), precisa esa forma en la que Deleuze comprende el grito bergsoniano de libertad.

Y es que, para Deleuze, la verdadera libertad se halla expresamente emparentada en la constitución de los problemas mismos. La libertad es ese poder de decisión que provoca la invención nuevos problemas. Que instala en la paradoja. En el pensamiento de los dos sentidos a la vez. Sobre ello formula:

En este sentido la historia de los hombres tanto desde el punto de vista de la teoría como de la práctica, es la historia de la constitución de los problemas. En ella hacen los hombres su propia historia, y la toma de conciencia de esta actividad es como la conquista de la libertad.²⁵

Cuestión que nos explica el motivo por el que Deleuze, cuando en *Diferencia y repetición* se aboca a desplegar los postulados del sistema dogmático-moral del pensamiento, dedica uno de estos postulados al modo en el que los problemas

²³ Deleuze, *El bergsonismo*, p. 11.

²⁴ Ídem.

²⁵ Ibid., pp. 12-13.

son calcados en la representación, adquiriendo así la solución que se merecen (*postulado de la modalidad o de las soluciones*).

A todo esto, hay una regla complementaria de esta primera norma que enuncia: “*Los falsos problemas son de dos tipos: <<problemas inexistentes>>, que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del <<más>> y del <<menos>>; <<problemas mal planteados>>, que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados*”²⁶.

Así, remitiéndonos al cuarto capítulo de *La evolución creadora*, vemos que los <<problemas inexistentes>> son aquellos problemas que, sumidos en la dialéctica, apuntan hacia la negatividad.

Sobre lo dicho Bergson nos presenta el problema del vacío o de la nada. Problema en el que el pensamiento, al estar arraigado en la inteligencia, la cual tiene como principio el estar ocupada por las necesidades de la acción, de la utilidad, cree poder “pensar lo inestable por medio de lo estable, lo moviente por medio de lo inmóvil”²⁷, cuestión que conduce al pensamiento a una lógica cerrada, en donde la nada aparece como algo contrario a lo real, como lo negativo de lo real²⁸.

²⁶ Ibid., p. 13.

²⁷ Henry Bergson, *La evolución creadora*, p. 278.

²⁸ Bergson comienza *La evolución creadora* afirmando: “nuestra inteligencia en el sentido estrecho de la palabra, está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, en fin a pensar la materia [...], nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos [...], nuestro pensamiento, bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida” (Bergson, *La evolución creadora*, pp. 13-14). Asimismo, sobre el pensamiento que pretende homogeneizar lo real, Bergson asevera en *Materia y memoria*: “Espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son pues ni propiedades de las cosas, ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas: expresan, bajo una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad moviente de lo real para asegurarnos en ella puntos de apoyo, para fijarnos allí centros de operación, para introducir en fin auténticos cambios; estos son los esquemas de nuestra acción sobre la materia” (Henry Bergson, *Materia y memoria*, p. 233).

Para romper con tales <<problemas inexistentes>>, Bergson nos apunta que sólo hay vacío/nada para un ser capaz de recordar y de esperar. De tal modo, la idea de la nada se forma como consecuencia de la sustitución de una cosa por otra. De la añoranza del sujeto por algo que, por el momento, ocupa el lugar de "su" cosa.

Bergson nos expresa: *"la representación del vacío es siempre la representación plena, que se descompone en el análisis de los elementos positivos: la idea, distinto o confusa, de una sustitución, y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo o añoranza"*²⁹. Como consecuencia, tenemos que el acto por el cual se declara el vacío/nada plantea necesariamente la existencia de lo real en general, de tal modo:

*hay más, y no menos, en la idea de un objeto concebido como <<no existente>> que en la idea de ese mismo objeto concebido como <<existente>>, pues la idea del objeto <<no existente>> es necesariamente la ideal del objeto <<existente>>, sumada a la representación de una exclusión de ese objeto por la realidad actual tomada en bloque.*³⁰

Lo anterior explica la razón por la cual Bergson llega al pensamiento de que la negación no es otra cosa más que la mitad de un acto intelectual. Para él, el negar consiste en desviar una afirmación posible. Así, cuando uno está afirmando, se apoya sobre las cosas, mientras que cuando uno niega, sólo apunta hacia la cosa indirectamente.

Bergson expresa: *"La negación difiere pues de la afirmación propiamente dicha en que es una afirmación de segundo grado: afirma algo de una afirmación que, por su parte, afirma algo de un objeto"*³¹, con lo cual se hace

²⁹ Bergson, *La evolución creadora*, p. 287.

³⁰ *Ibid.*, p. 290.

³¹ *Ibid.*, p. 291.

patente que es sólo desde la lógica formal que la afirmación y la negación se nos presentan como dos actos simétricos.

Remitiéndonos ahora a los <<*problemas mal planteados*>>, el cual se refiere expresamente a los mixtos mal analizados, habría que apuntar que es justamente este tipo de problemas de donde parecen derivarse tenuemente los <<*problemas inexistentes*>>.

Y es que los <<*problemas mal planteados*>> son problemas que no distinguen las diferencias de naturaleza de las diferencias de grado. Bajo el pensamiento dogmático apegado a la indiferenciación de las diferencias de naturaleza (ya sea científico o metafísico), se impone una idea general que denigra gradualmente a la otra, haciéndola su imagen contraria³².

Lo anterior toma sentido si vemos que bajo los <<*problemas mal planteados*>>, la idea de la nada, del desorden, del no-ser, germinan de una idea general de lo real, del orden y del ser. Es la expresión de una maquinaria dialéctica que necesita de la negación para, con ello, instalar identidades. Deleuze nos expresa:

La idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles [...], retenemos solamente una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y con pensarla con correlación con la idea de desorden. La idea de no-ser aparece cuando, en lugar de captar las realidades diferentes que se van dando paso unas a otras indefinidamente, las fundimos en la homogeneidad de un Ser en general, que no tiene más remedio que oponerse a la nada.³³

³² En torno a <<la idea>> Bergson expresa en *Materia y memoria*: "La idea es una detención del pensamiento; ella nace cuando el pensamiento, en lugar de continuar su camino, hace una pausa o vuelve sobre sus pasos, así como el calor surge en la bala que encuentra su obstáculo" (Bergson, *Materia y memoria*, p. 286).

³³ Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 16-17.

De tal manera llegamos a la segunda regla del método de la intuición, la cual expresa: "*Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real*"³⁴.

Dicha regla precisa que es justamente en la intuición en donde se deben disipar los falsos problemas. La intuición como el movimiento en el que las diferencias de grado y las diferencias de naturaleza se hacen expresas.

Es entonces que arribamos a las inten(s/c)iones o conceptos bergsonianos de multiplicidad. Y es que las diferencias de grado se distinguen, no sólo por estar formadas por la inteligencia y su mirada hacia lo útil, sino, además, por ser de un tipo de *multiplicidad cuantitativa*, mientras que, por el contrario, las diferencias de naturaleza, al estar presentadas por la intuición, son *multiplicidades cualitativas*.

Las multiplicidades cuantitativas, desde las intensidades bergsonianas, pertenecen al dúo materia-distensión, el cual funge como maquinaria productora de la inteligencia, mientras que, las multiplicidades cualitativas, conforman la dualidad paradójica de la duración-contracción, lo cual las inscribe en la distinción de diferencias³⁵.

De tal modo bajo estas dos multiplicidades, se puede ir intuyendo ya cómo Deleuze, entreoyendo y asimilando los gritos de Bergson, se prepara para la creación de más monstruosidades. Y es que Deleuze, prolongando aquel *dictum* bergsoniano que apela por buscar la experiencia en su fuente³⁶, instando así a que la filosofía se erija como la expresión del desborde de la condición humana (entendida como arraigo en los mixtos mal analizados, es decir, dispuesta en el

³⁴ Ibid., p. 18.

³⁵ En *Materia y memoria* Bergson afirma que la metafísica "no es más que ese espíritu humano haciendo esfuerzos por liberar condiciones de la acción útil y recobrase como pura energía creadora" (Bergson, *Materia y memoria*, p. 34).

³⁶ Bergson, *Materia y memoria*, p. 206.

régimen de la representación), apunta justamente hacia aquello que lo motivó en su lectura de Kant: el pensar lo no-pensable al colocarse en el tiempo fuera de sus goznes. En términos bergsonianos: el sumergirse en lo virtual.

Bajo los mixtos bergsonianos (materia-memoria, inteligencia-intuición, por citar algunos), Deleuze está ya conduciendo su pensamiento a esas dualidades que se enlazan por una frontera paradójica. Deleuze tiende hacia esa lógica terciaria en la que el doble vínculo paradójico (*double-bind*) evita caer en los dominios de la representación, así como en el término dogmático de abstracción.

Ello toma mayor precisión si nos remitimos, tanto a una regla complementaria, así como a la tercera regla que Deleuze destaca en esta inmersión al método bergsoniano:

De ahí una regla complementaria de la segunda regla: lo real no es sólo lo que se divide siguiendo articulaciones naturaleza o diferencias de naturaleza, sino también lo que se reúne siguiendo vías que convergen en un punto ideal o virtual. [Y, tercera regla:] Plantear los problemas y resolverlos es función del tiempo más bien que del espacio.³⁷

Bajo la regla complementaria y la tercera regla vemos que las multiplicidades cuantitativas-espaciales, es decir, la materia como distensión, y las multiplicidades cualitativas-temporales, es decir la memoria como contracción, se conjugan en una frontera, la cual funge como un punto en donde lo no-pensable, lo virtual, el tiempo puro o Aión, admite la expresión de la diferencia y, con ella, la experiencia de lo más propio de vida: el devenir.

³⁷ Deleuze, *El bergsonismo*, p. 27.

Sólo cuando el pensador se instala de golpe en ese filo de la espada que separa esos dos regímenes, es cuando la intuición fragmenta al hombre, lo despersonaliza.

Provocándole salir de su propia estratificación, la intuición conduce al hombre, como nueva subjetividad deshumanizada, a la experimentación de otras linealidades diferenciales³⁸. La intuición aquí es la expresión de un método que hace resonar radicalmente al tercer género de conocimiento en Spinoza³⁹. Sobre esto Deleuze expresa:

La intuición no es la duración misma. La intuición es más bien el movimiento por el que salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones por encima o por debajo de nosotros.⁴⁰

Bajo lo dicho se enuncia esa univocidad spinoziana en Bergson. Y es que *lo absoluto* aparece entonces como no otra cosa más que como diferencia. Como tiempo y espacio puro en el que se conjugan dos facciones de naturaleza distinta, pero, al mismo tiempo, inseparables⁴¹.

Con todo esto se comprende el motivo por el que para Deleuze el método de la intuición toma como características los tres rasgos ya citados: 1) rasgo problematizante; 2) rasgo diferenciante y; 3) rasgo temporalizante.

³⁸ Bergson nos dice en *Materia y memoria* sobre el método de la intuición: "Este método presenta, en su aplicación, dificultades considerables y sin cesar renacientes, pues exige un esfuerzo enteramente nuevo para la solución de cada nuevo problema [...]. La tarea del filósofo, como la entendemos, se asemeja mucho a la del matemático que determina una función partiendo de su diferencial. El rumbo extremo de la investigación filosófica es un verdadero trabajo de integración" (Bergson, *Materia y memoria*, p. 207).

³⁹ El tercer género de conocimiento en Spinoza implica la constitución del <<yo>> disuelto. En él se hacen accesibles los devenires-otros. Se trata de la expresión de la univocidad.

⁴⁰ Deleuze, *El bergsonismo*, p. 31.

⁴¹ En torno al concepto de absoluto, Bergson nos afirma que éste no puede ser dado sin una intuición. Cfr. Henry Bergson, *Introducción a la Metafísica*, pp. 1-7.

Una vez expuestas las reglas del método de la intuición, centrémonos en una de sus tres grandes etapas: la *Duración*.

Para Deleuze la duración se compone de tres caracteres fundamentales: la continuidad, la heterogeneidad y la simplicidad. Estos componentes propician una experiencia psicológica que al dar un salto, el cual podría ser considerado como un salto ontológico, nos coloca en un devenir.

La duración es el lugar donde se descomponen lo mixtos. Donde las diferencias de grado se describen como lo que son: como diferencias que le permiten al hombre emplear la inteligencia para la acción. Mientras que las diferencias de naturaleza apelan por una multiplicidad virtual y continua irreducible a la lógica y a la matemática.

Así pues, la duración nada tiene que ver con los sistemas métricos, las fórmulas físicas, las proposiciones lógicas. La duración al apelar a lo indivisible, a lo no-mesurable, busca en el devenir el modo en el que la diferencia cambia de naturaleza afirmando ambos sentidos a la vez⁴². Deleuze nos dice:

En verdad, la duración se divide y no cesa de dividirse: por eso es una *multiplicidad*. Pero no se divide sin cambiar de naturaleza, cambia de naturaleza al dividirse: por eso es una multiplicidad no numérica, en la que, en cada estadio de la división podemos hablar de <<indivisibles>>. Se da otra cosa sin que se den muchas: número solamente en potencia. Con otras palabras, [...] la duración [...] es lo virtual. De una forma más precisa, lo virtual en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando, es inseparable del movimiento de su actualización, porque la

⁴² Bergson asevera en *Materia y memoria*: "La duración en la que nos vemos actuar y en la que es útil que nos veamos es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración en la que actuamos es una duración en la que nuestros estados se funden los unos en los otros, y es ahí que debemos de hacer el esfuerzo para volvernos a situar a través del pensamiento en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir en la teoría de la libertad"(Bergson, *Materia y memoria*, p. 208).

actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza.⁴³

Expresado lo anterior, pasemos pues a la segunda etapa del pensamiento bergsoniano: la *Memoria*.

Deleuze piensa la memoria pura bergsoniana como la expresión de la coexistencia de lo virtual. Para comprenderlo, es necesario hacer referencia de nuevo a un mixto bergsoniano: el presente-pasado, ya que es en él donde se puede encontrar la clave para advertir a la memoria como la expresión de la coexistencia de todos los grados de diferencia de la multiplicidad virtual.

Según Deleuze, para Bergson, entre el presente y el pasado hay una diferencia de naturaleza y no de grado, y, no obstante, el uno y el otro no pueden separarse para hacer de ellos una abstracción. Sobre esto Deleuze escribe:

El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser, pero mediante el cual todos los presentes pasan. En este sentido hay un pasado puro, una especie de <<pasado en general>>: el pasado no sigue al presente, sino que es supuesto por él como la condición pura sin la cual no pasaría. Con otras palabras, cada presente remite a sí mismo como pasado.[...] [Tal] idea de una contemporaneidad del presente y del pasado tienen una última consecuencia. No sólo no coexiste el pasado con el presente que ha sido, sino que además, como se conserva en sí (mientras que el presente pasa), es el pasado en su totalidad, el pasado integral, todo nuestro pasado el que coexiste en cada presente.⁴⁴

⁴³ Deleuze, *El bergsonismo*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 59-60.

El pasado jugando como el sin-sentido virtual, como duración, es aquella multiplicidad que se dona para que el presente o el sentido, coexista⁴⁵. El pasado puro, como memoria pura, es donde los recuerdos se conservan, y no como pensaba la ciencia mecanicista, en el cerebro, órgano sujeto a la distensión de lo material y, por lo mismo, al pensamiento especializado⁴⁶.

Deleuze se da cuenta que en Bergson, mientras el presente es lo psicológico, es decir, aquello que pasa, el pasado es lo ontológico, lo inconsciente. Así, la psicología es una abertura hacia la ontología. Es el paso previo al salto hacia las multiplicidades no cuantitativas. Hacia una Memoria inmemorial. De ello la memoria como la expresión de la coexistencia de lo virtual. Deleuze escribe:

Bergson no emplea la palabra <<inconsciente>> para designar una realidad psicológica fuera de la conciencia sino para designar una realidad no psicológica: el ser tal como es en sí. Hablando con rigor, lo psicológico es el presente. Sólo el presente es <<psicológico>>; el pasado, por el contrario, es la ontología pura. El recuerdo puro no tiene otra significación que la ontológica.⁴⁷

⁴⁵ Bergson escribe en *La evolución creadora*: "Mi estado de espíritu, al avanzar sobre el camino del tiempo, se hincha continuamente en la duración que recoge; hace, por así decirlo, bola de nieve consigo mismo [...] Nuestra duración no es un instante que reemplaza otro instante: entonces no habría otra cosa más que presente, no habría prolongación del pensamiento en lo actual, ni evolución ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que carcome el porvenir y que se hincha al avanzar" (Bergson, *La evolución creadora*, pp. 22 y 24).

⁴⁶ Bergson en torno a los recuerdos apunta en *Materia y memoria*: "Pero si el recuerdo no ha sido almacenado por el cerebro, ¿dónde pues se conserva? A decir verdad, no estoy seguro que la pregunta <<dónde>> tenga aún sentido cuando ya no se habla de un cuerpo. Negativos fotográficos se conservan en una caja, discos fonográficos en casilleros; pero ¿por qué los recuerdos, que no son cosas visibles ni tangibles, tendrían necesidad de un continente, y cómo podrían tenerlo? Aceptaría sin embargo que ustedes mantengan, pero tomándolo en un sentido puramente metafórico, la idea de un continente donde los recuerdos estarían alojados, y diría entonces lisa y llanamente que ellos están en el espíritu" (Bergson, *Materia y memoria*, p. 295).

⁴⁷ Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 59-60.

Para resumir lo hasta ahora expresado en torno a la memoria pura como expresión de la coexistencia de todos los grados de diferencia de la multiplicidad virtual, traigamos a colación las cuatro paradojas que Deleuze marca en relación a ésta.

La primera paradoja es *la paradoja del salto*, y es que, según la lectura deleuzeana de Bergson, sólo nos colocamos en el elemento ontológico del pasado mediante un salto. La segunda paradoja, *la del ser*, precisa que hay una diferencia de naturaleza entre el mixto del pasado y el presente. *La paradoja de la contemporaneidad*, como tercera paradoja, nos precisa que el pasado no sucede al presente que ha sido, sino que el pasado coexiste en el presente. Por último, la cuarta y última paradoja, *la de la repetición psíquica*, afirma que lo que coexiste con cada presente es el pasado íntegro en niveles diferenciales de tensión y de distensión.

Ahora bien, lo hasta ahora referido nos da permiso de entrever cómo Deleuze, subido a las espaldas de Bergson desde 1956, estaba ya experimentando la necesidad de crear dos conceptos nuevos (los cuales serán el título de su obra propia de 1968): *diferencia y repetición*.

Así, la diferencia aparece como pura afirmación, como coexistencia radical de lo virtual, como multiplicidad, mientras que la repetición es una repetición virtual, una repetición de planos en la que, a pesar de que se expresa lo mismo, lo expresado es cambiante. Lo anterior se distingue con el siguiente párrafo:

La duración es ciertamente sucesión real; pero lo es porque, más profundamente, es *coexistencia virtual*: coexistencia consigo de todos los niveles, de todas las tensiones, de todos los grados de contracción y distensión. Además, con la coexistencia es preciso reintroducir la repetición en la duración. Repetición <<psíquica>> de un tipo completamente distinto al de la repetición <<física>> de la materia. Repetición de <<planos>> en lugar de una repetición de elementos sobre un único y mismo plano. Repetición virtual en lugar de repetición actual.

Todo nuestro pasado se juega y se retorna a la vez, se repite *al mismo tiempo* sobre todos los niveles que traza. [...] En este sentido hay regiones del Ser, regiones ontológicas del pasado <<en general>>, coexistentes todas ellas y todas ellas <<repitiéndose>> unas a otras.⁴⁸

Entonces resulta que a pesar de que la duración es una multiplicidad que implica una coexistencia de todos los grados de contracción y distensión (memoria), ésta es unívoca⁴⁹.

El pasado y el presente, lejos de ser abstracciones, expresan un monismo sujeto a la diferencia. El presente es la contracción del pasado, mientras que la materia es la dilatación del pasado, pues: “*siempre hay extensión en nuestra duración y siempre hay duración en la materia*”⁵⁰.

La memoria, al ser grados no-pensables de lo pensable, propicia que lo pensable se inserte en el flujo del devenir, en la diferencia. Retomando aquella lectura deleuzeana de Kant, la memoria-duración se presenta como ese tiempo fuera de sus goznes, como ese tiempo impersonal, puro. Como el verdadero campo trascendente.

Aseverado lo anterior dirijámonos a la última etapa que cruza el método de la intuición: el *impulso vital*.

El impulso vital en Bergson, como tercer momento del método de la intuición, es el modo en el que se da la diferenciación virtual y actual. En otras palabras, el impulso vital es, bajo la lectura deleuzeana, “la actualización de una virtualidad que persiste a través de sus líneas divergentes actuales”⁵¹.

⁴⁸ Ibid., p. 61.

⁴⁹ En *Materia y memoria* Bergson expresa: “En realidad, no hay un ritmo único de la duración: se pueden imaginar ritmos muy diferentes que, más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias” (Bergson, *Materia y memoria*, p. 230).

⁵⁰ Deleuze, *El bergsonismo*, p. 92.

⁵¹ Ibid., p. 100.

Para comprender lo anterior, digamos que la actualización, como sentido, es precisamente el modo en que lo virtual, como sin-sentido, se actualiza diferenciándose. Deleuze apunta: “lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse”⁵².

Lo anterior da la pauta para comprender el concepto de evolución en Bergson, el cual alejado de todo planteamiento darwiniano, afirma que la evolución tiene lugar justamente en el salto al entre de lo virtual y lo actual⁵³.

Para Bergson, la vida es producción o creación de diferencias bajo las cuales se expresa el tiempo puro, siendo la evolución justamente ese proceso de actualización de lo virtual. El modo en el que la vida y su impulso vital se expresan⁵⁴.

Deleuze a partir de su lectura de Bergson, planteará tres exigencias para la construcción de una filosofía de la vida⁵⁵, es decir, de un pensamiento vitalista en el que hay finalidad pero no hay un fin, donde resuenan los principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad y de ruptura asignificante propios del sistema rizomático⁵⁶:

⁵² Ibid., p. 102.

⁵³ Cfr. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 91-100.

⁵⁴ En *La evolución creadora* se lee: “El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo” (Bergson, *La evolución creadora*, p. 230).

⁵⁵ Se lee en *La evolución creadora*: “El rol de la vida es el de insertar indeterminación en la materia. Indeterminadas, quiero decir imprevisibles, son las formas que ella crea a lo largo de su evolución. Cada vez más indeterminadas [...] quiero decir cada vez más libre” (Bergson, *La evolución creadora*, p. 139).

⁵⁶ Bergson nos dice en *La evolución creadora*: “La evolución de la que hablamos no se cumple jamás en el sentido de una asociación, sino de una disociación, jamás hacia la convergencia, sino hacia la divergencia de los esfuerzos. La armonía [...] sólo está por entero completa en el punto de partida. Deriva de una identidad original” (Bergson, *La evolución creadora*, p. 131).

1.º La diferencia vital sólo puede ser vivida y pensada como diferencia interna; únicamente en este sentido la <<tendencia a cambiar>> no es accidental y las variaciones encuentran en dicha tendencia una causa interior. 2.º Estas variaciones no entran en relaciones de asociación ni de adición sino, por el contrario de disociación o de división. 3.º Implican, por tanto, una virtualidad que se actualiza siguiendo líneas de divergencia, de tal modo que la evolución no va de un término actual a otro término actual en una serie unilineal homogénea, sino de un virtual a lo términos heterogéneos que lo actualizan a lo largo de una series ramificada.⁵⁷

Dispuestas así las tres reglas, así como las tres etapas del método de la intuición, dispongámonos a hacer una pequeña recapitulación de lo hasta ahora escrito para de ahí dar el salto a un texto ya propiamente deleuzeano: *Diferencia y repetición* y, con este, precisar el concepto-inten(s/c)ión de diferencia.

Los textos que, además de posibilitarnos la recapitulación, nos permiten aportar nuevos componentes a lo ya aseverado, son los dos artículos anteriores al libro de 1966: *Bergson.1859-1941* y *La concepción de la diferencia en Bergson*.

El primer artículo, *Bergson.1859-1941*, nos precisa cómo Deleuze resaltaba el método de la intuición como una instancia problematizante en la que el tiempo se donaba para que una nueva y repetitiva subjetividad rompiera con los falsos problemas propios del pensamiento arbóreo-representativo.

Deleuze al expresar: "el primer carácter de la intuición es que en ella y por ella se presenta algo, algo se da en persona en lugar de ser inferido y concluido a partir de otra cosa"⁵⁸, está ya remitiéndose a esa lógica terciaria con lo cual los gritos bergsonianos-deleuzeanos convocarán a instaurar a la filosofía como *otra* forma de relación de la subjetividad con las cosas.

⁵⁷ Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 104-105.

⁵⁸ Deleuze, *La isla desierta*, p. 32.

A diferencia de las ciencias delimitadas por la inteligencia y el espacio cuantitativo, esta nueva subjetividad elimina los falsos mixtos, comenzando por el de la distinción entre el mundo sensible y el inteligible, abriendo paso hacia otra idea de lo absoluto.

Esta nueva idea de lo absoluto, siempre en proceso de creación, no presenta cortes tajantes entre el ser y el no-ser, pues ser y no-ser no son otra cosa más que diferencia.

He allí el principio del empirismo radical en Bergson, o del empirismo trascendental en Deleuze, el cual tiene como una de sus principales características el denunciar “un peligro común a la ciencia y a la metafísica: dejar escapar la diferencia”⁵⁹.

Para Deleuze, “la intuición como método es el método que busca la diferencia”⁶⁰. Es la afirmación de un monismo que señala que: “la diferencia de naturaleza no se da nunca entre dos productos, entre dos cosas, sino entre dos tendencias que atraviesan una sola y la misma cosa, entre dos tendencias que se distinguen en un mismo producto”⁶¹.

De tal modo tenemos que para el bergsonismo, la inteligencia, como parte de la materia, pertenece al grado más bajo de la propia duración. Es el punto exacto en el que la diferencia no es más que una diferencia de grado. Mientras que, la duración, cuando no es espacializada, es decir, cuando no se distiende bajo la materia, es una contracción de lo virtual, lo cual provoca dar un salto y colocarse bajo otras líneas de segmentaridad. Líneas de fuga que propician una desterritorialización que rompe con la causalidad, el mecanismo y el finalismo al propiciar el brote de lo Nuevo.

⁵⁹ Ibid., p. 35.

⁶⁰ Ibid., p. 36.

⁶¹ Ídem.

En *La concepción de la diferencia en Bergson*, Deleuze, además de precisarnos que el bergsonismo siempre opera en dos planos: el metodológico y el ontológico, y de recalcar a la intuición como el método de la multiplicidad, es decir, como “el goce de la diferencia”⁶², sintetiza las tres etapas del método de la intuición: duración, memoria e impulso vital. Según Deleuze estos tres:

*constituyen tres aspectos del concepto que se distinguen con nitidez. La duración es la diferencia consigo misma; la memoria es la coexistencia de los grados de la diferencia; el impulso vital es la diferenciación de la diferencia. Estos tres estadios definen el esquematismo de la filosofía de Bergson.*⁶³

Así pues, lo resumido en estas líneas nos da pie para introducirnos en algunos pasajes de *Diferencia y repetición* donde el bergsonismo —como filosofía de la diferencia donde “la diferencia en sí misma se realiza como novedad”⁶⁴— retumba estrepitosamente.

Diferencia y repetición inicia con la siguiente aseveración:

La diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea su forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el mundo de los simulacros.⁶⁵

De manera que tenemos en esta cita el compendio de lo expresado en los dos apartados que van de este capítulo. Y es que la diferencia como afirmación, como señalamiento de los pseudoproblemas a los que conduce la dialéctica,

⁶² Ibid., p. 46.

⁶³ Ibid., p. 60.

⁶⁴ Ibid., p. 69.

⁶⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 15.

expresa esa necesidad kantiana-bergsoniana de pensar lo no-pensable, es decir, de intuir el tiempo fuera de su gozne, la virtualidad. Aspecto que no sólo pone de manifiesto el fracaso de la *cogitatio natura universalis*, sino a su vez, el modo en el que las líneas desterritorializantes desgarran desde su interior el mundo de las esencias y de la moral.

El mundo de lo moderno como el mundo de los simulacros declara el derrumbamiento del platonismo y precisa la necesidad de otro modo de pensar, de otro modo de vivir en donde las seguridades de lo inmóvil se dejen de lado para dar paso a las linealidades y ritmos caóticos.

Diferencia y repetición busca pensar ya la diferencia en sí misma, es decir, busca el colocarse en el tiempo fuera de sus goznes, en la virtualidad, en el Aión, con la intención de intuir las multiplicidades. *Diferencia y repetición* es la afirmación radical del ser como devenir.

Deleuze nos dirá, siguiendo el método del empirismo trascendental, que no se trata de pensar desde un empirismo material, ni de un universal abstracto, sino desde lo impersonal, desde una nueva forma de subjetividad: "Cogito para un yo disuelto"⁶⁶. En *Diferencia y repetición* se lee:

El error de la filosofía de la diferencia, de Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, fue tal vez haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. En realidad, mientras se inscriba la diferencia en el concepto en general, no tendremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos tan sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación.⁶⁷

Desde la lectura realizada por Deleuze, Bergson abrió la necesidad de distinguir entre la diferencia de grado y la diferencia de naturaleza, dando paso así a la

⁶⁶ Ibid., p. 18.

⁶⁷ Ídem.

posibilidad de pensar la diferencia en sí misma, es decir, como singularidad. La apertura hacia el pensamiento de la diferencia en sí misma da como corolario que el pensamiento monista-unívoco se exprese afirmando una sola voz como el clamor del ser.

Deleuze afirma: "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"⁶⁸.

Deleuze siguiendo a Bergson apunta a la diferencia como no otra cosa más que como afirmación ("en su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, es ella misma afirmación"⁶⁹), y a la negación como no otra cosa más que como medio camino de otra afirmación ("no es la diferencia la que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla, es decir, de conducirla hasta un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia⁷⁰), con lo cual se derrumba la trinidad tesis-antítesis-síntesis.

Hasta aquí la presentación de algunas de las líneas que conforman el concepto de diferencia bergsoniano-deleuzeano. Pasemos pues al cierre de este apartado exhibiendo cómo es que la población Bergson estuvo hasta el último de sus días danzando en el pensamiento de Deleuze.

Para ello remitámonos al último texto publicado por Deleuze antes de quitarse la vida el 4 de noviembre de 1995, titulado: *La inmanencia: una vida*. Es en este texto donde se vislumbra su intención de esclarecer el concepto que, retomado de la filosofía bergsoniana, retumba a lo largo de todo su pensamiento: lo virtual.

⁶⁸ Ibid., p. 72.

⁶⁹ Ibid., p. 96.

⁷⁰ Ibid., p. 94.

Sobre la virtualidad, comprendida como campo trascendental, Deleuze asevera que ésta:

se distingue de la experiencia en la medida en que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por tales datos inmediatos: se hablará entonces de empirismo trascendental, por contraposición a cuanto constituye el mundo del sujeto y el objeto. Hay algo salvaje y poderoso en este empirismo trascendental. No se trata del elemento de la sensación (empirismo simple), ya que la sensación no es más que un corte en la corriente de conciencia absoluta. Se trata, más bien, y no importa cuán próximas se encuentren dos sensaciones, del paso de la una a la otra como devenir, como aumento y disminución de potencia (cantidad virtual).⁷¹

Así, la virtualidad como campo trascendental, es aquello que el empirismo trascendental —como el medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico— se aboca a experimentar.

El empirismo trascendental expresa ese camino que Bergson detalló y que Deleuze llevó hasta sus últimas consecuencias. Aspecto que se expresa en el concepto de diferencia, el cual, en las líneas traídas a colación, está detallado en la comprensión deleuzeana del devenir como aumento y disminución de potencia, es decir, como contracción y distensión de la memoria.

El campo trascendental, lo virtual, se experimenta como puro plano de inmanencia. Aquí, “la inmanencia absoluta es en sí misma, no es en algo, no está en otra cosas, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa”⁷².

Por lo tanto, podemos afirmar que la tentativa kantiana de romper con el pensamiento de las esencias (metafísico en sus términos) falló al colocar al sujeto y al objeto fuera del campo de la inmanencia, con lo cual desnaturalizó lo

⁷¹ Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 347.

⁷² *Ibid.*, p. 348.

trascendental, duplicando de este modo lo empírico. Bergson en cambio instaló el campo trascendental como el verdadero campo de lo inmanente. El sujeto ya no se coloca fuera del campo de inmanencia, éste se impersonaliza para aferrarse a la vida, a la simplicidad de lo heterogéneo⁷³, dando lugar a una nueva subjetividad. Deleuze escribe:

La vida del individuo ha sido sustituida por una vida impersonal, y sin embargo singular, que exhala un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la objetividad y de la subjetividad de lo que ocurre. *Homo tantum* al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Es una Heceidad, que no es ya una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y el mal [...]. La vida de esa individualidad se desvanece a favor de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se confunde con ningún otro. Esencia singular una vida...⁷⁴

Así se vislumbra el motivo por el que para Deleuze, la trascendencia no es otra cosa más que un producto de la inmanencia. La vida como inmanencia no es más que pura potencia. Lo virtual es el movimiento en el que se produce, en la diferencia, la libertad.

Siguiendo a Bergson, Deleuze asevera:

Una vida sólo contiene virtualidades. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo a lo que falte realidad sino algo que está implicado en un proceso de actualización de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado de vivencia que hace que ocurra. El propio plano de inmanencia se actualiza en un Objeto y en un Sujeto a los cuales se atribuye. Pero aunque parezca inseparable de su actualización, el plano de inmanencia es él mismo virtual, mientras que los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades.

⁷³ En *La evolución creadora* Bergson apunta: "Percibimos la duración como una corriente que no se podría remontar. Ella es en el fondo de nuestro ser y, lo sentimos bien, la sustancia misma de las cosas con las que estamos en comunicación" (Bergson, *La evolución creadora*, p. 57).

