



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAestrÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIDAD DE POSGRADO

REPITIENDO EL PENSAMIENTO INTENSIVO DE GILLES DELEUZE:
EL ACONTECIMIENTO MASSUMIANO COMO CRÍTICA INMANENTE DEL CAPITALISMO
AFECTIVO

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA GUITRÓN HOYOS ANTONIO ERICK

BAJO LA SUPERVISIÓN DEL DR. JOSÉ AGUSTÍN EZCURDIA CORONA

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., FEBRERO DE 2024



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.

ÍNDICE

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN	4
INMANENCIA, DIFERENCIA E INTENSIDAD	10
1.1. La inmanencia y su voz	10
1.2. La diferencia en sí y la intensidad: instancias genéticas del plano de inmanencia	20
1.3. La diferencia ideal	21
1.4. La diferencia intensiva	28
EL ACONTECIMIENTO Y SUS DISPOSITIVOS LÚDICOS: LA MÁQUINA DE GUERRA Y LA CRÍTICA INMANENTE	39
2.1. El acontecimiento deleuziano	39
2.2. La máquina de guerra	52
2.3. La crítica inmanente	56
EL CAPITALISMO AFECTIVO Y LAS SOCIEDADES DE CONTROL	60
3.1. La naturaleza del capitalismo en el Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia	60
3.2. Las sociedades de control, el capitalismo afectivo y el trabajo inmaterial	78
EL PRAGMATISMO ESPECULATIVO DE BRIAN MASSUMI: EL ACONTECIMIENTO COMO CRÍTICA INMANENTE DEL CAPITALISMO AFECTIVO.....	90
4.1. Repitiendo diferencialmente a Deleuze. El pensamiento filosófico de Brian Massumi	90
4.2. Massumi, el afecto y el juego	93
4.3. Produciendo el acontecimiento	97
CONCLUSIONES GENERALES	110
Referencias:	115

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es el resultado de una intensa visión sobre la naturaleza inestable del mundo: su carácter de irrefrenable fluctuación. Ella no hubiera sido posible sin el apoyo continuo por parte mis padres, Alejandra Hoyos Gutiérrez y José Antonio Guitrón Ortiz. A través de su aceptación en mis pasiones he podido florecer. Por otro lado, este trabajo no hubiera sido posible sin mi director de tesis, el Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, quien siempre se mostró abierto, receptivo e interesado en mi proceso de investigación. Finalmente le agradezco a Damaris Gómez de León, quien me acompañó como mi pareja, amiga y confidente durante estos dos últimos años: sin su amor yo sería una persona diferente, y, en esa medida, este texto también lo hubiera sido. Gracias a todas estas personas, y a tantas otras más, por haber formado parte de este hermoso viaje.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Gilles Deleuze se constituye como un laberinto dinámico, con dimensiones crecientes, en donde enjambres de conceptos se acumulan y se esparcen en un espacio móvil y descentrado. Las dimensiones caleidoscópicas de su pensamiento vibran, reverberan y resuenan en tiempos no lineales. Es fácil perderse en esos meandros. ¿Quién no ha leído alguna vez una obra como *Mil Mesetas* y se ha experimentado a sí mismo como una partícula a la deriva? Esa experiencia de perderse en un océano de multiplicidades, en donde apenas podemos respirar para reposar y alcanzar a retomar un poco nuestro aliento. Es ese gran peligro de seccionar el caos, extrayendo del continuo una intuición de ese vértigo llamado inmanencia.

Para Deleuze existe un vértigo inmanente porque este alude precisamente a nuestra posibilidad de deslizar el sentido sin regulaciones, prohibiciones o constricciones externas, a través de espirales inciertas. Ella misma se desenvuelve en un movimiento regulado interiormente, sin someterse a un poder central. Es allí donde una estructura sufre rupturas y disuelve sus fronteras, descubriendo, como si se tratara de un viaje al fondo del océano, que solo es el resultado discontinuo de un espacio en infinita coexistencia. La inmanencia es el plano a donde todos los poetas regresan en un momento de inspiración, relacionando lo heterogéneo con lo heterogéneo.

Existe un momento durante el trabajo intelectual en que una serie de piezas distintas alcanzan a integrarse en una sola intuición. Es una fiesta del ser como singularidad creadora. Luego llegará el momento de continuar pensando, allí donde comienzan una serie de puntos ordinarios. La singularidad es el acontecimiento, pues es donde ocurre ese repentino cambio de comportamiento conectado a la trayectoria de una curva matemática. Deleuze relacionará ese momento de indeterminación con el *clinamen* de Epicuro y Lucrecio, quienes ven en el viraje del átomo el surgimiento del azar.¹

De la misma manera, este pequeño texto puede ser visto como el fruto de un acontecimiento desarrollado, o prolongado, a través de un gran número de lecturas, silencios, cavilaciones y juegos; idas y regresos, movimientos y reposos. Mi acercamiento al pensamiento de Gilles Deleuze fue así, precipitado primero por un peligroso torbellino de violentas fluctuaciones, y, luego, movilizado por un intento de comprender su huella ondulatoria. Deleuze mismo lo dirá: existe una tendencia en la diferencia a cancelarse a sí misma. Y, sin embargo, más allá de esa anulación aparente de la diferencia, esta persiste, engendrando el devenir. La diferencia siempre vuelve, retorna, y, cuando lo hace, no podemos sino continuar movilizándonos con ella, reconociendo su inagotable poder y su exceso creativo.

Esta pequeña tesis solo es un testimonio más de esa banalidad encubierta: los torbellinos se forman nuevamente cuando todo parece haber vuelto a su calma. Dentro de sus páginas se hallan ocultos pliegues de diferencia, los cuales deben ser descubiertos por cada lector a través de su propia sensibilidad diferencial a los signos emanados del mundo. Ver moléculas en lugar de amplios conjuntos binarios o bloques de conceptos cargados de identidad. El sentido envuelto en sus signos nos expresa nuestra posibilidad de sostener un aprendizaje perpetuo, en lugar de un mero conocimiento de proposiciones.

Todo trabajo un autor es una traducción, y, en esa misma medida, se convierte en una traición. Una serie de malentendidos, ruidos y oscuridades pueden haber afectado cierta manera de comprenderlo, lanzándolo hacia otras aventuras, en donde su curvatura vuelva a cambiar. Nada se puede hacer frente a este tipo de acusaciones. Lo más importante de todo será siempre captar el espíritu de los problemas y las preguntas de un pensador; desdoblar de otras maneras, con otras variaciones, lo que ya estaba doblado en ellos. En esa

¹ La explicación de este concepto aparece en la meseta *Tratado de Nomadología: La Máquina de Guerra*, en la proposición III. Se trata de un paso al límite por el que un movimiento recto da lugar a una inclinación mínima. Cfr. Deleuze, Gilles. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. España. Pre-Textos, 2004. P. 368.

medida, el enfoque tomado aquí será el de comprender el concepto de acontecimiento dentro de la filosofía deleuziana, y cómo este, a su vez, es recuperado por el filósofo canadiense Brian Massumi dentro de su pragmática especulativa.

Massumi es considerado padre del *giro afectivo*, cuyo eje es el afecto como intensidad subrepresentacional. Deleuze, como gran filósofo de diferenciales intensivas, encuentra en este modelo una poderosa voz. Massumi también es el creador de una serie de eventos especulativos en Canadá, en donde el cruce entre arte, ciencia y filosofía se verifica efectivamente a través de una producción diferencial de espacios afectivos. En estos espacios se busca precipitar movimientos intensivos capaces de desestructurar sistemas de signos, narrativas y determinaciones identitarias, abriendo procesos de desubjetivación colectivos, en donde sus individuos desaparezcan en provecho del acontecimiento. Para ello no solo alude a Deleuze, sino también a otros autores, aunque el primero permanece como foco y guía constante de su trabajo teórico y práctico, poniendo a variar sus conceptos y técnicas.

Mi propósito es develar de qué manera se articulan diferencialmente los pensamientos de Deleuze y Massumi, mostrando cómo el fundamento teórico detrás de la pragmática especulativa efectuada por este último en su producción de espacios afectivos se liga primordialmente a una concepción de la diferencia como motor intensivo de desestabilización en sistemas materiales. Los movimientos y perturbaciones afectivas del cuerpo —de esa materia viva que somos— serían causa constitutiva de un futuro virtual poblado por singularidades acontecimentales en un sistema metaestable. En ambos casos se concibe el movimiento genético de novedad, creación y cambio en términos de un materialismo vitalista.

No se trata aquí de una forma de fisicalismo reduccionista, sino de una manera de concebir el movimiento dramático de la *physis*, o la naturaleza, como expresión de una materia afectiva capaz de fluir productivamente, afectando y siendo afectada en una multiplicidad de planos y niveles. El cuerpo y el espíritu no se diferencian ontológicamente, pues el cuerpo envuelve o implica en sí mismo una profundidad ideal, en la cual estarían cargadas series diferenciales de imágenes potenciales. Así, siguiendo a Bergson —de quien Deleuze recibió una importante influencia —La materia es ya imagen virtual, aunque esta deba ser actualizada a través de ciertas dinámicas espaciotemporales.² De esta manera el acontecimiento aparece como espacio de indeterminación objetiva, en donde el pensamiento es violentamente conectado a un campo de fuerzas diferenciales, ejerciendo efectivamente su capacidad de sentir, recordar y pensar. Despertar al pensamiento a través de un movimiento de intensidad para despojarlo de su interioridad conceptual, o de su tendencia a buscar en el reconocimiento un lugar de reposo. Veremos cómo dicho movimiento forzado de nuestras facultades cognoscitivas constituye una base fundamental del pragmatismo deleuziano, según el cual el pensamiento debe ser engendrado en el encuentro, cuando este es sometido a un problema inescapable, o, en otras palabras, a un problema irreconocible e irrepresentable.

La importancia de comprender la naturaleza del acontecimiento en términos materialistas se revela fácilmente cuando consideramos cómo el campo de juego de nuestros problemas políticos, culturales, económicos, espirituales y existenciales oscila continuamente a través de un conjunto de opciones predeterminadas. El conflicto de posiciones alternativas es irradiado desde posiciones fundamentalmente identitarias, en donde prima una comprensión simbólica y representativa del futuro, de su esperanza y su posibilidad de redención. ¿Cómo hallar nuestra salud cuando todos sus remedios están desencarnados? ¿Cómo ser movidos por el amor cuando el planteamiento de nuestro ser ha sido resuelto desde el principio

² Para Bergson la materia como imagen virtual es una forma de materia viva, implicando también una concepción materialista de la consciencia. En este sentido véase el texto de José Ezcúrdia, *La Materia-Imagen Bergsoniana*, México, Kalagatos, 12 (24), p. 113: “Bergson instala a la consciencia en el seno de la materia pues la materia misma es imagen (...). Imagen-materia e imagen-consciencia, se constituyen como polos interiores de una materia viva o una imagen movimiento sobre la que todas aquellas especulaciones relativas al dualismo y al paralelismo entre materia y consciencia, entre cuerpo y espíritu, se muestran como perspectivas teóricas sin fundamento”.

como una cuestión de lucha, conflicto y confrontación, movido entre sentimientos abstractos y fuera del cuerpo? Fuera de los afectos, y, a su vez, de un sentimiento estético de conmoción. Determinar al mundo exclusivamente según las fronteras y los límites del posmodernismo discursivo es atrapar el futuro dentro de redes de planes, programas y anticipaciones de un mundo meramente posible, aunque aún no realizado. Establecer un cierto número de visiones, audiciones y percepciones imaginarias, y, asentándolas sobre el prestigio de sus esquemas presentes, modelar toda discusión y acción revolucionaria.

Eliminar disidentes, vender panfletos, persuadir al otro de que ignora una respuesta correcta, de la cual el partido tiene posesión: ese es el afecto triste del esquema representativo, según el cual huir del sistema hegemónico es tomar el camino de un sistema minoritario, aunque igualmente subjetivo, interpretativo, narrativo y simbólico. Frente a esta minoría representada Deleuze propondrá una ética menor de carácter asubjetivo, intensivo y afectivo, tal y como se expresa en el movimiento explosivo de un acontecimiento constituyente. Una recuperación del cuerpo y el funcionamiento generativo de su *physis* implica remontar el pensamiento al campo genético del encuentro como perturbación en un campo inmanente de fuerzas pre-individuales, en donde tendría lugar una suspensión y superación del suelo representativo en el que reposan tantas posiciones propagandísticas, cuyos anhelos utópicos se modelan como copias de una esencia política, estética o ética de carácter ideal. De ahí el imperativo deleuziano: no hacer el calco, ni procurar aproximarse a una determinación esencial y trascendente, sino experimentar con el plano de inmanencia. Es una cuestión pragmática. Explorar sus singularidades distribuidas virtualmente en un horizonte de potenciales, de puntos sensibles, de curvaturas y pliegues implicados en un espacio profundo e ilocalizable. Es una cuestión de dejarse sorprender y asombrar; no de saber, sino de aprender a seguir un flujo vital de corrientes impredecibles.

Nuestra posibilidad de crear el porvenir desde esta perspectiva se expresa en el espacio del acontecimiento como un tiempo de crítica inmanente, cuya variación interna se escenifica en forma de un acto de regulación interna. No una crítica basada en modelos establecidos de verdad, o en aplicaciones de juicios trascendentes, sino en términos de una dramatización autoorganizada en un plano de devenir sin mediaciones. Este carácter inmediato del acontecimiento es expresión de su brutalidad inmanente, cuyo vértigo enfatiza Deleuze continuamente: la inmanencia solo es inmanente a sí misma. Esta es fundamentalmente una ética del acontecimiento, pues implica llevar a cabo una afirmación absoluta del acto de creación como producción unívoca del ser. El ser unívoco expresa inmediatamente su fuerza creadora, sin ser regulado exteriormente por una idea de Bien trascendente, o por una ley moral o natural asentada en un firmamento ideal de sustancias perennes. Más bien se diferencia internamente, pues una diferencia en sí misma, interior y constituyente, se manifiesta en forma de instancia genética autosuficiente, simultáneamente material y espiritual. Es expresión de un afuera virtual indistinguible con otro mundo. El afuera de la diferencia inmanente no es una esfera de existencia trascendente, sino un plano subsistente e insistente, cuya topología dobla el afuera más lejano sobre el adentro más profundo, constituyendo una forma de subjetividad impersonal. No es un exterior trascendente ni un exterior sensible, sino un campo de relaciones diferenciales en estado de coexistencia virtual. El afuera es precisamente el lugar ilocalizable en donde el acontecimiento surge como acto de afirmación vital de una libertad incondicionada ¿Qué es, entonces, el afuera? El afuera de la identidad, del pensamiento acomodado, de los hábitos y comportamientos individuales, propios de nuestra época o de cualquier otra. Más allá del concepto general, de la identidad y la semejanza, o de determinada representación del mundo, el afuera arrastra a la historia, conduciéndola por caminos inhóspitos e incognoscibles, disolviendo imperios, gobiernos y fascismos.

En el contexto de este texto se plantea dicho concepto en relación con el problema del capitalismo, el cual se presenta como el radical involucramiento del sistema capitalista sobre todos los aspectos y esferas de nuestra vida cotidiana, así como de su dimensión espiritual y existencial, propiciando una interiorización radical del sistema de consumo dentro del mismo cuerpo sensible y afectivo del individuo y del mundo cultural en general. Así, diversos autores se alzan con pesimismo para expresar con impotencia: “¡no vemos una

salida fuera del sistema!” El afuera nos ha abandonado, porque el capitalismo ha logrado apropiarse de sus fuerzas subversivas. ¿En qué sentido? Este parece acrecentar su fortuna con el cambio, la innovación y la producción continua de diferencias. Ahí reside su resistencia. El capitalismo contemporáneo no puede ser concebido en términos de una dominación ideológica, o de mecanismos de control basados en estrategias de homogeneización. El poder se ejerce allí en la inmanencia, en el plano mismo de los afectos, modulando activamente el deseo mediante instigaciones diferenciales. Por ello no basta proponer cierta revalorización de un materialismo afectivo en el acontecimiento como estrategia de cambio y transformación en el mundo contemporáneo.

Resulta necesario examinar el funcionamiento del sistema del capitalismo tardío (también llamado capitalismo posindustrial, afectivo o inmaterial) para comprender qué líneas de fuga es capaz de ofrecer el acontecimiento y su apertura al afuera. ¿Hay una manera de recuperar un porvenir no capitalista, o, en otras palabras, un afuera no explotado por el capitalismo y su tendencia a expandirse y crecer con la misma diferencia, con la misma intensidad, con la misma creación? Este tema será explorado mediante una revisión de algunos apartados del *Anti-Edipo*, así como del artículo de Deleuze *Posdata a las sociedades de control*, en donde este llevará a cabo un esfuerzo por comprender los sutiles mecanismos de dominación inmanente del mismo, los cuales ya se presentaban en su época. Textos y artículos de otros pensadores emparentados con esta perspectiva, como Negri, Hardt, Masumi y Foucault también deberán ser tratados para complementar el análisis.

Por otro lado, también resulta importante explorar en qué consiste la acción dentro del acontecimiento, pues de ahí depende que pueda ser concebido como lugar de nacimiento para otras formas de habitar y pensar el mundo. ¿Cuál es su naturaleza? Esta no puede ser pensada ciertamente desde un voluntarismo subjetivista, o desde una consciencia personal. La acción en el pensamiento deleuziano, como fuente de producción del porvenir, proviene del encuentro intensivo y de la relación diferencial sostenida con otros puntos de vista, en donde se precipita un devenir otro de inminencia revolucionaria. Así, como veremos más adelante, el principio trascendental de la experiencia real implica una precipitación de afectos impersonales, por los cuales un individuo constituido se hunde en una zona de indiscernibilidad creativa. La gestación de nuevas estéticas de existencia, así como de conceptos, afectos y perceptos alternativos, pasa por una forma de despersonalización vitalista. La causa material de dicha producción inmanente residiría en una mezcla de cuerpos en estado de tensión creativa, o de intensidad, aunque dirigida por una casi causalidad ideal y virtual. Por lo tanto, una comprensión rigurosa del devenir deleuziano implica considerar ambos ámbitos: el de una diferencia intensiva corporal y una diferencia virtual ideal, así como su conexión dentro del dominio de la actualidad.

La tarea de inteligir cómo se relaciona el afecto intensivo con la idea, o el cuerpo material con el incorporal ideal, formará una parte importante de este proyecto. Se tratará de ver cómo esas dos grandes esferas del pensamiento deleuziano, la actualidad y la virtualidad, se cruzan con la intensidad diferencial como motor productivo de contra actualizaciones, lo cual implicará simultáneamente dar cuenta del estatuto ontológico de ese último concepto. Analizar el modo en que estos dos planos del ser se vinculan tiene una importancia primordial, tomando en cuenta cómo su modo específico de relación ha sido causa de importantes polémicas y controversias dentro del espacio de comentarios e interpretaciones del pensamiento de Deleuze, en donde algunos autores —como, por ejemplo, Peter Hallward— le han atribuido todo poder genético a la virtualidad, despojando a la actualidad de cualquier forma de actividad y fuerza productiva, generando críticas y desacuerdos por parte de otros especialistas. Dicha discusión es de gran relevancia para este proyecto porque pone en juego el potencial político del acontecimiento, y, sobre todo, de la producción intencional del mismo como dispositivo cultural de creación, lucha, liberación y renovación vitalista del mundo. Solo si el espacio de la actualidad tiene poder genético se podrá justificar teóricamente la importancia de propiciar activamente la gestación de tiempos y espacios de actividad revolucionaria, o, en términos de Deleuze y Guattari, de una irrupción del acontecimiento como una máquina de guerra. Es decir, de un espacio en donde

la producción de intensidades diferenciales da lugar a movimientos de celeridad, fuerza, turbulencia y violencia subrepresentacional. Así, pues, la máquina de guerra es una manifestación del terrible juego evocado por todos los grandes creadores del mundo en su búsqueda de transformación cósmica. La guerra en sí misma como indisciplina ontológica fundamental (indeterminación del azar frente al poder trascendente) es efectivamente encarnación de una auténtica crítica inmanente a los sistemas de autoridad establecidos.

Al establecer un paralelismo entre el acontecimiento y la máquina de guerra busco desarrollar ontológicamente a la segunda en un sentido plenamente afirmativo, en lugar de subordinarla a una concepción dialéctica de la oposición y la confrontación directa con lo otro. La actividad lúdica del guerrero nómada consiste precisamente en que sus movimientos libres serían expresión pura de un entusiasmo corporal absolutamente improductivo. Ello se acomoda perfectamente con el análisis elaborado por Deleuze y Guattari en torno a este concepto, y, asimismo, se enlaza con el pensamiento de George Bataille con respecto a la potencia guerrera como exceso material. A estos dos conceptos previos se conecta el de la crítica inmanente, de la cual extirpo toda forma de negatividad; es decir, de su concepción como arma enjuiciadora, moral y trascendente de un enemigo sometido a tribunal. Más bien pretendo revelarla como movimiento autoproducido de carácter inmediatamente subversivo en el plano de inmanencia. De esta manera busco mostrar cómo los conceptos de crítica inmanente y máquina de guerra se entrelazan para configurar una imagen del acontecimiento como espacio de materialidades afectivas, con una poderosa capacidad para generar nuevas formas de pensamiento, sensibilidad y percepción. Estos tres conceptos forman tres ideas trascendentales del mismo en tanto instancias genéticas y productivas de mundo. Dar lugar a frutos susceptibles de generar novedosas alteraciones, deformaciones y transformaciones dentro de nuestros sistemas económicos, políticos y culturales, renovando simultáneamente el anfiteatro vibratorio de nuestra consciencia, en donde nuestras pasiones e inteligencias se amplifiquen tras los trabajos moleculares del inconsciente. El acontecimiento como barrio de visionarios, cuyos juegos resuenen intensamente a través del fino tejido del cuerpo actual.

Así, el análisis del pensamiento deleuziano constituye los dos primeros capítulos de este texto. En ellos desarrollo sus planteamientos con respecto a algunos conceptos fundamentales de su obra, como las ideas de intensidad, diferencia, virtualidad, crítica inmanente y máquina de guerra, tal y como he mencionado antes. En el tercer capítulo paso a diagnosticar el estado del capitalismo contemporáneo, haciendo uso de los trabajos de Deleuze y Guattari sobre este tema, pero también de Negri, Hardt y Massumi, mostrando las dinámicas y mecanismos propios del sistema económico contemporáneo y su ligazón con las sociedades de control en una época posindustrial. Finalmente, en el cuarto y último capítulo me enfoco exclusivamente en el trabajo filosófico del filósofo canadiense Brian Massumi, quien es considerado como un influyente propulsor del giro afectivo dentro de los estudios culturales y sociales:

Massumi recupera el armazón filosófico de su predecesor francés y ofrece una interesante perspectiva sobre el mismo. Su manera de pensar el espacio cultural concreto en sus diversas manifestaciones a través de una ontología materialista (cargada de afectividades, polarizaciones energéticas, tensiones e intensidades perturbatorias) nos permite comprender de una manera enriquecida la fuerza política, estética, ética y especulativa del esfuerzo deleuziano por pensar el mundo más allá de su envoltura representativa. Así, nos ofrecerá una posibilidad para explorar los fenómenos del arte y del juego como campos de fuerza y diferencia, en donde el devenir aparece como suspensión del pensamiento simbólico y narrativo, cuyas anticipaciones de la experiencia procederían del hábito, el cliché y el esquema sensoriomotor descrito ya por

Bergson.³ Massumi concibe el movimiento real de estos ámbitos en términos de rupturas y desestabilizaciones intensivas, en donde el futuro posible del lenguaje representacional es sustituido por un porvenir potencial del cuerpo afectivo. Por ejemplo, su examen del trabajo performativo del artista australiano Stleios Arcadius, o Stelarc, evidencia cómo las experimentaciones lúdicas de este artista con su cuerpo, así como con redes técnicas de materia y energía, recorren activamente un horizonte virtual indeterminado, en donde no se sabe ni se puede saber qué pasará. No por una ausencia de conocimiento, o por una forma de privación, sino como consecuencia del carácter eminentemente imprevisible del acto creativo. En su análisis de estas ejecuciones artísticas Massumi detecta un intento por explorar al cuerpo como concepto; no de comunicar ideas o contenidos específicos —lo cual implicaría su subordinación a significados preestablecidos— sino de explorar series potenciales del pensamiento como sensación y de la sensación como pensamiento, en tanto estas están implicadas en el performance. De esa manera abre un campo de libertad para el desarrollo creativo del cuerpo, el cual solo puede ser pensado retroactivamente en términos de posibilidad. Tales suspensiones corporales postulan, en este sentido, una problemática cuyas variaciones no están predefinidas de antemano ni pueden subsumirse a un discurso o a una institucionalización de su práctica.

Las consideraciones precedentes son importantes porque nos permiten marcar un punto de intersección interesante entre los conceptos de diferencia, intensidad y afecto dentro del contexto de la corporalidad y el movimiento. Con sus estudios sobre el instinto animal Massumi se conecta con ellos, poniéndolos en correspondencia directa con el trabajo de Deleuze, tanto en sus trabajos de única autoría como en sus obras colaborativas con Guattari. De esa manera se alumbran de otra manera concepciones deleuzianas como el devenir animal, el estilo y la expresión.

La implicación de tales propuestas nos arroja a un mundo en donde no existe una ruptura ontológica entre cultura y naturaleza, animal y humano, o, incluso, organismo y materia inorgánica. Más bien habríamos de dar cuenta de un continuo subyacente a tales separaciones ontológicas, en donde resonancias y reverberaciones transversales se propagan en un espacio de comunicación virtual. A través de Massumi podemos entender mejor cómo el juego sería expresión de una máquina de guerra eminentemente positiva. La agresión en ella no se presenta ya como una forma de negatividad subordinada a un conjunto de valores previamente establecidos, sino más bien de acuerdo con una autoposición plenamente afirmativa de vida. El juego aparece según el carácter de una voluntad de poder creadora de nuevas configuraciones vitales. ¿En qué puede consistir una crítica auténticamente inmanente sino en un devenir animal o devenir instintivo? La crítica no es la de las condiciones de la experiencia posible, como habría querido Kant, sino la de la experiencia real. Devenimos el anomal en la periferia, sobre el límite de una relación transversal con algo inhumano. Más allá de la representación, de la facultad de reconocimiento, de los valores humanistas y la psicología del yo, penetramos y somos penetrados por afectos cósmicos. El juego es el espacio liso en donde se abre un intersticio improductivo, estéril e ineficaz. ¿Qué implica producir el acontecimiento? Dar lugar a un retorno en el que la materia más intensa vibra en ciertos puntos singulares, orientados por el fondo de una profundidad ideal y sus movimientos diferenciales potenciales.

En el apartado final veremos cómo Massumi rescata estos conceptos y los aplica a una pragmática del acontecimiento. Se buscará entender cómo, de qué manera y bajo qué condiciones es posible propiciar la emergencia de algo impredecible. Toda una ingeniería de la indisciplina ontológica del juego. Massumi plantea la necesidad de estructurar encuentros en donde ocurran desestructuraciones y pérdidas de

³ Bergson trata el concepto de esquema sensoriomotor en su texto, *Materia y Memoria*, en donde distingue entre una memoria pura, capaz de conectarse con el devenir y la creación, de una memoria habitual, asentada sobre hábitos de reconocimiento de la consciencia, y cuyo funcionamiento se origina en intereses prácticos del organismo en cuestión: “La memoria corporal, hecha de la suma de los sistemas sensoriomotores organizados por el hábito, es entonces una memoria cuasi-instantánea con respecto a la cual la verdadera memoria del pasado sirve como una base”. Bergson, Henri. *Matter and Memory*. NY, The Macmillian Company, P. 1929.P. 197.

identidades. En donde se sustituya la exposición artística y académica, o la presentación de individuos notables, con procesos de desobjetivación colectiva. El problema consiste en cómo diseñar una serie de estrategias y técnicas en las que los afectos sean llevados a sus puntos álgidos de intensidad, contrayéndose en duraciones creativas. ¿Qué estrategias? ¿Cómo aplicarlas? ¿Cuándo ejecutarlas? El pensamiento del acontecimiento no se dirige a esencias (¿qué cosa es lo bello?) sino a auténticos problemas singulares y situacionales. Permitir el florecimiento, dentro de nuestras universidades, espacios culturales y localidades públicas, de ese caldo de potenciales pre-individuales, en tanto este es responsable por individuaciones implosivas de seres diversos; de sus pensamientos y sentimientos visionarios, de sus amores imposibles y sus ebriedades demoniacas. De una nueva salud ritual. ¿Sabremos todavía cómo organizar una fiesta, una verdadera ceremonia de renovación cósmica? No sabemos de lo que nuestros cuerpos son capaces. El acontecimiento nos lo irá trazando en su despliegue, si sabemos producirlo

INMANENCIA, DIFERENCIA E INTENSIDAD

1.1. La inmanencia y su voz

El pensamiento humano parecer haberse construido alrededor de su subordinación a otro mundo. Durante su proceso de hominización comenzó a elaborar un lenguaje, un sistema de símbolos y un conjunto de representaciones acerca de sí mismo y su entorno. Narró una realidad y le asignó nombres. Esta extraordinaria aventura lo condujo hacia el espesor de su autoconsciencia y la construcción de un mundo social. Leyes, códigos morales, organizaciones del tiempo y el espacio, formaciones urbanísticas, levantamientos de templos. Miró hacia arriba y se asombró. Lo que en un principio era solamente el terror de su existencia y el mudo silencio del cosmos se pobló con dioses. Se instauraron tabúes y se desarrollaron hábitos de subjetividad, regulando su pensamiento y su conducta. Se desarrolló la idea de un ser superior al propio mundo, con respecto al cual este perdía realidad. Esta podría ser una explicación antropológica del inicio de la trascendencia.⁴ ¿Pero qué motivo profundo la origina? ¿Cómo pudo aparecer nuestro deseo íntimo de ser gobernados por otros, aún cuando ese gobierno se produjera desde nuestras propias consciencias morales? Abandonar el entorno de una vida inmediata para intercambiarla por una serie de mediaciones sustitutivas, a partir de las cuales pudiéramos calcular el cosmos y distribuir apuestas relativas.

Deleuze intentará comprender en todos sus textos cómo y de qué manera nuestra plenitud ontológica fue envuelta por una máscara de insuficiencia. En el fondo ético de su obra hallamos una y otra vez el desafío de experimentar el plano de inmanencia como un campo de juego en donde se llevan a cabo apuestas absolutas. En el desafío de vivir conducido hacia su límite radical, y, desplegado en una línea volcánica, desprendido de lo que separa al acto de su potencia. Llegar a ese punto en donde actuar solamente es ser y el ser es diferencia. Volver a creer en el mundo implica una apuesta total por la inmanencia. ¿Pero qué significa esto?

⁴ Rudolf Otto, por ejemplo, hablará de una experiencia numinosa, de asombro y misterio, que constituiría la base vivencial detrás del nacimiento de las religiones organizadas, así como de sus creencias en torno a una realidad trascendente y de carácter eminente, con respecto a la cual ocurriría una desvalorización del sujeto: “Esta desvalorización se transforma entonces en exigencia; esto es, exige ser realizada en la práctica, frente a la falta ilusoria de la realidad del sujeto, y, por tanto, exige el aniquilamiento del yo. Del otro lado lleva a valorar el objeto trascendente de referencia, como lo absolutamente eminente, por su plenitud de realidad; frente al cual el yo percibe su propia nada”. Otto, Rudolf. *Lo santo: Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. España, Alianza, 2005. P. 31. Esta experiencia mística de la trascendencia implica una pérdida de densidad ontológica en el mundo. (Algo muy diferente a una mística inmanente de carácter spinozista o deleuziana, en la cual Rudolf Otto no llega a indagar.

Este pensador lleva a cabo un recuento histórico del concepto de inmanencia en su tesis doctoral de 1967, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, en donde coloca a este filósofo dentro de una línea histórica caracterizada por cierto tipo de expresionismo filosófico. De acuerdo con Deleuze, el concepto de expresión habría tenido una relación polémica con el neoplatonismo y su modelo emanativo, así como con los postulados teológicos promulgados por pensadores medievales de raigambre judía y cristiana. Tanto en un caso como en el otro se habría producido una aproximación a la inmanencia, y, al mismo tiempo, un rechazo a ella. Movimiento ambivalente entre la trascendencia del ser con respecto al mundo y su manifestación en él:

La doctrina neoplatónica tuvo como motivación recoger y repensar el platonismo desde el punto de vista del principio o fundamento ontológico del ente, o, en otras palabras, a partir de la perspectiva del partícipe y no del participante, a diferencia de Platón. Si en el caso de Platón el problema fundamental era comprender cómo el participante de un mundo sensible, múltiple e inestable, era capaz de participar en el mundo inteligible —de carácter eterno, simple, perfecto e inmóvil— el de los neoplatónicos consistió en inteligir la manera en que el uno se donaba a sí mismo como ser e inteligencia para producir a los seres sensibles. En el primer caso un pretendiente determinado (un filósofo, por ejemplo) buscaría cómo comprender el vínculo entre una representación sensible, como determinada apariencia bella, con el modelo ejemplar de belleza en sí, siendo su razón o fundamento ontológico. De esa manera —dice Deleuze— se buscaba obligar a la idea a descender e involucrarse con una naturaleza material cuya forma solo podía ser repugnante para el partícipe.

La solución neoplatónica fue hacer del uno como principio incondicionado un imparticipable en sí, no pudiendo ser arrastrado nunca a una participación sensible. El uno dona su ser a los entes, dando lugar a una participación de la cual él mismo está exento. De ahí el concepto de emanación. El principio incondicionado emana a partir de su unidad, como si fuera una fuente divina. A partir de allí van fluyendo una serie de planos o niveles de realidad jerárquicos, comenzando por el ser y terminando en los niveles más bajos de la materia inorgánica. El recorrido a lo largo de esta cadena cósmica nos hace ver que el uno sufre efectivamente una degradación ontológica a lo largo de su caída. El concepto de esa degradación implica necesariamente una pérdida de realidad, incrustando un cierto grado de insuficiencia ontológica dentro del mismo mundo. El efecto es retirado de la causa, la cual se mantiene en sí misma como un inexpresable absoluto.

¿Entonces qué pasa con el concepto de expresión neoplatónica, al cual se había hecho referencia antes? La idea de un expresionismo en el neoplatonismo solo puede encontrarse de manera relativa, dentro del nivel derivado y secundario del ser. Si bien se sugiere la presencia de lo divino en el plano material, esta es simultáneamente conjurada por la eminencia de la fuente primera, en sí misma inexpresable. Por ese motivo halla Deleuze dentro del mismo neoplatonismo insinuaciones de una concepción inmanentista —sugerida precisamente por la idea de una expresión del ser que se presenta efectivamente en lo múltiple de los entes— que aún mantiene una fuerte trascendencia, y, por ello mismo, no termina de cuajar. Trascendencia del uno imparticipable, y, a la vez, trascendencia jerárquica de los entes, en relación con su posición de proximidad o lejanía con respecto a su fuente. El grado de realidad de los seres así dispuestos en una serie de gradaciones emanadas del uno primordial aparecen como copias más o menos perfectas o imperfectas de su causa emanativa, dependiendo de su posición a lo largo de dicha serie jerárquica dentro del esquema neoplatónico.

La recuperación del neoplatonismo por el cristianismo medieval fue algo natural, considerando su necesidad de justificarse a sí mismo intelectualmente. Si bien los teólogos cristianos defendieron a ultranza la idea de que el pensamiento racional solo podía confirmar la escritura revelada, y, en ese sentido, su ejercicio estaba severamente limitado, aun así debieron de hacerse con recursos filosóficos para intentar establecer una comprensión de la relación de Dios con su creación. Tres lineamientos debían ser respetados: en primer

lugar, Dios debía ser considerado como el ser mismo, según se rescataba del viejo testamento. Por ello mismo no se habría de respetar el esquema neoplatónico de una distinción entre el ser y el uno. Por otro lado, se debía evitar toda forma de maniqueísmo entre espíritu o materia, respetando un cierto grado de presencia divina dentro del cosmos. Finalmente, los teólogos cristianos debían tener cuidado de no llevar a cabo una reducción de Dios al mundo, preservando una distancia ontológica entre ambos dominios. Así, pues, se presentaba una lucha con respecto al lugar o posición espacial de Dios en su creación. Se trata de un espacio metafísico de proximidad y cercanía, o de interioridad y exterioridad. Allí se jugaba todo el problema del ser como ser trascendente o inmanente. Y tal vez ninguna otra lucha sea más importante: en ella parece revelarse claramente el problema más fundamental de la filosofía, y, en general, del predicamento humano en su existencia práctica: ¿vive este mundo en estado de pecado? ¿Existe en estado de falta, de insuficiencia ontológica, de imperfección y de mal, o, por el contrario, su naturaleza es expresiva de una inocencia ontológica radical?

Deleuze advierte cómo en esta polémica intervinieron un cierto número de filósofos y pensadores renacentistas— sucesores y continuadores del neoplatonismo —como Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Escoto Eriugena. Estos pensadores desarrollaron complejos sistemas filosóficos mediante los cuales pudieran establecer el cosmos mismo como manifestación divina, y, al mismo tiempo, preservar su eminencia con respecto a él. Un esfuerzo así se revela en los conceptos de complicación, explicación, implicación e inherencia invocados por el Cusano, para quien Dios puede concebirse como complicación de un mundo en el que él mismo se explica. Dios se explica en el mundo finito, implicándose en él como su causa incondicionada e infinita. De esta manera Dios está presente en todas las cosas y todas las cosas están presentes en Dios. Dios no se separa del mundo al explicarse en él, pues se mantiene implicado en sus expresiones. Por otro lado, el mundo está presente en Dios como su inherencia, manteniendo su presencia dentro de la complicación divina de este. Todas las cosas están en el ser como complicación universal y el ser está en todas las cosas como explicación universal. Así es como el serialismo jerárquico expuesto por el modelo neoplatónico es sustituido por una ontología del pliegue.