⁷⁴ Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 349.

Los acontecimientos o singularidades otorgan al plano toda su virtualidad, del mismo modo que el plano de inmanencia otorga a los acontecimientos su plena realidad.⁷⁵

Bajo esta cita se presiente cómo la duración, la memoria y el impulso vital, continúan funcionando como resonancias claves en el pensamiento deleuzeano. Los tres momentos del método de la intuición expresan ese vaivén con el que Bergson, siguiendo a Spinoza, remite a los motivos de la procesión, así como los motivos de la conversión⁷⁶.

Para cerrar con este apartado, se puede aseverar que los acontecimientos al otorgar al plano de inmanencia toda su virtualidad, de igual manera que el plano confiere a los acontecimientos su realidad, expresan dos movimientos paradójicos e indisolubles de la inmanencia: la *complicación* y la *explicación*. La complicación como aquellos movimientos con los que Dios complica las cosas. La explicación como el modo en el que todas las cosas explican a Dios. Es la univocidad spinoziana. Lo uno está en lo múltiple que lo explica y lo múltiple está en lo uno que lo complica.

⁷⁵ Ibid., p. 350.

⁷⁶ Bergson en *Pensamientos metafísicos* nos afirma sobre la filosofía de Spinoza: "Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la 'conversión' de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su 'procesión', y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar en ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión del tiempo, que el retorno sea una ida" (Citado por José Ezcurdia, *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna*, p. 8).

Cartografía 3

Valor, sentido y tiempo. Nietzsche y la profundidad de lo falso

Platón intentaba disciplinar el eterno retorno transformándolo en un efecto de Ideas, es decir, haciéndole copiar un modelo

Gilles Deleuze
Diferencia y repetición

Todo lo que es profundo ama la máscara [...] Todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da

Friedrich Nietzsche
Más allá del bien y el mal

Nietzsche como continuador de Kant

Como paso a una de las cámaras barrocas que conforman ese entramado de pliegues que constituye a la filosofía como un conjunto de salones de resonancia y disonancia conceptual, se desea visitar la filosofía de Nietzsche, plan(o) que a lo largo de este recorrido se ha traído a cuenta repetidamente.

En torno a este filósofo Deleuze expresa: "es él quien te hace hijos a tus espaldas. Despierta un placer perverso [...]: el placer que cada uno puede experimentar diciendo cosas simples en su propio nombre, hablando de afectos, intensidades, experiencias, experimentaciones"¹. De tal manera, a partir de esta declaración se percibe la pasión de Deleuze por Nietzsche, y se comprende ese poder que ejerce su pensamiento, específicamente su ontología. Y es que, para las problemáticas de este escrito, es en Nietzsche como intensidad donde se realiza aquello que Deleuze entiende como la tarea de la filosofía moderna: el derrumbamiento del platonismo.

Nietzsche, al llevar hasta sus últimas consecuencias los atisbos kantianos, es decir, al subirse en los flujos del tiempo fuera de sus goznes, en un tiempo laberíntico que no precisa más que de un *Cogito* disuelto, instó a que la paradoja, como "el pathos o la pasión de la filosofía"², diera pie a un renacimiento de la ontología³.

La paradoja como la expresión de lo problemático insta a que la filosofía se desarrolle alrededor de una embocadura que jamás puede ser tapizada; adyacente a una singularidad repetitivamente inapresable. La paradoja apela ya

¹ Deleuze, *Conversaciones*, pp. 13-14.

² Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 341.

³ Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 294.

siempre a una filosofía por-venir, a un tiempo intempestivo. Y es que para Deleuze, a partir de Nietzsche se rompe con un movimiento propio de la filosofía que se había desenvuelto siempre de lo hipotético a lo apodíctico, negando con ello el pensamiento paradójico. A partir de Nietzsche el movimiento irá de lo problemático a la pregunta. Deleuze dirá que se trata de una tirada de dados que afirma el azar.

El renacimiento de la ontología, de la metafísica como expresión de vida en cuanto diferencia, consistirá entonces en una jugada de dados en la que desde su caótico azar surge el cosmos: *caosmos*. Detengámonos en esto. Deleuze escribe:

Pues de Platón a los poskantianos, la filosofía ha definido el movimiento del pensamiento como un cierto pasaje de lo hipotético a lo apodíctico. [...] No es ilegítimo resumir así el movimiento de la filosofía: de Platón a Fichte o a Hegel, pasando por Descartes, cualquiera sea la diversidad de las hipótesis, de partida y las apodicticidades finales. [...] [Todos ellos] tienen algo en común: el punto de partida que encuentran en una <<hipótesis>>, es decir, en una proposición de la conciencia afectada por un coeficiente de incertidumbre (aunque sea la duda cartesiana), y el punto de llegada que encuentran en una apodicticidad o en un imperativo de orden eminentemente moral (lo Uno-Bien de Platón, el Dios que no engaña del cogito cartesiano, el principio de lo mejor de Leibniz, el Yo [Moi] de Fichte, la <<Ciencia>> de Hegel).⁴

De tal modo, lo que Deleuze lee a lo largo de algunos movimientos de la historia de la filosofía, es un hipotetismo cientificista en conjunción con un moralismo racionalista que traicionan y desnaturalizan el alegre movimiento del pensamiento.

⁴ Ibid., pp. 296-298.

Es entonces que se presenta el genio de Nietzsche⁵. Una línea que alumbra un abismo entre una hipótesis científicista y una pregunta, así como entre una instancia apodíctica-moral y un problema.

La inocencia nietzscheana apelará en filosofía a la tirada de dados. Abogará por infinitas tiradas en las que se afirma el caos-azar cada vez que los dados son lanzados. En este juego, el tirar es la única regla, no hay una científicidad ni una moralidad racional que desde un principio le imponga imposiciones teleológicas al juego. Deleuze escribe:

Se trata de una jugada de dados, y de todo el cielo como espacio abierto, y de tirar como única regla. Los puntos singulares están sobre el dado; las preguntas son los dados mismos; el imperativo es 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). Abolir el azar es fragmentarlo según reglas de probabilidad a lo largo de varias jugadas, de tal modo que el problema, en ese caso, ya está desmembrado en hipótesis, hipótesis de ganancia y pérdida; y el imperativo, moralizado, en el principio de una elección de lo mejor que determina la ganancia. La jugada de dados, por el contrario, afirma de una vez el azar; cada jugada afirma el azar en cada vez.⁶

¿No es esta jugada de dados la expresión de la voluntad de poder y del eterno retorno?, es decir, ¿no es tal juego-experimentación la doble afirmación del azar mismo en tanto que infinidad de combinatorias?

Dejemos hasta aquí tales interrogaciones, a la cuales regresaremos cuando ostentemos mejores armas, y dirijámonos a aquello que da nombre a este apartado: Nietzsche como continuador de Kant.

Nietzsche como continuador de Kant es una idea a la que ya se hizo referencia veladamente. Y es que, cuando se inició el capítulo anterior

⁵ Nietzsche asevera: "un genio, es decir, [...] un ser que o bien fecunda a otro, o bien da a luz él" (Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, §206).

⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 299.

aseverando que Kant propicia una nueva imagen de pensamiento (la imagen moderna) —esto al romper con la imagen dogmática del pensamiento platónico gracias a que dos de sus conceptos: la verdad y el tiempo, son expuestos a una oleada de inmanencia a partir de la cual sus valores quedan invertidos, para después ser atrapados de nueva cuenta por un nuevo bulbo trascendental: el sujeto—, lo que se hizo manifiesto es que la tarea por llevarse a cabo (a partir de que la problemática del sentido marcara a la filosofía moderna como una filosofía eminentemente kantiana), es que la zorra no vuelva a entrar a la jaula por error⁷.

Lo descrito aquí queda en claro al traer a colación varias aseveraciones deleuzeanas, así como al mostrar que los conceptos de verdad y tiempo, como en Kant, son los ejes sobre los cuales Nietzsche ejercerá su crítica, por un lado derivando la verdad de dos conceptos: sentido y valor, los cuales no son más que el desplazamiento de la diferencia, y por el otro, sacando al igual que Kant al tiempo y al espacio fuera de sus goznes, pero ahora ya sin grillete trascendental alguno. El tiempo y el espacio, o espacio-tiempo, como no otra cosa más que pura afirmación, tiempo y espacio posthistórico. Eterno retorno del devenir.

Una primera cita que presenta a Nietzsche como continuador, y habrá que decirlo, como destructor de Kant, es la siguiente:

Nietzsche en *La genealogía de la moral* ha querido rehacer la *Crítica de la razón pura*. Paralogismo del alma, antinomia del mundo, mixtificación del ideal; Nietzsche considera que la idea crítica y la filosofía son una misma cosa, pero que Kant precisamente echó a perder esta idea, la comprometió y la malgastó, no sólo en la aplicación, sino ya desde el principio. [...] Este proyecto es de gran importancia para la historia de la filosofía; porque no se dirige sólo contra el kantismo, con el cual

⁷ Nietzsche afirma: "Kant como una zorra que, habiendo conseguido romper los barrotes de su jaula, vuelve a entrar por error en ella" (Nietzsche, *La gaya ciencia*, §335).

rivaliza, sino con la descendencia kantiana, a la que se opone con violencia. [...] La crítica de Kant no ha sabido descubrir la instancia realmente activa, capaz de conducirla. Se agota en compromisos: nunca nos permite superar las fuerzas reactivas que se expresan en el hombre, en la conciencia de sí mismo, en la razón, en la moral, en la religión. [...] La relación de Nietzsche con Kant es análoga a la de Marx con Hegel: para Nietzsche se trata de volver a asentar la crítica como su base, como para Marx la dialéctica.⁸

Este asentar la crítica como su base es lo que conduce a Nietzsche a romper con lo trascendente kantiano. Nietzsche a través de sus estudios genealógicos, en los que destruye la verdad a partir de las nociones de valor y de sentido, crítica aquello que Kant asimilaba como incriticable. Sobre ello Deleuze apunta que para Nietzsche "no existe ni el hecho ni el fenómeno moral, sino una interpretación moral de los fenómenos. No hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es una ilusión: el conocimiento es un error, aún peor, una falsificación"⁹.

De lo anterior se deriva que sólo a partir de la interpretación del sentido, es decir, de la puesta en marcha de un proyecto de psicología de máscaras (tipología de signos), así como de una topología de los valores como fuerzas inmanentes, se logró realizar una verdadera crítica.

Se podrá entonces intuir que, de lo que se está hablando puntualmente cuando uno se refiere al sentido y al valor en Nietzsche, no es otra cosa más que aquello que funge como principio genealógico de su sistema: la voluntad de poder¹⁰.

⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 125-126.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰ La voluntad de poder no es otra cosa más que el estado diferencial de la fuerza, el cual se expresa al actualizarse y expresarse en signos. Nietzsche nos dice: "La <<voluntad>>, naturalmente, no puede actuar más que sobre la <<voluntad>> - y no sobre <<materias>> (no sobre <<nervios>>, por ejemplo-): en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares en los que reconocemos hay <<efectos>>, una voluntad actúa sobre otra voluntad, - de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza,

En relación a la voluntad de poder es posible destacar cuatro puntos que para Deleuze resultan claves:

El primer punto afirma que la voluntad de poder es el elemento genealógico de la fuerza. En razón de ello, la voluntad de poder se compone tanto de un elemento diferencial, como de un elemento genético. Así pues, la voluntad de poder es el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre las fuerzas, al mismo tiempo en el que es elemento genético de las fuerzas al generarles su cualidad. Bajo este principio genealógico, la voluntad de poder no suprime el azar, como si lo hace el pensamiento del hombre teórico¹¹, de la

es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad-. Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, -a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis-; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición [...], entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su <<carácter inteligible>>,- sería cabalmente <<voluntad de poder>> y nada más" (Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, §36).

Y Deleuze posteriormente asevera: "La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza" (Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 73-74).

¹¹ En torno al hombre teórico, en Nietzsche es posible traer a cuenta la figura de Sócrates-Platón. Específicamente algunos párrafos de *El nacimiento de la tragedia*, así como algunos parágrafos que conforman el capítulo de "El problema de Sócrates" en *El crepúsculo de los ídolos*.

Sócrates es un personaje conceptual nietzscheano. En él el pensador alemán halla las fuerzas dominadas, como diferencia de cantidad, las fuerzas reactivas, como diferencia de cualidad, así como la negación, como característica diferencial de la voluntad de poder.

Para Nietzsche, en Sócrates, como una síntesis de cruce de fuerzas, se produce la demencia de la metafísica. Sócrates personifica la victoria de lo bajo. Es el principio del rechazo del mundo y de la animadversión contra el devenir. Sócrates es la expresión del nihilismo, y como tal, es el anuncio del mundo moderno, de su ciencia y de su cultura.

Nietzsche afirma: "el influjo de Sócrates se ha extendido como una sombra que se hace cada vez mayor en el sol del atardecer" (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §15). En pocas palabras, Sócrates populariza el tipo de hombre teórico. Nietzsche continúa: "Miremos a Sócrates: éste se nos aparece como el primero que, de la mano del instinto de la ciencia, supo no sólo vivir, sino -lo que es mucho más- morir; y por ello la imagen del Sócrates moribundo, como hombre a quien el saber y los argumentos han liberado del miedo a la muerte, es el

beñise, dirá Deleuze. La voluntad de poder implica necesariamente el azar en consecuencia a que es un principio plástico que se determina en cada caso en lo que determina.

escudo de armas que, colocado sobre la puerta de entrada a la ciencia, recuérdale a todo el mundo el destino de ésta, a saber, el de hacer aparecer inteligible, y por tanto justificada, la existencia" (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §15).

En Nietzsche, Sócrates es la génesis de un pensamiento enfermo. Es el despliegue de los primeros pasos de la imagen dogmática moral del pensamiento, en los que la recta naturaleza del pensamiento y el postulado del error como el mal en sí, determinan los sistemas pragmáticos y semióticos del existir. Sobre esto Nietzsche ahonda: "Sócrates es el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí. Penetrar en esas razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error, eso parecióle al hombre socrático la ocupación más noble de todas, incluso la única verdaderamente humana; de igual manera que aquel mecanismo de los conceptos, juicios y raciocinios fue estimado por Sócrates como actividad suprema y como admirabilísimo don de la naturaleza, superior a todas las demás capacidades" (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §15).

Platón por su parte, no será tratado por Nietzsche con mayor indulgencia. Para Nietzsche "Platón es un cobarde ante la realidad -por consiguiente, huye al ideal" (Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, <<Lo que yo debo a los antiguos>> §2).

De tal modo, Nietzsche abogará por hacer una filosofía platónica invertida en la que mientras más lejos de lo verdadero, de lo puro y de lo bello, mejor para un pensamiento en el que la vida, sus fuerzas, se donen como mera apariencia.

Resulta entonces interesante que para Nietzsche, Sócrates y Platón sean los síntomas de la decadencia griega. Para el pensador alemán, ellos son los primeros antigriegos, siendo lo antigriego por excelencia la construcción trascendental del método dialéctico.

Para Nietzsche con la dialéctica la plebe se sitúa arriba. El gusto aristocrático queda vencido para dar pie a un pensamiento que abraza la baja y la negación. Nietzsche asevera: "A la dialéctica se la elige tan sólo cuando no se tiene ningún otro medio. Se sabe que con ella se inspira desconfianza, que ella persuade poco. Nada es más fácil de borrar que el efecto de un dialéctico: la experiencia de toda reunión en que haya discursos lo prueba. La dialéctica sólo puede ser un recurso obligado, en manos de los que no tienen ya armas. Es preciso tener que lograr por la fuerza el propio derecho: antes no se hace ningún uso de ella" (Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, <<El problema de Sócrates>> §6).

De tal modo, bajo toda esta caracterización del platonismo como dialéctica, podemos dirigirnos de nueva cuenta al sofista como aquel personaje que es dominante, que es activo, y que por lo mismo, afirma la vida y el sentido plural de la misma, no imponiéndole juicios que la determinan.

El sofista frente al dialéctico, desde la perspectiva deleuzeana-nietzscheana, es agresivo por no dejarse guiar por la baja de pensamiento. Frente a la fuerza reactiva como fuerza utilitaria, de adaptación, se halla la fuerza activa como fuerza plástica dominante. Fuerza que lleva hasta el extremo lo que puede y que, al hacerlo, afirma su diferencia haciéndola un objeto de placer.

El segundo punto nos precisa que de la voluntad de poder se desprenden tanto las diferencias de cantidad de las fuerzas, como la cualidad de ellas. Es según su diferencia de cantidad que las fuerzas son dominantes o dominadas, así como es según su cualidad que éstas son activas o reactivas. No obstante, en todas las fuerzas según cantidad y según cualidad hay voluntad de poder.

El tercer punto señala que la fuerza es quien puede, mientras la voluntad de poder es quien quiere. Así, se postula que lo activo y lo reactivo son las cualidades originales de la fuerza, mientras que lo afirmativo y lo negativo son las cualidades de la voluntad de poder. Tenemos entonces que lo afirmativo y lo negativo implican cualidades, pero son cualidades del devenir, introducidas por esa síntesis entre la topología y el eterno retorno.

El cuarto y último punto nos precisa que para Nietzsche la voluntad de poder interpreta y valora. Deleuze nos dice: "Interpretar, es determinar la fuerza que da sentido a la cosa. Valorar es determinar la voluntad de poder que da a la cosa un valor"¹². Es de la voluntad de poder de donde se deriva la significación del sentido, así como el valor de los valores. Así pues, el genealogista es aquel que sabiendo manejar el elemento diferencial puede llevar hasta la crueldad una verdad, siempre superficial, gracias a la crítica.

Podríamos afirmar que la voluntad de poder nietzscheana da cuenta del motivo por el que para Deleuze la pregunta dialéctica "¿Qué es...?" debe ser en términos cartográficos cambiada por la pregunta-problema, propia de la sofística: "¿Quién?".

En la pregunta "¿Quién?" el devenir no es negado, éste es afirmado, y al serlo, el método sofista se vuelca como un arte empirista y pluralista. Es una filosofía del valor.

¹² Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 80.

Sobre lo anterior Deleuze cita el siguiente fragmento de *La voluntad de poder*: "<<¿Entonces qué? Exclamé con curiosidad. ¿Entonces quién?, deberías haberte preguntado. Así habla Dionisos, después se calla, de la manera que le es particular, es decir, seductoramente>>"¹³.

La pregunta "¿Quién?" implica el preguntarse por las fuerzas que se apoderan del sentido, así como preguntarse por la voluntad que las poseen. La pregunta "¿Quién?" es la verdadera pregunta por la esencia en consecuencia a que es la pregunta-problemática que se inserta en el sentido y en el valor de lo que se expresa. La problemática "¿Quién?" es el cuestionamiento por excelencia del genealogista.

Deleuze postula que la pregunta "¿Quién?" es la pregunta trágica, la pregunta dirigida hacia Dioniso. "¿Quién?" es la pregunta bajo la cual este Dios se oculta y manifiesta. En sus palabras:

La pregunta: ¿Quién?, halla su suprema instancia en Dioniso o en la voluntad de poder; Dioniso, la voluntad de poder, es lo que responde tantas veces como sea formulada. [...] Dioniso es el Dios de la metamorfosis, lo uno de lo múltiple, lo uno que afirma lo múltiple y se afirma en lo múltiple.¹⁴

Entonces resulta que de la pregunta "¿Quién?" se deriva del método pluralista-univocista. El "¿Quién?" de los sofistas busca afirmar la diferencia. Bajo esta lógica sofista, Nietzsche no sólo sabe que Dios ha muerto, sino a su vez, sabe que el método genealógico debe desgarrar al sujeto. El método debe superar todo carácter antropológico esencialista.

¹³ Ibid., p. 110.

¹⁴ Ibid., p. 111.

Así pues, la voluntad de poder es una instancia crítica y genética que desplaza al deseo de todos los demás actos, al ser éste no otra cosa más que afirmación de la diferencia. He allí otra resonancia spinoziana. Deleuze apunta:

¿Cómo explicar a Sócrates que el <<deseo>> no es la asociación de un placer y de un dolor, dolor de experimentarlo, placer de satisfacerlo, que el placer y el dolor son sólo reacciones, propiedades de las fuerzas reactivas, constataciones de la adaptación o de inadaptación? ¿Y cómo hacerle oír que los débiles no componen una fuerza más fuerte? [...] Sócrates no ha comprendido, [...] no ha escuchado: está demasiado animado de resentimiento dialéctico y de espíritu de venganza. Él, tan exigente frente a los demás, tan puntilloso cuando se le responde...¹⁵

La voluntad de poder implica la alegría en la creación que siempre está porvenir. La voluntad de poder no involucra una determinada representación del poder, no es ni una identidad, ni una ideología, ni una oposición, ni una semejanza. La voluntad de poder lo que quiere es afirmar su diferencia; una diferencia que al expresarse ya se ha vuelto a escabullir. La voluntad de poder es el sinsentido que se dona afirmativamente para la producción del sentido. Es el principio plástico de la máscara. Deleuze escribe:

La voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora: no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder. Da: el poder, en la voluntad, es algo inexpresable (móvil, variable, plástico); el poder, en la voluntad, es como la <<virtud que da>>; la voluntad por el poder es en sí mismo donadora de sentido y de valor.¹⁶

De esta manera, podemos apuntar que la pregunta "¿Quién?" de la sofística implica para la lectura deleuzeana de Nietzsche una primera formulación de un método dirigido en contra del nihilismo. La pregunta "¿Quién?" exige una

¹⁵ Ibid., p. 86.

¹⁶ Ibid., p. 121.

filosofía de las fuerzas y del sentido que tiene por fundamento desfondado un principio plástico.

Para resumir este punto, se afirma que en Nietzsche, dicho principio plástico es la voluntad de poder. Un querer creativo que afirmando que su unidad es la de lo múltiple, y que sólo se dice de lo múltiple, apela por un empirismo pluralista.

Ahora bien, la cita en la que se nos presenta de manera contundente lo hasta ahora descrito en torno a la relación entre Nietzsche y Kant es la siguiente:

El genio de Kant, en la *Crítica de la razón pura*, fue el de concebir una crítica inmanente. La crítica no debía ser una crítica de la razón por el sentimiento, por la experiencia, por una instancia exterior cualquiera que sea. Y lo criticado no era tampoco exterior a la razón: no había que buscar en la razón errores provenientes de otra parte, cuerpo, sentidos o pasiones, sino ilusiones procedentes de la razón como tal. Y, atrapado entre estas dos exigencias, Kant concluyó que la crítica debía ser una crítica de la razón por la propia razón. ¿No es la contradicción kantiana?, hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez, constituirla como juez y parte, juzgante y juzgada. A Kant le faltaba un método que le permitiese juzgar la razón desde dentro, sin confiarle por ello el cuidado de ser juez de sí misma. Y de hecho, Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna.¹⁷

De tal modo, se puede apreciar que para Deleuze, Nietzsche es quien lleva a cabo el proyecto de conducir hasta las horribles, heladas y abismales verdades la crítica inmanente¹⁸. El sentido y el valor como diferenciales de la voluntad de poder, así como el tiempo afirmativo del eterno retorno, son aquellos conceptos que le permiten a Nietzsche tender hacia *una nueva síntesis*. En esta síntesis tanto Dios, como el sujeto, se han fragmentado para mutar en una cisura

¹⁷ Ibid., p. 129.

¹⁸ Nietzsche expresa: "la filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas" (Nietzsche, *Ecce Homo*, Prólogo §3).

atravesada por singularidades que precisan lo terrible y, a la vez, lo bello de la vida.

Nietzsche, al romper con la tradición filosófica de imponer juicios a la vida, se opone a la teología renovada de gusto protestante kantiana¹⁹. Así pues, Nietzsche, como campo de singularidades que cruzan un nombre propio, es para Deleuze una línea de fuga que rompe con estratificaciones maquínicas que imponen sobre la vida los juicios de Dios. Nietzsche es para Deleuze un Acontecimiento.

Expresado esto, hagamos un recuento sobre los cinco puntos que Deleuze intuye distancian la crítica nietzscheana de la crítica kantiana: 1) Nietzsche no parte de principios trascendentales, para él los principios son genéticos-genealógicos, son principios plásticos que se refieren al sentido y al valor; 2) no hay quién juzgue, se trata de un *Cogito disuelto* y, por ende, se trata de un lanzamiento de dados, de un pensamiento nómada (irracional y por esto mismo propio del pensar) que se opone a un pensamiento racional; 3) en el puesto de la figura del legislador kantiano está el genealogista, aquel que se aventura en las diferencias y en la lógica de superficies incorpóreas, el filósofo del por-venir; 4) el genealogista es aquel que está poseído-entusiasmado por fuerzas activas, por fuerzas dominantes, con lo cual se opone a las figuras del sacerdote, del docto y del último hombre, y; 5) la crítica inmanente nietzscheana no tiene por fin el hombre o la razón, apela a otra sensibilidad, a sobrepasar al hombre: al *Übermensch*²⁰.

¹⁹ Nietzsche escribe: "El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana, nada firme de suyo" (Nietzsche, *El Anticristo*, §10).

²⁰ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 132-135.

Una vez esbozada la radicalización que Nietzsche produce sobre el pensamiento kantiano, resulta necesario dirigirse hacia aquellos conceptos que rizomáticamente, por su propio movimiento e intensidad, adquieren el papel de origen de nuevas conjunciones que hacen de la filosofía una filosofía siempre por-venir.

Los conceptos a los que se hace referencia son, por un lado, sentido y valor, como dos elementos que están diferenciados por naturaleza, pero que debido a su doble relación paradójica (la voluntad de poder) tienden hacia un monismo, dando lugar a la generación de la verdad (siempre superficial-falsa), mientras que, por el otro lado, tenemos a la repetición como ese retorno infinito de lo nuevo, del Acontecimiento, es decir, el eterno retorno como el tiempo fuera de sus goznes o Aión²¹.

Remitiéndose primeramente al concepto de verdad, hay que apuntar que Nietzsche va más allá que los filósofos clásicos debido a que no encierra su pensamiento en el cerrojo de las esencias y de las posibilidades de verdad²². Para Nietzsche, Kant es el último de los filósofos dogmáticos debido a que nunca pone en duda el valor de la verdad. Kant no deja de ser platónico en consecuencia a que subordina su pensar a la *cogitatio natura universalis*.

A diferencia de la filosofía del sentido común y de la recta naturaleza del pensamiento, Nietzsche se pregunta genealógicamente de dónde procede la

²¹ Derrida en *La escritura y la diferencia* cita el siguiente párrafo nietzscheano: “<<y así, como el niño y el artista, el fuego eternamente vivo, juega, construye y destruye en la inocencia —y este juego es el juego de Aión consigo... El niño lanza a veces el juguete: pero pronto lo coge de nuevo por un capricho inocente. Pero desde que construye traba, adjunta y da forma regulándose por una ley y una ordenanza interior. Solo el hombre estético tienen esta visión de mundo [...]>>” (Jaques Derrida, *La escritura y la diferencial*, p. 343).

²² Deleuze escribe: “Cuando se nos habla de la verdad <<a secas>>, de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor. Fenómeno turbador: lo verdadero concebido como ciencia pura no ha hecho nunca daño a nadie” (Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 147).

voluntad de verdad, para posteriormente cuestionarse por la forma en la que este origen genera una determinada lógica moral y cultural que determina pragmáticamente la vida del hombre²³.

Frente a la lógica moral y cultural, Nietzsche apela por una verdad superficial, por una verdad arraigada genealógicamente en el sentido y el valor, en las máscaras y en las fuerzas. En la multiplicidad de lo Uno. Nietzsche se propone llevar a cabo una crítica a partir de un método genealógico-crítico que necesita de las fuerzas y los efectos de superficie de éstas, en otras palabras, en

²³ Con el fin de detallar esto, bien nos podemos remitir al ensayo nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el cual inicia con la siguiente aseveración: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la <<Historia Universal>>: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer" (Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 21).

Tal pintura del conocimiento como no otra cosa más que una fábula, insta a que la verdad, su *pathos*, no sea la verdad misma, sino una fórmula de creencia confiable. Nietzsche subrayará que el elemento genético de la verdad se halla en el hecho de que ésta satisface una necesidad social: "El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles [...]. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad" (Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 23).

La verdad dogmática del filósofo clásico aparece entonces como no otra cosa más que como la estructuración, por medio del lenguaje y de las prácticas diarias, de una vida sumida en fuerzas débiles y reactivas que lo instalan en la *décadence*. De tal modo, lo que Nietzsche critica no son tanto las falsas pretensiones de verdad, sino a la verdad concebida como un ideal. En torno a ello expresa: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de las relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como meta" (Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 28).

Nietzsche se delinearán ya los esbozos de lo que posteriormente Deleuze-Guattari llamarán cartografía rizomática²⁴.

Lo anotado hasta ahora se especifica desde el primer párrafo de *Nietzsche y la filosofía*:

El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor. Es evidente que la filosofía moderna, en gran parte, ha vivido y vive aún de Nietzsche. Pero no quizás como él lo hubiera deseado. Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenía que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche. Pero lo que sucedió a la filosofía moderna es que la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones. Incluso la fenomenología ha contribuido con su método de trabajo a poner una inspiración nietzscheana, a menudo presente en ellas al servicio del conformismo moderno. Pero cuando se trata de Nietzsche, tenemos por el contrario que partir del hecho siguiente: la filosofía de los valores, como él la instaura y concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a <<martillazos>>.²⁵

Así pues, de este párrafo en específico se pueden destacar elementos de importancia para la lectura deleuzeana de la historia de la filosofía, así como para la realización de su propio proyecto filosófico.

La primera consecuencia a destacar es que Deleuze continúa la tarea de la filosofía anunciada por Nietzsche a través de sus conceptos de sentido y valor. El derrumbamiento del platonismo como tarea de la filosofía moderna no se

²⁴ Deleuze apunta: "No hay ningún objeto (fenómeno) que no esté ya poseído, porque en sí mismo es, no una apariencia, sino la aparición de una fuerza. Cualquier fuerza se halla pues en relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás: esta es el principio de la filosofía de la naturaleza de Nietzsche" (Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 14).

²⁵ Ibid., p. 7.

comprendería sin la conjugación de estos dos elementos genealógicos que determinan la realización de la crítica total.

Otra consecuencia del párrafo citado es que, aunque Kant se sumerge ya en la inmanencia al introducir el concepto de sentido en el método filosófico, a éste modo de preguntar le hace falta el planteamiento de las problemáticas desde las fuerzas, desde la Tierra, desde el Cuerpo sin Órganos.

La consecuencia anterior determina de alguna forma la lectura que Deleuze hace de la fenomenología, la cual sí bien es cierto que para él sigue a Nietzsche al centrar su atención en la producción del sentido, no deja de ser, de alguna forma kantiana al no plantearse los problemas en términos de valores, es decir, al no llevar a cabo una cartografía de las fuerzas, segmentaridades o líneas. Deleuze en las conclusiones de este texto nos dirá que la fenomenología es una forma de escolástica moderna²⁶.

Por último tenemos que es en la filosofía del sentido, en su vínculo paradójico con la filosofía del valor, donde se dona el campo para la verdadera realización de la crítica. Cuestión que nos hace patente que esa necesidad por la realización de diagramáticas de líneas de segmentaridad, de determinación de líneas molares, moleculares y de fuga, es decir, de producir una cartografía rizomática por parte de Deleuze-Guattari, está necesariamente atravesada por la intensidad Nietzsche.

Siguiendo con lo apuntado, centrémonos primeramente en la filosofía del valor, y en lo que Deleuze destaca sobre tal filosofía con el fin de percibir cómo el concepto de diferencia está tendido sobre su lectura problemática del pensamiento nietzscheano.

²⁶ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 271.

Para Deleuze la filosofía crítica, en la cual Nietzsche se inscribe, tiene dos momentos que son inseparables. El primer movimiento se dirige en contra de aquellos que sustraen los valores de la crítica, es decir, aquellos <<obreros filosóficos>> que se disponen exclusivamente a elaborar inventarios de valores. El segundo movimiento, por otro lado, se dirige en contra de aquellos que derivan los valores de los simples hechos, es decir, la crítica se aboca a mostrar las fantasías del utilitarismo.

Estos dos movimientos críticos encuentran su punto común en la genealogía. *En contra de una idea de fundamento que no detalla el origen creativo de los propios valores, así como en contra de una simple derivación causal, se presenta el filósofo como genealogista.*

La genealogía, nos expresa Deleuze, es "a la vez valor de origen y origen de los valores"²⁷. La genealogía no apunta hacia una característica trascendental del valor, ni a una característica meramente utilitaria o relativa. La genealogía se inserta primeramente en la problemática de la creación de los valores, en las fuerzas que generan dicha creación, para posteriormente centrarse en el problema de su evolución, es decir, del elemento diferencial de los valores. Deleuze afirma: "Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen"²⁸.

De lo anterior se desprende que lo alto y lo bajo, lo vil y lo noble en Nietzsche no sean valores, sino indicadores del elemento diferencial, convirtiéndose así en los principios inmanentes de la interpretación. Cuestión que no deja de tener resonancia, como se verá posteriormente, con el modo en el que Spinoza precisa a los afectos.

²⁷ Ibid., p. 9.

²⁸ Ídem.

Pasemos ahora a la otra cara de la moneda, a la filosofía del sentido. Desde la lectura deleuzeana de Nietzsche, el sentido, como efecto de superficie, es la expresión de una fuerza que se apropia de la cosa justamente al expresarse en ella.

Entonces resulta que "un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual. Toda filosofía es una sintomatología y una semiología"²⁹.

Al dejar atrás la apariencia-modelo (como filosofía de las esencias) y la aparición (como filosofía de la presencia), Nietzsche da pauta al surgimiento del pensamiento de la diferencia. Se trata de una filosofía de síntomas-fuerzas, así como de signos-sentido.

Bajo este pensamiento se afirma que toda fuerza se apropia, domina y explota una porción de la realidad. Así, como se podrá ir intuyendo, el pensamiento histórico ya no se sujeta a una estructura causal en donde el tiempo se halla espacializado, sino que la historia se presenta ahora como la interpretación de un sentido siempre en devenir que no hace más que expresar la fuerzas que se apropian y dominan esa determinada porción de la realidad. De tal forma, el mismo objeto, el mismo fenómeno, cambia de sentidos a partir de las fuerzas que se expresan al apropiarse de él, cuestión que nos da ya indicios sobre la manera en la que Deleuze-Guattari se dispondrán a cartografiar el capitalismo.

Dejemos hasta aquí las problemáticas propias de la historia y del capitalismo, las cuales serán tratadas en la segunda parte de este escrito, y dispongámonos a adentrarnos en lo que Deleuze nos señala cuando relaciona paradójicamente el sentido al valor.

²⁹ Ibid., p. 10.

Así pues, a lo que expresamente se refiere Deleuze cuando habla de este doble vínculo paradójico entre sentido y valor, es a un empirismo pluralista. A un empirismo que en sus propios términos no es otro más que el empirismo trascendental.

Valor y sentido son los componentes de un pensamiento nómada. Un pensamiento de variables infinitas que permiten la constitución de lo nuevo y, como resultado, de un pensamiento siempre en vías de hacerse. Deleuze-Guattari nos dirán que tal empirismo pluralista no es más que la serenidad del filósofo. Su ateísmo. Sobre ello en *Nietzsche y la filosofía* se afirma:

La filosofía de Nietzsche no se comprende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio violento del ateísmo.³⁰

Y es que como ya se trajo a colación, no hay acontecimiento, fenómeno, efecto de superficie, palabra o pensamiento cuyo sentido no sea múltiple. Todo se va escondiendo tras distintas y multiformes máscaras. El pluralismo como empirismo trascendental no apela más que al arte de interpretar las máscaras, de valorarlas y de pesarlas.

Sobre lo dicho, es importante resaltar que los pedazos de realidad adquieren sentido al ser expresiones de diversas fuerzas que se apropian de ella. No obstante, este pedazo de realidad no es neutro, no es simplemente un lienzo en blanco, éste ya tiene afinidades, resuena en las fuerzas que se apoderan de él. *Las fuerzas afectan en la misma medida en que son afectadas.*

³⁰ Ibid., p. 11.

El arte de interpretar en Nietzsche, desde las intensidades que cruzan el pensamiento deleuzeano, es un arte que atraviesa las máscaras, que se aboca a descubrir cuáles son las fuerzas que se enmascaran, el motivo por el que se enmascaran, y cómo y porqué se remodela una máscara nueva que dará pie a una nueva interpretación.

Ahora bien, un elemento interesante y que retumba en los conceptos de *territorialización* y de *desterritorialización* en Deleuze, es que el origen y evolución de una máscara no se da sino adaptando y emulando en una primera instancia la máscara precedente con el fin de plagiar y de invertir sus facciones. Deleuze señala:

Una nueva fuerza no puede aparecer y apropiarse de un objeto más que adaptando, en su momento inicial las máscaras de sus fuerzas precedentes que ya la han ocupado. [...] La vida, en sus comienzos, debe imitar la materia para ser únicamente posible. Una fuerza no sobrevivirá, si antes no tomase en préstamo la faz de las fuerzas precedentes contras las que lucha. Por eso el filósofo solo puede nacer y crecer, con alguna posibilidad de sobrevivir, teniendo el aire contemplativo del sacerdote³¹.

Tenemos entonces que la genealogía, como la diferencia en el origen, se presenta sólo cuando la filosofía se desarrolla en un espacio pluralista capaz de negar todo sesgo trascendental, afirmando de tal modo el azar.

Dicho esto, vayamos cerrando este apartado señalando cómo es que la genealogía, en tanto sintomatología y semiología, es el método mediante el cual se intuyen los disfraces de la diferencia, cuestión que hace manifiesto el modo en el que el genio nietzscheano le crea engendros a Deleuze.

³¹ Ibid., p. 12.

Para llevar a cabo lo anterior remitámonos al quinto capítulo de *Diferencia y repetición*: <<Síntesis asimétrica de lo sensible>>, el cual comienza con la siguiente aseveración:

La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano nómeno del fenómeno. [...] Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias [...]. Todo fenómeno fulgura en un sistema señal-signo. Llamamos señal al sistema tal como está constituido o bordeado, por lo menor, por dos series heterogéneas, dos órdenes inconexas capaces de entrar en comunicación. El fenómeno es un signo, es decir, lo que fulgura en ese sistema a favor de la comunicación de los elementos dispares. [...] Todo fenómeno es compuesto, porque las dos series que lo bordean no sólo son heterogéneas, sino que cada una de ellas está compuesta por términos heterogéneos, subtendida por series heterogéneas que forman otros tanto subfenómenos. La expresión <<diferencia de intensidad>> es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma. [...] Nosotros llamamos disparidad a ese estado de la diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito³².

La disparidad, como se puede intuir, no es otra cosa más que otra máscara, otro devenir del concepto de voluntad de poder nietzscheano. La diferencia entonces, como el nómeno más cercano del fenómeno, como voluntad de poder, es aquello que se disfraza en las fulguraciones del sistema señal-signo (semiología). Es aquello que se dona, y que al hacerlo, le impone una máscara a las fuerzas heterogéneas que se expresan en el sentido. En pocas palabras, y remitiéndonos específicamente al vocabulario nietzscheano, el método genealógico interpreta y valora, ya que todo fenómeno, como efecto de superficie, está poseído y es arrastrado a la actualización por una multiplicidad de fuerzas (sintomatología).

³² Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 333.

Para continuar con el cierre de este primer apartado, es imperante hacer referencia al problema del tiempo en Nietzsche desde la intuición deleuzeana y, para ello, se apela a la conocida poca estimación que Deleuze sentía por los congresos de filosofía.

Nos aferramos a tal renuencia hacia esta clase de eventos por parte del filósofo francés debido a que ello insta a que el congreso organizado por él, el cual versó sobre Nietzsche, cuente con un especial matiz.

Este evento, el cual se llevó a cabo del 4 al 8 de julio de 1964 en la Abadía de Royaumont, y en el cual participaron Klossowski, Foucault, Löwith, entre otros, pareciera marcar ya el camino de Deleuze hacia el pensamiento de la diferencia y de la repetición.

Es en su reflexión final sobre dicho evento donde Deleuze destaca el hecho de que la obra de Nietzsche fuese bruscamente interrumpida por la locura, y que, por lo mismo, dos conceptos fundamentales, como los son el eterno retorno y la voluntad de poder, apenas y llegaron a ser esbozados por el filósofo alemán³³.

Dicha aseveración da mucho que pensar, ya que se aprecia que una de las arterias más pujantes del pensamiento deleuzeano, está contaminada por los aforismos y los conceptos inconclusos de Nietzsche.

Ahora bien, centrándonos en el eterno retorno como el tiempo fuera de sus goznes, es decir, como repetición, se puede presentir que dicho concepto posee una problemática infinita. Esto se hace patente al traer a colación algunas de las preguntas que Deleuze hace en las conclusiones de dicho encuentro:

¿Cómo explicar que el eterno retorno es la idea más vieja, de raíces presocráticas, y al mismo tiempo un descubrimiento propio? ¿Cómo explicar lo que hay de nuevo

³³ Cfr. Deleuze, *La isla desierta*, p. 155.

en la idea de que no hay nada nuevo? El eterno retorno no es, en verdad, una negación o supresión del tiempo, una eternidad intemporal. Pero ¿cómo explicar que sea al mismo tiempo ciclo e instante, continuación por una parte y reiteración por otra? Por un lado, es continuación del proceso de un devenir que es el Mundo mismo; por otro, es recuperación, relámpago, visión mística de este devenir o proceso; por un lado, reinicio continuo de lo que ha sido; por otro, retorno instantáneo a una suerte de foco intensivo, a un punto <<cero>> de la voluntad. Y, además, ¿cómo explicar que el eterno retorno sea el pensamiento más desolador, el que suscita la <<Gran Náusea>>, y también el más consolador, el gran pensamiento de la convalecencia, el que provoca el superhombre?³⁴.

Tales preguntas conducentes al pathos paradójico propio de la filosofía, nos dan señales del vínculo irrompible entre voluntad de poder y eterno retorno, entre la *diferencia* y la *repetición*. Y es que el eterno retorno está relacionado necesariamente con el dominio de las intensidades puras, lo cual hace del mundo del eterno retorno un mundo de diferencias.

Así, y sólo con la intención de ir prestando oídos a un pensamiento imposible, como lo es el pensamiento del eterno retorno, se puede afirmar que el eterno retorno, como expresión de lo dispar, se dice solamente del devenir. Es el *nomos* del mundo sin ser unidad, ello en consecuencia a que sólo se expresa de lo múltiple. El eterno retorno implica una doble afirmación del juego de azar. Implica una inocencia cruel, debido a que exige sólo la repetición de las diferencias, la repetición de las intensidades superiores, ya que, paradójicamente, solamente mediante la repetición se crea algo nuevo.

El eterno retorno está implicado en la radicalización del pensamiento kantiano. Éste involucra el seguir aquella noción de lo sublime en Kant, en donde las facultades ya no se conectan de manera clara y distinta, propiciando con esto la producción de un *Cogito* irracional o disuelto. El eterno retorno es la

³⁴ Ibid., p. 160

puesta en marcha del proyecto crítico de Kant bajo un pensamiento que no traiciona la inmanencia. Deleuze asevera:

El concepto de síntesis se halla en el centro del kantismo, es su descubrimiento particular. Y es sabido que los poskantianos reprocharon a Kant, desde dos puntos de vista, el haber comprometido este descubrimiento: desde el punto de vista del principio que regía la síntesis y desde el punto de vista de la reproducción de los objetos en la propia síntesis. Reclamaban un concepto que no sólo fuera condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o de determinación interna); denunciaban en Kant la supervivencia de armonías milagrosas entre términos que permanecían exteriores. [...] Y si Nietzsche se insiere en la historia del kantismo es por la manera original con la que participa con estas exigencias postkantianas; hizo de la síntesis una síntesis de las fuerzas [...]. Entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así el centro de la síntesis la reproducción de diverso. Asignó el principio de la síntesis, la voluntad de poder, y determinó esta última como el elemento diferencial y genético de las fuerzas presentes [...]. Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en el <<eterno retorno>> y en <<la voluntad de poder>>) es una transformación radical del kantismo, una reivindicación de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y nuevos conceptos.³⁵

Se puede afirmar entonces que el eterno retorno se expresa apropiándose de lo intempestivo, de lo suprahistórico, de los valores eternamente nuevos. El eterno retorno, como repetición, no es más que afirmación de la creación; de un goce artístico que coincide necesariamente con un acto ontológico-político. Del tal modo, los amos, los intempestivos, los superhombres, son aquellos que destruyen para crear, son aquellos que desgarrando su <<Yo>>, es decir, tomando en serio la muerte de Dios, exponen su herida permitiendo con esto que la vida se exprese en ellos como política trágica.

Entonces resulta que Nietzsche, destruyendo el egipcismo y la pretensión de conocimiento del último hombre, apela a una conjunción entre pensamiento

³⁵ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 75-76.

y vida. Ya no hay Dios ni hombre que imponga a la vida un juicio, la vida sirve al pensamiento, y el pensamiento expresa la vida. Ya no se trata de un pensamiento legislador, de un pensamiento del gran sometido. El tirano muere por el propio peso de su carga. Con Nietzsche el pensamiento se vuelve ligero, activo, capaz de afirmar en un baile extático.

Como consecuencia de lo descrito, el pensamiento no se vuelve un calmante, una cura, ni una sublimación, se vuelve la expresión del deseo mismo, no hace más que afirmar el exceso de éste, se vuelve un estimulante de la voluntad de poder, una interpelación por el eterno retorno, con lo cual la verdad transmuta en no otra cosa más que una falsa y superficial realización de poder.

Nietzsche y el estructuralismo

Continuando la línea trazada por Deleuze en *Diferencia y repetición*, donde indica que la tarea de la filosofía moderna no es otra cosa más que el derrumbamiento del platonismo, los párrafos que conforman este apartado se desdoblán sobre la problemática del sentido, y en el modo en que éste, si no es interpretado y desenmascarado, intuyendo con esto las fuerzas que se expresan en él, así como el tiempo que le posibilita su expresión, se presenta a sí mismo como un pliegue cancerígeno que encierra al deseo en nódulos significantes. Así pues, tal problemática, dispuesta en la relación paradójica entre la sintomatología de fuerzas, la semiología de símbolos y el tiempo, se inserta de

lleno en una de las estratificaciones que combate la producción de los Cuerpos sin Órganos: la significancia.

Dispuesto lo anterior, se quisiera traer a cuenta unos párrafos de "De la virtud que hace regalos", ya que dicho párrafo permiten intuir aquellas resonancias nietzscheanas yacentes en el pensamiento deleuzeano, pensamiento que, como el mismo pensador francés lo llegara explicar, se constituye como un pensamiento estructuralista³⁶.

De tal modo, Nietzsche en el apartado mencionado de *Así habló Zaratustra* escribe:

Hacia arriba va nuestro camino, más allá de la especie hacia la súper-especie. Pero un horror es para nosotros el sentido degenerador que dice: <<Todo para mí>>. Hacia arriba vuela nuestro sentido: así es símbolo de nuestro cuerpo, un símbolo de elevación. Símbolos de tales elevaciones son los nombres de las virtudes. Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene lucha. Y el espíritu - ¿qué es para él? El heraldo de sus luchas y victorias, camarada y eco. Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no expresan nada, sólo hacen señas. ¡Necio es quien pretende obtener sabiduría de ellos!³⁷

El motivo de citar este fragmento es que en éste se halla ya intuida la fórmula del *símbolo*, de la relación paradójica entre lo virtual y lo actual, aquella fórmula que en *Diferencia y repetición* se presenta como la fórmula de la <<diferencia>>.

El *símbolo*, como un concepto de la ontología del sentido-fuerzas sólo hace señas, es la indicación-fulguración de algo que se ha desplazado. Los símbolos

³⁶ El hecho de que hasta este párrafo no se haya traído a cuenta el hecho de que Deleuze puede ser atrapado por el marco posestructuralista, responde a que, desde nuestra lectura, Deleuze le crea monstruos al estructuralismo. Como se verá, el estructuralismo deleuzeano está totalmente contaminado por Nietzsche, cuestión por la que se afirma que más que estructuralista, Deleuze es nietzscheano.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 143-148.

son destellos de las cualidades de los cuerpos. Son efectos de las luchas de las fuerzas-intensidades en los cuerpos, de su devenir. De ello que la *bêtise* (la necedad) sea precisamente aquella que pretende implantar una sabiduría exclusivamente significativa, ya que al hacerlo no se percata de que su tan científico y certero pensar, no es más que una reacción, una forma de pensamiento nihilista.

Ahora bien, el motivo por el cual se pone énfasis en el modo en que Nietzsche desarrolla el concepto de símbolo, se debe a que éste es una problemática puntual en aquello que Deleuze intuye como pensamiento estructuralista. Corriente que se sustenta en una ontología del sentido-fuerza.

Para ver cómo es que la problemática del símbolo en Nietzsche y las problemáticas del estructuralismo se entrelazan en el pensamiento deleuzeano, remitámonos a un texto de 1967: *¿Cómo reconocer al estructuralismo?*

Un primer elemento a destacar en torno a dicho escrito, es que éste comienza afirmando que la pregunta: *¿qué es el estructuralismo?*, tiene que transformarse en la pregunta: *¿quién es estructuralista?* Dicha pregunta es una pregunta genealógica que se cuestiona por el origen en la constitución del estructuralismo, así como de sus modos de expresión.

Ahora bien, dentro de este texto Deleuze destaca criterios propios de la filosofía estructuralista, siendo el primer criterio lo *simbólico*. Deleuze afirma que se está acostumbrado a pensar dicotómicamente entre lo real y lo imaginario, no obstante, el estructuralismo reconoce un tercer orden, un tercer reino: el de lo simbólico. Así pues, el estructuralismo es tríadico.

El segundo criterio del estructuralismo es el criterio de lo *local* o de la *posición*, el cual no es otra cosa más que el criterio de aquello que en Nietzsche, Deleuze reconoce como topología de las fuerzas. Deleuze afirma que

"la ambición científica del estructuralismo no es cuantitativa, sino topológica y relacional"³⁸.

De este modo, para Deleuze de dicho segundo criterio se derivan tres consecuencias. La primera es que el estructuralismo es inseparable de una filosofía trascendental, en cuanto topología trascendental. Deleuze siguiendo a Nietzsche y a su filosofía crítica del valor nos dirá que "el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son en sí mismos significantes [...]. Hay un profundo sinsentido del sentido, del cual procede el sentido mismo"³⁹. Y es que para el estructuralismo siempre hay un exceso de sentido. Un sinsentido que desbordándose produce y da valor al sentido. Es la voluntad de poder nietzscheana autoexpresándose como amor o deseo por la diferencia.

La segunda consecuencia es que el estructuralismo tendrá preferencia por un juego distinto al del científicismo. Deleuze nos dirá que "el manifiesto del estructuralismo ha de buscarse en la célebre fórmula, eminentemente poética y teatral: pensar es arrojar los dados"⁴⁰. Juego que, sin lugar a dudas, rememora el juego dionisiaco.

La tercera consecuencia es que entonces, el estructuralismo al afirmar el azar, lo contingente, el devenir, se presenta como un nuevo materialismo, un nuevo ateísmo y un nuevo anti-humanismo. La muerte de Dios, al ser también la muerte del hombre, posibilita la transvaloración, lo cual da como secuela la composición de un materialismo trascendental, de un ateísmo virtual y de un desbordamiento de lo demasiado humano.

Pues bien, el tercer criterio del estructuralismo es el de lo *diferencial* y lo *singular*. Para Deleuze el estructuralismo tiene su origen matemático en el

³⁸ Deleuze, *La isla desierta*, p. 227.

³⁹ *Ibid.*, pp. 228-229.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 229.

cálculo diferencial. Es pura lógica de relaciones. El azar hace posible que la combinatoria de singularidades sea infinita. Es por lo tanto la expresión de un empirismo pluralista de infinitas variaciones. Cualquier fuerza siempre es múltiple.

El cuarto criterio del estructuralismo es el de lo *diferenciante* y la *diferenciación*, el cual se resume en la fórmula ya citada de la <<diferen t/c iación>>. Sobre este punto basta decir que Deleuze, haciendo resonar a Bergson y su concepto de lo virtual, nos dice que la estructura es aquello que es "real sin ser actual, ideal sin ser abstracta"⁴¹.

El quinto y el sexto criterio se derivan de los criterios anteriores. Estos son el de lo *serial* y el de la *casilla vacía*. El primero hace referencia explícita al hecho de que los elementos simbólicos, como elementos diferenciales, se organizan en series. Series que vibran para rechazarse y acercarse provocando disyunciones en el entre. El sexto criterio es el de la casilla vacía, y este resalta la implicación de un objeto paradójico, objeto=X, que conecta a la series. Sobre el objeto=X Deleuze nos dirá que éste sólo tiene la identidad de faltar a su identidad.

De tal modo, gracias al desarrollo de estos criterios se exhibe el motivo por el que Deleuze escucha los ecos de la filosofía nietzscheana en el estructuralismo. Para detallar lo anterior basta citar el modo en el que Deleuze cierra este artículo, conclusión en la que se exhiben las luchas nietzscheanas en contra del platonismo, así como del kantismo:

[...] Pueden definirse dos grandes accidentes de la estructura: la casilla vacía y móvil deja de estar acompañada por un sujeto nómada que subraya su recorrido, y su vacío se convierte en una auténtica carencia, en una laguna; o bien, al contrario, es

⁴¹ Ibid., p. 233.

ocupada, llenada por quien la acompaña, y pierde su movilidad como efecto de una plenitud sedentaria o petrificada. [...] Podríamos decir en términos teológicos-antropológicos, que Dios hace crecer el desierto y abre en la tierra una laguna, o que el hombre la llena, ocupa su lugar, y en esta vana permutación nos hace ir de un accidente al otro: ésta es la razón de que el hombre y Dios sean las dos enfermedades de la tierra, es decir, de la estructura.⁴²

Este modo de finalizar el artículo sobre los criterios del estructuralismo es interesante debido a que este pensamiento, desde las fuerzas que cruzan a Deleuze, pareciera resultar ser no otra cosa más que el devenir de la tarea crítica nietzscheana, de aquello que Deleuze comprende como la tarea de la filosofía moderna.

Tenemos entonces que tal y como Nietzsche se enfrenta al egipticismo de la verdad, así como a su devenir nihilista en el último hombre, como dos formas complementarias generadas por el platonismo como movimiento negador de la vida, Deleuze como estructuralista se enfrenta a los dos grandes accidentes de la estructura, por un lado, cuando el *símbolo* es negado como efecto, lo cual precisa que el tercer régimen no esté acompañado por un sujeto nómada, constituyéndose así como algo separado de la vida y de sus fuerzas (Dios) y, por otro lado, cuando el símbolo se llena completamente por quien lo acompaña, es decir, el símbolo y su relación con el ámbito virtual es negado para ser fijado todo a un sujeto que lo especifica y determina (hombre).

Desde la óptica deleuzeana, platonismo y kantismo son dos momentos nihilistas en contra de los cuales otros dos momentos, Nietzsche y el estructuralismo, se confrontan por medio del *símbolo*, de la topología trascendental, del juego azaroso, de la lógica de superficies, del materialismo plural, del ateísmo, del anti-humanismo, de la diferencia, etcétera.

⁴² Ibid., p. 247.

Geográficamente podría decirse que estos movimientos, platonismo-kantismo y pensamiento inmanente trascendental, se colocan en un estuario. Es decir, un espacio en que las aguas dulces y saladas chocan, confluyen, se intercambian y se disipan. Son continuos oleajes que originan y posibilitan a su alrededor diferentes tipos de fauna y flora. Diversos tipos de cuerpos que desde sus propias intensidades viven en un lado del estuario, del otro, o en los dos, hallándose a expensas de la pleamar o de la bajamar. Etología y contingencia puras.

Cartografía 4

Deseo. Spinoza y la cartografía

Consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos

Spinoza
Ética

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor [...]. Dices <<yo>> y estás orgulloso de esa palabra. Pero lo más grande es aquello en lo que no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: que no dice <<yo>>, sino que hace <<yo>>

Friedrich Nietzsche
Así habló Zaratustra

Inmanencia. La ética frente al juicio de Dios

Spinoza es una intensidad en la que todo lo hasta ahora afirmado resuena. Para las intenciones de este escrito, en Spinoza se presenta de manera insistente la relación entre metafísica y política. Una relación que, yacente en la univocidad, constituye cartografías de deseo en las que la alegría y la tristeza se desenvuelven en un baile combativo.

Con vistas a precisar lo anterior centraremos nuestra atención en tres problemáticas:

En la primera nos reuniremos en torno al modo en el que Deleuze intuye una filosofía del signo en los escritos spinozistas, así como también alrededor de lo que Spinoza asevera en torno al bien y al mal en su correspondencia con Blyenbergh, con el fin de ir trazando el personaje conceptual de la *betise*.

A lo largo de la segunda problemática, se traerá a colación el problema del cuerpo y el modo en el que se disponen en él relaciones de aumento y de disminución de potencia, así como los esbozos de una noción de duración¹.

En la última problemática, nos centraremos en la teoría de la individuación dispuesta en la *Ética* teniendo como punto de partida la tesis principal de dicho escrito: "*una sola substancia para todos los atributos*".

Dispuesto así el plan, pasemos a la primera problemática: la del signo.

Para entrar en la problemática del signo en Spinoza, se quisiera traer antes a colación uno de los últimos textos publicados por Deleuze: *Para acabar de una*

¹ El concepto de duración spinozista y el concepto de duración bergsoniano no son más que el devenir del mismo concepto. Es la misma intensidad que golpea y exige la creación de toda una cartografía de deseo afirmativa. La duración como lo virtual diferenciante.

vez con el juicio, ya que en éste se halla la posición spinozista en contra de aquello que podría denominarse como la doctrina del juicio.

Deleuze comienza este pequeño artículo aseverando que de la tragedia ateniense a la filosofía moderna se desarrolla una doctrina del juicio, y que es Spinoza aquel pensador que, como una oleada de inmanencia, se dispone a borrar ese plan(o) de trascendencia tendido sobre la arena del pensamiento estratificado.

Cabe señalar que para Deleuze, la oleada spinozista influyó entre otros a: Nietzsche, quien comprende al juicio como el efecto de una existencia sometida a la deuda; a Lawrence, para quien el cristianismo inventa una nueva forma de poder al concebir éste como poder de juzgar; a Kafka, quien en el *Proceso* presenta la figura del juez como aquella imagen que se mantiene más allá de nuestra experiencia gracias a que la deuda infinita se presenta en la <<absolución aparente>> y; a Artaud, quien postula la necesidad de acabar con el juicio de Dios².

Sobre las distintas composiciones bajo las cuales el juicio de Dios se ha presentado (salvajes, bárbaros, civilizados), hablaremos cuando nos dispongamos a intuir el concepto de Historia Universal de contingencia en la segunda parte de este escrito, no obstante, en lo que se quisiera hacer un especial énfasis es que en Spinoza, así como en todos sus "discípulos" traídos a cuenta, se presenta una lucha que acentúa la necesidad de devenir-otro. Para estos pensadores: "el juicio impide la llegada de cualquier nuevo modo de existencia"³, por lo que la lucha se revela justamente como una interpelación por no juzgar.

² Cfr. Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica*, pp. 176-177.

³ *Ibid.*, p. 188.

Dispuesto lo anterior, dejemos por un instante las ideas trazadas en este apartado de *Crítica y clínica*, y centrémonos en la relación entre el juicio de Dios y lo signos.

Una primera indicación a hacer, es que para Deleuze el juicio de Dios es, en términos spinozistas, el lenguaje de los signos entendido como el lenguaje de la equivocidad. Para intuir el porqué de ello, bien nos podemos remitir al cuarto apartado de: *Spinoza: filosofía práctica*, donde Deleuze lleva a cabo una tipología de signos.

Para comprender el primer sentido del signo, al cual se le puede nombrar como *signos lenguaje* o *signos lingüísticos*, debemos tener presente que:

el signo siempre es la idea de un efecto captado en condiciones que lo separan de sus causas. Así, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro no es captado en relación a la esencia de nuestro cuerpo y a la esencia del cuerpo exterior, sino en función de un estado momentáneo de nuestra constitución variable y de una simple presencia de la cosa, de la que ignoramos su naturaleza.⁴

Así, pensando de nueva cuenta con Nietzsche, se puede afirmar que el signo es aquella tipología que no tiene en cuenta la topología de las fuerzas desde su función genealógica. Estos signos, son *signos indicativos*, signos convencionales que no intuyen la lucha entre las fuerzas activas y reactivas del cuerpo.

El segundo sentido del signo está estrechamente relacionado al vínculo entre los juicios de Dios y la moral. Estos signos, a los cuales se le puede nombrar como *signos de Dios*, *imperativos* o *sociales*, no tienen otra función más que hacer obedecer. Bajo ellos, obedecer y conocer son confundidos de manera que los signos se adapten a una realidad social inmóvil en la cual se encuentra una ilusión de causas finales.

⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 129.

El tercer y último sentido del signo es aquel que garantiza la idea desnaturalizada de la causa. A este sentido del signo Deleuze le da el nombre de *signos proféticos* o *signos interpretativos*, "pues la causa interpretada como ley moral necesita una garantía extrínseca que autentifique la interpretación y la pseudorrevolución"⁵. Bajo el signo interpretativo se apela a un significante despótico con el fin de que el lenguaje quede apresado gracias a un foco trascendental.

Tenemos entonces que estos tres sentidos del signo se entrelazan y confluyen para producir el juicio de Dios. Si nos remitimos a la *Ética*, diremos que se trata del segundo género del conocimiento, de un modo de experimentar la duración luchando por la esclavitud como si se tratara de la libertad. Es decir, de una vida que sólo vive a través de la equivocidad de los signos. Una vida de sumisión en la que sólo se vive para reclamar continuamente los mismos signos.

Spinoza aboga por salir de este mundo de equivocidad del signo. Quiere desviarse de esta servidumbre, y para ello construye un lenguaje que retomando los conceptos equívocos nos saque de la misma equivocidad.

Deleuze marca lo anterior en una clase dictada por él el 27 de enero de 1981, donde afirma que Spinoza pretende sacarnos de ese mundo de la equivocidad para llevarnos a una especie de mundo de la luz por medio de expresiones unívocas, esto al emplear el lenguaje de la geometría.

Así pues, entendiendo el lenguaje unívoco como un lenguaje siempre en construcción, como un lenguaje del *affectus*, habrá que aseverar con Deleuze que éste se dispone como un lenguaje diferencial.

⁵ Ibid., p. 130.

Podría afirmarse que se trata de la invención siempre nueva de un sentido-otro. En contra del lenguaje corriente de la equivocidad, Spinoza apela por un lenguaje poesía. Por la creación de univocidad. Cuestión que sin duda se encuentra en Nietzsche cuando aboga por un sentido siempre falso del devenir: por el arte.

Con el fin de percibir cómo este lenguaje rompe con el sentido indicativo, imperativo e interpretativo, se quisiera hacer especial énfasis en la manera en que Spinoza se coloca más allá del bien y del mal, para lo cual haremos referencia junto con Deleuze a *Las cartas del mal*.

Dichas cartas corresponden a ocho correspondencias, fechadas entre diciembre de 1662 y junio de 1665, firmadas por Spinoza y Blyenbergh, y en ellas, Spinoza no sólo postula que no hay mal, sino, además, que tampoco hay bien⁶.

Este problema nos coloca de lleno de nueva cuenta en el problema del platonismo, el cual al precisar que el Bien es lo Uno como razón de ser, valora moralmente un signo, encerrando así al pensamiento en su imagen dogmática, en el juicio⁷.

⁶ En la clase del 16 de diciembre de 1980 Deleuze afirma: "En una ontología pura, donde no hay Uno superior al ser, digo que el mal no es nada, que finalmente no hay mal, hay ser. De acuerdo, pero eso me compromete en algo totalmente nuevo: si el mal no es nada es porque el bien tampoco es nada" (Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 115).

⁷ Es en la clase del 2 de diciembre de 1980, en donde Deleuze afirma que cuando los filósofos dicen muy serios que el mal es nada, que sólo el malvado es desgraciado como consecuencia de que se encuentra ofuscado, es porque tienen una idea muy extraña atrás. Parafraseando a Deleuze: no es que Sócrates haya perdido la tierra y que tal hecho le impidiera observar que en la ciudad griega abundaban malvados sumamente felices. Más bien se hace el *idiota*. Entendiendo por idiota el hombre de los presupuestos implícitos; el que determina a la razón como una función natural.

Para Sócrates el mal no es desde el punto de vista del pensamiento. El mal es nada objetivamente. Éste se reduce a una privación, y la privación a su vez a una negación. Luego, el mal es pura negación. Ahora bien, el mal, subjetivamente hablando, es equivocación. De ello

Remitiéndonos a las cartas, el intercambio inicia cuando en la primera correspondencia Blyenbergh redacta:

Explíqueme lo que quiere decir que Dios prohibió a Adán comer la manzana, el fruto, y sin embargo lo hizo. Es decir, Dios prohibió algo y el hombre, el existente, pasó por alto esa prohibición. ¿Cómo ocurre eso en vuestro propio sistema, en vuestra ontología?⁸

A tal cuestionamiento Spinoza responde que dicha pregunta está sujeta a la doctrina del juicio desde el instante en que se está hablando desde el signo concebido como imperativo e interpretativo: <<tú no harás esto>>.

Spinoza entonces le da a conocer a Blyenbergh su ontología, la cual, inserta en la inmanencia, entiende a la manzana como un veneno, como una enfermedad con la cual el *conatus* disminuye su potencia de obrar.

Así pues, Spinoza más allá de hablar del bien y del mal en estas cartas, habla de salud y de enfermedad. La ética como ontología es entonces la realización de estudios anatómicos de los afectos que propician relaciones diferenciales sanas o relaciones diferenciales enfermas. Dios no prohibió nada. Adán

que para Sócrates nadie sea malvado voluntariamente. Sólo hay quienes se equivocan sobre la naturaleza del Bien, cuestión que se extiende al ámbito de las opiniones y al del conocimiento. Retomando lo dicho, para el filósofo que parte de presupuestos implícitos, así como de la naturaleza recta del pensamiento y, por ende, de un modelo de reconocimiento, el mal es pura negación, y el malvado es aquel que califica bajo la obcecación, con lo cual toda la filosofía es traída al sistema del juicio.

Platón, con la voz dada a Sócrates, rehúye a la paradoja del mal. Necesita precisar a ésta como la impensabilidad de lo ente, lo cual lo conduce a fundar modelos de reconocimiento. Lo que Platón acomete mostrar es que tanto el mal, como el conocimiento incorrecto, no pueden ser pensados, lo cual funge como un consuelo, pues si el ente es impensable, esto puede significar que sólo el ser lo es.

De lo anterior que, al únicamente poderse pensar que <<el ser es>>, es decir, que lo pensable es la pura idealidad y que lo impensable es el mal, el movimiento, la corporalidad, el devenir, así como todo aquello que se sitúa en la paradoja, Sócrates caiga en el personaje conceptual deleuzeano del necio (*bêtise*).

⁸ Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 117.

envenenó su vida al ser afectado por una relación que disminuyó su potencia de actuar.

Del tal modo, la ética como ontología, como metafísica, a diferencia de la moral, no prescribe bajo signos el bien ni el mal. La ética sólo afirma que hay salud y enfermedad. La ética es el "arte de operar una especie de selección al nivel de la situación misma"⁹. Es *kairótica* y, por ende, sofista.