Deleuze ve en estas relaciones de complicación, explicación e implicación nuevas insinuaciones de la inmanencia como expresión del ser en el mundo, esta vez desde el modelo cristiano. En otras palabras, el conjunto de mediaciones y mediadores postulados por el emanacionismo renacentista se aplanan en forma de un expresionismo divino en la esencia de los entes finitos. Él mismo se explica en ellos sin necesidad de pasar por una larga cadena vertical de degradaciones y pérdidas de realidad. La relación de participación no está determinada indirectamente. No se trata del grado de participación de una copia o de una imitación más o menos próxima o lejana a un modelo trascendente o a un uno inexpresable, sino a la expresión de Dios en el mundo, cuya densidad ontológica aparece así restituida. Dice Deleuze:

La expresión aparece como la unidad del múltiple, como la complicación del múltiple y la explicación del Uno. Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios-ser o del Uno que es. El mundo es promovido en Dios, de manera tal que pierde sus límites o su finitud, y participa inmediatamente en la infinitud divina.⁵

En el movimiento de la inmanencia no desaparece la infinitud, la perfección o la eternidad de Dios. Estas propiedades más bien son rescatadas de su lugar trascendente y colocadas en el cosmos, en donde resultan explicadas en una multiplicidad de centros sin circunferencia alguna. El mundo mismo se revela como expresión directa del infinito. El Verbo divino es expresión de Dios y el universo material es expresión de esa expresión, en donde cada uno de los seres manifestados en él son una explicación, de acuerdo con su esencia y su modo de ser, de la esencia misma del ser infinito de Dios.

⁵ Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Atajos, España, 1999. P. 171.

Sin embargo, Deleuze aclara por qué en estos pensadores no se afirma por completo una inmanencia de ser y el mundo, quedándose incompleto el movimiento hacia ella. Si bien en ellos se detectan inyecciones de inmanencia dentro del modelo emanacionista, pues elaboran filosofías expresionistas en donde el ser divino es preservado inmediatamente dentro del mundo, conservan aún cierta eminencia del uno respecto al ser, y, en esta medida, “solo se explica lo que es ya múltiple, y que no es primer principio”.⁶ El principio expresado es secundario con respecto a un primer principio que es explicado, pero no se explica a sí mismo. Así, estas concepciones continúan siendo trascendentes en la medida en que mantienen una concepción analógica del ser, tal y como ocurre con Escoto Eriúgena. El ser análogo garantiza la eminencia del primer principio, el cual permanece en sí mismo inexpresable por esencia. De tal manera el pensamiento no consigue expresarlo enteramente. Un lenguaje y un pensamiento oblicuos con respecto a una esencia inexplicable.

Si Spinoza es el príncipe de los filósofos es porque en él se afirma por primera vez una inmanencia total, en donde la causa aparece plenamente en el efecto: “Quien sabía plenamente que la inmanencia solo 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”.⁷ En Spinoza hemos abandonado el ámbito de la trascendencia: somos arrastrados al vértigo de una naturaleza absolutamente expresiva. La inmanencia es afirmada como primer principio. Dios, o la substancia infinita, se expresa en infinitos atributos, de los cuales solo conocemos el pensamiento y la extensión. Esta expresión se expresa a su vez en los distintos modos o modificaciones de la substancia. La causa inmanente, como *naturaleza naturante*, se manifiesta inmediatamente en la *naturaleza naturada* y todos los seres naturales pasan a tener como causa directa a Dios, aboliendo cualquier forma de jerarquía ontológica, pues “Spinoza recuerda constantemente que Dios jamás es, hablando con propiedad, causa lejana”⁸

Para Deleuze estamos ante un momento extraordinario. La inmanencia fue temida, rechazada, condenada y temerosamente acariciada durante todo el proceso histórico de la filosofía platónica y cristiana, en donde se insinuaba y sugería, sin terminar de ser plenamente aceptada. Ella culmina finalmente en el sistema spinoziano, donde es vehementemente afirmada. Finalmente ninguna cosa se reconoce ya afuera de Dios, cuya existencia se presenta como primer principio incondicionado de todo. La voz del ser pasa a escucharse retumbar igualmente en toda la naturaleza como univocidad de sentido. El mismo sentido permea a todas las cosas, pues Dios es causa de ellas de la misma manera en que es causa de sí mismo. Y al ser una causa inmediata en todos los niveles de realidad de forma simultánea, y no mediata ni sucesiva, ninguna cosa goza de mayor o menor grado de suficiencia y realidad ontológica. Todas ellas expresan igualmente al ser, aunque difieran en la esencia de su modo y su grado de potencia o fuerza ontológica.

Es de fundamental importancia ver cómo la *naturaleza naturada* constituye efectivamente a la *naturaleza naturante*. Dios se expresa y se explica absolutamente en su efecto, el cual lo constituye como tal, determinándolo según la esencia de sus atributos y sus modos. Allí, pues, encuentra su satisfacción. Al identificar a Dios con la naturaleza Spinoza rescata al cuerpo y a los afectos del lugar en donde habían sido enterrados dentro de una filosofía de la trascendencia, cuya forma moral tendía a despreciarlos como instancias inferiores de la creación. Así es como el movimiento mismo de la naturaleza era despojado de su substancialidad esencial, colocando su materialidad en oposición al alma humana. Mientras el neoplatonismo y el cristianismo habían tendido a ver en la materia una forma de privación, o de empobrecimiento metafísico, Spinoza la considera como una dimensión constitutiva de la substancia divina, al ser la extensión uno de sus atributos. Frente a cualquier forma de dualismo entre alma y cuerpo, materia y espíritu, Spinoza afirma su radical co-pertenencia a una misma naturaleza substancial, la cual se expresa

⁶ *Ibidem*. 172.

⁷ Deleuze, Gilles., Guattari, Félix. *¿Qué es filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1997. P. 51.

⁸ Deleuze, *Spinoza y el Problema... Op. Cit.* P. 179.

dinámicamente como tendencia a perseverar en el ser. El conato spinoziano se revela según estos dos atributos, el del pensamiento y el de la extensión, desplegándose efectivamente como absoluto poder de existir y absoluto poder de pensar. Fuerza de pensamiento y fuerza de acción aparecen como manifestaciones de un mismo poder de Dios–naturaleza.

El rendimiento ético–político del planteamiento spinoziano se manifiesta claramente en el dominio expresivo de los modos singulares de la substancia, cuyo despliegue efectivo se constituye como afirmación activa de la misma. La esencia dinámica del Dios–naturaleza halla en el movimiento mismo del alma y el cuerpo, en tanto expresiones de los atributos del pensamiento y la extensión, el lugar de su satisfacción plena. Para Spinoza es tarea de la razón el seleccionar los cuerpos y las ideas con las que se entra en contacto, con el fin de propiciar una emergencia de ideas adecuadas y afectos activos, y, así, incrementar su conato como una pura potencia vital. Es una cuestión de poder dar lugar a encuentros alegres, en donde se produzcan correspondencias o concordancias compositivas. ¿Qué tipo de cuerpos e ideas son susceptibles de componerse con mi cuerpo y con mi alma, incrementando mi poder de ser? Esa sería nuestra pregunta fundamental.

Dios, en cuanto vida misma, se desarrolla en sus efectos inmanentes según un dinamismo esencial de su ser, independientemente de cualquier tipo de causa final. El motivo es que de nada carece la substancia, y, en esa medida, no aspira a nada. Por ello Spinoza considerará a un deseo plenamente positivo como núcleo esencial de los modos: no deseo de algo, según un esquema de carencia y privación ontológica, sino deseo en cuanto actividad pura, cuyo gozo se halla inmediatamente producido en el acto de su misma efectuación. La capacidad de desarrollar una actividad autodeterminada por afectos alegres e ideas adecuadas es característica del segundo grado de conocimiento, relativo a una orientación por formas comunes. Antesala del tercer grado de conocimiento, o el amor intelectual a Dios, por el cual el alma conoce a su causa inmanente como su causa inmanente se conoce a sí misma. De esta manera el sistema de Spinoza se revela fundamentalmente como una ética, en donde el conocimiento no se halla desligado de la vida, según una teoría de la verdad por adecuación o correspondencia. La verdad se articula interiormente como libertad, efectuándose en una naturaleza virtuosa conducida por un conocimiento adecuado de sí misma.

El *autómata espiritual de Spinoza* aparece como encarnación de las leyes necesarias de una naturaleza plenamente libre, en la medida en que también es perfectamente autosuficiente. En palabras de José Ezcurdia: “El autómata espiritual spinoziano es un sujeto autoproduktivo que afirma el carácter dinámico y productivo de la sustancia”⁹ Disipar las ideas inadecuadas del alma y los afectos pasivos del cuerpo implica expresar y constituir, como efecto, a su causa inmanente, la cual tiene como esencia una autodeterminación productiva y creativa. En otras palabras, somos libres cuando actuamos de acuerdo con nuestra propia naturaleza y no por las influencias externas y contingentes del ambiente, ni tampoco por una voluntad personal y sus deseos limitados, cuyo origen solo puede proceder de un conocimiento inadecuado. Nuestra libertad radica en una comprensión y afirmación plena del flujo inherente a la propia substancia como causa inmanente de todo pensamiento y acción. Libertad interna y soberana de cada esencia modal expresiva de Dios, a partir de la cual se produce una vida virtuosa y feliz.

La ética de Spinoza está fundada enteramente en criterios inmanentes, como lo menciona Deleuze en su curso sobre este. No se trata ya del bien y el mal trascendentes, o de un grado de participación mayor o menor del bien como modelo eminente, sino de lo bueno y lo malo en tanto expresiones de salud y enfermedad. En palabras de Deleuze, en Spinoza “todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son de este tipo, mal encuentro, indigestión, envenenamiento,

⁹ Ezcurdia, José. *Cuerpo y Amor Frente a la Modernidad Capitalista: A Propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*. México, Itaca, 2018. P. 35.

intoxicación, descomposición de la relación”.¹⁰ Es decir, de afectos activos o pasivos, alegres o tristes. La filosofía de Spinoza es por encima de todo una ética porque alude a una pragmática vital. No hay cosas buenas ni malas en sí, sino solo afectos que aumentan nuestro propio conato. Así, “por ejemplo, la música es buena para el melancólico, mala para el afligido; para el sordo, en cambio, no es buena ni mala”.¹¹ Los afectos activos siempre son alegres en la medida en que su alegría procede de su misma actividad, en tanto efectuación interna de su fuerza. Ya no se trata de pasiones, aunque estas puedan ser alegres por un aumento en su potencia de actuar. Los afectos activos se verifican como actividad pura de los expresantes puros del ser unívoco, según una potencia poseída en acto.

Estos seres virtuosos no se ven sometidos a ningún tipo de código moral o mandamiento externo, cuya forma los sometería a una forma de pasividad e ineficacia de su propia esencia. Toda impotencia es elevada y purificada, llevada a ser expresión adecuada de la realidad esencial de Dios como deseo activo y absoluta potencia de existir y pensar. De ahí toda una crítica a las instituciones religiosas y sus formas de dominar y subordinar históricamente al ser humano, atribuyéndose a sí mismos una función de salvación y redención trascendente.¹²

Es sencillo ver cómo Deleuze retoma esta concepción spinoziana de la inmanencia y la reconfigura de acuerdo con su propio pensamiento. Su manera de concebir una unidad fundamental entre el pensamiento filosófico y la vida constata su recuperación del monismo ontológico de Spinoza y su negación de una dualidad ontológica real entre mente y cuerpo. Todo su vitalismo está impregnado por esta idea del plano de inmanencia como plano de una satisfacción práctica del pensamiento en la vida y de la vida en el pensamiento. Sin embargo, si bien Spinoza se le presenta a Deleuze como el pensador por excelencia de la inmanencia, y, en esa medida, como el *rey de los filósofos* (pues la inmanencia sería precisamente el axioma fundamental de la filosofía. El espacio en donde esta emerge siempre), el concepto en sí mismo puede ser explorado con mayor cuidado, trezándolo y conectándolo de manera más profunda para revelar otras resonancias.

Así, en su libro *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Christian Kerslake desarrolla de manera extensa este concepto con el fin de mostrar su gran complejidad dentro de la obra deleuziana. La inmanencia —nos dice— parece ser el gran tema de su corpus teórico, y, sin embargo, está envuelta en un gran número de misterios y dificultades. No debe ser pensada únicamente en términos precríticos, sin tomar en cuenta la manera en que Deleuze acomete la tarea de continuar repensando algunos de los problemas fundamentales planteados por Kant y los idealistas alemanes. Kerslake argumenta que la inmanencia deleuziana toma en cuenta el movimiento kantiano y postkantiano al momento de leer a Spinoza, así como de establecer su conexión entre el plano de inmanencia y el campo trascendental, como ya lo hará desde *Diferencia y Repetición*, y, asimismo, como reafirmará al final de su vida en su pequeño artículo de *La Inmanencia: Una*

¹⁰ Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Argentina, Tusquets, 2004, P.33.

¹¹ Spinoza, Baruch. *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. Madrid, Greddos, 2011. P. 179.

¹² Así, por ejemplo, véase lo que dice Spinoza con respecto a la institución de las ceremonias hebreas: “Hemos demostrado en el capítulo precedente que la ley divina, esa ley que nos hace verdaderamente felices y nos enseña la verdadera vida, es común a todos los hombres; y como lo hemos deducido de la sola consideración de la naturaleza humana, hay que reconocer que es innata y como grabada en el fondo de nuestro espíritu. Pero las ceremonias religiosas, al menos las que hallamos en el Viejo Testamento, como se establecieron solo para los hebreos, y tan acomodadas a los intereses de su propio imperio, que la mayor parte de ellas no pudieran celebrarse por los particulares, sino únicamente por toda la nación congregada, sítiese que nada tienen que ver con la ley divina ni pueden servir de nada para la virtud y la dicha; refiérense, pues, exclusivamente a la elección de los hebreos; es decir (...) a su bienestar material y temporal y a tranquilidad pública, y por consiguiente solo pudieron aplicarse mientras el imperio se conservó”. Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-Político*. México, Porrúa, 2007. P. 332.

Vida. Por otro lado, intenta mostrar cómo sus desarrollos teóricos fueron influidos por autores postkantianos como Schelling y su empirismo superior, o Wronski y su mesianismo matemático.¹³

Así, pues, Deleuze no habría sido ajeno a los problemas de la fundación en filosofía, como parece haber mostrado su curso de 1956 *¿Qué es fundar?* En donde un joven Deleuze busca comprender el gran proyecto de la filosofía moderna: el de establecer un origen justificado del pensamiento filosófico. Allí Deleuze elaborará una serie de planteamientos originales en torno al problema; por ejemplo, la idea del fundamento como un sin fondo, cuyo encuentro daría lugar a una pregunta para el fundador.¹⁴ Kerslake considera importante remitirse a este texto con el fin de mostrar cómo *Diferencia y Repetición*, publicado varios años después, estuvo claramente influido por algunas ideas clave trabajadas en este curso, cuya finalidad principal es comprender el movimiento de la fundación filosófica como un programa iniciado por Hume, explicitado claramente por Kant y prolongado por los pensadores y filósofos postkantianos.

A continuación veremos brevemente cómo se podría llevar a cabo una relación entre el concepto de inmanencia deleuziano, que, como vimos, está fuertemente impregnado por el pensamiento de Spinoza, y el movimiento kantiano y postkantiano de hallar una fundación para el quehacer filosófico. De esta manera veremos cómo el campo trascendental propuesto por Deleuze termina siendo la vida misma en tanto plano de inmanencia, cuyo carácter prefilosófico aparece precisamente según una forma de fundación (o, mejor dicho, sin fondo) no conceptual, y, por ello mismo, subrepresentacional. Desde esta perspectiva, Deleuze no habría simplemente ignorando el criticismo kantiano, instalándose directamente en la filosofía precrítica de Spinoza. Kerslake considera importante examinar el concepto de inmanencia a la luz de Kant y los postkantianos, pues estos filósofos establecieron las bases de la filosofía moderna, y, en particular, de la ontología y la epistemología occidentales. Deleuze propone una filosofía de la inmanencia que, en algún sentido, podría considerarse como un antídoto frente a estas filosofías, rescatando su tradición y repensándola a través de su spinozismo.

De esta manera Deleuze habría visto cómo la búsqueda, por parte de Kant, de una crítica inmanente, así como de un uso inmanente de nuestras facultades trascendentales, debe abandonar el ámbito de un sujeto trascendental, evitando una captura de la inmanencia por parte del mismo: el campo trascendental, como fuente de las condiciones de posibilidad de la experiencia real, ha de estar ligado más bien a una inmanencia asubjetiva e impersonal al nivel de la vida. Por otro lado, la inmanencia tampoco podría quedar envuelta o encerrada en un sistema conceptual, como se propondría desde una perspectiva hegeliana. Hegel habría buscado superar el dualismo kantiano entre sujeto y objeto, o entre mundo fenoménico y cosa en sí, a través de un proceso dialéctico en el que el espíritu llegaba a conocerse a sí mismo como concepto y a través del concepto. Pero al hacer esto convertía a la inmanencia en una inmanencia conceptual. En Hegel la inmanencia se vuelve inmanente al concepto, así como en Kant se hacía inmanente al sujeto trascendental. El objetivo último de Kerslake es mostrar cómo el concepto de inmanencia de Deleuze es fundamentalmente práctico: esta no es meramente “un principio filosófico abstracto; es una práctica concreta y efectiva que implica la transformación de la vida”. Si Deleuze retoma a la filosofía de Kant y los postkantianos es para introducir un concepto de inmanencia radical que no la someta ni a un sujeto, ni a un objeto, ni a un concepto. La inmanencia debe ser pensada como inmanente a sí misma, según una producción genética no conceptual. Por ello no ha de ser reducida de ninguna manera a su representación en un sistema filosófico determinado. La inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos, sino un plano preconceptual y prefilosófico. Es un campo trascendental de consciencia verdaderamente productivo y no

¹³ Cfr. Kerslake, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press, UK, 2009. P.

¹⁴ Así, Deleuze nos dirá en el texto: “¿No es aquello que el suelo revela, lejos de ser una respuesta, una pregunta en su lugar? La esfinge formula una pregunta” Deleuze, Gilles. *What is Grounding?* &&& Publishing, USA, 2015. P. 44.

meramente condicionante. Es también el plano propio de *una* vida, cuyo artículo indefinido hace referencia a su expresión singular. Como nos dirá Deleuze:

La inmanencia absoluta es en sí misma: ella no es alguna cosa, no es inmanencia a alguna cosa, no depende de un objeto y no pertenece a un sujeto. En Spinoza, la inmanencia no lo es a la substancia, sino que la substancia y los modos son en la inmanencia (...) La inmanencia no remite a Algo como unidad superior a toda cosa, ni a un sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: solo cuando la inmanencia no es ya inmanencia a otra cosa cualquiera, se puede hablar de un plano de inmanencia.

¹⁵

El hecho de que la inmanencia sea inmanente a sí misma la distancia de cualquier interpretación que intente introducirla dentro de un esquema de pensamiento conceptual determinado. Por ello no debe ser confundido con su interpretación formal, de acuerdo con la cual se designaría a una filosofía cuyos términos y relaciones no dependen de ninguna otra cosa. Más bien habría en ella una suerte de informalidad radical. Por otra parte, su renuencia a constituirse como una inmanencia del pensamiento lo coloca también en una situación conflictiva con respecto al sentido ontológico del concepto, según el cual el pensamiento no podría acaecer fuera de la misma. Esto parece interesarle particularmente a Christian Kerlake: el hecho de que tal inmanencia requiera necesariamente un *afuera* del pensamiento filosófico, que, en este sentido, le resulte trascendente. De acuerdo con Joshua Ramey:

Como Christian Kerlake ha apuntado, cuando Deleuze argumenta que el pensamiento requiere de una no filosofía, y una comprensión no filosófica de la creación de conceptos, parece estar violando el mandato metafilosófico en contra de la trascendencia, postulando algún tipo de experiencia de la inmanencia como trascendente al pensamiento, y como aquello por lo cual el pensamiento sería juzgado.