La moral es propia del *necio*, del que se deja guiar por los principios de la imagen dogmática del pensamiento¹⁰. Es la *beêtise*. "Dios no prohíbe en absoluto, sino que da a conocer a Adán que *el fruto, por su composición, descompondrá el cuerpo de Adán*"¹¹.

El problema entonces es: ¿cómo hacerse de un cuerpo saludable? ¿Cómo hacer de un Cuerpo sin Órganos? A lo que se podría responder que el esfuerzo debe tender hacia aquello que es capaz de dotar de alegría, de aquello que sirve a la independencia. Eso es la ética.

El malvado, el individuo triste, la *beêtise*, es aquel que, en función de sus relaciones, tiende a enfermar la vida. El triste es aquel que sólo es afectado por

⁹ Ibid., p. 124

¹⁰ Deleuze resume los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento de la siguiente manera: "1) Postulado del principio o de la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento); 2) postulado del ideal o del sentido común (el sentido común como *concordia facultatum*, y el buen sentido como distribución que garantiza esa concordancia); 3) postulado del modelo del reconocimiento (el reconocimiento que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone es el mismo) [...]; 4) postulado del elemento, o de la representación (cuando la diferencia se subordina a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto); 5) postulado de lo negativo del error (aquí el error expresa a la vez todo lo que puede ocurrir de malo en el pensamiento, pero como producto de mecanismos externos); 6) postulado de la función lógica o de la proposición (la designación es considerada como el lugar de la verdad, no siendo el sentido sino el doble neutralizado de la proposición, o su duplicación indefinida); 7) postulado de la modalidad o de las soluciones (los problemas se calcan materialmente sobre las proposiciones, o bien se definen formalmente por la posibilidad de ser resueltos); 8) postulado del fin o del resultado, postulado del saber (la subordinación del aprender al saber)" (Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 254-255).

¹¹ Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 42.

aquello que disminuye su potencia de obrar, aquel que por su propia distribución del cuerpo vuelve cualquier relación en una enfermedad (lo autoinmune). Deleuze expresa:

Si durante nuestra existencia hemos sabido componer estas partes aumentando nuestro poder de acción, experimentaremos por este mismo hecho una gran cantidad correspondiente de afecciones que sólo dependen de nosotros mismos, es decir, de nuestra parte intensa. Si, por el contrario, nos hemos aplicado a destruir o descomponer nuestras propias partes y las ajenas, nuestra parte intensa o eterna, nuestra parte esencial no tiene ni puede tener más que un número muy exiguo de afecciones que procedan de sí misma, ninguna felicidad que de ella dependa.¹²

De tal modo, y ya para ir cerrando este primer punto, habrá que decir que para superar los tres sentidos del signo intuidos en Spinoza: indicativo, imperativo e interpretativo, resulta imperante intuir otra clase de signos. Una cuarta clase de signos¹³.

A esta cuarta clase de signos Deleuze los denominará *signos vectoriales*, y tales signos —los cuales nos son otros más que los *affectus*, es decir, las cualidades diferenciales de disminución o de aumento de potencia— serán los encargados de esbozar indeterminadamente la salud, o la enfermedad del cuerpo. Es decir, llevarán a cabo una cartografía de los elementos diferenciales del deseo.

Un punto interesante aquí, es que para Spinoza, al igual que para Deleuze, no existen linealidades puras. No hay una línea de alegría pura, ni una línea de tristeza pura. La univocidad implica contaminación. De este modo la ética, como

¹² Ibid., p. 53.

¹³ Resulta interesante que a la par de esta lectura de Spinoza, Deleuze en *Lógica del sentido* apele a tres órdenes de la proposición: 1) *la designación* la cual se atiene a los indicadores formales; 2) *la manifestación*, la cual se organiza por medio de inferencias causales y; 3) *la significación*, la cual apela por significantes lingüísticos, y que a su vez le sea necesario la instalación de un cuarto orden o dimensión de la proposición: el sentido.

arte selectivo, debe prudentemente preguntarse a cada momento: ¿qué puede un cuerpo?

Hemos arribado de este modo a la segunda problemática de este apartado: el problema del cuerpo y al modo en el que se disponen en él relaciones de aumento y de disminución de poder a partir de una idea de duración.

Ahora bien, para irnos introduciendo en la problemática del cuerpo, habrá que decir que cuando Spinoza afirma que hay *una sola Naturaleza para todos los cuerpos*, no se trata de la simple afirmación de una sustancia única, sino que se trata del despliegue de lo que Deleuze concibe como un *plan(o) común de inmanencia*.

Dicho plan(o) de inmanencia, en el cual residen, tanto el aspecto geográfico cartográfico (plano), como el aspecto proyectivo-intensivo (plan), es el modo de instalarse en la vida deviniendo. Es el trazado de un diagrama en donde nuestras relaciones de reposo y movimiento, de velocidad y lentitud de las fuerzas que nos componen, afectan y son afectadas por otros cuerpos.

La cartografía spinoziana, así como la deleuzeana-guattariana, contiene al interior dos proposiciones muy simples sobre el concepto de cuerpo: *la proposición cinética*, la cual indica la velocidad y lentitud de las partículas que definen un cuerpo, y *la proposición dinámica*, ésta abocada al modo en que los cuerpos afectan y son afectados entre ellos.

De este modo, Spinoza-Deleuze afirman, bajo la proposición cinética, que lo que importa al llevar a cabo una cartografía del cuerpo no es la manera en la que se constituyen las formas, sino en como la complejidad de las relaciones diferenciales producen un sentido que nunca se agota en la expresión. Deleuze en *Spinoza y la filosofía de la expresión* asevera: "lo expresado no existe fuera

de su expresión, pero expresado como esencia de lo que se expresa” y, “lo que oculta también expresa, pero lo que expresa vuelve a ocultar”¹⁴.

Por otro lado, bajo la proposición dinámica, Spinoza está construyendo lo que biólogos y naturalistas definirán como etología, ciencia que se aboca a estudiar las relaciones de velocidad y de lentitud de los poderes de afectar y de ser afectado del cuerpo en los animales¹⁵.

Dicho esto, nos quisiéramos remitir a dos citas en las cuales la relación entre Spinoza y la cartografía, en la filosofía de Deleuze-Guattari, es explicitada:

En resumen: si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como substancia o sujeto. Empleando términos de la Edad Media, o también de la geografía, lo definiremos por *longitud* y *latitud*. Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre *elementos no formados*. Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una *fuerza anónima* (fuerza de existir, poder de afección). De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo.¹⁶

Y:

En Spinoza [...] a cada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, que agrupa una infinidad de partes, corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen un individuo, que los descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes. Los afectos son devenires. Spinoza se pregunta: ¿qué puede un cuerpo? Se llamará *latitud* de un cuerpo a los afectos de lo que es capaz según tal grado de potencia, o más bien

¹⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 37.

¹⁵ De esto que Deleuze-Guattari pongan especial atención en *Mil mesetas* a los estudios de J. Von Uexkül en torno a las garrapatas y a sus afectos.

¹⁶ Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 42.

según los límites de ese grado. *La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación.* Del mismo que se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos. A este estudio se llama "etología", y en ese sentido Spinoza escribe una verdadera Ética.¹⁷

Tenemos entonces que la cartografía como etología, como ética, como anatomía del cuerpo, está determinada por dos proposiciones, la proposición cinética y la proposición dinámica o, cartográficamente hablando, por la latitud y la longitud.

Estos dos elementos cartográficos se disponen a intuir singularidades potencializadas por una fuerza anónima, por una voluntad de poder, o un perseverar en el ser, que lejos de instituir un sistema de la representación sobre sus modos de aparición, una organización sobre la forma, o un sujeto, pretenden situarse etológicamente sobre la contingencia de los encuentros. Es decir, pretenden potencializar la alegría de un encuentro. Siendo tal la condición de posibilidad del Acontecimiento.

Es aquí en donde entra justamente el concepto de duración en Spinoza. Para Spinoza la duración "es una continuación indefinida de la existencia"¹⁸; es la continuación indefinida de la univocidad en su multiplicidad. Así pues, la duración no es más que un aumento o una disminución de la potencia vinculada a la contingencia de los encuentros. La duración como tiempo contingente en Spinoza, es el estado relacional-diferencial del cuerpo con su salud o su enfermedad dentro de un plan(o) de inmanencia.

Expresado lo anterior y con el fin de cerrar con el esbozo de esta segunda problematicidad relativa al concepto de cuerpo, se quiere traer a colación las

¹⁷ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 261.

¹⁸ Spinoza, *Ética*, parte II, definición V.

tres prácticas que desde la óptica de Deleuze hicieron del spinozismo una piedra de escándalo —que hicieron de Spinoza “el Cristo de los filósofos”¹⁹—, y que a su vez son las tres grandes afinidades que Spinoza posee con Nietzsche: 1) la desvalorización de la conciencia; 2) la desvalorización de los valores y; 3) la desvalorización de la tristeza.

La desvalorización de la conciencia inicia con la propuesta de un nuevo modelo: el cuerpo. Ahora bien, cabe apuntar que Spinoza no lleva a cabo una inversión simple en donde el lugar hegemónico de la conciencia es ahora ocupado por el cuerpo. En contra de la primacía dada a la conciencia, Spinoza propone la tesis teórica del *paralelismo*.

El paralelismo prohíbe toda primacía, rechazando con esto cualquier tipo de jerarquización. Deleuze apunta que “según la *Ética* [...], lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma”²⁰.

Del tal modo la aseveración spinoziana: “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, muestra que el cuerpo supera cualquier tipo de conocimiento que se pueda tener de él, del mismo modo que el pensamiento supera cualquier tipo de conciencia que se tenga de él. Así, lo que tenemos es una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento.

Spinoza por medio de la teoría del *paralelismo* apela por la intuición del inconsciente del pensamiento en la misma medida en la que interpela por la percepción del diferencial de fuerzas en el cuerpo.

La conciencia como elemento plástico del juicio de Dios es el lugar de la ilusión, de los pseudoproblemas del pensamiento. Así pues, de lo que se trata es de romper con una causalidad superficial generada por la triada del sistema

¹⁹ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 62.

²⁰ Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 28.

del signo, para con ello intuir la diferencia y la repetición del cuerpo inmanente, es decir, del Cuerpo (sin Órganos).

En segundo término, la desvalorización de los valores precisa, como ya se trajo a colación cuando se habló de la “prohibición” a Adán, que no hay bien ni mal. Hay salud y hay enfermedad. Hay relación diferencial entre el elemento cinemático y el dinámico de la multiplicidad de cuerpos.

Deleuze nos dirá que para moralizar basta con no comprender. Con no vislumbrar en las leyes morales el modo en el que el poder propicia una indiferenciación entre conocimiento y obediencia. De esto que para Deleuze, un conocimiento no estratificado por los aparatos de captura del poder, es un conocimiento que, como potencia inmanente, “determina la diferencia cualitativa entre los modos de existencia”²¹.

Por último, la desvalorización de las pasiones tristes es el esfuerzo por parte de Spinoza por denunciar todo aquello que nos separa de la vida, es decir, de denunciar todos aquellos valores trascendentales que separados de la alegría nos hunden en la esclavitud.

De lo anterior que en Spinoza encontremos tres personajes conceptuales que sumidos en la tristeza abogan por el esparcimiento de ésta: el esclavo, el tirano y el sacerdote. Para Spinoza el esclavo es aquel que se halla sumido en las pasiones tristes, mientras que, el tirano, es aquel que necesita de esas pasiones para asentar su poder. El sacerdote, por último, es aquel que se encarga de justificar tales pasiones estableciendo un significativo despótico que obliga a interpretar lo vivo desde una imagen enferma.

Contra todo ello es que el cuerpo, como inversión del pensamiento equívoco del signo, se produce por medio de cartografías. Tal es el esfuerzo

²¹ Ibid., p. 35.

spinozista de la *Ética* como el gran libro del cuerpo. Deleuze apunta: “todo el camino de la *Ética* se hace en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente. La *alegría* ética corresponde a la *afirmación* especulativa”²².

La realización de tales cartografías, de tales deconstrucciones de la esclavitud, como se podrá ir percibiendo ya, no son sencillas. De ello que la *Ética*, y con esto cerramos este punto, haya concluido con la siguiente aseveración: “En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro”²³.

Para entrar de lleno a la tercera y última problemática de este apartado, con la cual se pretende valorar la teoría de la diferencia individuante dispuesta en la *Ética*, se trae a modo de introducción una cita correspondiente a la última página de *Diferencia y repetición* donde se lee:

Pues si es cierto que la analogía tiene dos aspectos, uno por el cual se dice en muchos sentidos, pero otro por el cual se dice de algo fijo y bien determinado, la univocidad, por su parte, tienen dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice <<de todas maneras>> en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada del ser. La univocidad del ser y la diferencia individuante tienen una conexión, fuera de la representación, tan profunda como la de la diferencia genérica y la diferencia específica en la representación desde el punto de vista de la analogía. La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Exactamente lo contrario ocurre con la analogía. El ser se dice de acuerdo con formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas.²⁴

²² Ibid., p. 40.

²³ Spinoza, *Ética*, parte V, proposición XLII, escolio.

²⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 446.

Esta cita resulta interesante no sólo por invertir de lleno un tipo de aristotelismo, sino también en consecuencia a que en ella resuenan varios elementos hasta ahora aludidos. Cuando Deleuze comienza en este fragmento a diferenciar el modo en el que la raíz de la cuádruple raíz de la representación (identidad, semejanza, analogía y oposición) aborda el problema de la univocidad iniciando por el sentido equívoco del signo, para después contraponer a ésta una diferencia que siempre falta a su lugar, repetitiva, apegada al devenir, sin duda alguna está haciendo resonar ese pensamiento spinoziano que a través de velocidades y lentitudes, de elementos diferenciales al interior y al exterior del cuerpo, postulan una *sola Naturaleza para todos los cuerpos*, la cual puede ser expresada inagotablemente por medio de una cuarta dimensión del signo: la dimensión vectorial.

Ahora bien, el hecho de que Spinoza postule una sola naturaleza para todos los cuerpos, una univocidad del ser, nos obliga a preguntarnos qué entiende Spinoza por individuación, así como por infinito. Conceptos sobre los cuales centraremos nuestra atención en las líneas que le restan a este apartado.

Para intuir el concepto de individuación en Spinoza sólo hay que traer a cuenta, por una parte, la proposición cinética y dinámica del cuerpo, y, por otra, la intensidad, es decir el *conatus*. Deleuze asevera en su clase del 10 de febrero de 1981:

Si intento agrupar en una misma fórmula las tres dimensiones de la individualidad, diría que: a) un individuo es una parte intensiva, es decir un grado de potencia; b) en tanto que grado de potencia se expresa en una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud; c) un número muy grande de partes extensivas pertenecen al individuo bajo esa relación.²⁵

²⁵ Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 328.

Uniendo esta cita, con la idea de univocidad spinoziana, tenemos que la individuación es un movimiento de inmanencia que expresa el devenir mismo de la naturaleza entera al expresarse por medio de singularidades. Spinoza asevera: "cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios"²⁶.

Para Spinoza los individuos son relaciones, son modos en los que la sustancia única, en tanto que se expresa en singularidades, afecta y es afectada por intensidades, es decir, deviene.

Así pues, con vistas a indagar en lo anterior, hagamos referencia a la clase del 17 de febrero de 1981, donde Deleuze describe tres elementos que para él constituyen la teoría de la individuación en Spinoza.

Al primer elemento Deleuze lo nombra como *compositio*, la cual formula que la individuación es una relación. Al segundo elemento Deleuze le da el nombre de *potentiae*, y se refiere específicamente a la potencia. El tercer y último elemento es el *gradus*, el cual se remonta al modo intrínseco.

En relación a la *compositio*, habrá que decir que si bien la individuación es comprendida como relación, tal relación, en tanto que cinética y dinámica, no es cuantitativa, sino diferencial.

Lo anterior se hace visible si se toma en consideración que durante el siglo XVII el cálculo infinitesimal rompe con los paradigmas matemáticos precedentes, conteniendo en sí un vínculo otro con la noción de infinito. Sobre esto Deleuze explica:

En el pensamiento del siglo XVII marca un punto de equilibrio entre lo infinito y lo finito a través de una nueva teoría de las relaciones. Estos tipos consideran como obvio que en la menor dimensión finita existe lo infinito. Cuando desde entonces

²⁶ Spinoza, *Ética*, parte V, proposición XXIV.

hablan todo el tiempo de la existencia de Dios, es muchísimo más interesante de lo que se cree.²⁷

Haciendo referencia ahora al segundo elemento: la *potentiae*, en Spinoza se percibe, gracias al *conatus*, que el individuo no es forma, sino que es potencia²⁸.

Frente a la forma percibida como contorno, como límite (*peras*), como ser, Spinoza afirma que los cuerpos no están determinados abstractamente por su contorno, sino que éstos al ser movimientos cinéticos y dinámicos en relación, encuentran su límite en su propia acción, en su potencia de obrar, y no en el contorno de su figura. Deleuze afirma:

La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más. De allí que la pregunta que tengo que hacerle al bosque no es: <<¿Cuál es tu figura y cuáles son tus contornos?>> La única pregunta por hacer al bosque es: <<¿Cuál es tu potencia?>>. Es decir: <<¿Hasta dónde irás?>>.²⁹

El tercer y último elemento, el *gradus*, se refiere precisamente a la univocidad. Y es que si bien es cierto que la individuación contiene en sí la *potentiae* que le provoca expresarse, tal potencia dentro de la substancia única no es más que la conjunción de la relación diferencial entre grados muy distintos del plan(o) de inmanencia.

Deleuze afirma que se trata de un mapa en blanco, de una cartografía de la luz en la que figuras van trazándose y borrándose actualizando por instancias la

²⁷ Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 369.

²⁸ En torno al *conatus* Deleuze afirma: "cada cosa se esfuerza, cada cosa tiende a perseverar en su ser. En latín <<esforzarse>> se dice *conor*. El esfuerzo o la tendencia, el *conatus*" (Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 373).

²⁹ *Ibid.*, p. 380.

luz. Se trata de dos existencias. La existencia durante y la existencia inmanente. Esto se percibe en el siguiente corolario de la *Ética*:

Mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que está comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran.³⁰

Así pues, y ya para finalizar con este apartado, se puede afirmar que Spinoza es aquel filósofo que ha conducido lo más lejos posible a la ontología comprendida desde los preplatónicos como *hen panta*. <<Lo uno todo>> fue el modo bajo el cual Spinoza apeló por un plan(o) de inmanencia en la que ya no hay forma, sujeto, ni equivocidad. Bajo Spinoza la fórmula de Heráclito se resuelve en relaciones diferenciales de velocidad entre partículas ínfimas impulsadas por una fuerza anónima. Vida y pensamiento se reúnen para afirmar alegremente el devenir³¹.

³⁰ Spinoza, *Ética*, parte II, proposición VIII, corolario.

³¹ Deleuze-Guattari en un pequeño párrafo de *¿Qué es la filosofía?* le rinden el siguiente homenaje: "Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento del infinito, y confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia. Llevó a buen fin la filosofía, porque cumplió su presupuesto prefilosófico. [...] Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista?" (Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 51-52).

Cartografía de la diferencia: la *Ética*

Se ha arribado a la problemática que ha reclamado todas las líneas de este escrito. En conjunción con lo abordado en estos diversos quiebres se puede presentir ahora la relación entre metafísica y política como una composición cartográfica de relaciones diferenciales en la que lo que se expresa en el mapa, nunca agota la interpelación de lo expresado.

La metafísica como ontología implica necesariamente una política de los afectos en donde el deseo, como potencia impersonal, se tiende sobre el aumento o la disminución de obrar de los cuerpos, en su rapidez y lentitud.

El deseo en Spinoza no es falta, placer ni goce³², el deseo es producido en la duración por medio de movimientos cinéticos y dinámicos en los que el *conatus* aumenta o disminuye su potencia de obrar. El deseo se produce en su inmanencia, es un proceso, una producción. El deseo está constituido por poblaciones que lo pueblan; por relaciones diferenciales entre los afectos³³.

Por otro lado, metafísica y política, al interpelar la realización de cartografías, exigen, entre otras acciones, la escritura. Y es que la escritura, como se trató de hacer patente en las primeras líneas de este ensayo, al abrirse a los signos vectoriales, es decir, a las infinitas relaciones diferenciales entre los afectos, nos permite experimentar una porción de ese plan(o) de inmanencia siempre en constante devenir.

Siguiendo a Deleuze-Guattari en las primera páginas de *Mil mesetas*, escribir nada tiene que ver con designar, manifestar o significar. Escribir es cartografiar

³² Cfr. Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pp. 179-198.

³³ Cfr. Spinoza, *Ética*, parte III, definiciones de los afectos, I, II y III.

paisajes en devenir, paisajes que bien pueden apuntar hacia un estado saludable, o hacia un estado enfermo del cuerpo. Escribir auxilia a intuir las enfermedades y la salud por-venir. De ahí que el escritor sea un devenir-brujo.

Expresado esto, habrá que afirmar que Spinoza puede ser considerado como el brujo mayor. El escritor que con mayor soltura desistió de su <<Yo>> para dejarse revolcar por las arenas de la inmanencia, por las relaciones diferenciales de los modos del atributo. Spinoza en su *Ética* ofrece el primer gran texto de una cartografía de la diferencia.

Así pues, insertémonos en la manera en la que Spinoza lleva a cabo tres cartografías de la diferencia en su *Ética*, y en cómo tales cartografías nos presentan tres modos diferentes de experimentar y de expresar la vida. Para llevar a cabo esto se hará referencia a: *Spinoza y las tres <<Éticas>>*, escrito inserto en *Crítica y clínica*.

En dicho trazado, Deleuze comienza afirmando que aunque en un primer momento pareciera ser que la *Ética* es un largo escrito homogéneo, continuo, carente de estilo y de lenguaje puro, en realidad la *Ética* presenta tres formas de expresión que corresponden a tres géneros de conocimiento que, al mismo tiempo, son tres modos de existencia, tres modos de experimentar el tiempo y el espacio, tres maneras de vivir³⁴.

El primer modo de experimentar el tiempo y el espacio al cual haremos referencia es el primer género de conocimiento, género que como ya se trató, se halla ofuscado por tres modos del signo: el signo indicativo, propio del esclavo, el signo imperativo, del tirano, y el signo interpretativo, del sacerdote.

El segundo género de conocimiento, en el cual está implícita otra clase de síntesis de tiempo y de espacio, tiene como referentes no ya a los signos, sino a

³⁴ Cfr. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 428.

la nociones comunes o conceptos. Deleuze nos dirá que las nociones comunes son universales, pero lo son en función del modo en el que dos cuerpos se afectan entre sí. Bajo las nociones comunes se trazan proyecciones. Aquí ya no hay un significante despótico que posibilite la interpretación, hay leyes causales. Deleuze escribe:

Entre los signos y los conceptos, la distinción parece pues irreductible, insuperable, tanto como en Esquilo: <<Ya no es mediante un lenguaje mudo, ni mediante el humo de un fuego que arde en una cima como va a expresarse, sino en términos claros...>>. Los signos o afectos son ideas inadecuadas y pasiones; las nociones comunes o conceptos son ideas adecuadas de las que resultan verdaderas acciones.³⁵

Y, no obstante a ello, lo anterior no significa que las nociones comunes no empleen a los signos para vincular sus conceptos. Las nociones comunes emplean a los signos de manera que estos les auxilien a construir relaciones que le posibiliten al individuo potencializar su poder de obrar como atributo pensante y como atributo extenso. Todo esto se lleva a cabo por medio de una lucha consciente e inconsciente en el que el aumento y la disminución del poder de obrar se ponen en juego. Sobre ello Deleuze asevera:

Esta selección es muy dura, muy difícil. Es que las dichas y las tristezas, los crecimientos y las mermas, los esclarecimientos y los oscurecimientos suelen ser ambiguos, parciales, cambiantes, mezclados unos con otros. Y sobre todo son muchas personas que sólo pueden asentar su Poder sobre la tristeza y la aflicción, sobre la merma de poder de los demás, sobre el ensombrecimiento del mundo: hacen como si la tristeza fuera una promesa de dicha, y ya una dicha por sí misma. [...] Como pareja infernal, el Déspota y el Sacerdote, terribles <<jueces>> de la vida. La selección de signos o de los afectos, como primera condición del nacimiento del concepto, no implica por lo tanto únicamente el esfuerzo personal que cada cual ha de efectuar sobre sí mismo (Razón), sino una lucha pasional, un

³⁵ Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 199.

combate efectivo inexplicable, aun a costa de la muerte, en el que los signos se enfrentan a los signos y los afectos chocan con los afectos, para que un poco de dicha que nos haga salir de la sombra y cambiar de género sea salvada. Los gritos del lenguaje de los signos marcan esa lucha de pasiones, de dichas y de tristezas, de aumentos y mermas de poder.³⁶

Para Deleuze, como auxilio para salir del primer género de conocimiento y experimentar el segundo, Spinoza escribe los escolios. Párrafos en los que con otra lengua, con otro estilo, Spinoza denuncia a los personajes que se ocultan tras los signos. Los escolios anuncian a un individuo que ha incrementado los suficiente su poder de obrar para salir de la esclavitud del signo.

Llegamos entonces al tercer género de conocimiento, el cual está dispuesto en la V parte de la *Ética*. Aquí Spinoza tratará de signos y nociones comunes, pero todo bajo la noción de singularidad. Aquí el arte de pulir lentes spinozista entra en juego, y lo que intentará será precisar a las singularidades como meras figuras de la luz.

Deleuze afirmará que mientras las nociones comunes constituyen movimientos y velocidades relativas, las singularidades son velocidades absolutas “que no componen el espacio por proyección, sino que lo llenan de una sola vez, de un solo golpe”³⁷. Velocidad de la luz.

Las singularidades son *haecceidades*, son espacios diferenciales donde el lenguaje sufre transformaciones. El V libro de la *Ética* está compuesto de *haecceidades*, de símbolos. Retomando a Nietzsche podría decirse que el símbolo es ese compuesto intensivo que vibra extendiéndose. El símbolo hace señas. El símbolo no quiere decir nada, pero hace vibrar en todas las direcciones el máximo de fuerzas posibles.

³⁶ Ibid., p. 201.

³⁷ Ibid., p. 205.

Tal vez Foucault y *El pensamiento del Afuera* nos pueden dar la clave para percibir la escritura que lleva a cabo Spinoza en el libro V de la *Ética*. En este ensayo se lee:

[El pensamiento del Afuera], ya no es discurso ni comunicación de un sentido, sino exposición del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla no es tanto responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga mediante él, representándose a veces bajo una forma gramatical dispuesta a estos efectos), como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje.³⁸

La escritura del libro V de la *Ética* es inmanencia pura. La escritura spinoziana se nos precisa entonces como un asunto de devenir. Spinoza se coloca al límite de la esquizofrenia.

Para cerrar con este apartado, y con él, la primera parte de esta experimentación, puede afirmarse que la escritura de la *Ética* es el trazado cartográfico de la enfermedad y de la salud de los cuerpos. En este escrito spinoziano uno puede percibir tres diferentes modos de experimentar, expresar, espacializar y temporalizar la vida; tres velocidades de escritura en la que nuestro continuo devenir se juega bajo el auspicio de un caótico azar.

³⁸ Michel Foucault, *El pensamiento del Afuera*, p. 11.

II. Límites. El capitalismo, la esquizofrenia y su inmanencia

Sólo hay saber sobre el ser en situación de ignorancia sobre la voluntad de verdad con la que la existencia fracasa. <<Lo demás es silencio>>

Karl Jaspers
Lo trágico

El silencio no es el rechazo del habla: silencioso de todo habla, de su alcance, de su entendimiento, de lo que, en la mínima habla, aún no se ha desarrollado en modos de hablar.

Maurice Blanchot
El paso (no) más allá

Las síntesis de espacio-tiempo en el capitalismo. Hacia una Historia Universal de la contingencia

En los dos tomos que componen *Capitalismo y esquizofrenia* el capitalismo es un umbral donde se produce un continuo proceso de individuación del que manan bloques de espacio-tiempo, los cuales, con pulsos desiguales, instan a que el deseo y sus singularidades manen o se bloqueen determinando así las relaciones de salud del *socius*¹.

El capitalismo es ese devenir propio del límite interno o relativo que en diversos procesos históricos se ha dispuesto como el Terror. El capitalismo como pulso intensivo; como taquicardia, exige que los flujos informativos, económicos, tecnológicos, comerciales, informativos, humanos, etcétera, rompan con toda barrera, provocando de este modo derrames por todo el conjunto social.

En sus clases, Deleuze llega a comparar el capitalismo con el diluvio, y a las sociedades pre-capitalistas como sociedades en cuyas prácticas subyace ese

¹ Cfr. Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, p. 61. Deleuze y Guattari retoman el concepto de individuación de G. Simondon, quien escribe en su tesis doctoral: "El verdadero principio de individuación es la propia génesis mientras se efectúa, es decir el sistema que deviene cuando la energía se actualiza. El verdadero principio de individuación no puede ser buscado en lo que existe antes que se produzca la individuación, ni en lo que queda luego de que la individuación es consumada; es el sistema energético el que es individuante en la medida en que realiza en sí mismo esta resonancia interna de la materia adquiriendo forma y una mediación entre órdenes de magnitud. El principio de individuación es la manera única en la que se establece la resonancia interna de esta materia que está adquiriendo esta forma. El principio de individuación es una operación".

pavor ante flujos intensivos que, al aparecer, despedazan todas esas salvaguardias que posibilitan un orden social-institucional².

Lo anterior no parece extraño si consideramos que el proceso capitalista es considerado a la fecha como un movimiento anarco-liberal que invita a que todo fluya, determinando así, en sus juegos comerciales, su propia reglamentación³.

Ahora bien, una de las características principales del movimiento capitalista, es que desde éste se puede producir una historia universal. Tal historia se hace posible en consecuencia a que el capitalismo, al ser la única maquinaria social que se autogenera desde flujos-locos, flujos libres o descodificados, insta a que todas las barreras dispuestas por los *socius* pre-capitalistas se experimenten, para así embrollarse en una historia de contenciones y desbordes⁴.

Deleuze-Guattari aseveran:

Es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, [...] la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad [...]. El capitalismo ha frecuentado todas las formas de sociedad, [...] las frecuenta como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que sienten ante un flujo que esquiva sus códigos.⁵

² Cfr. Deleuze, *Derrames*, p. 40.

³ Cfr. Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, p. 281. Durante las clases dictadas por Foucault en el *Collège de France* entre 1978 y 1979, se puede apreciar cómo se gestó el saber del movimiento anarco-liberal del capitalismo. Foucault afirma: "La economía es una disciplina atea; es una disciplina que comienza a poner de manifiesto no sólo la inutilidad sino la imposibilidad de un punto de vista soberano, de un punto de vista del soberano sobre la totalidad del Estado que él debe gobernar".

⁴ Cfr. Deleuze, *Derrames*, pp. 37-39. En su clase del 14 de diciembre de 1971, Deleuze asevera en torno al concepto de *socius*: "Llamo *socius* no a la sociedad sino a una instancia social particular que juega el rol de cuerpo lleno. Toda sociedad presenta como un *socius* o cuerpo lleno sobre el cual chorrean flujos de toda naturaleza, los cuales son cortados".

⁵ Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pp. 145-146.

Así, esta historia universal, lejos de ser una historia necesaria, causal, teleológica, es una historia de discontinuidades. De cortes y límites vinculados a la contingencia. La historia se distingue como el despliegue de tramados de experimentación intensiva en la que se expresan modos del deseo desde los cuales se abrazan o se repelen las intensidades inmanentes del capitalismo.

El capitalismo es esa fuerza intensiva que ha recorrido todas esas discontinuidades históricas como su límite. El capitalismo es el umbral relativo de las sociedades que han apostado por imponer bloqueos a un deseo de poder inmanente. Impulso que ha arrastrado en sus derrames formas terroríficas de dominación⁶.

Dispongámonos pues a explorar tal diagramática histórica propuesta por Deleuze y por Guattari.

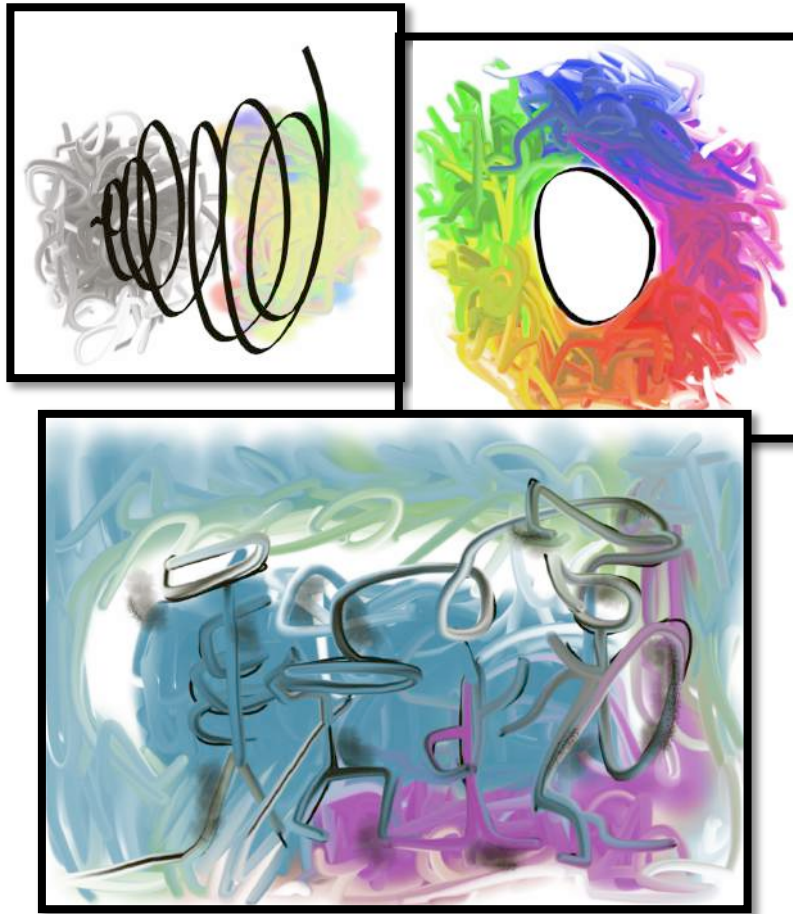
Teniendo presente que el capitalismo admite pensar retrospectivamente la historia universal, traigamos a colación a los *medios*, como bloques de espacio-tiempo, y a los *ritmos*, como pulsos de éstos, esto en razón de que Deleuze-Guattari, a través del *ritornelo* [*Ritournelle*], experimentan tres plasticidades que en su actualización nos dan cuenta del modo en el que distintos momentos históricos han sido la expresión de esa batalla siempre en devenir entre dichas plasticidades⁷.

La primera relación entre un medio y un ritmo la podemos nombrar como: <<cancioncilla del niño en la obscuridad>>, y ésta hace referencia al modo en el que el niño, como personaje conceptual, canta para hacer frente a su miedo a

⁶ *La sociedad contra el Estado* es un texto de Pierre Clastres que Deleuze y Guattari toman como referente para hacer explícito el hecho de que hubo prácticas sociales arcaicas que se opusieron directamente a ese umbral de terror que hoy denominamos como capitalismo. Tales prácticas son denominadas por Clastres como prácticas del (im)poder.

⁷ Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 318-319.

la oscuridad. Para adquirir un centro estable que lo tranquilice en el seno del caos.



1. Plasticidades del Ritornelo

La segunda relación se le puede determinar como: <<paredes de sonoridad>>, debido a que en ella, lo que se presenta es la construcción de un territorio organizado. Aquí ya no se crea un solo centro de estabilidad. Bajo esta segunda relación se mantiene el caos en la exterioridad asegurando un interior

por medio de leyes que protegen y determinan las barreras, permitiendo así la realización de tareas a cumplir. El capataz y el obrero escuchan música para la realización de sus labores.

La última relación la podemos llamar como: <<errancia en el Cosmos>>, ya que en ella uno se lanza siguiendo una línea de fuga hacia ese caos que interpela en la creación. Bajo esta relación transductiva entre medio y ritmo, uno se confunde con el Mundo. Es la forma del ritornelo en la que se produce el devenir-imperceptible.

Resulta obligatorio apuntar que Kant, Nietzsche y Klee subyacen por debajo de esta última plasticidad que constituye el concepto de ritornelo: en primera instancia Kant, para quien la síntesis, gracias a la experimentación de lo sublime como aquel afecto que descuadra toda etiología entre las facultades, irrumpe y nos instala en un tiempo fuera de sus goznes en el que el devenir se vuelve algo vacío; en segundo lugar Nietzsche, quien como un kantiano radical, llevó el concepto de síntesis hasta sus límites al determinarlo como eterno retorno de la voluntad de poder; por último Klee, quien gracias a la determinación del punto gris, como ese punto que al saltar crea los bloques espaciotemporales a partir de un ritmo que armoniza el caos, da cabida a la intuición de un tiempo que se libera al crear⁸.

⁸ Cfr. Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 95. El 4 de abril de 1978 en una de las clases dedicadas a Kant, Deleuze asevera: "En la *Critica del juicio*, Kant nos revela una extraordinaria doble aventura: cómo la síntesis, como acto de imaginación, puede ser desbordada por una experiencia fundamental que es la experiencia de lo sublime".

Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 75-76. Deleuze apunta: "El concepto de síntesis se halla en el centro del kantismo, es su descubrimiento particular. Y es sabido que los poskantianos reprocharon a Kant, desde dos puntos de vista, el haber comprometido este descubrimiento: desde el punto de vista del principio que regía la síntesis y desde el punto de vista de la reproducción de los objetos en la propia síntesis. Reclamaban un concepto que no sólo fuera condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor (principio de diferencia o de determinación interna); denunciaban en Kant la supervivencia de armonías milagrosas entre términos que permanecían exteriores. [...] Y si Nietzsche se insiere en

Dispuesto lo anterior, y con el oído presto a la escucha del modo en el que en el capitalismo se mueven las plasticidades en pugna que dan forma a la historia universal, hay que detallar cómo es que estas tres plasticidades propias del ritornelo crean un territorio. Es decir, la manera en la que el territorio es fruto de un proceso de territorialización de los medios y de los ritmos.

Sobre la producción del territorio Deleuze-Guattari aseveran: “hay territorio desde el momento en que las componentes de los medios dejan de ser direccionales para devenir dimensionales, cuando dejan de ser funcionales para devenir expresivas. Hay territorio desde el momento que hay expresividad de ritmo”⁹.

Dicho de otra manera, hay territorio cuando las fuerzas devienen actualización. Cuando se presentan adoptando una máscara tipológica y

la historia del kantismo es por la manera original con la que participa con estas exigencias postkantianas; hizo de la síntesis una síntesis de las fuerzas [...]. Entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en el centro de la síntesis la reproducción de diverso. Asignó el principio de la síntesis, la voluntad de poder, y determinó esta última como el elemento diferencial y genético de las fuerzas presentes [...]. Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en el <<eterno retorno>> y en <<la voluntad de poder>>) es una transformación radical del kantismo, una reivindicación de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y nuevos conceptos”.

Cfr. Paul Klee, *Teoría del arte moderno*, pp. 55-56. Klee escribe: “El caos como antítesis del orden no es propiamente el caos, no es el verdadero caos; se trata de una noción <<localizada>> relativa a la noción de orden cósmico y su equivalente. El verdadero caos no podría ponerse sobre el platillo de una balanza, sino que permanece siempre imponderable e inconmensurable. Correspondería más bien al centro de la balanza [...]. Ese ser-nada es o esa nada-ser es el concepto no conceptual de la no contradicción. Para llevarlo a lo visible [...] es preciso apelar al concepto de gris, al punto gris, punto fatídico entre lo que deviene y lo que muere [...]. Establecer un punto en el caos es reconocerlo necesariamente gris en razón de su concentración principal y conferirle el carácter de un centro original desde donde el orden del universo va a brotar e irradiar en todas las dimensiones. Afectar un punto de una virtud central es hacer de él el lugar de la cosmogénesis. A este advenimiento corresponde la idea de todo Comienzo [...] o, mejor: el concepto de huevo”.

⁹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 321 y 322.

topológica, la cual se constituye gracias al establecimiento de una armonía superficial.

Así pues, el ritornelo como medios y ritmos territorializados, es decir, como medios y ritmos devenidos expresivos; como relación diferencial entre lo virtual y su actualización, nos da pie para comprender la historia universal bajo tres momentos de discontinuidad siempre en pugna: el salvaje, el bárbaro y el civilizado. Tres personajes conceptuales que individuándose de manera diferente con el límite de inmanencia relativo, es decir, con el capitalismo, actualizan las plasticidades del ritornelo en *socius* dispares y contingentes.

Para distinguir cómo es que las tres plasticidades: <<cancioncilla del niño en la obscuridad>>, <<paredes de sonoridad>> y <<errancia en el Cosmos>>, se vinculan en la territorialización contingente del salvaje, del bárbaro y del civilizado, refirámonos a la etnografía de tintes nietzscheanos a la que Deleuze-Guattari se vinculan en el *Anti Edipo*¹⁰.

Así, en el primer punto de contingencia encontramos el personaje conceptual del salvaje. Éste se presenta mayoritariamente en la lucha entre la plasticidad de la <<cancioncilla del niño en la obscuridad>> y la de <<paredes de sonoridad>>. Para el salvaje, la Tierra aparece como ese centro estable que a través de un ritmo tranquiliza al cantante en el seno del caos. La Tierra es esa unidad primitiva de deseo y producción. Deleuze-Guattari nos afirman que la

¹⁰ Cfr. Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, pp. 196-197. Deleuze-Guattari expresan en el *Anti Edipo*: "El gran libro de etnología es menos el *Essai sur le don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo. Pues la *Genealogía*, la segunda disertación, es una tentativa y un logro sin igual para interpretar la economía primitiva en términos de deuda, en la relación acreedor-deudor, eliminando toda consideración de intercambio o de interés <<a la iglesia>>. [...] Nunca se ha planteado de forma tan extremadamente el problema fundamental del *socius* primitivo, que es el de la inscripción, del código, de la marca".

Tierra aparece como la casi-cause de producción, siendo su maquinación, es decir, su expresión, la primera forma de *socius*¹¹.

Es en el entre de resonancia yacente entre los medios y ritmos de la plasticidad <<cancioncilla del niño en la obscuridad>>, y de la plasticidad <<paredes de sonoridad>>, que se expresa esta *máquina territorial primitiva*. Bajo ella subyace aquello que Nietzsche nombra como la cultura desde el punto de vista prehistórico, ya que en este movimiento comenzará a inscribirse la crueldad sobre el cuerpo al tatuarlo por medio de una memoria brutal¹².

La territorialidad se presenta como un movimiento cruel. Esta marcación de deuda en el cuerpo es la primera gran producción del juicio de Dios sobre el Cuerpo sin Órganos. La primera gran codificación de la vida¹³.

¹¹ Para Deleuze-Guattari toda máquina social es literalmente una máquina debido a que ésta presenta un motor inmóvil, y a que precede por cortes, ya sea extracción, separación y repartición de flujos. La máquina social es una máquina que por cortes codifica los flujos.

¹² Cfr. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II §3. Nietzsche en la *Genealogía de la moral* asevera: "¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta vigente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. <<Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria>> —éste es un axioma de la psicología más antigua". Cfr. Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 150. Deleuze-Guattari nos dicen en el *Anti Edipo*: "Que los órganos estén tallados en el *socius* y que los flujos corran sobre él. Nietzsche dice: se trata de dar al hombre una memoria; y el hombre, que se ha constituido por una facultad activa del olvido, por una represión de la memoria biológica, debe hacerse otra memoria, que sea colectiva, una memoria de las palabras y no de las cosas, una memoria de los signos y no de los efectos. Sistema de crueldad, terrible alfabeto, esta organización que traza signos en el mismo cuerpo".

¹³ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II §5. En torno a la crueldad de esta primera territorialización Nietzsche escribe: "Aclaremos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de sentimiento de bienestar, —el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la

El siguiente punto contingente en esta historia universal concebida desde el capitalismo como un sistema inmanente, es *la máquina del cuerpo lleno del déspota*, máquina en la cual hallamos el personaje conceptual del bárbaro, y que se remite específicamente a la plasticidad de <<paredes de sonoridad>>.

Para obtener una mejor percepción sobre los principios de esta máquina del cuerpo lleno, bien nos podemos acercar a la *Genealogía de la moral*, donde encontramos que el cambio radical, el salto discontinuo, el modo en el que el punto gris saltó sobre sí mismo para crear otro ritmo y con ello producir otra actualización, fue cuando la deuda se transformó en una deuda impagable. Es decir, cuando el *socius* adquirió una deuda infinita por todos los sacrificios y obras que realizaron los antepasados de la comunidad.

Nietzsche afirma que los temores hacia los antepasados crecen y, por lo mismo, la manifestación de esa deuda se hace mayor, en la exacta medida en que la estirpe se vuelve cada vez más victoriosa, más venerada e independiente. Tal entramado entre culpa y deuda se irá haciendo cada vez más poderosa hasta que "el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un dios"¹⁴. Así es como el cuerpo lleno de la Tierra pasa a ser el cuerpo lleno del déspota, del inengendrado.

En la máquina del cuerpo lleno del déspota, la deuda se ha vuelto transcendental, y con ella el Juicio de Dios se impone sobre la vida. La expresión remite a un centro rostrificante que dictamina la verdad. Éste funge como una casi-causa en la que todo pareciera ser producido por él¹⁵.

voluptuosidad de *fiaré le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo] [...]. La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad".

¹⁴ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II §19.

¹⁵ Cfr. José Luis Pardo, *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, p. 255. Pardo afirma: "DG [Deleuze y Guattari] siguen también a Nietzsche al sostener que la divinización del acreedor pertenece fundamentalmente a las sociedades "bárbaras" o "despóticas", no a las

Bajo la rostrificación despótica, el deseo es determinado por la ley, la cual se apoya en la fuerza para hacerse perseverar. El déspota hace de los flujos algo cuantificable, primer paso hacia la libre inmanencia de los flujos capitalistas.

Si seguimos los trazos de la *Genealogía* vemos que es en este momento de discontinuidad donde se constituye la cultura desde el punto de vista histórico, y en el que para Nietzsche se genera la mala conciencia.

Bajo el cuerpo lleno del déspota, el deudor adquiere una enfermedad que tiene como sintomatología el desinterés, la autonegación, el sacrificio de sí. Desde aquí el nihilismo, como esa empresa por negar la vida, por despreciar la existencia, se presenta como el motor de la historia.

Es entonces que hallamos un segundo movimiento de discontinuidad sobre esta plasticidad de <<paredes de sonoridad>>. En esta plasticidad se puede advertir cómo se da ese salto discontinuo del personaje bárbaro, al personaje civilizado, con el cual el déspota adquiere un nuevo cariz.

Siguiendo entonces junto a Deleuze y Guattari a la *Genealogía* como ese primer gran texto de etnografía, nos hallamos con aquello que Nietzsche designó como <<el golpe de genio del cristianismo>>. Acaecimiento con el cual se da pie al libre movimiento de una voluntad de autotortura. El animal-hombre encarcelado en el Estado, domesticado por la culpa y el deber, ahora asume una deuda infinita con Dios. Es la autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre. La salida a la superficie de la mala conciencia y del resentimiento como expresiones de una voluntad nihilista. Basta decir que con este salto inicia el proceso de sobrecodificación de los flujos¹⁶.

"salvajes" o "primitivas", y que es en las sociedades modernas, y merced a la santificación de esa divinidad, donde nace propiamente el concepto de culpa".

¹⁶ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II §21. Nietzsche apunta: "Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándole a sí mismo, Dios como el que

Se percibe entonces ahora el motivo por el que la instauración de la máquina despótica implica en su acaecer el establecimiento de la máquina paranoica. Bajo la máquina despótica el déspota se convierte en el tirano que es seguido por todo un séquito de perversos que propagan su invención paranoica, levantando así sobre el deseo leyes que sobrecodificando los flujos instalan como centro una casi-*causa trascendental*¹⁷.

Con los perversos creadores de imperios, como los sacerdotes, los escribas, los funcionarios y las cortes, la fuerza activa, creadora, es separada de lo que puede por una ficción. Esto hace que tal fuerza sea en realidad una fuerza reactiva. Tal es la vileza de esclavo: el atraer las fuerzas activas hacia una trampa con la cual los señores son reemplazados por los esclavos.

Se percibe entonces que el Estado imperial, en el cual el déspota se erige como la única casi-*causa*, como la fuente productiva, engendra un nuevo territorio que limita y determina al nuevo *socius*, al organizar y significar el deseo.

puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible —el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor (¿quién lo crearía?), ¡por amor a su deudor!...”.

¹⁷ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I §10. Nietzsche detalla esa perversidad bajo la figura del sacerdote, el cual es detallado como el <<espíritu de la venganza>>. Los sacerdotes son aquellos que abrazan al nihilismo como el motor de la historia negando con ello las diferencias de cantidad, de cualidad y de voluntad, y abrazando con esto la dominación, lo reactivo y la negación. Son los inventores de un nuevo sentido del dolor. El dolor adquiere un sentido interno, éste se ve sensualizado. El dolor se transforma en un sentimiento de culpa. De lo anterior se vislumbra el motivo por el que para Nietzsche: “La rebelión de los esclavos comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores. [...] Mientras que toda moral nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<fuera>>, a un <<otro>>, a un <<no-yo>>; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para seguir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción”.

En el Estado imperial, el deseo se convierte en el objeto del soberano. No obstante, aún falta un giro de tuerca más dentro de esta plasticidad que nombramos <<paredes de sonoridad>>, y este giro es precisamente aquel que abre de lleno ese impulso inmanente relativo del límite capitalista; ese terror inmanente que yació clandestino en las pugnas de las plasticidades.

El giro anunciado —divulgado según Deleuze por Kant en el momento en que instaló de lleno una inmanencia, la cual terminó por estratificarse, o por coagularse a través de la figura del sujeto— resuena en la figura del <<último hombre>> nietzscheano, o en aquello que en la *Genealogía* se determina como <<ideal ascético>>.

Nietzsche mismo recalca la instancia paradójica de este ideal, ya que es precisamente éste el que rompe de lleno con una trascendentalidad central, para así precisar toda instancia de trascendencia como instancia de trascendencia inmanente, la cual se va propagando gracias a la ínsula de la subjetividad. Es aquí donde se abre paso a la axiomática propia del capitalismo dado a que ya no hay codificación del déspota ni sobrecodificación del paranoico. Dios es asesinado.

Siguiendo a Nietzsche, se puede afirmar que Dios muere cuando el hombre dice no a las sujeciones y se marcha hacia el desierto. No obstante, este marcharse se constituye como una ficción más, ya que, a pesar de haber matado a Dios, el hombre sigue siendo un asno que lleva sobre sí pesadas cargas.¹⁸

El último hombre es aquel que está cruzado por una voluntad de nada radical. Es aquel que está harto de sí, y que, al estarlo, impone una verdad

¹⁸ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III §7. Nietzsche escribe: “En el ideal ascético están insinuados tantos puentes hacia la independencia, que un filósofo no puede dejar de sentir júbilo y aplaudir en su interior al escuchar la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un desierto cualquiera: aún dando por supuesto que no fueran más que asnos fuertes y todo lo contrario de un espíritu fuerte”.

tiránica sobre la vida, llamando lo sano aquello que contagia su enfermedad. Nietzsche afirma en *Más allá del bien y el mal* que Dios ha sido sacrificado por la nada¹⁹.

De tal modo, Kant y su intuición del sujeto trascendental son la última expresión de ese proceso histórico con el cual se ha tendido hacia los límites propios de la inmanencia. El sujeto kantiano como el último gran dogma, como el último gran bulbo de esa triada de estratos que impone el Juicio de Dios sobre el Cuerpo sin Órganos (organización, significación y subjetivación), es el salto con el que el capitalismo marca su límite.²⁰

Con el sujeto, el Estado déspota-paranoico deja de fungir como casi-cause única. Aquí ya no hay un centro de rostrificación que sobre-codifique las relaciones. Hay una axiomática propia del capital. Con ello, todos los flujos se ven desterritorializados. El Estado es ahora subordinado al campo de fuerzas, a sus relaciones, a sus encuentros disyuntivos. Dinero, mercancías, propiedad privada, ciencia, clases dominantes, leyes, ahora ellas y su vínculo determinan la forma del Estado.²¹

Deleuze-Guattari nos dicen que bajo este giro copernicano, el Estado, en tanto máquina, ya no determina un sistema social, éste más bien es determinado por el sistema social al que se incorpora en el juego de sus

¹⁹ Cfr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §55. Nietzsche escribe: "Sacrificar a Dios por la nada —este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto.—".

²⁰ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I §13. Nietzsche apunta: "El sujeto [...] ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, las permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito".

²¹ Cfr. Félix Guattari, *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, p. 247. Guattari señala que la rostridad inmanente del capital es una rostridad normal que contamina el conjunto del mundo al estar ella misma dominada por "la significación vacía, una significación en sí, una sustancia de expresión general de la que no podrá escapar ninguna materia de expresión".

funciones. El Estado es subsumido por el juego propio de la inmanencia relativa capitalista.

Con el sujeto kantiano, se da paso a la hora del mayor cinismo. Es la hora del tirano íntimo. El momento en el que con más fuerzas uno combate por su servidumbre como si se tratara de su libertad. Deleuze escribe en *Dos regímenes de locos*:

Se explica al sujeto que cuanto más obedezca más mandará, puesto que no se obedece más que a sí mismo. Se dará una conformidad perpetua entre el sujeto que manda y el que obedece en nombre de la ley del capital. [...] En la historia de la filosofía, conocemos la célebre revolución que ha operado la transición del discurso desde el estadio imperial [...] al estadio de la subjetividad como delirio propiamente pasional que cierra al sujeto sobre el sujeto.²²

Así pues, esta inmanencia propia del capitalismo-subjetivo, nos da cuenta ya de la razón por la cual la máquina capitalista, como máquina desterritorializadora relativa, liberadora de flujos, es el terror de todos los demás *socius*. Bajo el capitalismo el terror se precisa como un poder-dominio que ha adquirido una inmanencia que pareciera imponer un ritmo armónico a la totalidad de lo real gracias a sus movimiento de pseudolibertad. De ahí que para el capitalismo toda creación, todo movimiento, pareciera ser propiciado invariablemente por el poder inmanente de su axiomática.

Deleuze-Guattari llegan a apuntar que el capitalismo se logra convertir en cuerpo lleno, en el *socius* dominante, en el instante en que el capital se constituye como la nueva casi-causa, es decir, un elemento trascendente que se filtra en la inmanencia para posibilitar que los flujos no dejen de manar sobre la máquina. Terror inmanente.

²² Deleuze, *Dos regímenes de locos*, pp. 38-39.

Arribados a este punto, resulta imperante detenernos para presentir el motivo por el cual el capitalismo es un límite, y cómo es que este límite propicia la generación de la historia universal como un entramado de experimentación intensiva de contingencia.

Para adentrarnos en ello, se tiene que tener presente aquello a lo que Deleuze denomina en *Diferencia y repetición* como la imagen dogmática del pensamiento, la cual en sus dos variantes, platónica y kantiana, funge como el sistema de la representación; como intensidad que resguarda el umbral inmanente del capitalismo.

Es en el *Anti Edipo* donde Deleuze junto a Guattari precisan que este sistema de la representación, o imagen dogmática del pensamiento, cuenta a nivel profundo con tres elementos: el *representante reprimido*, la *representación reprimente* y el *representante desplazado*²³.

Tales elementos nos señalan que el deseo insiste en la producción, y al insistir en ésta, crea algo nuevo que termina por velar el deseo que interpeló por la creación (el deseo se vuelve lo reprimido). De este modo, la creación no reconoce su proceso de producción, le es extraña, ajena (la creación se vuelve lo reprimente). Cuestión que propicia en lo creado un poder que de por sí éste no tiene, y que, sin embargo, termina por volverse en contra de él, dominándolo (la creación se instala como lo trascendente, como la casi-causa).

Si es dibujado lo anterior sobre los tres momentos de la Historia Universal a los que hemos hecho referencia hasta el momento, se tendría el siguiente trazado:

En primer lugar encontramos a los salvajes, quienes tras dotar de una cancioncilla al caos, comienzan a estratificar su devenir al fijar tal tarareo en un

²³ Cfr, Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 190.

mito que determina la movilidad social. Al separarse del deseo de Tierra que los interpela, los salvajes hacen de esta figura un representante que les da órdenes, que marca sus cuerpos.

En segundo lugar tenemos a los bárbaros, personajes conceptuales que llevan esta lógica de la enajenación hasta el extremo al tender hacia la divinización de ese representante desplazado o casi-*causa*. Desde Nietzsche, los bárbaros-cristianos son aquellos que dieron el golpe maestro sobre el representante desplazado al volver de éste un representante trascendental.

Historia universal de contingencia				
<i>La genealogía de la moral</i>	La cultura desde el punto de vista pre-histórico	La cultura desde el punto de vista histórico		La cultura desde el punto de vista posthistórico
<i>El Anti Edipo</i>	Salvajes	Bárbaros	Civilizados - Capital	Límite absoluto esquizofrénico
	Límite de inmanencia relativo (capitalismo)			
<i>Mil mesetas Ritornelo</i>	<<Cancioncilla del niño en la obscuridad>>	<<Paredes de sonoridad>>		<<Errancia en el Cosmos>>

Cuadro 1

Por último, tenemos el momento de la civilización, espacio donde el último hombre, al matar a Dios, instaura un representante desplazado que ya no da

órdenes desde un centro, éste se ha vuelto inmanente. Aquí la codificación del primer momento, y la sobre-codificación del segundo, han sido superadas por la aparición del capital como casi-causa, así como por la instauración de una axiomática. El capitalismo como el terror ha desterritorializado y descodificado los flujos.

Cabe precisar que la contingencia y discontinuidad de los momentos aquí señalados no es pura. Para Deleuze-Guattari la historia universal implica la imbricación en todo momento de todas las plasticidades: ora, ora, ora. De este modo, se puede afirmar que si bien, tal superposición es poseída mayoritariamente en instantes determinados por alguna de estas plasticidades, lo cual involucra que una de ellas se muestre con mayor potencia, ello no significa que al interior de esa superposición-seña esté siempre en devenir una pelea en la que cada una de estas plasticidades busca establecer su dominio.²⁴

Explicitado lo anterior, traigamos a cuenta los dos límites de inmanencia que Deleuze-Guattari vislumbran en las entrañas del movimiento histórico de contingencia. Dos límites que en ese entre paradójico entre la esclavitud y la libertad nos colocan en esa posición ética-aporética en la que se decide por instantes la expresión alegre o triste del deseo.

Así pues, el límite interior del capitalismo, el límite déspota-paranoico, es aquél que Deleuze-Guattari nombran como *límite relativo*. En este límite se permite que los flujos se descodifiquen, pero sólo para que una axiomática aún más opresiva se propague. La axiomática favorece a que el capitalismo por

²⁴ Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 318-319. Deleuze-Guattari nos dicen en relación a la batalla entre estas tres plasticidades en *Mil mesetas*: "No son tres momentos sucesivos en una evolución. Son tres aspectos de una sola y misma cosa, el Ritornelo. [...] El Ritornelo presenta los tres aspectos, los hace simultáneos o los combina: ora, ora, ora, Ora el caos es un inmenso agujero negro, y uno se esfuerza en fijar en él un punto frágil como centro. Ora uno organiza alrededor del punto una "andadura" (más que una forma) tranquila y estable: el agujero negro ha devenido una casa. Ora uno introduce en esa andadura una salida, fuera del agujero negro".

medio de un continuo estropeo, reconfigure su límite interior, recorriendo así en todo momento su representante-desplazado.

Frente a lo límites reales e imaginarios que imponían los salvajes y los bárbaros, los civilizados no impiden que los flujos de dinero, los productivos, los de conocimiento técnico, etcétera, fluyan para romper con los códigos. En el capitalismo el aparato de antiproducción, es decir, el capital como casi-*causa*, no se presenta como una instancia trascendente que domina la máquina de producción. En el capitalismo se trata de un movimiento en devenir, de un límite interior que entra siempre en disyunciones que hacen que lo nuevo, es decir, la creación de nuevas relaciones, no sea algo que el sistema tema, sino algo que el sistema requiere para funcionar.

Bajo el capitalismo la creación de lo nuevo transmuta hacia una deuda infinita en la que el último hombre expresa su necesidad de crear en el vacío.²⁵

Deleuze-Guattari nos precisan que hay una relación diferencial de los flujos con el cual el capitalismo reproduce sus límites inmanentes en una escala que siempre se amplía, todo gracias a un límite desplazado que funge como un universal inmanente: el capital.²⁶

Ahora bien, como polo contrario a este límite relativo, nos encontramos a la esquizofrenia como *límite absoluto*. Como esa plasticidad de <<errancia en el Cosmos>> cuyos flujos descodificados abiertos en el plano de inmanencia no

²⁵ Cfr. Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 262. Deleuze-Guattari escriben en el *Anti Edipo*: "El campo de inmanencia burgués, tal como es definido por la conjunción de flujos descodificados, la negación de toda trascendencia o límite exterior, la efusión de la antiproducción en la producción misma, instaura una esclavitud incomparable, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo".

²⁶ Cfr. Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 258. Deleuze-Guattari nos dicen en el *Anti Edipo*: "Ahí radica la potencia (y el poder) del capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes. El capitalismo define un campo de inmanencia y no cesa de llenar ese campo".

son estratificados por una axiomática que funge como un Juicio de Dios inmanente.

Intuyendo esa <<errancia en el Cosmos>>, el *socius* rompe con todo representante reprimido, reprimente y desplazado. El Cuerpo sin Órganos se despliega entonces en devenires revolucionarios que propician estar a la escucha de lo radicalmente Otro. Es una relación siempre nueva, no obstante repetitiva, con el Afuera.

Podemos afirmar que estando en la escucha de esa <<errancia en el Cosmos>>, se rompe con la lógica capitalista y con su paranoia, las cuales obligan a reproducir una subjetividad atendida a los ritmos impuestos por una casi-cause antiproduktiva, como lo es el kapital. Deviniendo-Otro es como se propicia que los bloques de espacio-tiempo adquieran otra vibración que posibilita experimentar la vida desde otras sintonías.

Vibrando en la <<errancia en el Cosmos>> se apela a la construcción de un nuevo territorio que no se entiende como hogar, sino como lugar de paso. En esta otra síntesis del ritornelo, la interpelación del Afuera nos obliga a crear nuevos paisajes territoriales.

Situados en un estado esquizofrénico, se hace necesario el estar siempre ante la intemperie, en la errancia. Es el fulgor sobre la piel de una brisa que abre la afectividad hacia una fuga.

En el acontecimiento esquizofrénico se intenta hacer audibles las fuerzas que en sí mismas no lo son, Deleuze-Guattari, siguiendo a Bergson, afirman que se trata de hacer la Duración sonora. De lanzarse con prudencia hacia nuevos

ámbitos de la expresión en la que lo expresado nunca agote la fuerza insistente de la expresión.²⁷

Se nos precisa entonces que la historia universal no es teleológica. La historia universal es un proceso siempre en devenir de discontinuidad en el que procesos de territorialización, des-territorialización, y re-territorialización, no se agotan en su expresión debido a que siempre se hallan en combate.

La historia universal, como historia de las *haecceidades*, implica necesariamente romper con todo primado dogmático, para abrirse a la intuición de las fuerzas en pugna. Esa es justamente la tarea del esquizoanálisis, la cual no es otra cosa más que la ciencia de la cartografía del deseo, de sus oleadas de inmanencia, de su pragmaticidad.²⁸

De tal modo, tras todo lo enunciado, se nos hace visible cómo es que para Deleuze y Guattari la historia es un pliegue de plasticidades en pugna. Las contingencias de la historia universal implican la actualización siempre superficial de las fuerzas que encuentran como límites dos intensidades de inmanencia: por un lado, el umbral capitalista como renovación repetitiva del dominio y del poder de ideales subjetivos abstractos y, por otro, el umbral esquizofrénico; filo

²⁷ Cfr. José Luis Pardo, *Cuerpo sin órganos*, p. 230. En torno a la esquizofrenia y a la paranoia, Pardo detalla: "Podemos definir la esquizofrenia como la descodificación y desterritorialización de los flujos del deseo, es decir, como aquello que *desliga* al deseo de las finalidades, propósitos, sentidos y carencias que le imponen las formaciones molares. Y, con las mismas prevenciones, podemos denominar *paranoia* al movimiento inconsciente que reterritorializa y recodifica el deseo, vinculando a las finalidades, propósitos y sentidos de la máquina social y haciéndolo depender de una carencia esencial".

²⁸ Cfr. Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 373. Gilles Deleuze y Félix Guattari en *El Anti Edipo* nos expresen: "la tarea del esquizoanálisis consiste en deshacer incansablemente los yos y sus presupuestos, en liberar las singulares prepersonales que encierran y reprimen, en hacer correr los flujos que serían capaces de emitir, en recibir o interceptar, en establecer siempre más lejos y más hábilmente las esquicias y los cortes muy por debajo de las condiciones de identidad, en montar máquinas deseantes que recortan a cada uno lo agrupan con otros".

que exige liberarse de la esclavitud autoimpuesta al apelar por la experimentación prudente del deseo creativo.

Capitalismo y esquizofrenia son los devenires inmanentes de la historia universal. Son sus impulsos contingentes. Capitalismo y esquizofrenia son las instancias de inmanencia en las que uno juega en su devenir.

Cartografías del deseo. Paul Klee y el *Agencement*

Amplificando ese trazo de Deleuze-Guattari en el cual se divisa cómo en el entre diferencial se origina la composición metafísica-social como un proceso siempre en devenir, en las siguientes líneas se irá punteando la manera en la que tal acoplamiento se constituye en todo momento desde una funcionalidad aporética.

Para llevar a cabo lo anterior, nos reuniremos alrededor del concepto de *Agencement* debido a que dicha noción, al resonar en un concepto procedente de la pintura, nos permite seguir inmersos en esa plasticidad que se anuncia en los *Medios y Ritmos del Ritornelo*, espacio-tiempo donde se hacen audibles esas fuerzas que en su expresión dan cabida a la producción de cartografías del deseo.

De esta forma, para poder intuir los cuatro componentes propios del *Agencement* que Deleuze-Guattari apuntan en *Mil mesetas: el contenido, la expresión, la territorialización y la desterritorialización*, resulta imperante apelar a un devenir anterior propio de este concepto. De ello que, durante los siguientes párrafos, nos aboquemos a problematizar la relación entre la interpelación pictórica y el *Agencement*. Es decir, nos prestaremos a ser lanzados sobre esas velocidades intensivas que constituyen el nombre propio: Paul Klee.

Paul Klee, como nombre de fuerzas en fuga, como *Cogito disuelto*, es una intensidad que cruza el pensamiento exigiendo devenir Otro. Klee es una imagen que en su exceso desborda toda lógica fundamentada en el principio de no-contradicción. Podría concebirse que este pintor nacido en Suiza continúa

con aquella tarea de la filosofía moderna que Deleuze hace suya desde *Diferencia y repetición*: el derrumbamiento del platonismo.

Para asentar lo anterior se quisiera traer a colación nuevamente uno de los primeros párrafos de *Teoría del arte moderno*, en donde se lee:

La modernidad es un aligeramiento de la individualidad. Sobre este nuevo terreno, incluso las repeticiones pueden expresar un tipo nuevo de originalidad, devenir formas inéditas del yo, y no hay por qué hablar de debilidad cuando un cierto número de individuos se reúnen en un mismo lugar: cada uno espera allí el florecimiento de su yo profundo¹.