¹⁶

¿Existe entonces algún tipo de contradicción? Examinemos la cuestión con más detalle: la inmanencia propuesta por Deleuze no puede reducirse al pensamiento porque en ese caso sería inmanente a él, en lugar de que esta fuera inmanente a sí misma. Y, sin embargo, Deleuze sí postula un vínculo inmediato con el ser, pues es capaz de expresarlo inmediatamente en la inmanencia, y, de hecho, solo puede pensar verdaderamente cuando se mueve sobre ese plano, volcándose directamente en él. Como dirán Deleuze y Guattari en *¿Qué es filosofía?*

Si “volverse hacia...” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando este se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago de sentido. El movimiento infinito es doble, y tan solo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser.¹⁷

La filosofía deleuziana manifiesta una paradójica relación entre concepto e inmanencia, según la cual el concepto filosófico es capaz de expresar plenamente al ser, hasta el punto de que ser y pensamiento serían una sola cosa, aun cuando la inmanencia no se reduzca al pensamiento. Acaso podamos ver aquí el rechazo por parte de Deleuze de determinar a la inmanencia de cualquier modo: ella misma es un campo continuo de indeterminación en donde surgen y proliferan todos los conceptos, perceptos, afectos y enunciados

¹⁵ Deleuze, Gilles. *La inmanencia: una vida*. Unaula, México, 1996. P. 234.

¹⁶ Ramey, Joshua. *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. Duke University Press, USA, 2012. P. 25.

¹⁷ Deleuze y Guattari. *¿Qué es filosofía?... Op. Cit.* P. 40.

proposicionales, relativos a un estado de cosas, sin reducirse a ninguno de esos ámbitos. El pensamiento es capaz de expresar el ser en la medida en que este se conecta con su fuente originaria, mas la inmanencia no puede llegar a quedar reducida a su manifestación en ningún tipo de pensamiento (sea filosófico, científico o artístico). Para decirlo de otro modo: el pensamiento es inmanente a la inmanencia, pero la inmanencia se efectúa y se satisface perpetuamente en un acto de pensamiento inagotable. Así, ambos se manifiestan como una unidad en el movimiento concreto del sentido. Se trata de una distinción unilateral, en donde una forma se separa de su fondo, sin que al mismo tiempo el fondo se separe de su forma.¹⁸ La forma es interior al fondo que insiste, o persiste, como una profundidad indeterminada expresada inmediatamente en su determinación. Así se garantiza que la inmanencia no pueda nunca ser encerrada dentro de un sistema conceptual, como una ola o un torbellino, con sus ritmos y patrones vibratorios singulares, no agota ni subordina nunca el océano desde donde surge su alteración.

Mas cabe entonces preguntar ¿en dónde halla la inmanencia dicha unidad o síntesis concreta? ¿Cómo experimentarla? Si Deleuze plantea un afuera del pensamiento, en sí mismo incognoscible, es para proponer un principio vitalista fundamental: es en la vida, o, más bien, en *una* vida, en donde se hunde y nace toda posibilidad de creación. Mi hipótesis a la largo de este trabajo es que es precisamente en el plano vital en donde vida y pensamiento se unifican, como una vida del pensamiento y un pensamiento de la vida.¹⁹ Una vida pensándose a sí misma a través del pensamiento, y, simultáneamente, vivificando al pensamiento como expresión de su potencia. ¿No será acaso tarea del pensamiento hacer consciente una vida excesiva, sobreabundante, y, al mismo tiempo, hallar en ella su interior, su existencia y su ser pleno? Así, toda filosofía tiene un plano no filosófico, así como todo arte arte y toda ciencia tienen un plano no artístico y no científico. Ese afuera del pensamiento es impensable, y, sin embargo, debe ser pensado. Debemos continuar deslizándonos en ese suelo milagroso y radical para desplegarlo dentro de nuestro mundo: he ahí el imperativo ético de una inmanencia auténticamente deleuziana.

A diferencia de Hegel, Deleuze no desarrolla un concepto de la correspondencia entre el ser y el pensamiento susceptible de dar lugar a una manifestación completa del absoluto dentro de un sistema enteramente conceptual. Como lo menciona Kerslake, nada es más extraño ni más ajeno para un hegeliano que la idea de que la inmanencia aparezca como un plano afuera del concepto, e, incluso, afuera de cualquier tipo de pensamiento.²⁰ Y, sin embargo, es el concepto de inmanencia necesario para desarrollar otra forma de vivir... Para postular un movimiento diferencial concreto, motorizado por encuentros intensivos con variaciones sensibles, moleculares e infinitesimales, en lugar de un movimiento abstracto de conceptos con identidades previas, negándose unos a los otros en el espacio de una representación pura. Es un tema de salud: la vida solo se puede pensar a través del pensamiento cuando esta fluye incondicionalmente, de manera improvisada, imprevisible y fantástica, obligándose a producir imágenes e ideas de sí. No cuando es obligada a responder a las exigencias y las leyes de un pensamiento fijado, estructurado y organizado de

¹⁸ Estas ideas aparecen trabajadas en el inicio del primer capítulo de *Diferencia y Repetición, La Diferencia en Sí Misma*, en donde el fondo se presenta como el campo de indeterminación desde donde surge una diferencia como determinación unilateral. Deleuze, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Argentina, Amorrortu, 2021. Cfr. P. 61.

¹⁹ Esta concepción apunta al dominio propiamente ético del pensamiento deleuziano, y, con ello del acontecimiento. El pensamiento mantiene una relación de resonancia directa con el cuerpo y sus acciones, aumentando su potencia de ser. Por otro lado, ello implica ver una instancia vital profunda desde donde nace ciencia, arte y filosofía, como se apunta en el texto *¿Qué es filosofía?* Co-escrito con Félix Guattari, así como también el último artículo publicado por Deleuze *La inmanencia: una vida*. Y ya es posible hallar esta concepción desde un escrito muy temprano de juventud, tal y como lo es *Mathesis, filosofía y ciencia*, en donde el símbolo es capaz de encarnar al objeto de pensamiento científico en un objeto sensible, hallando una reconciliación de arte, filosofía y ciencia al nivel de la vida.

²⁰ En palabras de Kerslake: "El hegeliano tiene derecho a replicar que seguramente existen conceptos involucrados en la determinación de la inmanencia, y que todo el punto de la dialéctica fenomenológica del sentido en Hegel consiste en mostrar cómo los conceptos pueden decir su propio sentido al conducir sus consecuencias más allá del punto de la contradicción". Kerslake, Op. Cit., P. 259.

acuerdo con principios de universalidad y generalidad. Por este mismo motivo se comprende el proyecto deleuziano de elaborar un concepto del campo trascendental capaz de contravenir al planteamiento kantiano, quien se preocupó fundamentalmente por postular un condicionamiento o conformidad del mundo con respecto al sujeto, y, en esa línea, determinar un cierto número de condiciones de posibilidad que permitieran dicha correspondencia. Un ejercicio así resultaba enteramente comprensible desde el punto de vista de un proyecto regido primordialmente por un pensamiento conservador, cuya finalidad era comprender el mundo tal y como estaba representado históricamente en ese siglo, y, en ese sentido, de acuerdo con las pretensiones morales, científicas y artísticas propias del mismo. Su búsqueda estaba inspirada por un intento de justificar el mundo tal y como se experimentaba, se vivía y se legitimaba en el siglo XVIII, particularmente en Europa Occidental.

El método trascendental kantiano es condicionante, y, en esa medida, solo copia o calca su dominio a partir de determinadas estructuras de actualidad reconocidas por el sujeto perceptivo. Al final su labor es meramente justificativa. Se trata de reconocer el sistema de los valores (morales, políticos, estéticos, científicos) previamente establecidos, y, a partir de allí, determinar cómo son posibles. Pero a Deleuze no le interesa comprender cómo reconocemos lo que hay, sino cómo creamos, o, mejor aún, cómo una naturaleza viva crea. El problema no está en cómo tenemos las percepciones, los pensamientos o las afecciones con las que lidiamos personalmente, o en nuestras comunidades sociales y políticas, sino explicar cómo surgen nuevas experiencias vitales; experiencias conmovedoras y novedosas de sensación y comprensión renovada, cuya atmósfera espiritual no pudo haberse anticipado nunca antes. Ocurrencias visionarias, en donde la mente es capaz de entrar en contacto con el cosmos. En efecto, Deleuze aparece como defensor contemporáneo de una cierta intuición intelectual, en donde determinadas experiencias intensivas son capaces de arrastrar el pensamiento hacia el abismo de un inconsciente productivo, en donde fuerzas y ritmos subrepresentacionales irrumpen en su cerebro, deformándolo y alterándolo en sentidos imprevisibles. Ello lleva a Deleuze a lidiar con una concepción mística de la mente y sus capacidades para conectarse con ese fondo creador.

Esta experiencia podría calificarse con el término de mística inmanente o material en la medida en que no se trata de un contacto con algún tipo de realidad sobrenatural o divina de carácter trascendente, como suele pensarse al emplear esa palabra, sino a una experiencia radical e inmediata con las fuerzas intensivas de la materia y de la vida, en donde se produce una superación del dualismo sujeto-objeto y se accede a una dimensión más profunda de la realidad. Ello también implica rechazar un modelo del conocimiento estrictamente representacional, de acuerdo con el cual habría una diferencia de naturaleza esencial entre la representación y lo representado, o entre el conocimiento mental de una cosa y su designación proposicional. La expresión del ser por el pensamiento ocurre sin mediaciones, en donde una materia viva emerge y se expresa realmente en el sentido de un enunciado como acontecimiento explosivo de liberación. Así, de acuerdo con Peter Hallward en su obra *Deleuze and the Philosophy of Creation: Out of this World*:

A diferencia de Kant, Deleuze asumirá y renovará la legitimidad autoevidente de una intuición intelectual inmediata (...) El gran logro de estos racionalistas radicales fue revertir la devaluación crítica de la realidad o la naturaleza casi tan pronto como comenzó, y al hacerlo, apropiarse "de las cosas más profundas, los "arcanos", a través de una intuición o comprensión que hace al hombre conmensurable con Dios".²¹

La posibilidad del hombre de abrirse a intuiciones metafísicas capaces de ponerlo en contacto directo con el ser se nos aparece así como afrenta directa contra el criticismo kantiano y su esfuerzo por ponerle límites precisos al movimiento del pensamiento. El ser humano es capaz de contactar, de modo directo y sin mediaciones, a las fuerzas expresadas en los fenómenos del mundo, y, en esa medida, ligarse a ellas. Sin embargo, es importante ver cómo en Deleuze estas intuiciones intelectuales no se producen a través de un

²¹ Hallward, Peter. *Deleuze and the Philosophy of Creation: Out of this World*. Verso, UK, 2006. P. 12.

ejercicio racional, o de procesos discursivos de carácter representativo o deductivo. El cuerpo y el afecto entran en juego, precipitando experiencias encarnadas de sensibilidad, imaginación y afecto creativo, sumergiéndose en un dominio de virtualidad. Solo de esa manera se hace posible un advenimiento del inconsciente creador en la consciencia de un pensamiento alegre.

1.2. La diferencia en sí y la intensidad: instancias genéticas del plano de inmanencia

El proyecto filosófico de Deleuze busca dar cuenta de un proceso genético inmanente, autoproducido por mecanismos diferenciales intrínsecos en un plano de inmanencia. Tiene una importancia fundamental observar cómo estos dinamismos dan cuenta de un poder y de una fuerza inherente a la propia naturaleza. Por este motivo el concepto de idea no puede ser encadenado a una concepción esencialista del ser, en donde esta aparecería como instancia ejemplar y eminente en una estructura ontológica jerárquica, cuyo papel como modelo esencial pudiera explicar a los objetos del mundo sensible dentro de un esquema de participación. Dicho esquema es constituyente de una metafísica de la trascendencia, en donde la identidad de la idea subsume a una multiplicidad de entidades participativas, que, en mayor o menor grado, se encuentran alejadas de su principio fundante, manifestando, de esta manera, un grado mayor o menor de perfección y densidad ontológica. En lugar de ello Deleuze propone una concepción dinámica y diferencial de la idea, expresando así su poder productivo en un plano de inmanencia. Esta se caracteriza por su variedad o multiplicidad, así como por su naturaleza objetivamente problemática. De ahí se desprende su potencia genética para producir en un mismo nivel del ser a los conceptos, los objetos y los sujetos esparcidos dentro del campo de actualidad constituido dentro de nuestra representación extensa del espaciotiempo. En esta medida, la idea pertenece plenamente al mundo y se despliega efectivamente según los mecanismos físicos y materiales del mismo, en un desarrollo propiamente autoorganizado, justificando su ligazón con ramas de la ciencia como la teoría de los sistemas dinámicos, la teoría del caos o la teoría de la complejidad. De ahí el rico campo de investigaciones llevado a cabo por pensadores como Manuel DeLanda, quien ha llevado a cabo una exploración profunda de cómo la idea deleuziana es capaz de vincularse y acrecentar conceptualmente tales ramas disciplinarias, provenientes de campos como la física, la química, la biología y las matemáticas.²²

Es tal vez *Diferencia y Repetición* la obra en donde el concepto de la idea es desarrollado con mayor claridad y profundidad expositiva, por lo cual me concentraré en ella para exponerla dentro de este texto, mostrando sus articulaciones principales, y, de la misma manera, de qué forma estas nos pueden ayudar a comprender el proyecto deleuziano en su globalidad. El capítulo cuarto, *Síntesis Ideal de la Diferencia*, se constituirá como referencia primordial para este despliegue conceptual, complementándolo con algunos textos de comentaristas y autores vinculados a Deleuze y sus planteamientos filosóficos. A través de esta exploración podremos darnos cuenta de que estas nos permite adentrarnos a un espacio de libertad y creación, en donde el mundo, una vez liberado de sus cadenas participativas y trascendentes, se manifiesta como campo abierto de experimentación y aprendizaje permanente. Allí donde la finitud cósmica de los conceptos y los entes no

²² DeLanda ha llevado a cabo un gran esfuerzo por reinterpretar el lenguaje deleuziano desde el punto de vista de estas disciplinas científicas. Al hacerlo a podido mostrar cómo su ontología es profundamente realista, en el sentido de que postula a los mecanismos de la naturaleza, en su existencia intrínseca e independiente del sujeto, como responsables por el movimiento del mundo: "Existen filósofos que le otorgan a la realidad plena autonomía en relación con la mente humana, ignorancia la diferencia entre lo observable y lo inobservable, y el antropocentrismo que esta distinción implica. Se dice que estos filósofos sostienen una ontología realista. Deleuze es un filósofo realista de este tipo, un hecho que debería distinguirlo de la mayor parte de los filósofos posmodernos que se conservan básicamente como no realistas". DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London & NY, Bloomsbury, 2013. P. 13.

se constituye según una autolimitación del ser infinito, sino de acuerdo a una infinitud potencial de variaciones diferenciales. Alegre naturaleza de ideas acontecimentales.

En la segunda parte de esta sección me concentraré en el concepto de intensidad, o de diferencia estética, ligada dinámicamente con la diferencia virtual de la idea. Mi intención es mostrar el enlace vital entre ambos dominios, mostrando cómo la diferencia intensiva funda los procesos y las dinámicas espaciotemporales por las cuales la idea se actualiza en un estado de cosas extensivo. La idea virtual se implica dentro de la profundidad de la intensidad como un afuera. El adentro más profundo y el afuera más lejano se ponen en contacto a través de una estructura topológica de carácter paradójico, dando lugar a ascensos virtuales dentro de despliegues de dramatización intensivos. De esta manera se engarza el espacio de posibilidades y de variaciones libres del campo virtual con los movimientos, precipitaciones, torsiones y alteraciones materiales provocadas por el vértigo afectivo de corporalidades repartidas en el espacio empírico. Así, la intensidad se presenta como perturbación ontológica, dando lugar a desequilibrios físicos, químicos, biológicos, sociales y lingüísticos. Ella abre un clinamen o una desviación inmanente que inclina a los sistemas y las estructuras actuales hacia el afuera virtual, constituido por las ideas como multiplicidades y variedades puras. Para elaborar esta segunda parte me concentraré principalmente en el quinto capítulo de *Diferencia y Repetición*, titulado *Síntesis Asimétrica de lo Sensible*.

1.3. La diferencia ideal

Para comprender el objetivo filosófico de un texto como *Diferencia y Repetición* resulta importante comprender que Deleuze está luchando contra una concepción del mundo fundada sobre la identidad. La identidad se presenta o se puede presentar como identidad del mundo, de Dios, de la naturaleza, del concepto o del sujeto trascendental. En cualquier caso, siempre se trata de una figura y una forma representada y ya constituida, en donde sus fronteras y límites con otros objetos, sujetos y conceptos, igualmente identitarios, ya está distribuida dentro de un campo cerrado de representaciones, presidido por categorías y clasificaciones específicas, genéricas, funcionales o taxonómicas. En este modelo, la diferencia misma solo es concebida en términos de no ser, como en Platón, o de contrariedad, según el esquema aristotélico. En cualquier caso, la diferencia no es concebida como diferencia en sí, rebajando su estatus ontológico.

En el caso de Platón la diferencia sería asimilada a una diferencia con respecto al modelo ideal, con respecto al cual mantendría una mayor o menor semejanza. Así, pues, un concepto o un objeto del mundo sensible se constituiría como una copia más o menos semejante, o más o menos perfecta, de una instancia trascendente con respecto a la cual mantendría una posición de copia. La diferencia en Platón no sería nada en sí misma, sino solo puro no ser, en la medida en que toda densidad ontológica queda asignada, en su pensamiento, a la semejanza con una esencia eminente.²³ Desde esta perspectiva la diferencia en sí misma solo podría manifestarse como simulacro, o pura ilusión, debido a su alejamiento infinito de la idea. Ni siquiera alcanzando el carácter de copia, la diferencia en sí resulta absolutamente aborrecida como apariencia. El simulacro es así expulsado del pensamiento dialéctico, por lo cual accede propiamente a su estatuto en una filosofía de la diferencia: Así “los simulacros están, como los falsos pretendientes,

²³ Toda posibilidad de verdad radica así en la semejanza con el fundamento de la idea, como, por ejemplo, la justicia, y los pretendientes participan en mayor o menor grado de ella. Por otro lado, además de los múltiples pretendientes también están los simulacros: “Tal es, según Platón, el sofista, bufón, centauro o sátiro que todo lo pretende y, pretendiéndolo todo, no está nunca fundado, sino que contradice todo y se contradice a sí mismo... Deleuze, *Diferencia y Repetición... Op. Cit.*

constituidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esencial”²⁴ Al desviarse de la semejanza con lo trascendente adquieren su poder genético inmanente.