Tal florecimiento del yo profundo, además de desprenderse del devenir forma inédita, y de gestarse únicamente en lo social, es decir, en multitud, nos conduce, en la política ontológica de Deleuze-Guattari, al *límite absoluto* de la experimentación, es decir, nos lanza a aquellos *devenires-imperceptibles* del *anomal* producidos genealógicamente en la contingencia del *Agencement*².

Da tal manera, es a través de tal necesidad contingente de *devenir-Otro*, de experimentar ese plan(o) de inmanencia, el cual se halla siempre en producción incesante de inconsciente, que resuena con mayor ímpetu el concepto de *Agencement*³.

Ahora bien, persiguiendo esas líneas de brujería trazadas por Klee, se concibe que el concepto de *Agencement* dentro del arte moderno es una

¹ Klee, *Teoría del arte moderno*, p. 16.

² Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 249. *Anomal* es un sustantivo griego que designa "lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización".

³ Deleuze-Guattari en *El Anti Edipo* aseveran: "El esquizoanálisis renuncia a toda interpretación, ya que deliberadamente renuncia a descubrir un material inconsciente: el inconsciente no quiere decir nada. En cambio, el inconsciente construye máquinas, que son las del deseo, y cuyo funcionamiento el esquizoanálisis descubre en la inmanencia con las máquinas sociales. El inconsciente no dice nada. No es expresivo o representativo, sino productivo" (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 187).

noción que en su expresión, se halla atravesada por tres elementos plásticos: *la línea, el claroscuro y el color*.

Así, en primera instancia, *la línea* se presenta como asunto de medida simplemente. *La línea es ese elemento de forma*. En segundo lugar tenemos el *claroscuro*, el cual concierne a la gradación, al peso. *El claroscuro es energía blanca y oscura en tensión*. Por último, *el color es cualidad*. Klee afirma que entre los colores subsiste un diferencial.

Entonces, a partir de tales elementos plásticos constitutivos del *Agencement*, se percibe cómo es que esta noción propia del arte contemporáneo encuentra una frecuencia tal, que se hace audible en las páginas que conforman *Mil mesetas*. Y es que Klee, a través de este concepto, nos dirá que en el arte hay un *punto gris* que interpela a la creación, es decir, a la actualización de lo virtual gracias a un impulso vital (si lo llevamos al pensamiento bergsoniano), y que son justamente estos tres componentes, aquellos elementos plásticos que habrán de conjugarse y de afirmarse en el azar-ordenado, es decir, en el *caosmos* de una obra pictórica.

Resulta interesante entonces que en Klee, como intensidad en fuga, resuenen esos ecos spinozianos-bergsonianos patentes también en el pensamiento deleuzeano⁴. Estrépitos que en <<28 noviembre 1947 - ¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?>> se congregarán en la figura del *huevo*⁵.

⁴ El pintor alemán dice: "El artista no concede a las apariencias de la naturaleza la misma importancia apremiante que sus numerosos detractores realistas. No se siente tan sometido a ella, las formas detenidas no representan a sus ojos la esencia del proceso creados en la naturaleza. La naturaleza naturante le importa más que la naturaleza naturada" (Klee, *Teoría del arte moderno*, p. 28-29).

⁵ En torno a la figura del huevo Deleuze ya desde *Diferencia y repetición* expresa: "Los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con movimiento morfogenéticos de muy otra significación, aumento de superficies libres, estiramiento de las capas celulares, invaginación por plegamiento, desplazamientos regionales de los grupos. Aparece toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica.

Klee, de alguna manera siguiendo la intuición spinozista de las *nociones comunes*⁶, así como la de *cualidades notables* de Bergson⁷, asienta que no hay identidades. Toda producción está siempre en devenir al hallarse en un proceso contingente de fabricación diferida o de individuación, como postula G. Simondon. Bajo este pensamiento inmanente ya no hay *representante reprimido, representante reprimente, ni representante desplazado*.

Esta dinámica también expresa algo ideal. El transporte es dionisiaco y divino, es delirio antes de ser transferencia local. Por consiguiente, los tipos de huevos se distinguen por orientaciones, ejes de desarrollo, velocidades y ritmos diferenciales, como primeros factores de la actualización de una estructura, que crean un espacio y un tiempo propios de lo que se actualiza" (Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 322-323).

Y en *Mil mesetas*, junto a Guattari, se afirma: "Nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias*, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras. El órgano cambia al franquear un umbral, al cambiar de gradiente [...] Huevo tántrico" (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 158-159).

⁶ Deleuze en *Spinoza: filosofía práctica* expresa en relación a las *nociones comunes*: "Parece que las nociones comunes son una aportación propia de la *Ética*. [...] Según Spinoza, cualquier cosa existente posee una esencia, pero también relaciones características mediante las cuales se compone con otras cosas distintas en la existencia, o se descompone en distintas cosas. Una noción común es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas otras. [...] Las nociones comunes son un arte, el arte de la ética misma: organizar los buenos encuentros, compartir las relaciones vividas, formar las potencias, experimentar". Cfr. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 139 y 145.

⁷ En relación a las *cualidades notables*, Bergson afirma en *Materia y memoria*: "A priori, en efecto, parece que la distinción pura de los objetos individuales fuera un lujo de la percepción, del mismo modo que la representación clara de las ideas generales es un refinamiento de la inteligencia. La concepción perfecta de los géneros es sin dudas lo propio del pensamiento humano; exige un esfuerzo de reflexión, por el cual borramos de una representación las particularidades de tiempo y de lugar. Para la reflexión sobre esas particularidades, reflexión sin la cual la individualidad de los objetos se nos escaparía, supone una facultad de notar las diferencias, y por eso mismo una memoria de las imágenes, que es ciertamente el privilegio del hombre y de los animales superiores. Parece pues que efectivamente no comenzamos ni por la percepción del individuo ni por la concepción del género, sino por un conocimiento intermedio, por un sentimiento confuso de *cualidad notable* o de semejanza: este sentimiento alejado tanto de la generalidad plenamente concebida como de la individualidad puramente percibida, las engendra a ambas por vía de disociación". Cfr. Bergson, *Materia y memoria*, p. 180.

Es en esta lógica inmanente donde se nos da cuenta de la característica aporética del *Agencement*. Dejándonos llevar por ese devenir spinozista, se puede aseverar que la funcionalidad aporética del movimiento de lo real-actual y de lo real-virtual se enuncia claramente cuando Deleuze escribe, como ya se hizo referencia: “lo expresado no existe fuera de su expresión, pero expresado como esencia de lo que se expresa”⁸, así como: “lo que oculta también expresa, pero lo que expresa vuelve a ocultar”⁹.

Dispuesto esto, veamos pues cómo es que esta funcionalidad aporética se despliega en la cuádruple plasticidad del *Agencement*. Klee, en el <<Credo del creador>>, postula: “El arte puro supone la coincidencia visible del espíritu del contenido con la expresión de los elementos de la forma y del organismo formal”¹⁰. Aspecto que nos conduce justamente a ese plan(o) de inmanencia en el que *el contenido y la expresión*, dentro de la lógica barroca inmanentista, se van plegando infinitamente en ambos sentidos a la vez, constituyendo con ello imágenes que pueden inclinarse en la representación hacia el contenido; hacia la expresión; o bien emerger de un hilo limítrofe no-representable en el que se hace indistinguible la nitidez de ambas caras, instaurándose así una *imagen simulacro aporética* que rechaza toda lógica binaria supuesta por el principio de no-contradicción.

Tal método transductivo¹¹, propiamente rizomático, en el que siempre está en juego el paso de lo virtual a lo actual, siendo el paso el entre en donde como

⁸ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 37.

⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰ Klee, *Teoría del arte moderno*, p. 35.

¹¹ En torno al concepto de transducción Simondon apunta: “El progreso transductivo del pensamiento consiste en efecto en establecer identidades de relaciones. Estas identidades de relaciones no se apoyan en absoluto sobre semejanzas, sino por el contrario sobre diferencias, y tienen por fin explicarlas: tienden hacia la diferenciación lógica, y de ninguna manera hacia la asimilación o la identificación”. Cfr. Gilbert Simondon, *La individuación*, p. 154.

brizna de hierba subyace el *Sentido*, nos da pauta para hablar de la otra funcionalidad aporética propia del *Agencement*: la composición entre la *territorialización* y la *desterritorialización*.

La *territorialización* y la *desterritorialización*, como ya se intuyó en el apartado anterior, se relacionan directamente con el modo en que el *Ritornelo*, al yacer en una producción diferida, siempre por-venir, admite que los bloques de espacio-tiempo (*Medios*) y los pulsos (*Ritmos*), se expresen de una determinada manera en la que su expresión nunca agota las fuerzas que al interior interpelaron su expresión, siendo el resultado de esta lucha o bien el *territorio*, o bien *la línea de fuga* o la *desterritorialización*.

Enunciando lo anterior nietzscheanamente, se puede aseverar que en los procesos de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización*, se expresa siempre una *voluntad de poder* que se precisa como *eterno retorno de lo mismo*, y que bien puede contener en su interior el despliegue, por instantes, de una relación en donde las *fuerzas reactivas* se superponen a las *fuerzas activas*, o viceversa.

El *Agencement* entonces, compuesto por tales funcionalidades: *contenido y expresión*, *desterritorialización* y *reterritorialización*, es un elemento plástico que traza líneas a diferentes velocidades, en las que, por instantes, se van dibujando parajes; cartografías de deseo que dan cuenta del modo en el que el *Cuerpo sin Órganos* deviene.

Se distingue entonces que lo que hace tanto el pintor, como el filósofo, es el estar a la escucha de esa demanda de lo innombrable, del *punto gris*. Tal interpelación exigirá llevar a cabo trazos que, bajo el método de la intuición, ayudan a aprender a ver detrás de la fachada. A escuchar, en términos de Klee, las prehistoria de lo visible.

Entonces, el método pictórico del arte moderno al cual Klee apela, es un método que trazando diferentes *Agencements* deconstruye toda interpretación paranoica sustentada en el principio de no-contradicción. El método pictórico-intuitivo, es un método riguroso an-exacto que no dicta identidades. Bajo éste se es exacto sin serlo unilateralmente.

El *Agencement* como escucha y cartografía del deseo se presenta como pragmática pura. Klee asevera que bajo este método "buscamos no la forma sino la función [;] [...] el formalismo [,] [...] la forma sin la función"¹².

Es entonces que podemos ir percibiendo cómo el arte, bajo la experimentación de Klee, se acerca en este punto a la *Lógica del sentido*. Escrito en el que Deleuze indica las paradojas de la lógica estoica de superficie donde siempre se está al azar del *Acontecimiento*, y en dónde lo que se busca es la multiplicación de superficies de sentido¹³.

Así, por todo lo dicho, se percibe que la interpelación pictórica no es otra cosa más que la interpelación por la creación. Experimentación en la que se producen infinitos *Agencements* que por su misma producción generan un movimiento aporético en el que se apuesta siempre por un tiempo por-venir.

Un elemento interesante de tal interpelación por la creación, es que ésta no apela por un principio trascendental. La interpelación se gesta desde lo más íntimo de nuestro ser. El *Afuera*, lo radicalmente otro, es, para Deleuze-Guattari, una *involución creadora*¹⁴. Sobre ello Klee delibera:

¹² Klee, *Teoría del arte moderno*, p. 53.

¹³ Deleuze afirma en *Lógica del sentido*: "Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir sentido, ésta es la tarea de hoy" (Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 104).

¹⁴ Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 169, 245, 270 y 276.

La fuerza creadora escapa a toda denominación, en último análisis permanece como un misterio indecible. Pero no un misterio inaccesible incapaz de conmovernos hasta lo más hondo. Nosotros mismos estamos cargados de esta fuerza hasta el último átomo de la médula. No podemos decir lo que es, pero podemos aproximarnos a su fuente en una medida variable¹⁵.

Ahora bien, este acercamiento a la fuente nos solicita marchar hacia la forma, cuyo itinerario está dictado por esa fuerza cargada en nosotros, no obstante, bajo ninguna circunstancia la forma dicta la marcha, es la propia marcha, su funcionalidad, la que dicta a sí su propia formación. Como se aseveró párrafos arriba, no hay teleología en la Historia Universal. La interpelación está dada en y desde la misma marcha. En palabras de Klee:

La marcha hacia la forma, cuyo itinerario debe estar dictado por alguna necesidad interior o exterior, prevalece sobre la meta terminal, sobre el fin del trayecto. [...] En ninguna parte ni jamás la forma es resultado adquirido, terminación, conclusión. [...] Su ser es el devenir y la forma como apariencia no es más que una maligna aparición, un peligroso fantasma. [...] La forma es fin, muerte. La formación es vida. [...] Pensar pues menos en la forma (<<naturaleza muerta>>) que en la formación. Mantenerse enérgicamente en camino, referirse sin discontinuidad al surgimiento inicial primordial. Esta es la vía productiva, lo esencial; el devenir se pone por encima del ser¹⁶.

Tenemos entonces que el devenir en Klee, como esa lógica interna del *Agencement*, en tanto que se gesta paradójicamente, se coloca por encima del ser, lo cual, si es llevado al ámbito ontológico político, que es el paraje en el que Deleuze-Guattari hacen crecer rizomáticamente su escritura, nos precisa esa resonancia entre dos devenires, uno metafísico-pictórico y otro metafísico-político, en el que las líneas, los claroscuros y los colores son elementos plásticos que produciéndose hacen que el ser se afirme en su expresión.

¹⁵ Ibid., p. 57.

¹⁶ Ibid., p. 60.

Intensificando esa escucha en las resonancias entre el planteamiento metafísico-pictórico de Klee, y el pensamiento metafísico-político de Deleuze-Guattari, se puede percibir cómo este colocar el devenir por encima del ser, se vincula directamente con dos aseveraciones deleuzeanas-guattarianas que ponen el acento en la problemática sobre la cual ha girado todo este escrito: el vínculo entre la Metafísica y la Política.

Tales aseveraciones son, por un lado: “es por completo cierto que lo social y lo metafísico llegan al mismo tiempo”¹⁷ y por el otro, “antes que el ser está la política”¹⁸. Y es que, cómo ya se refirió, lo social y lo metafísico al estar en un proceso inacabado de actualización, al estar envueltos en un doble frente entre los combates de las plasticidades del *Ritornelo*, y las discontinuidades contingentes de lo social, se combinan para crear composiciones siempre nuevas y, sin embargo, repetitivas, que se presentan al unísono en un modo de la vibración.

Lo hasta aquí mencionado precisa que la política se coloca antes que el ser debido a que la política es el devenir constante de esa composición entre lo metafísico-social. *El ser no es más que efecto del devenir, es su complicación. Es la coagulación de la lucha entre líneas moleculares, molares y de fuga, entre*

¹⁷ Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 369.

¹⁸ Deleuze-Guattari en *Mil mesetas* aseveran: “Las líneas se inscriben en un Cuerpo sin órganos, en el que todo se traza y huye, línea abstracta a su vez, sin figuras imaginarias ni funciones simbólicas: lo real del CsO. El esquizoanálisis no tiene otro objeto práctico: ¿cuál es tu cuerpo sin órganos? ¿Cuáles son tus propias líneas, qué mapa estás haciendo y rehaciendo, que línea abstracta vas a trazar, y a qué precio, para ti y para los demás? ¿Tu propia línea de fuga? ¿Tu CsO que se confunde con ella? ¿Te desmoronas? ¿Te vas a desmoronar? ¿Te desterritorializas? ¿Qué líneas rompes, cuál prolongas o continuas, sin figuras ni símbolos? El esquizoanálisis no tiene por objeto elemento ni conjuntos, ni sujetos, relaciones y estructuras. Tiene por objeto lineamientos, que atraviesan tanto a grupos como a individuos. Análisis del deseo, el esquizoanálisis es inmediatamente práctico, inmediatamente político, ya se trate de un individuo, de un grupo o de una sociedad. Pues, antes que el ser, está la política”(Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 207).

intensidades que en cada acontecer buscan expresarse. Es la estratificación que da cabida a lo molar.

Esto, si es llevado a la lógica pictórica-política del *Agencement*, sin duda alguna nos dirige a la diferencia entre *Calco* y *Mapa*. En la Cartografía, como ciencia de experimentación del deseo, ya no se trata de reproducir los puntos muertos (*Calco*). No se trata ni de una Historia Universal, ni de un lenguaje basado en el principio de no-contradicción, ni de un pensamiento arborescente. El *Mapa* busca producir inconsciente. El mapa como un plano de composición inmanente, da cuenta de ese devenir constante de lo metafísico-social en el que la política, como combate entre linealidades (*molar, molecular y de fuga*) se actualiza en lo real, de manera discontinua y contingente¹⁹.

Dispuesto así los *Agencements* como cartografías del deseo, como trazos de una obra siempre en producción, veamos cómo es que estos *Mapas* pueden ser producidos, y cómo es que éstos nos dan cuenta, como lo hicieron las discontinuidades de la Historia Universal (*salvajes, bárbaros y civilizados*), de la continua interpelación por la creación, como la incesante exigencia de un pueblo siempre por-venir.

Un término que debemos tener presente para la realización de la tarea aducida es el de *Segmentaridad*. Deleuze-Guattari retoman este concepto de la etnología, la cual lo emplea para explicar las denominadas sociedades

¹⁹ En torno al mapa Deleuze-Guattari postulan: "Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí, lo construye. Contribuye a la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia" (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 18).

“primitivas” que no cuentan con un aparato de Estado centralizado, es decir, que no cuenta con instituciones y mecanismos que fijen el poder²⁰.

Otra forma, la cual difiere de esta segmentaridad flexible, es aquella que se genera en los Estados. A esta forma de *Socius* centralizado Deleuze-Guattari la nombran como lo duro²¹.

Así pues, teniendo presente que para Deleuze-Guattari “estamos segmentarizados por todas partes y en todas las direcciones”²², es decir, siempre nos hallamos en un modo del deseo expresado y, con ello, estratificado en el *Socius*, resulta atrayente ir conduciendo esta gradación de la segmentaridad social al modo en el que pictóricamente comprende Klee el *Agencement*. Esto con el fin de ir apreciando cómo es que se pueden ir constituyendo obras, cuadros, cartografías, *Mapas*, de ese vínculo que se da siempre al mismo tiempo entre lo metafísico y lo social.

De tal manera la *segmentaridad flexible* y la *segmentaridad dura*, pueden ser comprendidos como dos claroscuros, como dos matices de segmentaridad. Así, cuando se afirmó arriba que en el *Agencement* pictórico el *claroscuro* se presentaba como aquello que concernía a la gradación y al peso, podemos afirmar que las segmentaridades tienen que ver justamente con esas gradaciones que dan cabida a determinadas afecciones que terminan por conformar un límite de resonancia interior a los órganos (instituciones) dentro

²⁰ Deleuze-Guattari escriben en torno a la segmentaridad flexible: “La segmentaridad primitiva es la de un código polívoco, basado en los linajes, sus situaciones variables, y, a la vez, la de una territorialidad itinerante, basada en divisiones locales enmarañadas. Los códigos y territorios, los linajes clánicos y las territorialidades tribales organizan un tejido de segmentaridad realmente flexible”. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 214.

²¹ En relación a la segmentaridad dura se lee: “El Estado no sólo se ejerce en los segmentos que mantiene o deja subsistir, sino que posee en sí mismo su propia segmentaridad, y la impone. [...] Entre central y segmentario no hay oposición. [...] La vida moderna no ha suprimido la segmentaridad, sino que, por el contrario, la ha especialmente endurecido” (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 215).

²² Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 214.

del cuerpo social. Tal límite interior es un estado de afectación de las fuerzas en las que se juega la tristeza o la alegría de la vida común.

Dispuesto así *el claroscuro*, pasemos ahora a *las líneas*, las cuales son ese elemento de forma del *Agencement* pictórico y que en la composición metafísica política son el modo en que *la representación reprimida, reprimente y desplazada*, se torna repetitivamente significativa.

A esta líneas del *Agencement* social las podemos nombrar como *figuras de segmentaridad*. Deleuze-Guattari afirman que éstas son tres: *la binaria* (hombre-mujer, los de arriba-los de abajo), *la circular* (el padre como centro, la formación de círculos concéntricos a partir de la figura del poder) y *la lineal* (las leyes, las relaciones políticas bajo la visión del consenso).

Tales figuras de segmentaridad se han conjugado durante la Historia Universal, dando así cabida al trazo de figuras de poder que, como imágenes estratificadas, determinan el deseo a un significativo.

Por último tenemos *al color*, el cual para Klee, dentro de la lógica del *Agencement* es la cualidad debido a que en él subsiste un diferencial múltiple, aspecto que si es llevado a la lógica del *Agencement* social nos conduce a tres plasticidades de segmentaridad primarias: *la molar*, *la molecular* y *la de fuga*.

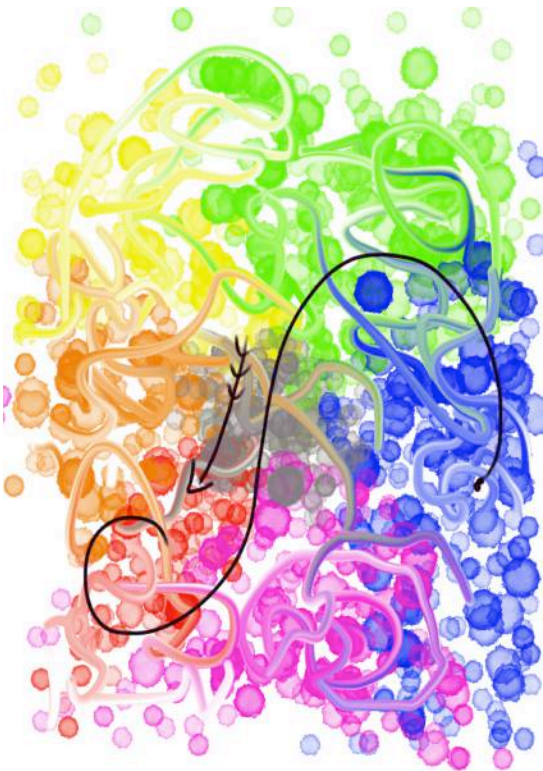
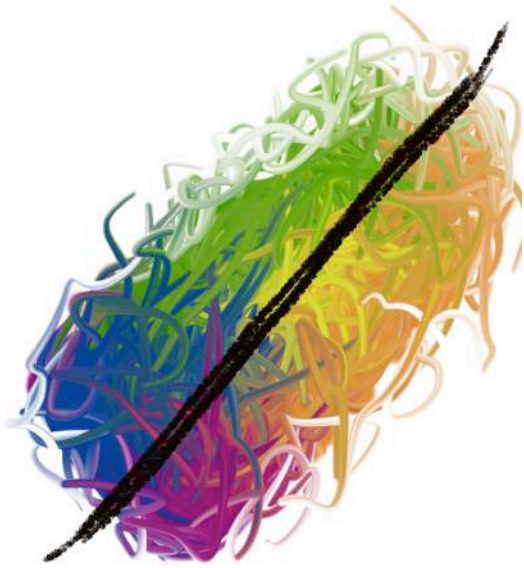
Estas tres intensidades diferenciales, siempre en contaminación, tiñen el conjunto social, precisando así que en algunas mesetas del mapa el tinte tienda más hacia el establecimiento de rostros bien definidos, en otro, que los colores permitan vislumbrar corpúsculos y, finalmente, otro en el que el color permita la experimentación de infinitas formas en donde un girasol, un lagarto, un quetzal y un humano devengan en las velocidades infinitas del color, propiciando con ello la interpelación por un pueblo-nuevo.

Así pues, a partir de estos elementos propios del *Agencement*, contamos con mayores herramientas para, junto a Deleuze-Guattari, realizar nuestras propias cartografías metafísicas-sociales en las que la política siempre se encuentra antes que el ser. Sin embargo, no debemos de dejar de producir tales mapas con prudencia. Es necesario tener siempre presente esa lógica aporética propia del *Agencement* a la cual en estos últimos párrafos haremos referencia.

Para precisar dicha lógica aporética, y con ello cerrar este apartado, viene a cuenta una última cita de Paul Klee, quien, al hacer a cabo un análisis de los "*Símbolos de formas en movimiento*" en su teoría sobre el arte moderno, da cuenta de esta postura trágica que persiste a lo largo del pensamiento de Deleuze y de Guattari. Refiriéndose *al símbolo de la flecha*, Klee escribe:

Padre de la flecha es el pensamiento: ¿cómo extender mi extensión hacia allá abajo, del otro lado de ese río, de ese lago, de esa montaña?
La contradicción entre nuestra impotencia física y nuestra facultad de abrazar la voluntad, a través del pensamiento, los dominios terrestre y supra-terrestre es el origen mismo de lo trágico humano. Esta antinomia de potencia e impotencia es el desgarramiento de la condición humana. Ni alado ni cautivo, ese es el hombre.
La idea como mediación entre la tierra y el universo. Cuanto más grande el viaje, más intenso lo trágico. ¡Tener que devenir movimiento y no serlo ya! Lo trágico está presente pues de entrada. La consecuencia: ¿Cómo va a vencer la flecha resistencia y fricciones? ¡No alcanzar jamás el reino del movimiento perpetuo! Conciencia de que allí donde hay un comienzo jamás se halla lo infinito.
Consuelo: ¡un poco más que lo habitual! ¿Es posible?
Déense alas, o flechas, a fin de ganar el gran mar, aún si pierden el aliento sin poder ganarlo²³.

²³ Klee, *Teoría del arte moderno*, p. 111.



1. El Agencement pictórico-político.
Cartografías del deseo

Así pues, la cartografía, la cual no puede desasirse de lo metafísico-social, se extiende hacia arriba y hacia abajo. El trazado de mapas involucra un método intuitivo-transductivo con el cual uno se dispone a vibrar con las fuerzas provenientes de ese fondo infundado, con ese *punto gris*, creando con ello figuras de color y claroscuros que decantan la potencia e impotencia de nuestra condición.

Este trazado nos obliga a llevar a cabo un viaje *in situ*, un viaje trágico que a cada momento inicia, ya que el arribo al reino del movimiento perpetuo sólo da atisbos. Es en la repetición del inicio en dónde se halla lo infinito. Esa es la tragedia del *eterno retorno de lo mismo*. Se trata entonces siempre de estar dispuesto a lanzarse a la errancia, perdiendo así todas aquellas seguridades por las que se lucha como si se tratara de la libertad.

La libertad, como un por-venir, es un acontecimiento *kairótico*-trágico al que se tiene que estar dispuesto a emprender cada vez. El trazado de planos nos insta a contaminar las pinturas clásicas con colores, figuras y claroscuros nuevos y, sin embargo, repetitivos.

La cartografía entonces, como una experimentación de deseo, es la apertura hacia el chirrear de la naturaleza, al modo en el que la corporalidad se inventa y descompone deviniendo en un combate, el cual es el combate político por excelencia. Sólo así se percibe entonces por qué Deleuze finaliza *Diferencia y repetición* con las siguientes líneas:

El *Todo es igual* y el *Todo retorna* sólo se pueden decir allí donde se alcanza la última extremidad de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. Siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada

gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil.²⁴

²⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 446.

La *bêtise* capitalista. La axiomática y los aparatos de captura

Las agitaciones tristes de la ontología política spinoziana son unas de las tantas conmociones que indican ese proceder hacia el límite inmanente que Deleuze-Guattari nombran como capitalismo. En dicho proceder, la *bêtise* (estupidez-necedad) del hombre se conforma como esa indicación de servidumbre voluntaria en la que las afecciones se dejan guiar ciegamente, cercando así al hombre en lo in-mundo.

Sobre lo anterior Spinoza apunta:

Aquí me bastaría con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda.¹

El imaginarse libres, actuando siempre teleológicamente bajo los principios de una seguridad sistémica que tranquiliza, ello sin ser consciente de las voliciones y los apetitos que se imponen sobre la vida, es sin lugar a dudas una de las primeras definiciones que se podría dar a aquello que Deleuze

¹ Spinoza, *Ética*, I, apéndice de la proposición XXXVI.

esboza como la *bêtise*, ya que en ella —al ser lo claro y lo distinto la lógica del reconocimiento, y el innatismo, la teología del sentido común— se constriñe ese movimiento propio de la lógica de la representación de la cual el capitalismo, como límite relativo inmanente, se afianza para plegar sus primados de dominación.

Ahora bien, en relación directa con el concepto de *bêtise*, Deleuze apunta que éste no se relaciona en absoluto con lo animal —esto debido a que la noción *bêtise* está emparentada etimológicamente con el concepto de *bête* (animal). La *bêtise* es propiamente humana. Es propia del tirano-servil.

Deleuze al escribir: “nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necesidad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida; siempre es un esclavo el que manda a los siervos”², da cuenta de cómo es que la *bêtise* adquiere su concreción política. De cómo la metafísica y la política al fundirse en una expresión, exhiben la formación de la tristeza. De aquello que en términos spinozistas debilita y merma la potencia de actuar.

Tanto para Spinoza, como para Deleuze, la *bêtise* es la institución de una imagen de pensamiento enfermo. Tal imagen, al constituir una verdad siempre interior, propia de una facultad natural recta, guiada por un método inefable capaz de asegurar cualquier fenómeno, constituye los universales abstractos. Es a dichos universales abstractos contra los que Spinoza, Deleuze, Guattari y Nietzsche, se enfrentaron al cuestionarse por aquellas afecciones, por aquellas fuerzas, que se ocultan en el pensamiento de universales abstractos.

La *bêtise* es lo propio de un pensamiento absorto en la estupidez. Deleuze haciendo resonar a Nietzsche en su escritura, precisa que la estupidez

² Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 231.

no es una manera de equivocarse. Ésta expresa el letargo del pensamiento. Es una estructura del pensamiento como tal³. Bajo la estupidez uno puede construir discursos totalmente veraces, pero no por ello las verdades bajo las cuales está constituido dicho discurso dejarán de ser bajas.

De lo anterior se sigue que la *bêtise* se acompañe de lo cruel, la cobardía y lo grotesco. La *bêtise* no puede considerarse como un simple error. *La bêtise es una forma de individuación* en la cual se gesta ese desierto entre vida y pensamiento. Deleuze afirma: "al no ser captadas por un pensamiento que las contempla y las inventa, todas las determinaciones se hacen crueles y malas; desolladas, separadas de su forma viviente, flotan sobre ese fondo taciturno, Todo se hace violento sobre ese fondo pasivo"⁴.

Recordando los ritmos del Ritornelo, se puede aseverar que la *bêtise* es un canto, o más bien, varios cantos bajo los cuales el Estado en el capitalismo vibra. La *bêtise* es un proceso de individuación en el que el poder y la soberanía adquieren un carácter particular, el cual se distingue por atrapar todo axiomáticamente hacia trazos abstractos universales.

Así, los aparatos de captura son todos esos dispositivos que codifican, sobrecodifican y axiomatizan los flujos con el fin de dirigirlos hacia determinados cauces. Podría afirmarse que los aparatos de captura son esos quistes que se posicionan como el poder de una verdad abstracta con el fin de reafirmar las figuras correctas de lo social.

Ahora bien, remitiéndonos específicamente al límite de inmanencia relativa, es decir, el límite del capitalismo, se debe tener presente que éste engarza en sí todos esos procesos contingentes a los cuales se hizo referencia

³ Cfr. Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el sobreaño (2001-2002)*, pp. 169-198.

⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 233.

cuando se vinculó la *Genealogía de la moral*, con la lectura de la historia dispuesta en el tercer apartado del *Anti Edipo*.

En el capitalismo las líneas de segmentaridad, Molar, Molecular y de Fuga, con sus respectivos peligros, Miedo, Claridad, Poder y Hastío o Pasión por la abolición, con sus segmentaridades claroscuras, Dura y Flexible, así como con sus figuras, Binaria, Circular y Lineal, se entrecruzan para constituir una máquina abstracta que reterritorializa todos los flujos en el vacío.

En el capitalismo no hay un centro, el Estado capitalista más bien es una caja de resonancia en la que lo diverso va adquiriendo características utilitarias. Deleuze-Guattari apuntan:

En la medida en que el capitalismo constituye una axiomática (producción para el mercado), todos los Estados y todas las formaciones sociales tienden a devenir *isomorfas*, a título de modelos de realización: sólo existe un único mercado mundial centrado, el capitalismo, en el que participan incluso los llamados países socialistas. La organización mundial deja, pues, de pasar "entre" formas heterogéneas, puesto que asegura la isomorfía de las relaciones. Pero sería totalmente equivocado confundir el isomorfismo con una homogeneidad.⁵

El Estado como aparato de captura en el capitalismo deja de fungir exclusivamente como un centro, ahora es isomorfo, no homogéneo. La *bêtise* capitalista como proceso de individuación implica la producción de una subjetividad de sujeción social inmanente.

Deleuze y Guattari se empapan de los escritos de Marx con el fin de pensar cómo es que en el límite del capitalismo se gesta una nueva subjetividad: la *bêtise*. De tal modo, para ellos el capitalismo se forma como

⁵ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 443-444.

"una axiomática general de flujos descodificados"⁶, un nuevo umbral de desterritorialización en el que lo relevante es el funcionamiento y no la naturaleza específica de la función. El capitalismo, como axiomática inmanente, genera una subjetividad autoreguladora funcional impuesta desde un exterior vuelto interior.

La *bêtise* como subjetividad de sujeción social inmanente, hace uso de la maquinaria social capitalista, de sus flujos y derrames, para imponer modelos únicos de realización bajo una verdad contingente, pero cercana al Poder, al Miedo y la Seguridad.

Para Deleuze-Guattari, el Estado ubicado en el límite del capitalismo es la forma más acabada de la servidumbre voluntaria spinozista en el sentido en el que la *bêtise*, como subjetividad de sujeción social inmanente, no es una servidumbre forzada, ni una ideología dispersada, sino una estructura del pensamiento inmanente.

Aseverado lo anterior, vislumbremos cómo es que funciona la axiomática en el límite inmanente del capitalismo.

Una primera anotación a realizar es que para Deleuze-Guattari la política como ciencia cercada por las demarcaciones de la macropolítica capitalista, se presenta como un ciencia axiomática, la cual contiene en su interior diversos elementos que le posibilitan fungir, no como vanguardia o progreso, sino más bien como un sistema de bloqueo, un regreso al orden que impide que los flujos huyan por todos lados. Deleuze-Guattari aseveran que los grandes axiomáticos son los hombres de Estado de la ciencia que se abocan a obstruir las líneas de fuga por medio de la creación de nuevos nexos, siempre provisionales, que dirigen los cauces hacia nódulos triviales.

⁶ Ibid., p. 458.

Entre los elementos que se destacan en la ciencia axiomática de Estado capitalista encontramos la *Adjunción-Sustracción*. Tal principio inmanente indica que los axiomas del capitalismo no se imponen como fórmulas ideológicas, ni como proposiciones teóricas. En el capitalismo hay enunciados operatorios que se constituyen como la forma semiológica del Capital. Tal semiología entra en juego dentro de los pliegues que se constituyen como *agencements* para producir individuaciones tristes.

Del tal manera, podemos afirmar que la axiomática capitalista ya no tiene como sistema principal el sistema arbóreo. Bajo el capitalismo los axiomas, como enunciados principales, ya no se derivan unos de otros. El capitalismo es un sistema inmanente que crea y destruye axiomas a su gusto. Se trata de un sistema raicilla.

Un segundo elemento de la axiomática capitalista es aquel que obliga a la axiomática, como conjunto de leyes inmanentes, a desplazar los propios límites del capitalismo obligando a que nada esté por afuera del sistema. A dicho movimiento axiomático se le nombra como *Saturación*.

La adjunción-sustracción se entrelaza con la saturación en el instante en el que se retiran y se olvidan axiomas únicamente con el fin de absorber fenómenos que posteriormente obligarán a saturar aún más el sistema al incorporar nuevos y más precisos axiomas.

Otro elemento de la axiomática capitalista es aquel que se nombró como *Isomorfía*. El isomorfismo estatal implica que todos los Estados heterogéneos se componen como espacios de realización del capital en función de un solo mercado mundial exterior.

Ahora bien, un hecho relevante para Deleuze y Guattari es que dentro de la isomorfía capitalista se pueden vislumbrar tres grandes modelos: por un lado,

la isomorfía de los Estados de centro, por otro lado, la heteromorfía de los Estados socialistas y, por último, la polimorfía de los Estados del Tercer mundo.

De tal modo, bajo estos tres modelos resulta posible desarrollar cartografías de las formas en las que la axiomática capitalista se desenvuelve al desarrollar sus propios modos de individuación, teniendo en consideración la contingencia de las fuerzas que se desenvuelven al interior de cada uno de los Estados, ya sean centrales, socialistas o en desarrollo.

La axiomática inmanentista del capital encuentra como cuarto elemento la *Potencia*. Ésta está intrínsecamente ligada a la estructura de pensamiento capitalista, la cual en su afán de captura ha desarrollado una aficción al interior comprometida exclusivamente con la guerra.

En la axiomática inmanente del capital hay algo así como una potencia que la desborda. Es la potencia de una destrucción que se recoge en contra de sí misma.

Tal proceso cancerígeno satura el sistema y lo condiciona a una guerra continua en la que el enemigo es *un enemigo indeterminado* pero siempre al acecho.

La axiomática requiere de ese enemigo indeterminado, capaz de adquirir indeterminadas mascararas, para continuar saturando el sistema. La potencia es la expresión del modo en el que el capitalismo se estructura como un fenómeno patológico que mientras más se agrava, mejor funciona. El capitalismo como la enfermedad inmanente por excelencia.

El quinto elemento desarrollado por Deleuze-Guattari en torno a la axiomática capitalista lleva por nombre: *Tercero excluido*, el cual se refiere a la necesidad de la patología inmanente de excluir incluyendo.

Bajo el capitalismo los nódulos de poder necesitan que la axiomática se sature, pero en tal saturación los elementos son jerarquizados. Tal jerarquización crea aporías al interior del sistema al apuntar hacia determinadas leyes que sólo son aplicables para las individuaciones centrales del poder, y no para los flujos utilitarios.

El Tercer Mundo y los cinturones de pobreza de las grandes metrópolis implican la institución de mundos íntimos al interior del capital en los cuales se exhiben en su mayor expresión su terror, sus aporías, y su intrínseca patología cancerígena.

El penúltimo elemento a destacar son las *Minorías*. Deleuze-Guattari señalan que *nuestra época deviene la época de las minorías*. Ahora bien, la minoría no debe entenderse como la minoría en términos cuantitativos ni cualitativos. Las minorías no son los números, sino las relaciones internas, lo innumerable: *es la diferencia*.

La minoría es el "y" que escapa y que crea un espacio indecible e indescifrable en las relaciones. Mientras que la axiomática capitalista necesita de números (pobres, analfabetas, migrantes, desempleados, niños, mujeres, animales en extinción, etc.), las minorías se constituyen como el germen difuso de lo por-venir.

Como se podrá ir intuyendo entonces, los Estados y sus aparatos de captura a lo que se abocan es a intentar numerar las minorías, a incorporarlas a su exclusión incluyente por medio de axiomas que saturen de nueva cuenta el sistema, y no obstante a ello, la axiomática no puede incorporar en su totalidad el "y" de la minoría. Su multiplicidad desborda las acciones conjuntas de los dispositivos de captura.

La minoría es el devenir todo el mundo: mujer, no-blancos, animales, indio. El devenir-minoría siempre implicará el quiebre lógico y sistémico del límite relativo capitalista en el sentido en que la minoría es esquizofrénica y como tal, no se deja atrapar por los primados de la axiomática del Capital.

El último elemento de esta descripción de la axiomática capitalista se conjuga con el devenir-minoría, y podría afirmarse que este elemento es la expresión de las fuerzas minoritarias: las *Proposiciones indecidibles*.

Por proposiciones indecidibles habrá que intuir todos esos flujos que escapan a lo numerable y a la lógica de captura de los dispositivos axiomáticos. Y es que el capitalismo, a pesar de desear acabar con lo minoritario, y a pesar de todos sus esfuerzos por significarlo, no cesa de producir y de reproducir aquello que intenta exterminar. Deleuze-Guattari aseveran:

incluso la organización del hambre multiplica los hambrientos en la misma medida en que los mata. Incluso la organización de los *campos*, en la que el sector "socialista" se ha horriblemente distinguido, no garantiza la solución radical con la que sueña la potencia. El exterminio de una minoría todavía hace nacer una minoría de esa minoría. A pesar de la constancia de las masacres, es relativamente difícil liquidar un pueblo o un grupo, incluso en el Tercer Mundo.⁷

De tal manera, tenemos que la minoría jamás se integra. Esta deviene sin cesar, y su forma de individuación se expresa a través de proposiciones indecidibles, siempre contra-Estatales que, ni a la axiomática capitalista, ni a los conjuntos numerables, ni a la cultura, convienen.

Es bajo la minoría y su expresión indecidible de proposiciones, que se propicia un plan(o) de consistencia que rompe con la estratificación del plan(o) de organización capitalista. Se trata de un *diagramatismo* innumerable que,

⁷ Ibid., p. 475.

como un umbral, abre las posibilidades de lo radicalmente Otro, de aquello que no se supedita jamás a la axiomática. Es la expresión alegre del vínculo entre Metafísica y Política. Es el brote del sistema rizomático.

Por lo dicho, se puede llevar a cabo una distinción en torno a los elementos que componen el límite relativo inmanente, el cual es propio del capitalismo, y el límite absoluto inmanente, es decir, el umbral rizomático.

Así pues, bajo los elementos propios de la axiomática inmanente capitalista tenemos los elementos de adjunción-sustracción, de saturación, de isomorfía, de potencia, de tercero excluido, de minorías y de proposiciones indecibles, mientras que dentro del sistema rizomático se hallan los principios de conexión y heterogeneidad, el principio de multiplicidad, el principio de ruptura asignificante, y los principios de cartografía y calcomanía.

Llevando a cabo la distinción, lo primero que llama la atención es que mientras que dentro de la axiomática el elemento de adjunción-sustracción implica que hay enunciados operatorios que se constituyen como la forma semiológica del Capital al establecer y destruir axiomas a placer, acorde con la necesidad del sistema de verse saturado, en el sistema rizomático, en el sistema de la minoría, bajo los principios de conexión y heterogeneidad, todo puede ser conectado con todo contingentemente sin la necesidad de que el sistema se sature. En el sistema rizomático inmanente siempre está latente el Afuera. No hay saturación debido a que no se presenta una toma de poder patológica. El poder del devenir es la potencia de devenir-otro.

Un elemento más que se distingue es que, mientras que en la axiomática inmanente capitalista hay una isomorfía heterogénea siempre numerable capturada por un Uno, en el sistema esquizofrénico absoluto lo que hay es una multiplicidad innumerable, una minoría indecible.

Deviniendo minoría no hay una potencia de destrucción que se pliegue sobre sí, no hay una patología derivada de separación entre vida y pensamiento, no hay enemigos indeterminados al acecho. Lo que hay es siempre amistades por-venir. Amistades silenciosas que vibran en un mismo clamor.

Elementos de la axiomática inmanente capitalista	Sistema rizomático
1. Adjunción-sustracción 2. Saturación 3. Isomorfía 4. Potencia 5. Tercero excluido 6. Minorías 7. Propositiones indecidibles	1° y 2° Principios de conexión y de heterogeneidad 3° Principio de multiplicidad 4° Principio de ruptura asignificante 5° y 6° Principio de cartografía y calcomanía

Cuadro 2

En el umbral absoluto de inmanencia, la amistad por-venir evita la conformación de terceros excluidos. Aquí no hay la necesidad de excluir incluyendo. Lo otro siempre se afirma como esa línea por experimentar, como esa posibilidad de devenir otra cosa. Frente a la lógica binaria, la cual propicia la identidad, en el sistema rizomático lo que se produce es una amistad en devenir.

Encontramos pues el germen del sistema rizomático, sus líneas de fuga, en los últimos dos cuasi-elementos de la axiomática capitalista. Decimos cuasi en razón a que estos dos elementos siempre presentes en la axiomática son

aquellos elementos que nunca puede capturar. Son esas líneas que se escapan del trazado de estratificación. La minoría y las proposiciones indecibles implican el devenir-otro, así como la ruptura asignificante bajo los cuales la ética, como amistad imposible, y el silencio, como la escucha de lo caótico silente, se experimentan para conformar un nuevo, pero siempre repetitivo, plan(o) de composición.

De este modo, mientras que en la axiomática capitalista lo que hay es siempre un calco, bajo el sistema rizomático lo que hay son mapas diferenciales que exigen la experimentación de lo imposible.

Dispuesta así la distinción entre la axiomática y el sistema rizomático, en los siguientes párrafos se quiere prestar mayor atención a esa patología capitalista derivada del elemento axiomático de la potencia, ya que ésta nueva conformación, siempre en progresión, constituye uno de lo más grandes peligros al dirigir la vida hacia una autonegación en la que se sobrevive gracias a la disposición de aparatos cada vez más perversos.

Resulta imperante remitirse a tal patología ya que ésta se conforma como un hecho mucho más pernicioso que el fascismo. Deleuze-Guattari llegan a apuntar que los fascistas, bajo los colores, líneas y claroscuros de esta patología, quedan como niños precursores.

La enfermedad cancerígena propia de la axiomática capitalista no es una enfermedad suicida, como sí lo era el fascismo⁸, los síntomas de esta patología

⁸ Deleuze y Guattari en relación a cómo el fascismo es una máquina abstracta predispuesta a la abolición traen a cuenta, en *Mil mesetas*, a Paul Virilio, quien escribe: "En el horror de la cotidianidad y de su medio, Hitler encontrará finalmente su más seguro medio de gobierno, la legitimación de su política y de su estrategia militar, y así hasta el final, puesto que, lejos de acabar con la naturaleza repulsiva de su poder, las ruinas, los horrores, los crímenes, el caos de la guerra total, normalmente, no harán más que aumentar su extensión. El telegrama 71, *si la guerra está perdida, que la nación perezca*, en el que Hitler decide asociar sus esfuerzos a los de sus enemigos para exterminar a su propio pueblo, destruyendo los último recursos de hábitat,

le imponen al cuerpo un estado convaleciente para que, incapaz de vivir por sus propios medios, esté obligado a sujetarse a las máquinas que inyectan flujos contaminados, pero aún así, capaces de salvar, en estándares mínimos, la vida.

Ahora bien, habrá que matizar y afirmar que bajo la potencia como elemento propio de la axiomática, el fascismo se mueve. El fascismo es la primera indicación de que la enfermedad ha pasado de infectar lo macro a ensañarse en lo micro. Bajo la axiomática capitalista se desenvuelve el deseo de ser fascista. Hay una individuación fascista. Deleuze-Guattari afirman: "es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas"⁹.

Podría decirse que la potencia se alimenta de las enfermedades contingentes de todos los demás modos de individuación estatal y no-estatal. En la patología de la potencia se da un nihilismo realizado capaz de sobrellevar en vida la destrucción y la abolición pura.

Deleuze-Guattari, siguiendo a Marx, afirman que la axiomática se aboca a extender y a propagar sus centros de inmanencia¹⁰. Para ello, la axiomática funge como un imperialismo democrático, se trata de una democracia colonizadora que se reproduce al instaurar siempre nuevas limitaciones hacia el interior del Capital.

De lo anterior que retomen la enfermedad que se produjo desde Grecia y su constitución: el imperialismo democrático hegemónico. Deleuze-Guattari

reservas civiles de toda naturaleza (agua potable, carburantes, víveres, etc.), es el desenlace lógico..." (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 234).

⁹ Ibid., p. 219.

¹⁰ En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze-Guattari extraen del tomo III del *Capital* la siguiente aseveración: "La producción capitalista tiende sin descanso a superar aquellos límites que le son immanentes, pero sólo lo consigue recurriendo a unos medios que, nuevamente, y a una escala más imponente, levantan ante ella las mismas barreras. La verdadera barrera de la producción capitalista es el propio capital". Cfr. Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 98.

escriben: “la inmensa desterritorialización relativa del capitalismo mundial necesita reterritorializarse en el Estado nacional moderno, que encuentra una resolución democrática, nueva sociedad de <<hermanos>>, versión capitalista de la sociedad de amigos”¹¹.

El capitalismo, como la nueva Atenas, desarrolla su esplendor bajo el yugo de las minorías, las cuales pagan sus impuestos para ser defendidas en contra de enemigos indeterminados.

Todo ello conforma aquello que denominamos como la *bêtise* capitalista, la cual, como proceso ontogenético de individuación impone axiomas —como los derechos humanos— sumidos en un cinismo (no *quinismo*) en el que, de lo que se trata, es de entablar un sociedad de amigos que son identificables bajo el régimen de la representación.

La individuación capitalista no se percata que la amistad, como fenómeno de umbrales esquizofrénicos, es siempre impersonal. Ésta no puede supeditarse a axiomas que salven a los hombres en sus encuentros. Para Deleuze y Guattari existe mucha ingenuidad o, más bien, una gran perfidia en esa filosofía que pretende restaurar la sociedad de amigos a través del consenso y de la comunicación.

Para ir cerrando con este apartado en el que se divisa cómo la metafísica y la política como composición, es decir como estética, se individúan en la tristeza capitalista, se puede afirmar que la *bêtise* puede auxiliarnos a distinguir aquello que Primo Levi denominó como: <<la vergüenza de ser un hombre>>. Al respecto Deleuze-Guattari aseveran:

[...] la vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones

¹¹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 99.

insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales, y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surgen de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos.

Lo que para estos pensadores de lo que se carece, frente a la axiomática, es de resistencia al presente. No se carece de leyes para la amistad, se carece de la amistad impersonal. No se carece de comunicación, se carece de silencio. En sí, bajo el capitalismo se carece de creación, palabra necesariamente emparentada a los devenires minoritarios.

Ante la vergüenza, lo único que queda es experimentar creativamente el devenir de los pueblos siempre sometidos. Es exclusivamente en tal creación, en la cual la metafísica y política como composición, es decir, como arte, hacen guiños hacia los gestos revolucionarios.

Siguiendo a Artaud, Deleuze y Guattari aseveran que de lo que se trata es de escribir para los analfabetos, de hablar para los afásicos, de pensar para los acéfalos. Se trata siempre de una cuestión de devenir.

El devenir-esquizo y la alegría-trágica. En torno a Ariadna

Ariadna, como criatura dionisiaca, es un personaje conceptual en el que Deleuze-Guattari descubren ese ciclo vehemente y frenético que marca su pensamiento de la diferencia. En ella divisan esa vertiente paradójica capaz de hacer emanar gestos revolucionarios, violentados por un modo especial de entusiasmo¹.

Extendiendo las inten(s/c)iones nietzscheanas, Deleuze se pregunta: *¿quién es Ariadna?, ¿quién es el laberinto? y ¿quién danza el laberinto?*

Así, tenemos que: la seducción ejercida por la composición del laberinto como danza; la constitución de pliegues y repliegues de los movimientos del cuerpo; el juego contingente de las fuerzas intensivas dispuestas sobre varios plan(o/e)s, así como; el modo mismo de la expresión danzante, son un conjunto de señas que hacen de Ariadna una figura propia de la cartografía diferencial. Ariadna marca la orientación dentro del proceso mismo de producción del laberinto. El amor a Ariadna y la elaboración de cartografías son para Deleuze-Guattari un mismo y múltiple movimiento en el cual el exceso hace retornar la diferencia.

¹ En *¿Qué es la filosofía?*, se lee: "Como ponía de manifiesto Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que ésta puede ser llevada adelante en el campo social necesariamente relativo, sino en el <<entusiasmo>> con el que es pensada en un plano de inmanencia absoluto, como una presentación de lo infinito en el aquí y ahora, que no comporta nada racional o ni siquiera razonable". Cuestión que propicia pensar el entusiasmo dionisiaco de la figura de Ariadna como un modo bajo el cual las líneas de fuga rompen con las formas de estratificación de un sistema coagulado por los juicios de Dios. Cfr. Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 102.

Expresado lo anterior, veamos qué tiene que decirnos el texto: *El misterio de Ariadna según Nietzsche*, sobre el modo en el que la metafísica y la política asumen la potencialidad de componer cartografías de deseo que tienden hacia la expresión paradójica de la alegría-trágica.

Una indicación sobre el personaje conceptual de Ariadna es que ella se encuentra entre dos. Ariadna entre Teseo y Dioniso. Entre el héroe del laberinto, y el Dios descuartizado. Entre el juicio y el inconsciente productivo.

Ariadna comienza su travesía odiando a Dioniso. Busca la seguridad del lecho matrimonial en Teseo. Siguiendo las flechas lanzadas por Nietzsche, podemos declarar que el deseo de Ariadna está agenciado por el héroe. Por aquél que encarna las mistificaciones más profundas.

Teseo es para Deleuze aquel nombre propio que señala, bajo las inten(s/c)iones nietzscheanas, al sublime². Teseo es el penitente de espíritu. Es aquél que pretende colocar al hombre en el lugar de Dios sin percatarse de su esfuerzo ridículo, cuestión que hace de Ariadna un personaje enfermo; una

² En *De los sublimes* Nietzsche asevera:

“Hoy he visto al sublime, a un solemne, a un penitente del espíritu: ¡oh, cómo me rió del alma de su fealdad!

Sacando pecho e igual que quienes toman aire para aguantar la respiración: así estaba él, el sublime, y callaba.

Revestido de feas verdades, su botín de caza, y con muchos harapos, también colgaban de él muchas espinas —pero no vi ninguna rosa.

Tampoco había aprendido la risa ni la belleza. Sombrío regresaba este cazador del bosque del conocimiento.

Regresaba a casa de luchar con animales salvajes: pero desde su seriedad continúa mirando un animal salvaje — ¡un animal aún no vencido! [...]

Debería imitar al toro; y su dicha debería oler a tierra y no al deprecio de la tierra. [...]

Oscuro es aún su semblante; la sombra de la mano juega sobre él. Oscurecido está aún el sentido de sus ojos.

Él ha domado monstruos, descifrado enigmas: pero también debería liberar a sus propios animales y enigmas, debería transformarlos en niños celestiales.

Su conocimiento aún no ha aprendido a sonreír y a no ser celoso [...].” Cfr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 192-193.

figura que cree, al igual que su amado, que afirmar es asumir una pesada carga.

Deleuze escribe:

El hombre sublime o superior vence a los monstruos, plantea los enigmas, pero ignora el enigma y el monstruo que él mismo es. Ignora que afirmar no es llevar, unirse, asumir lo que es, sino por el contrario, desuncir, liberar, descargar lo que vive. No cargar la vida bajo el peso de los valores superiores, incluso heroicos, sino crear valores nuevos que sean los de la vida, que hagan la vida ligera o afirmativa.³

Ariadna y Teseo constituyen un *Agencement* enfermo⁴. Es la tonalidad patológica de la voluntad de poder. Es la tristeza que ata al hombre superior. Nihilismo, mala conciencia y resentimiento componen ese hilo de conocimiento que termina por enjuiciar y por creer matar, imponiendo su poder, al toro.

El hilo de Ariadna, ese hilo con el cual se enlaza con Teseo, implica ya la imposición de un eje trascendental sobre el laberinto. El hilo como moral es ya en sí mismo un laberinto. En él, el hombre superior, el sublime, se pierde al creerse vencedor del toro. El sublime impone una humanización sobre la experimentación. Bajo sus ideales ascéticos, el héroe y su cómplice evitan aterrorizados el devenir. Teseo-Ariadna, Ariadna-Teseo, son un cartografía singular de la tristeza.

³ Deleuze, *Crítica y clínica*, p.142-143.

⁴ Una cita interesante sobre el amor como *Agencement* se encuentra en el *Anti Edipo*. En éste, Deleuze y Guattari retoman las siguientes líneas de D. H. Lawrence: "Colocar a la mujer en un pedestal, por ejemplo, o al contrario volverla indigna de toda importancia: convertirla en un ama de casa *modelo*, una madre o una esposa *modelo*, son simple medios para eludir cualquier contacto con ella. *Una mujer no representa algo, no es una personalidad distinta y definida...* Una mujer es una extraña vibración del aire que avanza, inconsciente e ignorada, en busca de una vibración que le responda. O bien es una vibración pesada, discordante y dura para el oído que avanza hiriendo a todos los que se hallan a su alcance. *Lo mismo ocurre en el hombre*". Cfr. Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 362.

Mientras Ariadna se halle ligada a Teseo será partícipe de una empresa que niega a la vida. Ariadna es la araña, la tarántula. Aquella que sujeta el hilo de la moral y que, al hacerlo, desea ahorcarse en su redundancia.

Entonces se presenta una instancia radical. Ariadna es abandonada por Teseo. La misma voluntad de negar termina por carcomerse, por volverse un cáncer. Es la medianoche, el momento en el que se anuncia la transmutación.

Ariadna entonces, intuye las fuerzas de Dioniso. En tal aventura, Ariadna se dispone a hacerse de otro oído que le permita afirmar pura y simplemente la vida como diferencia. Ariadna comienza a reír, a jugar y a bailar. Nietzsche cierra *De los sublimes* aseverando: "Éste es, en efecto, el secreto del alma: sólo cuando el héroe la ha abandonado, se aproxima en sueños, —el superhéroe"⁵.

Ariadna se ha vuelto activa, ha aligerado su paso, ha creado otra cartografía de deseo-alegre. Ariadna ama ahora a Dioniso. Se produce entonces otro tipo de *Agencement*. En esta cartografía hay una doble afirmación, un doble devenir activo que revela la multiplicidad de lo Uno.

En el baile de Ariadna la expresión de su deseo ha mudado. Ya no se trata de una danza del resentimiento. Ahora ella baila escuchando con otro oído. Ese oído imposible que se le ha generado al devenir-otra. Ese oído, esa oreja, es ahora la de Dioniso, la del toro. Es la oreja laberíntica en la cual hace eco el eterno retorno como la repetición de lo siempre nuevo.

El laberinto entonces se ha vuelto sonoro. El laberinto es la expresión del Ritornelo-cosmos. De ese ritmo del vaivén. Deleuze escribe:

Para que la música se libere, habrá que pasar al otro lado, allí donde los territorios tiemblan, o las arquitecturas se desmoronan, donde los *ethos* se mezclan, donde surge un poderoso canto de la Tierra, la gran cantinela que transmuta todas las

⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 192-193.

tonadas que se lleva y trae una y otra vez. *Dioniso ya no conoce más arquitectura que la de los recorridos y los trayectos.* [...] Dioniso ya no tiene territorio por que está por doquier en la Tierra. El laberinto sonoro es el canto de la Tierra, la Cantinela, el eterno retorno en persona.⁶

Ariadna-Dioniso, Dioniso-Ariadna, expresan la composición de un baile en el que la voluntad de poder como diferencia es capaz de afirmar doblemente la repetición como eterno retorno⁷.

En este plan(o) de composición, se gesta la transmutación, el devenir. El movimiento de Ariadna de Teseo a Dioniso es un asunto de salud, de clínica, de curación. Tal *Agencement* se compone entonces no como el laberinto en el que uno se extravía, sino como el camino laberíntico siempre nuevo que se repite. No se trata de moral ni de conocimiento, sino de vida y devenir. Deleuze termina su escrito sobre Ariadna apuntando que el superhombre es el único hijo concebido por la oreja. El superhombre como el hijo de Ariadna y Dioniso, como el hijo de una doble afirmación.

Hacerse entonces de un oído imposible es la tarea por realizar, en donde el hacerse implica el liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas. Nacer del oído laberíntico implica una transmutación. Se trata de un *Agencement* sumido en la alegría.

⁶ Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 146.

⁷ Ya desde *Diferencia y repetición* Deleuze aseveraba: "El eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver <<lo mismo>>, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente". (Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 79).

Tal transmutación es un mensaje de alegría-trágica. Deleuze siguiendo a Nietzsche afirma que lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico=alegre. En sus palabras:

No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirmar el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, pathos cristiano y dialéctica, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia.⁸

Aquí, se hace imperante señalar que la tragedia como la alegría, es decir, el querer como creación, en el que está inmersa la doble afirmación de la diferencia repetitiva, no implica una lógica del producir por el simple hecho de producir. No se trata de una avidez por lo nuevo. La exigencia por el querer, por la creación, por la alegría trágica, es una afirmación de la transmutación.

Dispuesto así lo anterior, intentemos vislumbrar cómo es que las figuras trazadas en este escrito sobre Ariadna, hacen rizoma con el límite absoluto de inmanencia: la esquizofrenia, esto para posteriormente, teniendo en consideración algunos conceptos cardinales, como el de *rostridad*, cerrar este último apartado trayendo a colación aquello que en *Mil mesetas*, Deleuze-Guattari nombran como *Teoremas de desterritorialización o proposiciones maquínicas*.

Del tal modo, lo primero a resaltar es que Ariadna es contingencia pura. Ella se halla siempre entre dos. Ella se compone siempre entre dos. Sus fuerzas están siempre en conexión con otras fuerzas, lo cual la lleva a un constituirse de un lado o de otro.

⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 55.

Ariadna, la prometida de Teseo, es la Ariadna paranoica, la Ariadna estratificada, la Ariadna molar, mientras que la Ariadna dionisiaca, la Ariadna en continuo devenir, es la Ariadna esquizofrénica, la Ariadna creadora, la Ariadna que transmuta.

Estas dos cartografías nos obligan a señalar que la Ariadna en devenir esquizofrénico⁹, aquella que potencia la transmutación, es la Ariadna del potencial revolucionario, aquella que se conecta con lo minoritario.

El nacimiento de la oreja laberíntica es el nacimiento de lo minoritario. Es aquello que lleva al deseo en cada instante al límite absoluto de inmanencia. Es el inconsciente como máquina abstracta pura productora.

Ariadna rompe con la dictadura del significante, con la axiomática del sublime, con la estratificación del Capital, al invocar un inconsciente múltiple y productivo. Un inconsciente de energía diferencial¹⁰.

Con Ariadna Nietzsche-Deleuze parecieran dar cuenta de la potencia del (im)poder del poder.

La voluntad de poder como diferencia no es la expresión de un poder burdo, significativo y a la vista de todos. La voluntad de poder y su expresión como repetición es un (im)poder que posibilita la expresión de un liderazgo sin dominio.

⁹ En el *Anti Edipo* Deleuze-Guattari hacen hincapié en la diferencia entre el proceso esquizofrénico, es decir, el devenir-esquizo, y la producción del esquizofrénico como resultado. "Nunca hemos dejado de distinguir al esquizofrénico como entidad de la esquizofrenia como proceso; ahora bien, ésta no puede definirse más que con respecto a las detenciones, a las continuidades en el vacío o a las ilusiones finalistas que la represión impone al propio proceso. Por ello hemos hablado sólo de un polo esquizoide en la catexis libidinal del campo social, para evitar en lo posible la confusión del proceso esquizofrénico con la producción de un esquizofrénico. El proceso esquizofrénico (polo esquizoide) es revolucionario, en el mismo sentido en que el procedimiento paranoico es reaccionario y fascista" (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 390).

¹⁰ Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 171.

El (im)poder es la expresión inmanente de un poder no-trascendental que se opone a cualquier quiste de servidumbre que se pudiera generar en el cuerpo. Podría decirse que en este *Agencement* minoritario, el poder es exaltado en su (im)potencia de crear, de transvalorizar.

Bajo este (im)poder los tres grandes quistes que se generan en el Cuerpo sin Órganos: significatividad, territorialidad u organización y subjetividad, se eliminan por medio de flujos clínicos, saludables.

Podemos apuntar que bajo el (im)poder, todo cuerpo agenciado por una rostrificación dura es liberado.

El (im)poder busca conectar, construir, agenciar y experimentar generando con ello políticas nuevas. Rostros siempre en devenir. Se trata de una autogestión de la estética del deseo. De la estética del rostro.

Así, frente a las redundancias significativas del orden social que se interponen en las dimensiones del rostro para fijar los límites de la legalidad, identificando así al sujeto moral. El (im)poder rompe con las políticas binarias nihilistas del capitalismo, con la redundancia del significante despótico, al apelar por una semiótica libre¹¹.

Con el rompimiento de la semiología del rostro y de su función normalizadora de rostridad, Ariadna ya no tiene que reconocerse como humana. El espejo de la representación se ha roto. Ariadna deviene-animal, deviene-toro. Ariadna deviene expresión libre.

Dicho esto, no queda más que traer a cuenta aquello que en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari nombran como *Teoremas de desterritorialización o proposiciones maquínicas*, con miras a que el movimiento nietzscheano

¹¹ Cfr. Félix Guattari, *Líneas de fuga*, p. 235-256.

dispuesto sobre el personaje conceptual de Ariadna se muestre bajo las consideraciones de Deleuze-Guattari¹².

Así pues, el primer teorema al afirmar que uno nunca se desterritorializa solo, da cuenta del movimiento mismo de la diferencia, el cual precisa que nunca hay una fuerza, sino que se trata siempre del juego contingente de dos o más fuerzas. Se trata siempre de dos términos. Ariadna no se desterritorializa sola, y Dioniso necesita de una segunda afirmación para expresar su potencia.

El segundo teorema postula que de dos elementos o de dos movimientos de desterritorialización, el más rápido no es forzosamente el más intenso o el más desterritorializado. Cuestión que nos da cuenta que la rapidez y lentitud no se corresponden necesariamente con la variación de intensidad de los movimientos. Teseo puede moverse rápidamente al matar con golpes certeros y rápidos al minotauro, no obstante, su movimiento de desterritorialización termina siendo un movimiento relativo, mientras que el amor de Ariadna hacia Dioniso, un amor que se tardó en gestar, y que implicó todo un movimiento lento de desterritorialización, tuvo una intensidad que condujo a Ariadna al límite absoluto de inmanencia: la esquizofrenia.

El tercer teorema, al señalar que el menos desterritorializado se reterritorializa en el más desterritorializado, da cuenta de cómo Ariadna, como minoría, como la menos desterritorializada relativamente, puede llegar a constituirse como la más desterritorializada absolutamente. Ariadna como minoría, como mujer prometida del héroe, es aquella que se hace de otra oreja para así darle el segundo sí a Dioniso. Ariadna con su doble afirmación permite el movimiento del eterno retorno.

¹² Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, pp. 179-181 y 305.

El cuarto teorema al aseverar que la máquina abstracta no se efectúa únicamente en las rostridades que produce, nos precisa esa potencia de devenir siempre otro. De construirse facciones siempre en devenir que rompen con los *Agencements* de poder que tienen la necesidad de construir rostros firmes. Rostridad-piedra, Rostridad-mar, Rostridad-toro, todos estos devenires marcan los ritmos singulares de la máquina abstracta experimental. La oreja imposible de Ariadna devenida laberinto experimental. Devenida eterno retorno de la diferencia.

El quinto teorema: la desterritorialización siempre es doble, corrobora el primer teorema, sin embargo, éste hace hincapié en cómo el elemento diferencial dispuesto sobre las fuerzas no se precipita exclusivamente sobre una de las fuerzas. Éste busca resonar en todas las fuerzas posibles. Teseo, Dioniso y Ariadna se desterritorializan cada quien desde su misma endoconsistencia y exoconsistencia.

El sexto teorema da cuenta de cómo el menos desterritorializado precipita siempre la desterritorialización del más desterritorializante. Ariadna como la multiplicidad de fuerzas menos desterritorializada precipita la desterritorialización de Dioniso, el más desterritorializante, al afirmarlo. Al dar su doble sí. Al aceptar el anillo del eterno retorno. La minoría provoca que las líneas de fuga más desterritorializantes se intensifiquen en su afirmación.