Por otro lado, en el caso de Aristóteles, la diferencia más perfecta se representa en especies subsumidas por un mismo género. Así, la contrariedad implica una diferencia máxima dentro de una generalidad común, como podría ocurrir entre el blanco y el negro, que son especies contrarias dentro del género del color. En esta medida Aristóteles subsume la diferencia a la identidad génica de un concepto envolvente, y así, la estabiliza dentro de una representación binaria entre enunciados. Por ello, dice Deleuze, Aristóteles representa el feliz momento griego, en el cual la diferencia es salvada de su estatuto de no ser, aunque únicamente al pasar a ser subordinada a la representación y la identidad. Ese reconocimiento de la diferencia como una diferencia conceptual entre contrarios se constituye ya como traición o desnaturalización de la misma.²⁵

Para llegar a un concepto de la diferencia en sí es necesario concebirla en un sentido plenamente positivo. No ha de ser pensada en términos de un ser negativo, ni tampoco en relación a un género común. Por ello mismo ha de evadir los cuatro aspectos o costados de la representación: la identidad en el concepto, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción y la oposición en el predicado. Una diferencia en sí debe alcanzar ese punto de absoluta independencia del estado de cosas actuales, con sujetos y objetos ya constituidos, así como de cualquier forma de estructura proposicional de la consciencia. En esa medida su carácter ha de ser extra proposicional y subrepresentativo. La diferencia en sí abandona el dominio de la diferencia entre identidades para pasar a ser razón genética de la identidad, la cual es desplazada ontológicamente a un plano secundario. Toda identidad es un efecto del juego de elementos y relaciones diferenciales que Deleuze establece para la idea como espacio de variaciones puras. Allí esta es liberada de sus cadenas hacia cualquier forma de modelo trascendente, o, en todo caso, de pensamiento tipológico y esencialista. La virtualidad a la cual esta está ligada constituye la estructura o tema complejo que solo eventualmente será desenvuelta en el mundo de la identidad, el sentido común y el reconocimiento a objetos con figuras precisas en el espaciotiempo extenso.

La idea es simultáneamente definida en términos de su naturaleza intrínsecamente problemática.²⁶ Al inicio de *Diferencia y Repetición* Deleuze plantea precisamente la noción de problema como un tema propiamente Kantiano, relativo a la estructura trascendental de la razón como facultad problemática, cuya tendencia interna a plantearse problemas irresolubles da lugar a los excesos de la especulación metafísica que la crítica kantiana pretendía limitar. La idea problemática, hallándose en estado natural, nos precipita —según Kant— en falsos problemas, por lo cual será necesario para su proyecto filosófico encontrar las condiciones de posibilidad del uso legítimo de nuestras facultades cognoscitivas. Sin embargo, si las ideas de la razón pueden llegar a plantear falsos problemas en su estado natural, estas también pueden ser civilizadas. En ese caso se pasa a un uso legítimo de la idea, vinculado al modo en que las ideas de la razón adquieren un papel regulativo dentro de la experiencia, produciendo así verdaderos problemas. El uso regulativo de la razón la implica íntimamente con el trabajo del entendimiento, otorgándole a sus investigaciones empíricas un máximo de unidad, que, de lo contrario, sería meramente parcelario. A su vez, las ideas indeterminadas de la razón adquieren de ese modo una determinación indirecta. Es decir, de manera análoga a la determinación llevada a cabo con los objetos de la experiencia que, a su vez, funda y hace posibles en su unidad sistemática, a través de su colaboración con el entendimiento. Finalmente, las ideas de la razón llevarían en sí un ideal de determinación completa infinita para los mismos conceptos del entendimiento, dentro de un horizonte temporal de progresivas especificaciones.

²⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*. Op. Cit.

²⁵ Cfr. Deleuze. *Diferencia y Repetición*. Op. Cit., Pp. 64 – 71.

²⁶ Cfr. *Ibidem*. Pp. 257 – 258.

Deleuze lleva a cabo el estudio precedente de la filosofía kantiana para invertir, modificar y reconfigurar sus conceptos dentro de su filosofía de la diferencia. Al rescatar el aspecto de la indeterminación de la idea como problema en sí pretende separarla de su subordinación a cualquier forma de determinación o solución empírica. En su lectura, la idea problemática no es necesariamente un falso problema, sino simplemente un problema sin solución, o, mejor aún, que no se agota en ninguna de sus soluciones particulares, constituyéndose como condición de posibilidad trascendental para las mismas. A su vez, aprovecha estos tres momentos de la idea problemática, ya expuestos, para comenzar a construir conceptualmente la definición estática de virtualidad que plantea para su concepto de idea diferencial. Lo indeterminado, lo determinable y lo efectivamente determinado serían los tres valores o momento lógicos de la idea. Estos se engarzan de manera íntima y singular dentro de su elaboración del espacio potencial, el cual le servirá para establecer el horizonte de productividad ideal como campo problemático. A su vez, estos tres conceptos son ligados con tres principios y tres elementos trascendentales. Así, a la indeterminación de la idea le corresponde un principio lógico de determinabilidad y un elemento puro de cuantitabilidad, a lo determinable le corresponde un principio lógico de determinación recíproca y un elemento puro de cualitabilidad, y, finalmente, a lo efectivamente determinado le corresponde un principio lógico de determinación completa y un elemento puro de potencialidad.²⁷

Todos estos conceptos están entrelazados dentro de su propuesta de establecer un nuevo tipo de filosofía trascendental, a la que denomina como empirismo trascendental. Así es como el concepto kantiano de idea problemática adquiere un relieve y una dimensionalidad que este autor jamás hubiera concebido para el mismo. El propósito de estas elaboraciones en *Diferencia y Repetición* es construir un lenguaje conceptual original que nos permita expresar lo irrepresentable de la idea, en tanto esta se constituye como razón del movimiento genético de lo real. La idea desciende así del firmamento platónico para convertirse en causa inmanente del mundo: expresable puro de potencialidades infinitas.

Tales caracterizaciones de la idea también están ligadas con el empleo que hace Deleuze de la matemática, y, específicamente, del cálculo infinitesimal. Estas interpretaciones recogen el denso aparato técnico del cálculo y lo ponen al servicio de la filosofía, en donde conceptos como el continuo, el diferencial, el límite y la derivada adquieren resonancias ontológicas fundamentales para el programa de este autor. De algún modo Deleuze desterritorializa al lenguaje matemático, poniéndolo a variar en un conjunto de relaciones diferenciales (como la idea kantiana) que establecen problemas propiamente filosóficos.²⁸ De esta manera se suma a otros autores y pensadores de la historia que vieron el potencial del cálculo para sumergir la mente, el mundo y el pensamiento a nuevos abismos. Deleuze reconoce las aportaciones de esta historia esotérica del cálculo —contrastándola con su historia exotérica u oficial— y las incorpora, aunque distanciándose de ellas en algunos puntos esenciales. Salomon Maimon, Hoene-Wronski y Bordas Demoulin son tres filósofos de esta historia esotérica, bárbara o menor que Deleuze recupera en su exposición de la *mathesis* universal del cálculo diferencial.²⁹

²⁷ Deleuze, *Diferencia y Repetición*, *Op. Cit.*, Pp. 259 – 272.

²⁸ La crítica llevada a cabo por Alan Sokal y Jean Bricmont en su polémico texto, *Imposturas Intelectuales*, no puede ser sostenida en contra de la filosofía deleuziana, o su empleo de disciplinas como el cálculo, en la medida en que este cuestiona las mismas bases ontológicas y epistémicas sobre las cuales ella se asienta. Para Deleuze no existen fronteras disciplinarias absolutas, sino solo procesos de engendramiento que tienden a abrir el pensamiento y la experiencia a nuevos horizontes. Esto sería especialmente cierto en el caso de la filosofía y el arte, pues su tarea sería producir nuevos afectos y perceptos. Por otro lado, la ciencia se movería dentro del espacio de la actualidad, o, como también lo llamarán Deleuze y Guattari, un plano de referencia. *Cfr.* Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. ¿Qué es filosofía?

²⁹ El concepto de ciencia menor es trabajo por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*, en la proposición III del *Tratado de Nomadología: La Máquina de Guerra*, en donde estos autores aclaran que la ciencia menor no puede ser consideradas en el sentido formal del término. Más bien su poder radica en una suerte de informalidad radical: su capacidad de experimentación nómada. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op. Cit.*, P. 368.

Estos pensadores habrían quedado sepultados dentro de la historia ortodoxa del cálculo como resultado de sus ambiciones metafísicas. Ellos vieron en este dispositivo de las matemáticas una manera de aproximarse al infinito, al continuo o a lo universal. Maimón, por ejemplo, elaboró una teoría de las diferenciales como causa genética y productiva de objetos, aunque las sumergió en el entendimiento infinito de Dios, con respecto al cual el entendimiento humano constituiría una limitación finita. Wronski, siguiendo los pasos de Kant, quiso ver en la razón a una facultad del infinito que presidiría la creación de todos los conocimientos matemáticos finitos, en un sistema que Deleuze denominará como mesianismo matemático. Finalmente, Bordas, el Platón del cálculo, habría visto en el diferencial el límite entre lo individual de un polígono y el universal del círculo, cuya circunferencia continua se constituiría como causa de la discontinuidad del mundo. En todos estos casos se procuró hallar una comprensión metafísica profunda del misterioso y polémico infinitesimal, como número más pequeño que cualquier otro, aunque mayor a cero. Expresión matemática del infinito o del continuo, que tantas paradojas había causado ya en la época de Zenón.

Deleuze captura elementos de cada una de estas teorías en torno al cálculo, aunque simultáneamente las critica por haberse detenido en una forma de representación infinita. En otras palabras, si bien su historia oficial se caracterizó por una tendencia a la representación finita, cuyo objetivo final fue formalizar al cálculo desde el álgebra y la teoría de conjuntos, separándolo de las primitivas intuiciones geométricas del continuo, la historia esotérica del mismo dio lugar a su inversión en lo infinito, aunque no llegó a abandonar el ámbito representativo. En ella tampoco se deshizo la trascendencia, pues los infinitesimales fueron asimilados al sujeto trascendental o al entendimiento infinito de Dios. En ellos no se alcanzó a hallar el plano de lo subrepresentacional y extraproposicional, o de un campo trascendental impersonal, que será tarea a desarrollar en *Diferencia y Repetición*.

¿Qué es la idea para Deleuze? Es un problema objetivo, o un diferencial indeterminado. Retomando a Bordas, Deleuze indica cómo Dx no debe entenderse en términos de una cantidad determinada de la intuición empírica (un *quantum*) ni de una magnitud general variable como x (*quantitas*), pasible de llenarse de un número indefinido de valores particulares en la función. El primer caso se mantiene dentro del nivel de lo particular, mientras el segundo lo hace en el de lo general o lo abstracto. Así, Dx no sería ninguna cantidad finita ni una variable vacía, sino precisamente el universal o el continuo como instancia productiva de todas las variabilidades discontinuas. El continuo es un fondo de indeterminación en donde todos los entes finitos se sumergen, y al cual todos ellos tienen como su razón suficiente, pero que solo existe de manera potencial o virtual. De esa manera se resuelve el problema de pensar una infinitud actual.

Ello también implica la imposibilidad de actualizar plenamente el continuo, de la misma manera en que, en el ejemplo de Bordas, la división progresiva de la circunferencia del círculo en costados poligonales no podría llegar nunca a traspasar temporalmente la diferencia de naturaleza primordial entre la variabilidad del polígono y la invariabilidad del círculo, debido a su diferencia de naturaleza ontológica. El continuo es causa ideal o universal de la discontinuidad y la individualidad, y Dx , o el diferencial, representa la frontera entre ambas, de manera tal que garantiza la inmanencia de los individuos a su causa trascendental. El diferencial es un corte infinitesimal, o el más pequeño posible en el continuo, señalando un cambio instantáneo e infinitesimalmente rápido en el comportamiento de la función. Sin embargo, dicho corte define a la continuidad misma, y, en ese sentido, Deleuze lo concibe como su causa ideal. En relación con este punto Deleuze cita afirmativamente a Bordas, para quien “es el corte, en ese sentido, el que constituye el género próximo del número, la causa ideal de la continuidad o el elemento puro de la cuantitabilidad”³⁰ La continuidad solo pertenece a la virtualidad en la medida en que halla una causa ideal, que se encuentra justamente en el corte que la define. No una interrupción ni un desgarramiento del ser, sino una constitución de la continuidad como variación continua. Es Dx , como lo puramente indeterminado, lo que asegura la infinita

³⁰ Deleuze, *Diferencia y Repetición*. Op. Cit., P.263.

potencialidad creativa del mundo, expresando al continuo en la actualización discontinua y finita de los estados de cosas y sus proposiciones.

De esta manera observamos una repetición del tema que Deleuze ya había explorado previamente en sus consideraciones sobre la substancia de Spinoza, en donde las modificaciones de Dios no eran concebidas como una limitación o negación del ser, sino, más bien, como su principio constitutivo. De la misma manera el diferencial no es un límite negativo del continuo, sino aquello que le permite expresarse efectivamente en las producciones con las que se afirma y despliega vitalmente en los pensamientos y en los cuerpos. El efecto es inmanente a la causa y no su separación de ella. Será importante recordar este tema al pensar en el acontecimiento como flujo inmediato de afecciones y percepciones, pues es en ese espacio de creación en donde una indeterminación virtual emerge, dando lugar a la capacidad de la intuición para conectarse al continuo como espacio abierto de libertad y transformación.

Sin embargo, la idea en su valor puro de indeterminación no es capaz de dar cuenta por sí misma de su poder genético. Para ello es necesario que lo indeterminado se sobrepase hacia un principio de determinación recíproca, mediante el cual comprendemos que debe haber una relación diferencial ideal. Dx y Dy dan lugar a series diferenciales que se relacionan y se determinan mutuamente en su espacio puramente potencial. Es importante recordar esto último para no olvidar que se trata aquí de una definición estática de la idea, en donde no se ha pasado a la dramatización espaciotemporal de la actualización. Tales relaciones diferenciales son únicamente potenciales, estableciendo la estructura de lo virtual. ¿En qué pueden consistir estas relaciones diferenciales? Resulta imposible representarlas en términos de formas y figuras precisas, pues carecen de toda forma de identidad. En todo caso podemos concebirlas como relaciones potenciales de variaciones en un continuo de indeterminación. Estas variaciones no están actualizadas, y, por ello mismo, no son trazadas efectivamente como variaciones empíricas. Más bien se constituyen como el campo abierto de variación que funda dichas variabilidades empíricas, como las relaciones variables efectivas entre el fuego, la madera y el viento en una noche de fogata, junto con el resto de variaciones potenciales en un sistema que puede ser extremadamente complejo:

Relaciones diferenciales ecológicas con el entorno en donde se lleva a cabo la fogata, con partículas químicas del ambiente, con reglamentos sociales y económicos relativos a la producciones de fogatas en lugares protegidos, o con insectos y animales perturbados por la misma. Todo este conjunto de relaciones empíricas que se establecen efectivamente entre un número indefinido de variables (que pueden ser estudiadas empíricamente por la ciencia) retroceden hacia un fondo de continuidad en el que son tragadas. Espacio virtual heterogéneo o diferencial en donde cada uno de esos regímenes de variabilidad empírica (el fuego, los animales, el viento) hallan sus potenciales de variación y de relación diferencial de variaciones en un régimen de variabilidad potencial. Así, de acuerdo con Gonzalo Santaya en su pormenorizado tratado sobre el cálculo trascendental deleuziano, la continuidad es una imagen terrible del exceso diferencial en la idea más que de su vacuidad. Es decir, “no una ausencia de determinaciones, sino, más bien, un exceso de ellas”.³¹ Este exceso de determinaciones está asentado en el exceso de relaciones diferenciales o de variaciones potenciales de las ideas en su continuo indeterminado, las cuales se actualizan y se encarnan en el trazado entre variables dependiente e independientes que caracterizan a las ciencias experimentales, y que, en esa medida, forman ya parte de una actualidad.

El elemento puro de la cualitabilidad se manifiesta aquí como causa ideal o trascendental de las relaciones diferenciales, así como el elemento puro de la cuantitabilidad lo era de la continuidad. En otras palabras, es este el elemento que funda la condición de posibilidad de la relación diferencial, en la medida en que aporta una cualidad específica para cada idea, o un régimen de variabilidad propio de ella. Así, pues, el fuego de la

³¹ Santaya, Gonzalo. *El Cálculo Trascendental: Gilles Deleuze y el Cálculo Diferencial: Ontología e Historia*. RAGIF, Argentina, 2017. P. 163.

fogata es una idea, un problema o un régimen de variabilidad determinado, relativo a la determinación propia que corresponde a la estructura virtual (que no se queda en la indeterminación pura de la idea, sino que se sobrepasa a un principio de determinabilidad, un principio de determinación recíproca y un principio de determinación completa). A su vez, el principio de cuantitabilidad, como causa ideal de la continuidad, es el elemento trascendente que garantiza la variación continua o potencialmente infinita de cada idea, siendo el universal de esa variación. Es de fundamental importancia recordar, nos dice Santaya, que el conjunto de determinaciones recíprocas en las relaciones diferenciales ideales no se da directamente entre Dx y Dx como espacios puros de indeterminación, pues estos mismos no pueden ser determinados. Más bien se juega en las series de potenciales que se desprenden de cada idea en coexistencia virtual.

El siguiente momento de la idea es el de lo efectivamente determinado, al cual corresponde el principio de determinación completa y el elemento puro de potencialidad. En la determinación completa de la idea se culmina con la estructuración estática del espacio virtual, determinando la existencia y distribución de los puntos singulares que comienzan y terminan cada serie de relaciones diferenciales. Estos puntos singulares o notables expresan una importancia fundamental para la filosofía de los problemas de Deleuze, pues son ellos los que determinan las condiciones de un problema y participan así del establecimiento de los campos de resolubilidad en los que estos se resuelven. También son ellos los que determinan la actualización de las partes que componen a los cuerpos, así como las relaciones diferenciales lo hacen de sus especificaciones y cualificaciones, o sus especies y cualidades. Finalmente, el elemento puro de la potencialidad es el que da cuenta de la infinita productividad de la idea, o su capacidad de continuar produciendo derivaciones o derivaciones de derivaciones a partir de una idea. (Idea de una idea).

De esta forma el cálculo trascendental deleuziano se presenta como un lenguaje matemático–ontológico que pretende dar cuenta de la producción de lo real de manera puramente inmanente y diferencial, sin tomar recursos de esencias trascendentes o idénticas a sí mismas. En lugar de explicar la génesis de lo real a través de los cuerpos y enunciados actuales, cuyos límites ya están dados por su constitución efectiva en un espacio extenso y un esquema representacional, lo hace mediante recurso a un espacio virtual de potencialidades puras. Este espacio está siempre conectado con el espacio de la actualidad, constituyéndose como su mitad virtual. Por ello mismo sus relaciones diferenciales están conectadas a los estados de cosas actuales, aunque no reciban su fundación de ellas. Así, por ejemplo, los fonemas del lenguaje son presentados por Deleuze como elementos diferenciales que fundan todos los lenguajes particulares a partir de sus relaciones variables en el dominio ideal. Esos distintos lenguajes individuales (el chino, el japonés, el español, el alemán o el inglés) están fundados por su mitad virtual, pero no se separan totalmente de ella: “Sea la multiplicidad lingüística, como sistema virtual de relaciones recíprocas entre fonemas, que se encarna en las relaciones y los términos actuales de diversas lenguas”.³²

De hecho, en algún sentido se podría decir que la actualidad también participa en el régimen de variabilidad específico de una idea virtual, en la medida en que establece ciertos límites más allá de los cuales las variaciones potenciales podrían transformar a la idea en una idea distinta, o en otro orden cualitativo. Así, la actualidad podría aparecer como una resistencia a las variaciones, dándole a las estructuras actualizadas ciertas limitaciones precisas o movimientos que estas son incapaces de ejecutar. Así, por ejemplo, las variabilidades potenciales de la laringe para emitir sonidos y encarnarse en determinados lenguajes están limitadas por la estructura física de una laringe adulta, aunque los límites precisos de ella no puedan ser establecidos sino mediante series de experimentaciones prácticas. Sin embargo, es propio de la virtualidad arrastrar siempre a la actualidad a realidades, formas y pensamientos nunca antes vistos, o imposibles desde la estructura de posibilidades del pasado. Así, si una laringe humana actual es incapaz de expresar ciertos sonidos dentro del infinito continuo de sonidos potenciales que puedan realizarse, y, en esa medida, se halla limitada en su expresión de variaciones efectivas, siempre es posible que nuevas variaciones potenciales de

³² Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Op. Cit., P. 292.

la idea de laringe aparezcan en el mundo, expandiendo el campo poético y dramático de una sociedad, de una cultura o de un pueblo guerrero. El universo deriva y se pone en variación continua, expandiendo las ideas virtuales o generando otras más con el paso del tiempo.