El séptimo teorema reclama que no hay diferencia entre expresión y contenido. Expresión y contenido forman parte de un mismo *Agencement*. No hay separación entre el sistema semiótico y el sistema pragmático. Ariadna rompe con la semiótica de la esposa del héroe tanto en la expresión como en su contenido. Ariadna y Dioniso crean una nueva estética del rostro en ambos polos a la vez. Nunca hubo una ideología de la esposa, ni una ideología de la

amante dionisiaca. Ariadna devino contingentemente en ellas, agenciándose de su semiótica y de su pragmática.

El último teorema o proposición maquínica postula la instancia diferencial contingente entre los *Agencements*. Los *Agencements* no tienen las mismas fuerzas ni las mismas velocidades. Estos son singulares. Cada uno tiene sus propios coeficientes o índices de desterritorialización. Hay una gran diferencia intensiva entre el *Agencement* producido entre Ariadna y Teseo, y el *Agencement* generado entre Ariadna y Dioniso.

Para cerrar este apartado, se quiere insistir en una reflexión a la que nos conduce, tanto la figura de Ariadna como personaje conceptual, así como los teoremas de desterritorialización, la cual es: el movimiento de la alegría trágica en la creación.

El propósito de repensar este movimiento se origina de la necesidad de subrayar el hecho de que la creación a la cual apelan Nietzsche, Deleuze y Guattari, en primera instancia, no es una creación imprudente.

No es una creación que se lance ciegamente sobre la fuerzas, ya que como ellos mismo lo presienten, el peligro de la líneas de fuga es la abolición. Una apertura total al plan(o) de inmanencia, al inconsciente productivo, destruiría ese entre dos que constituye al sujeto como sujeto larvario.

Para Deleuze-Guattari siempre habrá que tocar en un punto la territorialización cuando uno experimenta con el inconsciente productor. Cuando uno experimenta devenires-otros.

El otro propósito de repensar el movimiento de la alegría-trágica como creación, tiene que ver con el hecho de insistir que, por lo que aquí se apela, no es por crear por el simple hecho de crear, la creación es una transmutación, y como tal, es una transmutación que debe ser continua. Una transmutación en

búsqueda permanente por intensidades que propicien devenir siempre otro, al transvalorizar lo ya dado.

Es justamente aquí donde vuelve a resonar el pensamiento de Paul Klee, para quien, como advertimos, se trata de emprender un gran viaje, el cual entre más largo, más trágico es, esto en el sentido en que cuanto más creador, más transvalorizador es.

Para Klee se trata de un movimiento trágico en el sentido de que uno se dota de alas, se da flechas, a pesar de saber que nunca se logrará hacer audible en sí, ese silencio imposible propio de la voluntad de poder como diferencia. La tragedia entonces reside en la alegría de crear siempre y repetitivamente sobre la playa de un mar embravecido.

Conclusión. Metafísica Y Política: pliegues cartográficos

La metafísica y la política como composición es un plan(o) inmanente en continuo devenir en cuyos bordes se crean y deshacen pliegues producidos y productores de deseo.

Este plan(o) de composición de variadas fronteras o Cuerpos sin Órganos se compone de múltiples intensidades, las cuales en su complejidad, están formadas por el vínculo paradójico entre sentido y fuerza.

La cartografía deleuzeana-guattariana piensa, al igual que lo hizo Nietzsche, en una relación diferencial entre sintomatología y semiología. *La ontología de las fuerzas y la ontología del sentido son una misma ontología diferencial.*

Tal ontología unívoca, da cuenta del motivo por el que para Deleuze-Guattari la metafísica y la política siempre llegan juntas. Y es que metafísica y política, como diferencia repetitiva y como fuerzas azarosas en trazo rizomático, indican el continuo baile expresivo entre lo virtual y lo actual. La metafísica y la política, cuando son libres, constituyen el infinito baile de Ariadna.

Dicho lo anterior, hagamos un recuento de las distintas cartografías que creemos cruzan el pensamiento de Deleuze-Guattari. Esto con el fin, no sólo de entrever cómo es que la historia de la filosofía realizada por Deleuze hace rizoma con sus escritos metafísico-políticos, los cuales lanzados por las intensidades de Guattari son la expresión misma de la necesidad de realizar cartografías de deseo (como lo son las mesetas dispuestas en el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*), sino además, de vislumbrar en conjunto el modo en el que la metafísica y la política, como límites de las cartografías de

deseo, son conceptos en composición que dan pie a la realización de una tarea infinita: elaborar cartografías de las singularidades o *haecceidades*, honrando con ello no sólo al pensar, sino también interpelando con esto la expresión de fuerzas y silencios imposibles, aquello que Nietzsche, Deleuze y Guattari nombran como por-venir.

Así pues, como primer pliegue, tenemos la relación diferencial entre metafísica y política expresada en la singularidad de Platón.

Platón constituye para Deleuze-Guattari una singularidad o *haecceidad* que al ser cartografiada da cuenta de las líneas y superficies que se encontraron paradójicamente en la producción de un nuevo sentido.

Platón, como esa gran estructura molar del pensamiento, representante del juicio de Dios, y como tal, del pensamiento representativo, nos dirá Deleuze, en realidad nunca dejó de estar conmovido y entusiasmado por el pensamiento de lo molecular.

El derrumbamiento del platonismo, el cual en la filosofía moderna occidental halla su primer exponente en la figura de Kant, seguido por la radicalización ejercida por Nietzsche, comienza con Platón mismo y con su cuestionamiento sobre el vínculo paradójico entre el ser y el no-ser desarrollado en el *Sofista*.

Platón y su vínculo con la Tierra, con el plan(o) de inmanencia, se precipita justamente en su escritura del *Sofista*. Diálogo en el cual se pueden intuir los movimientos de desterritorialización y territorialización experimentados por Platón a partir de su pregunta sobre la legitimidad o ilegitimidad de los pretendientes de la verdad y del Bien.

Platón en el *Sofista* verá la jerarquía y la legitimidad de los pretendientes depuesta gracias al simulacro. Devenir que no sólo ultraja la jerarquía ideal, sino que, además, derrumba toda posible legitimidad.

La cartografía singular del pensamiento platónico experimenta en el *Sofista* la disolución de los quistes representativos, para así verse afectado por fuerzas imposibles que le harán producir nuevos *Agencements*.

Esta nueva composición dará cuenta del *anomal* como aquel brujo sofista abierto al mundo de los simulacros.

Platón entonces crea en su escritura un nuevo espacio-tiempo, una nueva síntesis, un espacio liso, un espacio-tiempo nómada. Platón en aquellas líneas que pone en boca del extranjero, deviene-sofista, deviene-esquizofrénico. En otras palabras, podríamos afirmar que Platón intuye la apertura de una metafísica-estética.

Platón dibuja tal metafísica-estética al implicar a su personaje conceptual del extranjero con el juego siempre en pugna entre lo que es y lo que no-es. Así, la metafísica es un vaivén. La metafísica es creación.

Por medio del extranjero, Platón hace tartamudear el lenguaje trascendental. En el *Sofista* ya no hay un mito fundador, la fundación se da en el mismo acto de producción. Platón a partir de una sintomatología hace exasperar la semiología. Platón desorganiza el cuerpo rostrificado del pretendiente legítimo para hacerlo devenir-otro. Deleuze lo califica como crepúsculo de los ídolos.

Expuesta así la cartografía platónica, pasemos a la cartografía kantiana, espacio-tiempo que propugna por el derrumbamiento del pensamiento trascendental metafísico platónico gracias a un giro inmanente. Movimiento que, al igual que la escritura platónica, fue capturado por aparatos o equipamientos de poder que impregnaron a la inmanencia con un nuevo quiste cancerígeno: el sujeto.

El trazado cartográfico kantiano intuido por Deleuze nos lleva a un nuevo límite, en el cual el tiempo y el espacio son deshilvanados del modo de representación idealista.

Con Kant la cartografía rompe con los parámetros cuantitativos y cualitativos para sentir al espacio y al tiempo fuera de sus goznes, dando cabida de este modo a otra forma de orientarse en el pensamiento.

Bajo este nuevo modo de orientación, la noción de verdad sufre un golpe de inmanencia radical. La verdad comienza a crear en sí misma movimientos paradójicos.

En las nociones de *a priori* y *a posteriori*, fenómeno y noúmeno, juicio analítico *a priori*, juicios sintético *a posteriori* y juicio sintético *a priori*, Kant introduce una oleada de inmanencia que da cabida al surgimiento de un nuevo plan(o) de consistencia: la fenomenología.

Kant al mudar de la pareja disyuntiva apariencia-esencia, a la pareja aparición-sentido de la aparición, imprime una atmósfera nueva en el pensamiento. Para Deleuze desde ese acontecimiento todos somos kantianos.

Bajo esta conmoción, Kant dota al sujeto de una nueva autonomía. Kant da cuenta de una nueva temporalidad, de un tiempo vacío, del mismo modo en que da un vuelco al *cogito* cartesiano al entrever una síntesis indeterminada, siempre en proceso de producción, sujeta a un proceso constante de individuación.

Con Kant comienza la tarea de pensar aquello que no es pensable. En Kant hallamos esa necesidad de pensar lo sublime. De pensar el inconsciente productivo.

Bajo lo sublime, Kant sigue una línea de fuga que descompone toda la esquemática de las facultades, dando así un ritmo nuevo al caos. Otra forma de composición del ritornelo.

Con el concepto de lo sublime, Kant da cuenta de una nueva máquina abstracta: la representación ya no separa a placer aquello que es dado como un movimiento conjunto. Lo abstracto se presenta como un movimiento de inmanencia puro, como un juego, como un ritmo.

Ahora bien, por otro lado, puede afirmarse que el camino que siguió el pensamiento kantiano para reterritorializarse en una inmanencia enferma inició con la imposición del sujeto trascendental como el nuevo quiste cancerígeno.

El haber impuesto al sujeto trascendental como el nuevo significante despótico, hizo de éste el tirano del sistema gracias a una arquitectónica de las categorías.

La estratificación del sujeto kantiano enseñó al sujeto que él es el que manda al obedecer la leyes autoimpuestas. Es el inicio del desborde axiomático capitalista, y la entrada en juego de su poder inmanente.

Dispuesta así esta conmoción, a la cual regresaremos más adelante, sigamos en esa idea que señala que, a partir del movimiento paradójico del pensar producido en Kant, todos somos kantianos.

Es así como arribamos a la cartografía de Bergson, a sus pliegues. La geología bergsoniana, el modo en el que traza sus conceptos, tiene ecos y resonancias kantianas. La manera en que Kant libera al tiempo y al espacio para ponerlos fuera de sus goznes, será aquello que Bergson, desde su propio paraje, radicalizará.

Bajo el auspicio de la crítica kantiana hacia el pensamiento estratificado de Platón, Bergson buscará hacer de la metafísica una disciplina rigurosa an-exacta

capaz de pensar esas fuerzas im-pensables, las cuales son el motivo de la filosofía.

Con Bergson un nuevo método: el método de la intuición, dará pie a la conformación de todo un nuevo sistema abierto en donde la multiplicidad, la simplicidad, la singularidad, etc., comenzarán a hacer escollos en el sistema metafísico arborescente.

Para Bergson, el pensamiento im-posible y su composición paradójica afirmará la libertad exclusivamente en la capacidad de crear problemas. De este modo, los problemas son ese acontecimiento que posibilita trasladar los pliegues cartográficos hacia otro plan(o). Los problemas son la producción de nuevos límites inmanentes. La construcción de problemas es el movimiento mismo de la desterritorialización y de la reterritorialización.

Bergson y la constitución de problemas se oponen a la ilusión propia del pensamiento representativo. Para Bergson resulta imperante señalar los mixtos mal analizados, como lo podría ser el ser y el no-ser, y dotarlos de nuevas intensidades capaces de hacer notable la multiplicidad de lo uno.

El pensamiento univocista de Bergson y su pensar diferencial serán esas fuerzas que guiarán a Deleuze y a Guattari en su práctica cartográfica. Y es que con el método de la intuición, Bergson a lo que apela es a la despersonalización del hombre, a una nueva subjetividad deshumanizada capaz de experimentar otras linealidades. Con la intuición, el sujeto larvario se abre hacia las líneas de fuga, hacia los devenires-otros. En términos de Bergson, la duración se abre hacia la experimentación de otras duraciones, es decir, a la memoria como coexistencia virtual. Se trata de la intuición imposible de lo absoluto.

La duración, como aquello que se funda y hace rizoma una y otra vez con otras duraciones, es aquello que posibilita los *Agencemets* como expresiones

de singularidad. La duración, como lo virtual que se actualiza, es esa composición de singularidades que conforman pliegues, despliegues y repliegues en el trazado cartográfico.

De tal modo, la afirmación de la duración, de su coexistencia virtual como memoria, y de su vaivén como impulso vital, como ritmo vital, es la afirmación de la diferencia y de la repetición ontológica. Es la afirmación de la composición diferencial entre la metafísica y la política. De la metafísica y de la política como un baile entre lo virtual y lo actual en donde las duraciones se pliegan, despliegan y repliegan, tensionándose y distensionándose, al repetirse diferencialmente.

Se trata de un monismo diferencial en el que no se separan, por medio de una abstracción banal, materia y duración. Es una sola máquina abstracta. Un vitalismo que inserta indeterminación en cada ritmo, en cada composición.

Como se podrá entrever entonces la cartografía que despliega Nietzsche, así como su método, no se aleja de los planteamientos kantianos, ni de los bergsonianos, y es que, como ya se reiteró, a partir del pensamiento im-posible del tiempo y el espacio fuera de sus goznes, todos somos kantianos.

De lo anterior que no resulte extraña la consideración deleuzeana de ver en Nietzsche un continuador de Kant. Para Deleuze, Nietzsche es aquel que conduce los atisbos kantianos a una regeneración ontológica. Será en Nietzsche en donde la paradoja como la pasión de la filosofía renace. Con Nietzsche se lleva hasta las últimas consecuencias el derrumbamiento del platonismo.

El tiempo intempestivo nietzscheano, generador de una nueva atmósfera que afirma el caos, constituye ese movimiento que evita que la zorra vuelva a entrar en su jaula. La apelación por una constante creación que logre la trasmutación de los valores, es ese devenir que sortea la captura por parte de

los equipamientos capitalistas inmanentes. La transmutación es el devenir que impide la propagación de la patología nihilista.

A partir de un método doble y univocista, Nietzsche esquivo la posible estratificación de su pensamiento. Sentido y valor, semiología y sintomatología, como elementos esenciales de la genealogía, propugnan por la deconstrucción del juicio de Dios.

Tipología de signos y topología de fuerzas serán las dos series en relación diferencial con las cuales Nietzsche llevara a cabo la verdadera crítica, es decir, con los cuales llevará a cabo toda una tipología de máscaras singulares. En pocas palabras, una cartografía de *haecceidades*.

Así, esta topología-tipología de *haecceidades*, sustentada sobre los ejes semiológicos y sintomatológicos, serán estudiados a partir de la contingencia repetitiva del eterno retorno, así como a partir del movimiento diferencial de la voluntad de poder.

Los estudios de las fuerzas, así como el estudio de su expresión, nos darán cuenta de los distintos *Agencements*. Si éstos son dominantes o dominados, activos o reactivos, afirmativos o negativos. Se trata de una cartografía de los cuerpos.

La genealogía como cartografía es un método doble instalado en la pregunta "¿Quién?". El estudio de la topología y de la tipología es un arte pluralista y empírico que busca problematizar las singularidades en búsqueda de la transmutación de las fuerzas ahí plegadas.

"¿Quién?" es la pregunta de Dioniso, la pregunta del genealogista, la pregunta de la cartografía. La pregunta "¿Quién?" desarma al nihilismo al afirmar la voluntad de poder como diferencia. Con la pregunta "¿Quién?",

Nietzsche genera una nueva síntesis de la cual surge el superhombre. Aquél sujeto que afirma los devenires. Que dice sí. *Amor fati*.

Frente a todo un constructo moral y cultural, Nietzsche, a través de su método genealógico-cartográfico, trasmuta el pensar al conducirlo hacia una verdad siempre superficial, en donde la estética y su creación activa se olvidan del desierto que emergía entre la vida y el inconsciente. De tal manera, Nietzsche hace del acontecer un continuo proceso de movimientos privilegiados: un nomadismo.

Con Nietzsche la política se vuelve estética. El nomadismo como el movimiento cartográfico libre en el que se expresa la metafísica y la política como composición no es otra cosa más que creación. La política-estética es creación transmutadora.

Tomando a la política como estética, Nietzsche invierte el platonismo nihilista, al igual que el kantismo del último hombre.

En tal nomadismo ya no hay juicios de Dios que impongan grandes sometimientos. Es la expresión de una ética sin moral.

Es en este punto donde entra de lleno, en este esbozo de fuerzas y signos, la intensidad spinoziana. La *Ética* como ese gran tratado nómada, como esa cartografía del Cuerpo sin Órganos, es el espacio en el que todo lo aseverado resuena.

Spinoza es quien señala la posibilidad de que el deseo, como esa instancia diferenciante, como esa coexistencia de lo virtual, sea apresado por aquello que disminuye, o que potencializa la capacidad de actuar, es decir, por aquello que sume en la tristeza o desborda en la alegría.

Nietzsche y Spinoza hacen patente la posibilidad de que la voluntad de poder, o el deseo, se vean, ya sea sometidos por el nihilismo y la servidumbre, o abrazados por la creación y la alegría.

Tanto en Spinoza como en Nietzsche el deseo, o la voluntad de poder, expresa esa lucha en contra de la imposición de los juicios y de la moral, apelando así por una ética del Acontecimiento.

La ética entonces se presenta como un arte de operar una selección en el acaecer mismo, en donde lo que está en juego es la potencia misma de obrar.

Spinoza antes que Nietzsche lleva a cabo en su estudio sintomatológico y semiológico, un análisis sobre los distintos modos de los signos, y de cómo éstos apresan los cuerpos en la equivocidad.

Signos indicativos, imperativos e interpretativos marcan la manera en que la tristeza se ciñe sobre los cuerpos, imponiendo así una servidumbre voluntaria. Mientras que otra clase de signos, propiamente los de la potencia, de la diferencia, abren la semiología, y con ella a las fuerzas, a otros juegos azarosos, es decir, a la estética. Tercer género del conocimiento.

Tenemos entonces que para Spinoza no hay ni bien ni mal, los signos y su sintomatología son propiamente el modo en que las afecciones se expresan. Lo que hay es aumento y disminución de potencia del *conatus*.

Más allá del bien y del mal, Spinoza lleva a cabo estudios anatómicos sobre los afectos que propician relaciones diferenciales. Spinoza al intuir que nadie sabe lo que puede un cuerpo, estudia el modo en que los afectos, al desplegarse en el plan(o) del deseo, crean pliegues sobre un mapa cartográfico siempre en devenir. Spinoza es el primero en preguntarse cómo se componen los cuerpos.

La ética para Spinoza es el método que da cuenta de la manera en que el deseo juega azarosamente en los cuerpos. La ética posibilita realizar diagramáticas cinéticas (endoconsistentes) y dinámicas (exoconsistentes). Se trata de la realización de plan(o)s etológicos, de latitudes y longitudes de la sustancia única expresada en singularidades.

La ética es el modo mediante el cual potenciar la alegría de los encuentros. Spinoza, al desvalorizar la conciencia, mediante su intuición sobre el paralelismo, al desvalorizar los valores, al afirmar la potencia de los cuerpos, así como al desvalorizar la tristeza, esto al denunciar la servidumbre voluntaria, a lo que se aboca es a afirmar la repetición de la diferencia.

Un elemento importante a tener en consideración, es que Spinoza al decir que el ser se dice de todas las maneras en un mismo sentido, o en otros términos, al afirmar que cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios, da cuenta justamente de la necesidad de realizar cartografías sobre las *haecceidades*. De ahí que para Deleuze-Guattari, Spinoza sea el vértigo de la inmanencia.

Por todo lo dicho, tenemos entonces que: la metafísica, como afirmación del simulacro, del deseo, de la voluntad de poder, de la diferencia, así como de su repetición, duración o eterno retorno, y; la política como esa expresión de la fuerzas en juego, como ese elemento expresivo diferencial de los afectos, como esa estética metafísica, son la composición inmanente desde la cual dar cuenta de nuestros cuerpos, de ese ser que es dicho de todas las maneras en un mismo sentido, pero que se dice así de lo que difiere.

La composición metafísica y política involucra una ética de las singularidades, en donde de lo que se trata es de dar cuenta de los Agencements, a partir de

las relaciones mismas de las fuerzas involucradas en un doble sentido: tanto sintomatológicamente, como semiológicamente.

Con la cartografía lo que se demanda es experimentar otros modos de vivir los espacio-tiempos gracias a la introducción de devenires minoritarios que permitan la transvaloración de todas aquellas fuerzas que girando sobre sí mismas anquilosan la vida en la tristeza.

De tal modo, por lo referido, no resulta extraño que todo este trazado sobre la historia de la filosofía, intuida desde el ámbito estratigráfico, se haya volcado, en el pensamiento de Deleuze-Guattari, sobre la cartografía de mesetas, es decir, sobre la topografía de espacios abiertos singulares en los cuales diversos cuerpos se ven afectos de modo desemejante.

La lectura deleuzeana-guattariana de los movimientos mismos del plano de inmanencia, de sus límites: capitalismo y esquizofrenia, son la expresión de esa necesidad de experimentar y de transvalorizar aquellas individuaciones cancerígenas que han ahogado la vida en el abatimiento y el hastío.

De ello que la historia de la filosofía realizada por Deleuze, es decir su metafísica, así como su estudio sobre las singularidades expresadas en el plan(o) de inmanencia, es decir su política, no puedan ser separados bajo un movimiento de abstracción simple. Metafísica y política son una composición que expresa la pureza y contaminación de la abstracción.

Así pues, dispuesto lo anterior, es que se hace patente el motivo por el que la historia del capitalismo, de su movimiento inmanente, de su desterritorialización relativa de inmanencia, hace rizoma con la cartografía de la historia de la filosofía.

El capitalismo como ese límite inmanente al que las sociedades pre-capitalistas temían debido a su intensidad, es esa pesadilla que instó a que todas las barreras se rompieran para el libre paso de las fuerzas.

Cartográficamente, podría afirmarse, el capitalismo se ha abocado a destrozar todos esos *socius* que giran en torno a una sobrecodificación y a un solo aparato de captura. Frente a lo trascendente, el capitalismo por medio de una inmanencia ha logrado deshacer bulbos imperiales.

Ahora bien, ello no significa que la inmanencia capitalista propague menos servidumbre que los sistemas cerrados. El capitalismo en su continuo fluir a esparcido el cáncer axiomático. Su inmanencia ha propiciado que los cuerpos auto-produzcan en cada agitación su enfermedad.

El capitalismo, como enfermedad autoinmune por excelencia, a pesar de haber sobrepasado la barrera del significante despótico, del gran Estado, podríamos decir, del mito platónico idealista, se ha abocado a imponer micro-quistes en el espacio molecular de los cuerpos y de su expresión.

Este paso del capitalismo sobre las formas salvajes y bárbaras, o para decirlo bajo los conceptos nietzscheanos dispuestos en la *Genealogía de la moral*, sobre la pre-historia y la historia, ha impuesto *Agencements* crueles que han inscrito sobre los cuerpos signos infectados y dolientes.

Un elemento a tener en consideración, es que el capitalismo no se ha olvidado de las formas de dominación de los *socius* que ha violentado. El capitalismo como límite inmanente se ha agenciado de los distintos modos del nihilismo pre-capitalista para hacer de éste, y de su axiomática, el motor mismo de la historia.

No resulta extraño entonces el motivo por el que para Deleuze-Guattari la revolución copernicana, es decir, la revolución que impulso la *Crítica de la razón*

pura y en ella, sus oleadas de inmanencia, se haya volcado sobre sí misma para imponer un nuevo tipo de voluntad nihilista en donde se expresa una nueva sintomatología patológica.

El último hombre con sus ideales ascéticos es uno de los pliegues cartográficos en los que el límite relativo capitalista se expresa. Esta nueva subjetividad capitalista, producto de nuevas disyunciones entre las intensidades, afirma el continuo movimiento axiomático que busca no otra cosa más que capturar en micro-agujeros negros toda posible línea de deseo que se salga de los estándares dominantes.

En el límite relativo capitalista, el deseo pierde su capacidad productiva para así volverse falta. Es la hora del mayor cinismo. La hora de la *bêtise*.

La *bêtise*, como ese pliegue cartográfico que indica la servidumbre voluntaria más arraigada, como ese espacio-tiempo en el que las singularidades se sujetan a lo más in-mundo, es la indicación máxima de que la rebelión de los esclavos ha instaurado un sistema inmanente de poder mórbido. La *bêtise* invade todos los cuerpos con tristeza.

Ahora bien, se debe recalcar que la *bêtise* no implica bajo ningún modo un error en el pensamiento. Ella es una individuación de las fuerzas y del sentido como tal. La *bêtise* es una forma de individuación en la que el nihilismo se propaga. El capitalismo con su axiomática inmanente genera una subjetividad autoreguladora funcional impuesta desde un exterior vuelto interior.

La *bêtise* se produce entonces gracias a toda una maquinaria axiomática capitalista que a grandes rasgos funciona bajo los principios de adjunción-sustracción, saturación, isomorfía, potencia, tercero excluido, minorías y proposiciones indecibles.

Siendo producida por estos movimiento axiomáticos, la *bêtise* se instala en un sistema inmanente que crea y destruye axiomas a placer. Es el desborde del sistema arborescente por el sistema raicilla. Ariadna en su devenir-tarántula.

Ahora bien, dentro de este despliegue de los límites de inmanencia capitalista, se mueven componiendo y descomponiéndose fuerzas dominantes, activas y afirmativas que exigen lanzarse hacia otros paisajes.

Estas fuerzas, las cuales hacen señas en el sistema axiomático en los cuasi-principios de minoría y de proposiciones indecibles, son la expresión de la diferencia y de la repetición, y por lo mismo, son la genealogía misma de los procesos de transvaloración.

Las minorías y sus proposiciones indecibles son la sintomatología y la semiología de un pueblo siempre por-venir. Las minorías y sus proposiciones como diferencia, son aquello que jamás es posible integrar en sistema alguno, y, por ende, son aquello que llama hacia los devenires-revolucionarios a través de una estética de las singularidades. De la producción de Cuerpos sin Órganos.

Las minorías y sus procesos esquizofrénicos convocan a los devenires a través de la expresión de amistades imposibles y de proposiciones silenciosas con las cuales todo sistema representativo binario es desmembrado por multiplicidades intensivas.

La amistad imposible, como *bodas contra natura*, y las proposiciones silenciosas, como escucha imposible, son aquello que constituye a la ética como un plan(o) en continua composición.

Aquí ya no hay un reformismo moral propio de las teorías de las sociedades de amigos dispuestas sobre el consenso y la comunicación. Lo que hay es una

ética en devenir. Silencio y amistad que desbordan todo ámbito utilitario. Entusiasmo puro.

Se trata de esa agitación de lo negado que abraza su exclusión y que va más allá. Lo minoritario no se dirige en contra de lo mayoritario para afirmar su identidad. Lo minoritario es post-histórico, post-significante. Ariadna se olvida de Teseo y se lanza a afirmar el eterno retorno. Vida ligera y afirmativa.

La potencia de lo minoritario es el (im)poder. El (im)poder como expresión intensiva del límite absoluto. El (im)poder como el trazo de mapas y no ya de calcos.

La potencia de lo minoritario está en la capacidad de trazar figuras, colores y claroscuros asombrosos. Producción incesante de inconsciente, de sentido, pues, como ya lo afirmó Spinoza, nunca nadie sabe lo que puede un cuerpo.

Bibliografía

- Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños*. Traducción de Ernestina de Champourcin. México: FCE, 2012.
- . *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. Traducción de Ida Vitale. México: FCE, 2011.
- Badiou, Alain. *Deleuze. "El clamor del ser"*. Traducción Dardo Scavino. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Bergson, Henry. *La energía espiritual*. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2012.
- . *La evolución creadora*. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2007.
- . *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Traducción de Miguel González Fernández. México: Porrúa, 1997.
- . *Lecciones de estética y metafísica*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2012.
- . *Materia y memoria*. Traducción de Vicky Biagiola. Buenos Aires: Cactus, 2010.
- Blanchot, Maurice. *El paso (no) más allá*. Traducción de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1994.
- Carroll, Lewis. *Alicia en el país de las maravillas*. Traducción de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2010.
- . *La caza del sñark*. Traducción de Leopoldo María Panero, Madrid: Libertarias, 1982.

- Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Paidós, 2005.
- Delanda, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Swerve, 2000.
- . *History and Science*, New York: Atropos, 2010.
- . *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Traducción de Ministerio francés de la Cultura y la Comunicación. Barcelona: Anagrama, 1993.
- . *Crítica y clínica*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1996.
- . *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Traducción de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2010.
- . *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Amorrortu: Paidós, 2006.
- . *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Traducción de José Luis Pardo. Madrid: Trotta, 2007.
- . *En medio de Spinoza*. Traducción de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- . *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Traducción de José Vázquez y Umbetina Larraceleta. Madrid: Paidós, 2012.
- . *Kant y el tiempo*. Traducción de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- . *La filosofía crítica de Kant*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra, 2008.

- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Traducción de José Luis Pardo. Madrid: Trotta, 2005.
- . *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2005.
- . *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2008.
- . *Pericles y Verdi. La filosofía de la historia de François Châtelet*. Traducción de Umbelina Larraceleta y José Vázquez. Madrid: Pre-textos, 2010.
- . *Presentación de Sacher-Masch. Lo frío y lo cruel*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- . *Spinoza: filosofía práctica*, Traducción de Antonio Escohotado. Barcelona: Tusquets, 2009.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducción de Francisco Monge. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- . *Kafka. Por una literatura menor*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. México: Era, 1978.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2006.
- . *¿Qué es la filosofía?*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Derrida, Jaques. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 2005.

- . *Khora*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- . *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Ministerio francés de la Cultura y la Comunicación. Madrid: Cátedra, 2006.
- . *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- . *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Trotta, 1998.
- Dosse, François, Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Biografía cruzada*. Traducción de Sandra Garzonio. México: FCE, 2009.
- Esposito, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Traducción de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Ezcurdia, José. *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2008.
- . *Spinoza, ¿Místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2005.
- Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*. Traducción de Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-textos, 2008.
- . *Hay que defender la sociedad*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2010.
- . *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2007.
- . *Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela Ángel Gabilondo. Madrid: Paidós, 2010.
- . *Sobre la Ilustración*. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2011.

- . *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2009.
- Groys, Boris. *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*. Traducción de Manuel Fontán del Junco. Madrid: Trotta, 2005.
- Guattari, Félix. *Caosmosis*, Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- . *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traducción de Florencia Gómez. Buenos Aires: Tinta limón, 2005.
- Hardt, Michel. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Hardt, Michel y Antonio Negri. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2009.
- Heidegger, Martín. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Diana V. Picotti C. Buenos Aires: Biblios, 2006.
- . *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Anthropos, 2008.
- . *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Madrid: Gedisa, 2003.
- . *La historia del ser*. Traducción de Diana V. Picotti C. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.
- . *Sobre el comienzo*. Traducción de Diana V. Picotti C. Buenos Aires: Biblios, 2007.

- James, William. *La voluntad de creer*, Traducción de Ramon Vilà Vernis. Barcelona: Marbot, 2009.
- . *El universo pluralista*, Traducción de Sebastián Puente y Leonel Livchits. Buenos Aires: Cactus, 2009.
- Jarry, Alfred. *Patafísica: epítomes, recetas, instrumentos y lecciones de aparato*. Traducción de Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2009.
- Jaspers, Karl. *Genio artístico y locura. Strindberg y Van Gogh*. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona: El Acantilado, 2001.
- . *Lo trágico. El lenguaje*. Traducción de José Luis del Barco. Málaga: Ágora, 1995.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- . *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Anagrama, 1998.
- . *Filosofía de la Historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: FCE, 2010.
- Klee, Paul. *Teoría del arte moderno*, Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2004.
- Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Traducción de Vicente Simón Merchán. México: Fontamara, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducción de Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Maldonado, Rebeca. *Kant. La razón estremecida*. México: UNAM, 2009.

- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Traducción de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2005.
- . *Crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- . *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- . *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- . *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- . *Fragmentos póstumos sobre política*. Traducción de José Emilio Estaban Enguita. Madrid: Trotta, 2004.
- . *La gaja ciencia*. Traducción de Charo Greco y Ger Groot. Madrid: Akal, 2011.
- . *Los filósofos presocráticos*. Traducción de Fransesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003.
- . *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- . *Schopenhauer como educador*. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2010.
- Pardo, José Luis. *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Madrid, Pre-textos, 2009.

- Péguy, Charles. *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*. Traducción de Laura Fólica. Buenos Aires: Cactus, 2009.
- Rajchman, John. *Deleuze. Un mapa*. Traducción de Elena Marengo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Sáez Rueda, Luis. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta, 2009.
- Serres, Michel. *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Madrid: Trotta, 1994.
- Simondon, Gilbert. *La individuación*. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2005.
- . *Esferas I*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2003.
- . *Esferas II*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2004.
- . *Esferas III*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2006.
- . *Has de cambiar tu vida*. Traducción de Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009.
- Spivak, Gayatri Chakravorty “¿Puede hablar el subalterno?” en *Revista Colombiana de Antropología*, Traducción de Santiago Giraldo. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, vol. 39, 2003.

Tarde, Gabriel. *Monadología y sociología*. Traducción de Pablo Ires.
Buenos Aires: Cactus, 2006.

Torres Ornelas, Sonia. *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*.
México: Torres y asociados, 2008.

Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*.
Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Madrid: Trotta, 2009.

Zourabichvili, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*.
Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.