Una idea es en sí misma inagotable, pues no llega a actualizarse plenamente en ninguna de sus encarnaciones efectivas. Es en ese sentido que se trata también de un problema objetivo, cuya solución no lo conduce a su desaparición. El problema ideal insiste o subsiste, pues no se identifica ya con una privación subjetiva de conocimiento, la cual pudiera enmendarse con una educación esmerada. Ya podíamos apreciar esto en las explicaciones precedentes. La idea es un orden de variabilidad que expresa un invariable, o un elemento puro de cuantitabilidad, que le permite fundar todos los órdenes actuales y discontinuos que la actualizan. En ese sentido permite una serie de soluciones o de efectuaciones potencialmente inagotable, aunque tales variaciones puedan llegar a resultar inapreciables desde el punto de vista de un pensamiento general o de una intuición sensible empírica. Ningún tigre, árbol, piedra o movimiento corporal alcanza a agotar la totalidad de variaciones infinitesimales que motorizan sus respectivas ideas. Todos ellos son soluciones a un problema que permanece continuo e indeterminado, y que, en este sentido, funda una serie continua e indeterminada de relaciones diferenciales. Así, pues, la determinación de la estructura virtual por sus determinaciones recíprocas y sus distribuciones singulares no anula la indeterminación que corresponde a la continuidad ideal de la idea, y que, en relación al orden ontológico de sus momentos respectivos, funda a las primeras dos.

La problematicidad de la idea como causa inmanente queda así mejor establecida y da lugar a una concepción del aprendizaje infinito, en contraste con el conocimiento o el saber, el cual se remite siempre a una concepción de la verdad por adecuación o correspondencia.³³ Este aprendizaje infinito se revela como una pragmática de experimentación constante, de donde resulta el imperativo de llevar a cabo una exploración continua de las posibilidades de un medio, abriendo y atravesando sus umbrales para hacer ascender lo virtual, trayendo a la actualidad un fragmento del futuro. Se trata de afirmar plenamente el azar dentro de un juego ideal, tirando los dados del acontecimiento para transformar y producir nuevas reglas en el arte, la cultura, la sociedad y el pensamiento. Pensamiento explosivo, creativo y atrevido, en donde la idea como multiplicidad o variedad pura resplandece:

*Debemos condensar todas todas las singularidades, precipitar todas las circunstancias, puntos de fusión, de congelación, de condensación, en una ocasión sublime, Kairós, que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y revolucionario. Tener una idea es también eso. Cada idea tiene como dos caras que son el amor y la cólera: el amor, en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción; la cólera, en la condensación de singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una "situación revolucionaria", y hace estallar la idea en lo actual. Es en ese sentido que Lenin tuvo ideas.*³⁴

En este fragmento Deleuze expresa el estallido revolucionario de la idea en la actualidad, siendo mensajera de lo impredecible, lo imprevisible y lo creador. Esa es la cara de la cólera. Por otro lado, también hay un lugar para el amor, que consiste en un proceso de determinación progresiva de la idea. Bien, algo ha ocurrido y ya nada es igual: he tenido una idea y toda la dirección de mi pensamiento ha resbalado a lo largo de su pendiente. Y, sin embargo, ahora es necesario clarificar, determinar y encadenar sucesivamente la naturaleza de ese problema o acontecimiento ideal, que, de alguna manera, ha llegado a expresarse en ese

³³ Cfr. *Ibidem*. P. 290.

³⁴ Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Argentina, 2021. P. 288.

tenue camino afilado entre lo virtual y lo actual, filtrándose en cierta intuición sublime. Una verdadera fiesta del pensamiento.

La referencia a Lenin y la revolución no resulta casual. La dialéctica deleuziana es una dialéctica de la diferencia, muy distante de la dialéctica de la contradicción, tradicionalmente emparentada con cierta herencia hegeliana en el marxismo. La revolución, en este sentido, no se gesta por una oposición dura entre burgueses y proletariado, así como una revolución literaria no emerge como una contradicción poética, sino, más bien, por los sutiles mecanismos diferenciales de la idea, en la que no hay nada negativo ni contradictorio.³⁵ Dx, el diferencial, no es una forma de negación, ni tampoco de no ser, sino un (no) ser o ser problemático, plenamente positivo. Por ello mismo el impulso de creación procede siempre por afirmación, o afirmación de la afirmación, como eterno retorno de la diferencia. La idea siempre vuelve, el acontecimiento siempre vuelve, renovado perpetuamente por una generosidad ontológica de la multiplicidad, o de la idealidad diferencial.

¿Pero de qué manera se da el proceso de actualización de lo virtual? Al final del capítulo sobre la *Síntesis Ideal de la Diferencia* Deleuze procederá a explicar cómo lo virtual pasa a lo actual a través de un dinamismo espaciotemporal de ritmos heterogéneos, cuyos movimientos y variaciones plásticas son expresadas de manera clara por el huevo y el embrión. En estos casos sus diferenciaciones proceden por invaginaciones, plegamientos, migraciones celulares, polarizaciones y transformaciones continuas. Nada de preformismo: en los embriones no existe una figura preformada del animal dado, ni tipos esenciales esperando a su realización material, sino auténticos dramas que producen de manera inmanente sus partes, cualidades, órganos y funciones, así como el propio espaciotiempo en el que estos se efectúan, actualizando a sus ideas virtuales a través de movimientos morfogénéticos que van apareciendo como integraciones y soluciones locales. Los embriones son ejemplos de estructuras que, en su diferenciación progresiva, (diferenciación propia de la actualización que forma el otro lado de la diferenciación propiamente virtual), encarnan posibilidades topológicas de deformación, transformación y plegamiento que serían imposibles para un animal adulto. De la misma manera ocurre con todos los yoes larvarios, en donde una subjetividad rígida se deshace en provecho de cambios y mutaciones que ya no se pueden identificar con un sujeto o un cogito definido, sino con una suerte de embrión cósmico. ¿No habría en algún sentido también embriones sociales, económicos, culturales, lingüísticos y conceptuales? Allí donde se empiezan a ejecutar pliegues y repliegues que parecen imposibles, como si un fragmento de la continuidad ideal se irrigara en la materia endurecida de los sujetos y los objetos, volviendo su materia más fluida. Poniéndolos a variar, a fluctuar, en un estado de precipitación candente. El afuera de la idea se implica en los cuerpos, plegándose hacia adentro de sus afectos, y, de esa manera, produciendo una revolución molecular en ellos.

Sin embargo, si bien estas consideraciones nos remiten a la dramatización espaciotemporal como expresión de los problemas virtuales, produciendo así un despliegue de determinaciones progresivas, nos hace falta comprender qué es lo que funda ese dinamismo. Deleuze no lo halla en la dimensión de la idea, sino en el de la intensidad, que pasará a tratar en el siguiente capítulo de *Diferencia y Repetición*; es decir, la *Síntesis Asimétrica de lo Sensible*. A continuación nos abocaremos a estudiar ese problema, correspondiente a la esfera estética del empirismo trascendental planteado por Deleuze en ese texto.

1.4. La diferencia intensiva

Dentro del pensamiento deleuziano la intensidad es una dimensión fundamental de génesis creadora, irreductible a la extensión temporal y espacial. Ella es responsable de fundar el movimiento por el cual las relaciones diferenciales ideales y los puntos singulares preindividuales se despliegan en la intuición empírica

³⁵ Cfr. *Ibidem*. P. 260.

con sus formas y regularidades dentro del esquema representativo. La identidad, la analogía, la oposición y la semejanza, como categorías propias de la representación, son el efecto de una cantidad intensiva oculta en la producción creativa de la naturaleza. De acuerdo con Deleuze, la intensidad debe ser comprendida como diferencia, y la diferencia, a su vez, no ha de ser reducida a una diversidad sensible en un espacio geométrico, o en el ámbito de la representación y el reconocimiento, donde la diferenciación de los objetos en el espacio está dada por su distinción sensible. La diversidad del fenómeno tiene como causa o razón suficiente la diferencia como disparidad asimétrica, a partir de la cual emergen las imágenes del mundo y los objetos actuales, siendo efectuaciones de su profundidad intensiva. En el corazón del mundo late un cálculo inexacto, aunque la matemática procure anularlo mediante procedimientos de igualdad y comensurabilidad.

La magnitud intensiva se presenta en términos de una desigualdad física fundamental, correspondiente a una filosofía de la naturaleza en donde una energía diferencial (y no, por el contrario, una energía extensiva, uniforme y homogénea) motoriza procesos de expresión en el plano de inmanencia, conectándose con las ideas y las relaciones diferenciales virtuales en una intersección expresiva. Si estas últimas caracterizan el aspecto ideal del pensamiento deleuziano, correspondiente a estructuras de pura potencialidad, la intensidad es su aspecto material o estético, vinculado al ejercicio de una sensibilidad trascendental. Deleuze emplea el concepto para plantearlo como origen o razón seminal de la magnitud extensiva. La magnitud extensiva, caracterizada en términos de figuras extensas distribuidas en un espacio geométrico, son el resultado de una experiencia intuitiva fuera del marco representacional del reconocimiento empírico. La intensidad, asociada en nuestro lenguaje ordinario con un sentido vitalista de fuerza, altura y tremor, aparece aquí como fuente del devenir vital. Las cualidades de primero y segundo orden, cuyo estatuto está enraizado históricamente en la distinción filosófica entre cualidades primarias y secundarias, son derivadas del ser de lo sensible, o, en otras palabras, lo insensible mismo como concepto trascendental de la intensidad.³⁶ ¿Por qué tendemos a considerar a la intensidad en términos empíricos? Porque la intensidad tiende a ser desarrollada en una extensión que la anula y una cualidad que la recubre, así como la diferencia ideal tiende a anularse en la identidad y los problemas objetivos en sus soluciones.

La noción de intensidad mantiene una estrecha relación con las ciencias naturales, particularmente con la termodinámica, la mecánica de fluidos y los modelos de sistemas disipativos. Así, por ejemplo, en la termodinámica alejada del equilibrio se estudia cómo los fenómenos físicos distanciados del equilibrio térmico exhiben complejos patrones de fluctuación aleatoria, dando lugar a transformaciones impredecibles dentro de los sistemas físicos, químicos, biológicos y sociales. Estos patrones de cambio se explican en términos de diferencias intensivas en la temperatura, la velocidad o la presión. Deleuze, sin duda, conocía los desarrollos teóricos en estos campos y se vio influido por ellos, aunque solamente extrajo de ellos los conceptos pertenecientes al campo filosófico. De esta manera se hace posible comprender cómo el universo y los sistemas materiales evolucionan a través de mecanismos originados internamente y de manera plenamente inmanente. Las estructuras y formas manifestados en los objetos del mundo emergen mediante complejas dinámicas de fluctuación que eventualmente se estabilizan en patrones consistentes y estables.

En este sentido, en lugar de explicar el despliegue cósmico a través de esquemas eminentes, característicos de una metafísica de la trascendencia, se hace posible abordar ontológicamente la capacidad inherente a la materia de generar novedades en lo real. La materialidad abandona aquí su papel pasivo, adquiriendo una actividad propia como espontaneidad vital de fluición y alteración. Es una energía diferencial capaz de ser perturbada y alterada, que, justamente en el desequilibrio producido por diferencias de potencial, da lugar a la irrigación imprevisible de formas, manifestando así el carácter intrínsecamente creativo del cosmos. Para

³⁶ Cfr. *Ibidem*. P. 353.

Erich Jantsch, teórico importante de los sistemas disipativos, los modelos de una nueva visión de la naturaleza nos muestran cómo “la vida ya no aparece como un fenómeno que se despliega en el universo. El universo mismo se torna cada vez más vivo”.³⁷ En lugar de concebir a la vida como un accidente de la materia se pasa a ver a la vitalidad de la naturaleza como una propiedad intrínseca de su funcionamiento, por lo cual el paradigma de un universo estático y rígido es sustituido por el de uno dinámico y plástico.

Esto implica reconocer una asimetría fundamental en el corazón del mismo: con respecto a esto el renombrado físico belga Ilya Prigogine ha destacado la importancia de admitir una asimetría irreductible entre el pasado y el futuro, dando lugar a una irreversibilidad primordial en los procesos naturales, en lugar de continuar sosteniendo una visión del universo en términos de simetrías que conservarían las leyes de la física invariantes en todos los sentidos.³⁸ Esto es algo ampliamente reconocido dentro del principio de creciente entropía en la flecha del tiempo, o lo que Deleuze llamará críticamente como el *buen sentido* de uniformización de la diferencia. Sin embargo, si bien esa irreversibilidad suele estar asociada con una tendencia a la simplicidad termodinámica, Prigogine también ha resaltado cómo se liga también a una gestación inmanente de la complejidad en los sistemas disipativos, o, en otras palabras, sistemas físicos alejados del equilibrio, que, disipando su energía, producen complejos patrones de autoorganización coherente. Un ejemplo comúnmente utilizado para ilustrar este fenómeno es el de las convecciones de Rayleigh – Bernard, donde una capa de fluido se calienta por debajo y se enfría por arriba, lo cual genera una corriente de convección que lleva el calor de la base a la superficie y produce estructuras complejas en forma de células de convección. En otras palabras, al intentar producir una diferencia de temperatura en el sistema, este pasa por un estado de turbulencia fluxional, produciendo remolinos, torbellinos y fluctuaciones impredecibles con el potencial de reconfigurar y reorganizar la materia en novedosas creaciones. Este caso muestra cómo la temperatura es un ejemplo de cantidad intensiva, en donde toda diferencia de temperatura produce cambios de naturaleza intensiva, expresando reservas de energía potencial en las variaciones del fluido. Este ejemplo es importante para Deleuze, quien señala como característica definitoria de la Intensidad su imposibilidad de dividirse, o, más bien, de no poder dividirse sin cambiar simultáneamente de naturaleza. La temperatura, la presión o la velocidad no son magnitudes homogéneas de carácter extenso, en tanto posibles de partirse o dividirse en unidades más pequeñas, sino magnitudes intensivas diferenciales. En otros términos, los sistemas disipativos no pueden ser comprendidos únicamente en relación a sus componentes individuales, sino según sus relaciones intensivas, pues estas envuelven series de distancias heterogéneas y disparidades constitutivas de génesis inmanentes. En palabras de Deleuze, “todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencia; diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial; diferencias de intensidad”.³⁹

¿En qué puede consistir la disparidad? Es la distancia o intervalo implicado como espacio de libertad de variaciones en los potenciales energéticos de la materia. Así, pues, en *Diferencia y Repetición* Deleuze

³⁷ Jantsch, Erich. *The Self Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*. Pergamon Press, UK, 1980. P. 9.

³⁸ Prigogine se alza en contra de lo que le parece un vicio fundamental en la historia del pensamiento: el intento de concebir al tiempo como una mera ilusión. Para este autor los sistemas dinámicos su irreductible irreversibilidad constituyen una prueba ineludible de que todo en el universo está en un estado de constante cambio y transformación. Cfr. Prigogine, Ilya. *¿Tan solo una ilusión? Una Exploración del Caos al Orden*. España, Tusquets, 1983. Pp. 6-30.

³⁹ Deleuze, *Diferencia y Repetición... Op. Cit.*, P. 333.

expresa el pensamiento recurrente de toda su obra: una metafísica del devenir frente a una metafísica del ser eterno y trascendente, cuya primacía ontológica se relaciona con la tendencia de la intensidad implicada a anularse en sus explicaciones, creando una ilusión trascendental en torno a la primacía ontológica de la identidad como punto de partida para el pensamiento, y, en esa medida, de la estabilidad y la unidad del mismo. Parménides frente a Heráclito. Si la diferencia persiste bajo los mecanismos explicativos y extensivos de la entropía como ley empírica es porque el ser de su intensidad diferencial es el de una implicación fundamental. Ella se implica primariamente en sí misma antes de implicarse secundariamente en las explicaciones que la desarrollan extensamente. Si bien la diferencia se anula o se niega a sí misma en el espacio extensivo de las percepciones naturales —motivo por el cual se le ha relegado a un evento improbable, y, en todo caso, prescindible —ella permanece implicada dentro de la forma que la ha desarrollado.⁴⁰ En otras palabras, en toda determinación espaciotemporal persiste una diferencia intensiva, y, así, inexplicable, como exceso problemático de una naturaleza abierta. En efecto, cualquier solución parcial es explicación parcial de un problema, mientras su dimensión inexplicada, inexplicable, está implicada como un problema indeterminado, o, en todo caso, sobredeterminado por el conjunto proliferante de puntos singulares y elementos diferenciales en determinación recíproca. Esto se debe a que existe una intersección íntima entre la idea como multiplicidad problemática y la profundidad en donde la intensidad envuelve y es envuelta.

En lo más profundo de la materia formada late un reino potencial de direcciones libres y delirantes. ¿Qué es el delirio sino la cordura de una realidad empujada más allá de la locura de los sistemas fijos fabricados por los hombres? La locura de los fascistas, de las instituciones autoritarias, o, en todo caso, de la contingencia empobrecida por su instalación como estructura necesaria. El problema ideal persiste o subsiste en su relación con la intensidad que funda, y por la cual, al mismo tiempo, la idealidad problemática es expresada y constituida. En todo caso siempre hemos de descubrir en el pasado inmemorial de nuestra actualidad un espacio de resonancias vibratorias cuya dramatización aparece siempre como una nueva oportunidad para comenzar.

El hecho de que la diferencia no se cancele en sus extensiones, re-implicándose en ellas, forma parte de la crítica trascendental hecha por Deleuze al buen sentido termodinámico, según el cual el universo manifiesta una tendencia inherente al equilibrio cósmico, o una uniformización de las diferencias. En palabras de Deleuze, “una distribución está hecha de acuerdo con el buen sentido cuando tiende por sí misma a conjurar la diferencia en lo distribuido”.⁴¹ En ese modelo la diferencia productora del cambio es negada en una progresión irresistible e irreversible hacia una disolución de todas las separaciones, discordancias y distancias entre seres y elementos inconexos. La justicia restaurada, como hubiera querido Anaximandro, donde una comunidad universal se reúne nuevamente en pacífica armonía. Así, la multiplicidad se resolvería también en una unidad redentora y la tragedia de nuestra incompletitud podría ser restaurada en el seno de su homogeneidad plenificadora. Esta visión escatológica de la historia se anuda simultáneamente con promesas del todo y de la nada, comenta Deleuze. El todo, pues el agotamiento de las diferencias solo puede coincidir con la reunión del ser con sí mismo, y, en esa medida, en la resolución de sus diferencias; de la nada porque en él ha de imperar el silencio y la quietud total. Según esta dirección del buen sentido termodinámico se tiende hacia un equilibrio indiferenciado a partir de un estado diferenciado, y, por otro lado, hacia el estado más probable de un sistema físico, partiendo al mismo tiempo de su estado de mayor improbabilidad: el de la diferencia. En el modelo termodinámico tradicional el porvenir resulta previsible para la ciencia física: la muerte térmica del universo se presenta como destino inevitable y seguro de un aplanamiento continuo de las diferencias en la extensión entrópica.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*. P. 341.

⁴¹ *Ibidem*. P. 337.

Deleuze no niega la persuasión de este modelo teórico del cosmos, ni tampoco el hecho de que frente a toda diferenciación local parece haber una compensación entrópica global. Meramente señala cómo tal proceso continuo de disipación y desaparición de energía libre (de energía útil para realizar trabajo o actividad) remite a una ilusión trascendental fundamental, que se origina precisamente en el carácter esencial de la intensidad como implicación en sí. Es decir, del hecho de que la intensidad, por su propia naturaleza, no pueda aparecer nunca en lo dado, sino únicamente como razón suficiente o causa genética de lo dado. En lugar de ver en este principio termodinámico una tendencia absoluta en el desarrollo del universo propone un entrelazamiento complejo entre las tendencias a la involución indiferenciada del mismo y su producción diferenciada, en un juego dinámico de explicaciones e implicaciones de la diferencia.

En los pliegues del texto deleuziano se revela cómo el mundo no está subordinado a un modelo, a una identidad ejemplar o una creación primordial de sentido como fuente superior de creación, siendo él mismo su propio campo inmanente de generación y productividad, modulando activamente organizaciones y estructuras en diversos niveles de jerarquías anidadas. Dicha ausencia de identidad se verifica efectivamente en el carácter problemático del mundo, como la presencia indefectible de una constelación de fuerzas en tensión, donde el alisamiento de sus bordes y el encajamiento geométrico de sus límites resulta imposible. Las fuerzas se diferencian mutuamente, y, en su asincronía rítmica, dan lugar a los entes del mundo según soluciones o determinaciones progresivas de procesos diferenciales, manifestándose con su habitual aire de familia. Así, el problema ideal del campo virtual se expresa en intensidad y en la percepción intensiva como un campo problemático, caracterizado en términos de un sistema señal–signo, el cual apunta al resplandor de diferencias disyuntivas en el fenómeno. Si bien la diferencia de intensidad tiende a desaparecer en su efecto, en tanto actualidad o estados de cosas formados, también persiste implicado en ella como fuerza afectiva. Para Deleuze los signos no son meramente representaciones simbólicas de otra cosa, sino expresiones de una materialidad sensible y de un juego de fuerzas diferenciales. Por ello escribe: “llamamos señal al sistema tal cómo está constituido o bordeado, por lo menos, por dos series heterogéneas, dos órdenes inconexos 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”.⁴² Los elementos dispares se comunican precisamente a través de su diferencia, o de un intervalo problemático y no vacío. La posibilidad de captar en los fenómenos y en las cualidades tales signos intensivos resultan de importancia fundamental para el empirismo trascendental planteado en el texto, pues son ellos responsables de violentar al pensamiento y constreñirlo a pensar en un movimiento forzado.

En todo producto del mundo actual se halla un campo pre-individual de potenciales morfogenéticos. Este campo constituye efectivamente una reserva de exceso ontológico implicado en las formas extensas y sus cualidades: el murmullo inconsciente de multiplicidades virtuales. Dibujemos un garabato en una hoja de papel, produciendo una proliferación de líneas enmarañadas. ¿Cómo pasar de esta complejidad desestructurada a una complejidad estructurada? Limpiar el ruido de fondo para extraer de ella la determinación de una forma. En cada figura de la materia (biológica, lingüística, cultural) hallamos la sombra de un garabato implicado en ella. Lo que retorna es, entonces, una línea fragmentada de virtualidad.

La diferencia se revela en la experiencia afectiva como intensidad, siendo la razón de lo sensible. Todo el campo de la sensibilidad empírica tiene su origen en una experiencia intensiva capaz de sacudir las relaciones habituales de nuestras facultades cognitivas y causar un momento de vértigo para el sujeto. La razón, desequilibrada por la diferencia, puede intentar agarrarse del asidero de una representación para estabilizar su mundo y eludir el colapso de las estructuras de reconocimiento alojadas en el seno de su matriz narrativa o de los códigos arraigados en sus mecanismos de interpretación intuitiva, mas la intensidad del ruido producido frente a la diferencia constituye una problemática que exige una resolución fuera de los marcos de pensamiento y sensibilidad actuales. En efecto, frente a una novedad radical experimentamos

⁴² *Ibidem*. P. 333.

también una apelación a nuestras capacidades de afirmación y negación. Toda negación implica el rechazo, la evitación, la ignorancia o la agresión como estrategias para afrontar la intensidad, y, en este sentido, conduce al estancamiento improductivo de los cuerpos. En cambio, la afirmación de la diferencia como diferencia nos arrastra al plano de imanencia. El contacto con la naturaleza del ser inmanente constituye el lazo hacia un circuito de energía primordial, diferenciada y no uniforme, y, en el afecto de una sensibilidad nueva, abre el camino oportuno para renovar la forma del mundo con una nueva vitalidad de fuerzas. Recordemos, en este sentido, cómo Deleuze ya había planteado en su texto de juventud sobre la *mathesis* al símbolo en tanto expresión material y afectiva del objeto del pensamiento —caracterizado en el texto en términos de vibración y número— en un objeto sensible de la intuición.⁴³ El signo en *Diferencia y Repetición* hereda su fuerza del símbolo, descrito esotéricamente en ese escrito de juventud, encarnando en el fenómeno una vibración diferencial y viviente de la materia. Ese signo es plenamente afirmativo y positivo, manifestando en su contorno heterogéneo un potencial de liberación frente a las estructuras limitantes de la actualidad.

El desarrollo de la intensidad deleuziana también está relacionada con una inversión del kantismo, el cual trata este concepto en términos de una mera graduación cualitativa, eliminando su potencial propiamente genético. Es en la *Crítica de la Razón Pura* en donde esta es desarrollada, y, específicamente, dentro de su capítulo sobre *Las Anticipaciones de la Percepción*, en donde opondrá a las cantidades extensivas, como compuestos de partes agregadas, a las cantidades intensivas, que llenan el tiempo y el espacio en la sensibilidad. Las cantidades intensivas podrían ser concebidas entonces en términos de un continuo gradual a partir de cero (intensidad cero, cuyo carácter sería puramente formal, y, en esa medida, vacío de sensación). Ellas serían entonces cualidades que varían en grados, como el calor, el color o la presión.⁴⁴ Deleuze crítica el modo en que Kant piensa las intensidades porque este las considera exclusivamente en términos de cualidades sensibles, subordinándolas a las magnitudes extensivas, en lugar de verlas como elementos de diferenciación y constitución de las mismas extensiones. Y es que, si bien Deleuze emplea los ejemplos empíricos de la intensidad para abordar el concepto, como en los casos del calor o la presión, no reduce la intensidad a tales manifestaciones sensibles. Más bien las aprovecha para mostrar la naturaleza diferencial implicada en esas cualidades empíricas. En esta polémica podemos observar nuevamente cómo para Deleuze el análisis trascendental no implica comprender las estructuras de posibilidad de la experiencia posible, llevándonos a un mero condicionamiento de la experiencia, sino arribar a una intuición de las condiciones de la experiencia real, o de la génesis dinámica del fenómeno.

En su exploración de la intensidad Deleuze elabora también los conceptos de sentido común y su relación con el buen sentido, que ya hemos explorado antes, como objetivo de su crítica al mundo de la representación y la identidad. El primero de estos, el sentido común, está cargado precisamente con el pensamiento kantiano y puede definirse en términos de una colaboración convergente de las facultades (la sensibilidad, la imaginación, la memoria y la razón), dando lugar un Yo o sujeto idéntico en relación con un objeto de reconocimiento.⁴⁵ En la filosofía kantiana el sentido común de todas las facultades —sentido común lógico, ético y estético— aparece relacionado con una finalidad moral. La teleología de una finalidad final como realización del deber en el mundo solo podrá ocurrir admitiendo una armonía subjetiva de todas las facultades, o su unidad por derecho, y la posibilidad para que estas converjan sobre el reconocimiento

⁴³ “Definimos al objeto de la *mathesis* a partir de la oposición entre ciencia y filosofía, y entre objeto de pensamiento y sujeto pensante. Este es apenas el primer aspecto de la anarquía. De hecho, el objeto del pensamiento no es solamente pensamiento como sujeto pensante; él es también objeto, como objeto sensible (...) Es posible que, filosóficamente, el color sea una cualidad secundaria, una representación del espíritu cognoscente, y que, científicamente, se reduzca al objeto de pensamiento vibración como última palabra de la realidad”. Deleuze, Gilles. *Mathesis, filosofía y ciencia* en Lapoujade, David (ed). *Gilles Deleuze: Cartas y Otros Textos*.

⁴⁴ Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México, Taurus, 2005. P. 147.

⁴⁵ Cfr. Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. España, Catedra, 1997. Pp. 33-34.

de un objeto en el tiempo y el espacio. De ahí su síntesis cualitativa de lo diverso o síntesis estática de la diversidad cualitativa. Por otro lado, el buen sentido se presenta como instancia dinámica entretrejida con este sentido común. En él ya se trata más bien de una síntesis dinámica de la diferencia de cantidad o compensación de las diferencias productivas en una extensión calificada. El buen sentido se constituye como distribución sedentaria de legislaciones y regularidades predictivas sobre el suelo fluctuante de un océano caótico de energía fundamental; aquel donde, bajo el marco de una ley natural empírica, se agita el sentido paradójico de una polivalencia asimétrica y libre. Distribución nómada de las diferencias en el plano de inmanencia, como espacio abierto de variaciones libres en el planómeno, donde todo es comunicable con todo y las ideas perplejadas se penetran entre sí.

El sentido común y el buen sentido constituyen polos con una correspondencia íntima. El sentido común, o la armonía de todas las facultades, aparece como el lugar en donde nace el pensamiento sin pensamiento; la gran estulticia de una experiencia conservadora, donde el curso de las ideas está predeterminado por la identidad de un sujeto frente a la identidad de un objeto. El alma bella, cuya posibilidad de reconocimiento del ser se abre en una relación de correspondencia interna y externa con el mundo, nos hablaría de una conexión democrática del espíritu con el viento de la verdad. Viento de luz, de claridad metódica, de apófansis clara, del discurso recto de una razón recta. El sentido común será propio de una imagen dogmática del pensamiento como reiteración de su carácter noble y su afinidad con el bien. Sin embargo, para Deleuze el pensamiento nace de lo que no puede ser pensado. ¿Cómo puede el pensamiento pensar la diferencia? Ciertamente no se trata de hacerlo atravesando la diferencia de los conceptos en la representación. Esa diferencia ya es un dibujo meramente extendido y explicado bajo el esquema del sentido común y el buen sentido. En todo caso su sentido solo puede consistir en la posibilidad de conducir la potencia del espíritu como materia curvada hacia un ejercicio trascendente. Proliferación de series en un espacio intensivo, donde la virtualidad del impensable del pensamiento resuena bajo el impacto de un signo sensible y produce el acontecimiento visionario de una nueva imagen mental o un concepto intempestivo.

Es precisamente en la paradoja donde el sentido común y el buen sentido pueden ser desarbolados y perturbados, abriéndolos a la inmanencia. Alteración de todas las facultades por una experiencia intensa, irreconocible, en donde cada facultad intenta captar a su manera una idea problemática e incomprensible: ser llevado hacia lo impensable, lo inmemorial o lo insensible, es dejar ser recorrido por hilos de materia inconexa, donde sus comunicaciones transversales ocurren justamente mediante la afirmación de sus distancias, o lo que hemos visto antes como síntesis disyuntiva. Allí donde las facultades de un sujeto idéntico no convergen con un objeto idéntico ni los sujetos idénticos convergen entre sí (mundo común del cliché y del esquema sensoriomotor). Así, la circulación de una intensidad en la sensibilidad se constituye como chispa volcánica capaz de hacer saltar por los aires a las demás potencias del espíritu, y, en todo caso, de convertir al tiempo en un instante de pasión y cólera. Deleuze retoma estas concepciones para establecer a la intensidad como momento en donde el pensamiento es forzado a pensar por una violencia ejercida contra su armonía cognoscitiva. En este punto es en donde Deleuze retoma la experiencia de lo sublime en la estética kantiana para realizar sobre ella una torsión, o inversión, vinculándola al intolerable encuentro con una intensidad, dando lugar a un desarreglo de nuestras facultades⁴⁶

⁴⁶ Con respecto al modo en que Deleuze retoma el concepto de lo sublime en la filosofía kantiana y lo trabaja desde su propio pensamiento vale la pena revisar la tesis doctoral de Pablo Nicolás Pachilla, *La Teoría de la Sensibilidad en la Estética de Gilles Deleuze y su Articulación con la filosofía Trascendental*, Argentina, UBA, 2017. Allí el autor nos dirá que “es más bien en la experiencia de lo sublime —minimizada hasta el momento por Koenig, y reservada para un momento posterior— que Deleuze encuentra el verdadero movimiento del pensamiento, en el cual las facultades ya no armonizan espontáneamente, sino que se ven sobrepasadas y encuentran el límite que las concierne

Kant introduce el concepto de lo sublime en su *Crítica del Juicio*, estableciéndolo en términos de una experiencia estética que surge cuando un sujeto se enfrenta con algo capaz de superar enteramente a su imaginación. La experiencia sublime genera una tensión entre nuestra imaginación y nuestra razón, produciendo una discordancia entre las facultades, que, como hemos visto, conserva una relación armónica subordinada en el conocimiento y la moral, así como una relación armónica espontánea en la experiencia estética de la belleza. El motivo de esa discordancia es que la razón, como facultad del infinito, llega a comprender o inteligir racionalmente al fenómeno, arrastrando a la imaginación más allá de sus propios límites.⁴⁷ Deleuze retoma la experiencia sublime para explicar cómo en el encuentro con lo irreconocible e irrepresentable de la experiencia intensiva todas nuestras facultades entran en relaciones de discordancia mutua, llevándolas a su límite trascendente y obligándolas a sentir lo insensible, imaginar lo inimaginable, recordar lo inmemorable y pensar lo impensable. Es decir, arrastran al pensamiento hasta su punto máximo, en donde este llega a producir y crear lo nuevo:

*Captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en las que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin, y es parte integrante del trascendentalismo. Experiencias farmacodinámicas o físicas, como las del vértigo, se acercan a ese fin: nos revelan esa diferencia en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que ya no es calificada ni extensa. Entonces el carácter desgarrador de la intensidad, por más débil que sea su grado, le restituye su verdadero sentido; no se trata de una anticipación de la percepción, sino del límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de un ejercicio trascendente.*⁴⁸

Captar una intensidad en estado puro es abrirse a la diferencia en sí. Ello implica toda una distorsión y volatilidad de los sentidos, expresada en visiones y audiciones puras de una vida excesiva. Lo intolerable, lo insoportable, es lo que sobrepasa a la forma de identidad y reconocimiento del sentido común, o a la forma de lo previsible en el buen sentido. Los encuentros afectivos capaces de perturbar al ego actúan como auténticas pedagogías de los sentidos, en donde estas abandonan sus intuiciones meramente sensibles o empíricas para ejercitarse en sus posibilidades trascendentales. No en una anticipación de la percepción — al estilo de las magnitudes intensivas Kantianas— sino en el límite de su empleo empírico.

Este papel constructivo de la diferencia intensiva la determina como afirmación pura y no negatividad. La diferencia ha sido pensada tradicionalmente en términos de lo negativo: lo que desgarraría a una unidad primordial o produciría una caída del ser como plenitud armónica en una trágica multiplicidad de fragmentos, limitando al ser y produciendo oposiciones conflictivas. ¿Cómo solucionar esta fractura de la naturaleza? ¿Cómo resolver la variabilidad del mundo en la invariancia fundamental de un retorno al equilibrio? Cuando la diferencia es concebida negativamente aparece manifestada en términos de contradictoreidad. Contradicción de una naturaleza cuyos límites dan lugar a choques entre entidades definidas. Bajo una filosofía negativa cualquier relación aparecerá efectivamente como un drama que debe ser reconciliado con una unidad superior, o, como se dirá en *Mil Mesetas*, una dimensión suplementaria.⁴⁹ Ya no la inocente dramatización de un teatro con puras singularidades pre-individuales e impersonales, sino la de una tragedia

exclusivamente, desencadenando un desajuste en el sistema de las facultades que solo encuentra su punto de enlace en la Diferencia. Es la desarmonía la que provoca el pensamiento; la armonía es tan solo el reflejo de un pensamiento que no piensa". P. 42.

⁴⁷ "El sentimiento de lo sublime es, pues, a la vez un sentimiento de pena que nace de la des conveniencia de la imaginación en la estimación estética de la magnitud, con la estimación racional; y un sentimiento de placer producido por el acuerdo de este mismo juicio que formamos sobre la importancia de los mayores esfuerzos de la sensibilidad, con las ideas de la razón, en tanto que es para nosotros una ley no dejar de dirigirnos a estas ideas". Kant, Immanuel. *La Crítica del Juicio*. Madrid, Francisco Iruveda, 1876. P. 87.

⁴⁸ Deleuze y Guattari. *Diferencia y Repetición... Op. Cit.* Pp. 354 – 355.

⁴⁹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op. Cit.*, P. 269.

del odio y la guerra culpable. Para Deleuze, la diferencia solo aparece negativamente en relación con una intensidad puesta fuera de sí, o, en otras palabras, desarrollada en una diferencia de naturaleza cualitativa y una diferencia de grado extensiva. Es sombra e imagen invertida de la diferencia. Solo en la medida en que partamos de una identidad previa o de un orden de semejanzas crecientes y decrecientes podremos ver en la diferencia una oposición o una limitación. En ello se verifica efectivamente una inversión fundamental de la diferencia como diferencia creadora a diferencia meramente restrictiva.

Por otro lado, la intensidad se presenta en tanto afirmación expresiva de lo que expresa: la idea problemática con sus multiplicidades y relaciones diferenciales. En el cruce entre ambas dimensiones, la de la profundidad intensiva y la virtualidad, vemos repetirse diferencialmente el motivo fundamental de la inmanencia spinozista: la expresión por parte de los atributos y los modos de la substancia como causa inmanente. Así como Spinoza enfatiza el rol constitutivo de la naturaleza naturada con respecto a la naturaleza naturante, aun cuando la primera fundamente a la segunda, Deleuze señala que es la intensidad la que expresa la virtualidad expresada, hasta el punto de que lo expresado solo puede existir, o insistir, en lo expresante. De esa forma el problema ideal se convierte en un campo problemático intensivo, el cual puede ser captado mediante un ejercicio trascendente de nuestras facultades. Es decir, por una visión o audición intuitiva del campo de singularidades distribuidas en el mismo, así como su indeterminación objetiva.

Los problemas ideales, siendo formas potenciales o virtuales, coexisten entre sí en un espacio intensivo de múltiples dimensiones, actualizándose mediante un proceso progresivo de individuación. Al mismo tiempo podemos considerar a las extensiones del espacio empírico a partir de cierta distribución de puntos ordinarios y singulares, o relevantes: expresión gráfica de una función por su curva, en donde los puntos singulares pueden ser concebidos según momentos de inflexión en una curva matemática. El pliegue matemático, como representación formal del movimiento en un sistema, pasa a ser concebido en términos de una vibración intensiva, en donde el acontecimiento ideal se moviliza expresivamente en un acontecimiento estético, perteneciente a una forma de empirismo trascendental o superior. Momento de desequilibrio y paso de umbral capaz de desencadenar movimientos morfogénicos efervescentes. Las ideas, en tanto relaciones diferenciales o multiplicidad virtuales, se actualizan mediante la anulación de las diferencias de cantidad en el espacio extenso. La cualificación y partición de los sistemas físicos, así como la especificación y organización de los sistemas biológicos, aparecen como resultado de los desequilibrios y catástrofes engendradas por la comunicación vertiginosa de los heterogéneos. Así, de la misma manera que las diferencias de cantidad parecen anularse en las buenas formas de la percepción empírica, el campo problemático de las ideas inconscientes parece desaparecer en sus casos de solución. Pero así como las diferencias de cantidad permanecen implicadas en el espacio intensivo, la problematicidad de la vida continúa subyaciendo en el sin fondo creador de la intensidad.

En este desarrollo de determinación progresiva lo distinto y oscuro del horizonte virtual pasa a convertirse en lo claro y confuso de sus actualizaciones. Es decir, el dominio *indiferenciado* y oscuro de la idea (aunque distinto por su propia estructura de determinación recíproca y completa) pasa a hacerse claro en su proceso de efectuación, aunque simultáneamente confuso en su anulación de las relaciones diferenciales que lo fundaron en primer lugar. Asimismo, las ideas, caracterizadas por un continuo de coexistencia perplejada, se separan y adquieren determinaciones ordinales en su manifestación intensiva, de acuerdo con un orden de sucesión específico. Efectivamente, como ya habíamos comentado, Deleuze encuentra la encarnación de las ideas en un mecanismo de dramatización espaciotemporal inmediato. De esta manera retoma, aunque de un modo totalmente distinto, el problema con el cual Kant había batallado al intentar establecer una conexión inteligible entre los conceptos del entendimiento y las intuiciones, siendo estas de una naturaleza completamente divergente. La solución kantiana pasa por el papel asignado a la imaginación, subordinándola, en la crítica de la razón pura, al entendimiento, donde esta deberá asumir una función de esquematización, verificando el entrelazamiento entre los conceptos del entendimiento y sus intuiciones

puras.⁵⁰ Deleuze asumirá otro camino. ¿Qué determina la actualización dinámica de las ideas en el espaciotiempo, dando lugar a las extensiones y cualidades empíricas del fenómeno percibido? Es la intensidad, como dramatización directa, o, en otras palabras, sin mediaciones, de las ideas en tanto multiplicidades diferenciales. Ni general ni particular, es un universal concreto, pues rinde cuenta tanto de la singularidad genética de cada uno de sus efectos como de su generalidad, en lugar de intentar explicar a los individuos a partir de su conformación con un tipo ideal de carácter abstracto. Es decir, en tanto realización de un género y una especie, según un sistema categorial taxonómico. Allí donde los procesos materiales de la *physis* fluyen y se movilizan en el campo de la vida, solucionando tensiones y polaridades energéticas mediante autoorganizaciones inesperadas. El drama de las formas se verifica, efectivamente, en el plano de una naturaleza irregular.

Esta concepción se enraíza con el objetivo planteado por Deleuze de deshacerse de las esencias y tipos ideales, sustituyéndolos por acontecimientos efectivamente trazados en complejas dinámicas espaciotemporales, fundadas por la estructura virtual (en tanto conjunto ideal de relaciones potenciales de variación diferencial) y motorizadas por la intensidad, según sus diferencias de energía potencial. Por esta misma razón Deleuze se opone vehementemente a subordinar al individuo y los procesos de individuación a especies generales. Más bien es el individuo el que carga con singularidades pre-individuales que se actualizan en un campo de individuación. La formulación de este campo está fuertemente influida por los trabajos previos de Gilbert Simondon. En su obra *La Individuación a la Luz de las Nociones de Forma y de Información*, este emprende una búsqueda para repensar el concepto de individuación, elaborando tal idea a partir de una comprensión filosófica en el campo de las ciencias físicas y la teoría de la información. La individuación Aristotélica, inscrita en una caracterización abstracta de la forma como causa productiva externa y trascendente respecto a la materia prima, donde la configuración de los objetos de la naturaleza es explicada desde el modelo hilemorfista, es desafiada por este autor, quien quiere comprender el proceso de formación como un flujo inmanente e indisoluble de potenciales energéticos. Por encima de todo, a Simondon le preocupa pensar el campo pre-individual que precede ontológicamente los individuos ya constituidos.⁵¹

En este sentido, el mismo Simondon invocará también al problema como categoría ontológica objetiva. A partir de cierta relación diferencial entre órdenes heterogéneos y dispares en un sistema físico (orgánico o inorgánico) se produce un campo problemático, en donde un conjunto de puntos singulares y ordinarios se distribuyen virtualmente en los polos del sistema tensionado. La solución del problema compromete a todo el sistema hacia una liberación de su reserva potencial, y, de esta manera, hacia una individuación capaz de relajar su estado metaestable y dar lugar a una nueva configuración física. Así, para él, el problema no sería un asunto exclusivamente humano, o una categoría subjetiva del espíritu, donde este se pueda entender simplemente como insuficiencia de conocimiento. En su obra rebasa tales consideraciones antropológicas, instalándose en la automodulación continua de una materia viva. Deleuze, retomando tales planteamientos, rescata esta dinámica de producción diferencial como parte de su filosofía de la diferencia. Los mecanismos naturales de individuación desarrollados densamente por el segundo le ayudan al primero a pensar en los movimientos de dramatización ideal que intentará configurar en los últimos capítulos de *Diferencia y Repetición*.

Finalmente, el rescate deleuziano del concepto del eterno retorno lo invoca como repetición diferencial o variación continua de las formas, donde el mundo, en su virtualidad potencial, vuelve una y otra vez como el océano sobre sus orillas, modificándose y transformándose en cada retorno sobre un fondo de asimetrías y

⁵⁰ Cfr. Kant. *Crítica de la razón pura*, *Op. Cit.*, Pp. 166 – 171.

⁵¹ “Buscar el principio de individuación en una realidad que precede a la individuación misma es considerar a la individuación como siendo solamente ontogénesis. El principio de ontogénesis es entonces fuente de haecceidad”. Simondon, Gilbert. *La Individuación a la Luz de las Nociones de Forma y de Información*. México, Cactus, 2015. P. 24.

distancias envueltas en su profundidad. ¿Qué es lo que vuelve? La creatividad, la inestabilidad, el desequilibrio de las formas, los laberintos descentrados de una espiral creciente, donde el círculo parmenídeo es sustituido por una serie creciente de líneas divergentes. Es decir, el eterno retorno deja de ser encadenado a una ingenua interpretación de la cosmología antigua, donde los ciclos físicos y astronómicos de la naturaleza, cuya regularidad empírica y parcial puede ser comprobada, son universalizados en términos de una explicación general del movimiento cósmico.⁵²

El conjunto de movimientos explicados previamente puede ser pensado en términos de una serie de conceptos relacionados con la forma del pliegue. Estos serían la a perplicación, la implicación, la explicación y la replicación. Gonzalo Santaya, en su artículo sobre la topología deleuziana, *Deleuze y la Onto – Topología de la expresión: el Pliegue como el Movimiento Fundamental de la Diferencia*, explica que la relación entre la profundidad (o el *spatium*) y la virtualidad puede explicarse en términos de una torsión topológica, dando lugar a un afuera virtual en perpetuo contacto con un adentro intensivo, en donde lo expresado de la primera funda al expresante de la segunda. Da cuenta de una estructura paradójica en donde lo que funda solo existe en su expresión por lo fundado, como ya habíamos apuntado, generando un espacio absoluto en el que el afuera y el adentro forman una sola continuidad auto-contenida, tal y como ocurre en una botella de Klein. En sus palabras:

*Así, en cada individuo, el adentro implicado del spatium comunica inmediatamente con el afuera perplicado de lo virtual. Las distancias implicadas que una profundidad envuelve, y la ideas confusamente expresadas por ellas, constituyen la frontera topológica que se expresa en cada forma actual explicada. La expresión es paradójica porque es a la vez lo que constituye y lo que rompe la interioridad, minando desde su adentro el proceso de individuación e impulsándolo al afuera, reconfigurando la frontera. Esta dinámica excede totalmente la lógica de la representación, del mismo modo en que ciertos objetos topológicos, como la botella de Klein, remiten a un espacio paradójico, absoluto, auto-contenido en sí mismo, no orientable, y cuya articulación intrínseca depende de dimensiones que superan la intuición empírica.*⁵³

Es a través de este contacto entre el afuera de las diferencias perplicadas (a velocidad infinita) y las distancias implicadas (con sus ordenaciones sucesivas) que se hace posible superar los límites constitutivos de un régimen de variabilidad específica, reconstituyendo un nuevo límite y posibilitando una reconfiguración de otra potencia de variación. Recuérdese, en este sentido, el análisis llevado a cabo previamente en torno a la síntesis ideal de la diferencia. La replicación se presenta en este contexto en términos de la regeneración continua del proceso por el cual la virtualidad vuelve a ascender en los procesos de explicación de lo implicado. En otras palabras, da cuenta del eterno retorno de la diferencia en tanto repliegue del problema ideal-intensivo. Esta compleja estructura topológica nos permite apreciar el considerable esfuerzo dedicado por Deleuze a pensar el entrelazamiento vital entre la virtualidad, la actualidad y la intensidad. Es importante darse cuenta de que estos distintos momentos hallan su unidad en el movimiento inmediato y plenamente afirmativo de un plano de inmanencia activamente construido. La posibilidad de encarnar a la existencia en una *haecceidad*, o en una vida impersonal, asignificada y asubjetiva, es también el gran tema de cómo producir espacios de acontecimiento.

⁵³ Santaya, Gonzalo. *Deleuze y la Onto-Topología de la expresión: el pliegue como el movimiento fundamental de la diferencia*. P. 202.

EL ACONTECIMIENTO Y SUS DISPOSITIVOS LÚDICOS: LA MÁQUINA DE GUERRA Y LA CRÍTICA INMANENTE

2.1. El acontecimiento deleuziano

El vértigo de la inmanencia nos coloca en un estado de embriaguez cósmica, cuyas precipitaciones afectivas desencadenan renovaciones y regeneraciones inherentes al propio movimiento de una naturaleza viviente. Esa posibilidad alquímica de conversión de la realidad, en donde los hábitos y las regularidades cotidianas experimentan una suspensión y se abren a un mundo otro, a un pensamiento otro y a una sensación otra, tienen lugar en un espacio y tiempo de creación singular, a la cual se le puede dar el nombre de acontecimiento. El objetivo de esta sección es analizar ese concepto para entender cuáles son sus características y propiedades dentro del pensamiento deleuziano. Ello nos ayudará cuando veamos, en el último capítulo de este trabajo, qué técnicas y estrategias serían necesarias para producirlo como posibilidad política y cultural de vida. Es decir, qué tipo de atmósferas y entornos es necesario propiciar para la generación de campos de actividad verdaderamente acontecimentales, según una pragmática o ingeniería del acontecimiento inmanente. Para ello atenderemos las propuestas teóricas y prácticas del filósofo canadiense Brian Massumi.

El acontecimiento tiene una historia compleja y continua dentro del corpus deleuziano, tal y como en el caso de la inmanencia, aunque es especialmente tratada en dos obras fundamentales: *Lógica del Sentido*, publicada por Deleuze en 1969, y *¿Qué es Filosofía?*, una obra de madurez escrita junto con Félix Guattari. También recibe un tratamiento significativo en textos como *Diferencia y Repetición* y *Mil Mesetas*. A lo largo de estos libros se pone de manifiesto la importancia de este como horizonte vital de exploración y experimentación creativa. El acontecimiento aparece efectivamente como expresión del devenir en un plano de inmanencia, manifestando un estado de vivencia y experiencia radicalmente anti-representacionista. La crítica a la representación llevada a cabo por Deleuze se hace eco en su comprensión ética y ontológica del acontecimiento como un modo de existencia desprendido de los esquemas y las categorías mentales que regulan y organizan nuestra experiencia cotidiana.

Ya habíamos tenido la oportunidad de revisar en secciones anteriores cómo el pensamiento deleuziano establece una correspondencia inmediata entre el ser y el pensamiento según una orientación fundamentalmente vitalista y pragmática. Este pragmatismo se revela en el aspecto medicinal y terapéutico del quehacer filosófico, y, de manera fundamental, en el acto de transformación del propio sujeto cuando es arrastrado hacia el *afuera* virtual.⁵⁴ Pasar por procesos intensivos de desobjetivación implica deshacerse de

⁵⁴ La importancia que Deleuze le concede al aspecto medicinal del lenguaje ya se puede ver en *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, Pp. 8 – 9: “El escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo. El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud: no forzosamente el escritor cuenta con una salud de hierro (se produciría en este caso la misma ambigüedad que con el atletismo), pero goza de una irresistible salud pequeña producto de lo que ha visto y lo que ha oído de las cosas demasiado grandes para él, demasiado fuertes para él, irrespirables, cuya sucesión le agota, y que le otorgan no obstante unos devenires que una salud dominante

los marcos de pensamiento tradicionales establecidos por el sentido común y acceder a zonas peligrosas de indeterminación, saltando por encima de las formas de operación cognitiva, afectiva y perceptiva que suelen dominar el discurso racional del mundo actual. Abrirse al porvenir consiste en asomarse simultáneamente a regiones intensivas del cosmos, en donde se presentan campos de problemáticas virtuales, aunque reales y objetivos. El acontecimiento es, entonces, un concepto por el cual se hace referencia a una dimensión de la realidad primordialmente intuitiva, ajena a estructuras abstractas y generales como el género y la especie, o las categorías y clasificaciones taxonómicas empleadas por el discurso lógico y científico. Es decir, según una experiencia inmediata y desnuda, producida sin la intervención de mediaciones y filtros de determinación formal o predicción cognitiva.

Así, por ejemplo, podemos mencionar la teoría de la energía libre del neurocientífico inglés Karl Friston para aclarar mejor tal idea. La teoría de Friston, basada en modelos bayesianos de predicción computacional, se funda en la concepción de que los organismos vivos manifiestan una tendencia a minimizar la incertidumbre y la sorpresa que experimentan en su entorno. Según Friston, los organismos vivos tienen la capacidad de crear modelos internos del mundo que se actualizan continuamente a través de sus actos perceptivos y experienciales, permitiéndoles adaptarse a su ambiente. Su referencia a la energía libre, o energía útil, está conectada con el significado de este término dentro de la teoría de la información y la termodinámica, como una forma de calcular la cantidad de incertidumbre y sorpresa potencial relativa al organismo. A mayor incertidumbre, mayor energía libre. La reducción de esta variable es producida a través de una filtración y canalización continua de los estímulos sensoriales, cognitivos y afectivos por parte de los modelos predictivos encarnados en el sistema nervioso.⁵⁵ Lo que Friston establece en términos computacionales está presente en la filosofía de Deleuze en su crítica al pensamiento representacional y su fuerza gravitatoria, gracias a la cual se llega a experimentar el mundo a través de dichos modelos internos.

La intensidad, como ya vimos antes, alude justamente a lo que resulta irreconocible, irrepresentable e incomprensible desde el punto de vista del pasado. Así, pues, la intensidad podría ser vista como una emergencia o irrupción monstruosa de energía libre, cuya presencia puede resultar tan dramática y aterradora para el individuo, así como para el campo social y cultural en el cual está insertado, porque desafía todas las expectativas y predicciones que intentan pacificar al ser diferencial. En este sentido, el acontecimiento expresa el modo de existencia propio de la libertad. ¿En qué medida? En la medida en que libera de una trascendencia impuesta desde afuera al movimiento autogenerado y autosuficiente del plano de inmanencia. Recuérdese cómo la inmanencia, en tanto es inmanente a sí misma y no a ninguna otra instancia con respecto a la cual pudiera subordinarse, como al sujeto, al lenguaje o a la cultura, solo puede experimentarse auténticamente cuando es transitada en sí misma. Es, en otras palabras, experiencia de una vida liberada en su propia espontaneidad. Esta caracterización del acontecimiento se acomoda bien a la hipótesis con la cual he ido trazando y trenzando una aproximación a la filosofía deleuziana. Es decir, en términos de una invitación a concebir cómo vida y pensamiento forman una unidad indisoluble. El

y de hierro haría imposibles". El filósofo también trabajó con estas intensidades puras que se refleja en su manejo de una lengua que abre mundo. Nótese también que en este pasaje está presente la idea de experiencia sublime como génesis creadora, tal y como se ha señalado en otras partes de este texto.

⁵⁵ La teoría de Friston constituye un modelo de mucho interés para examinar diversos fenómenos mentales y anomalías mentales, sosteniendo una fuerte influencia en la neurociencia contemporánea. También nos permite comprender el papel de las representaciones conscientes dentro de nuestras experiencias. La influencia de procesos corticales superiores (de arriba hacia abajo) determinan el modo en que se reciben los estímulos del ambiente. Son modelos mentales de orden cognitivo elevado que tienden a subsumir las singularidades de la experiencia a su régimen de reconocimiento. Cuando estos filtros se debilitan, como puede ocurrir en cierto tipo de desórdenes psiquiátricos (por ejemplo, la esquizofrenia) o experiencias psicoactivas, se produce una alteración de sus patrones predictivos, dando lugar a un aumento de impredecibilidad. Esta apertura puede ser positiva —en un sentido creativo y reconfiguracional— o negativa, dando lugar a línea de destrucción psíquica. Friston, Karl y Carhart, Harris. *REBUS and the Anarchic Brain: Toward a Unified Model of the Brain Action of Psychodelics*, NIH, 2009, 71 (3).

pensamiento no ha de ser considerado como una legislación externa sobre el sujeto, o como una visión del mundo congelada en un conjunto de imágenes mentales y códigos de interpretación proyectados sobre el movimiento, sino, inversamente, en términos de un movimiento inherentemente incivilizado, motorizado por procesos de creación inmediatamente conectados con el calor de lo inimaginado.

Deleuze hace uso de una multitud de recursos conceptuales para hacer intuitivamente comprensible cómo el concepto de acontecimiento establece un modo de existencia ajeno a la representación. A través de ellos también se pone de manifiesto por qué dicha concepción alude a una filosofía de procesos dinámicos, cuyo carácter primario es que no han de ser confundidos con ningún tipo de substancia o esencia, sea de carácter subjetiva u objetiva. El acontecimiento no es una substancia ni un sujeto, ni tampoco una significación conceptual general o universal, sino una singularidad. Es, por así decirlo, una pura positividad de la existencia, o una afirmación plena de la existencia en su devenir. Frente a una ontología identitaria y esencialista se coloca la positividad del acontecimiento puro como una forma de satisfacción propia de un acto singular, por el cual se ponen en suspensión el carácter habitual y familiar del pasado histórico y del presente anquilosado. Esta distinción fundamental entre el acontecimiento y los estados de cosas actualizados es afirmada una y otra vez por Deleuze en *Lógica del Sentido*. Así, vinculándolo con el concepto de lo incorpóreo, extraído de la filosofía estoica, nos dirá que el acontecimiento se opone a los cuerpos y a las proposiciones lógicas del lenguaje en la medida en que nunca puede ser confundido con una determinación material o formal específica. Por otro lado, el lenguaje es simultáneamente identificado con el sentido, en tanto el sentido no corresponde con la manifestación de un sujeto, la designación de un objeto o la significación lógica e implicativa de una proposición. Estas tres dimensiones de la proposición son nombradas por Deleuze como manifestación, designación y significación. Dichas consideraciones semióticas en torno al lenguaje están a lo largo de todo el texto de *Lógica del Sentido*. Lo importante es darse cuenta cómo Deleuze se esfuerza por establecer una lógica propia del sentido como acontecimiento, en donde el sentido no puede ser reducido a ninguna de las tres instancias identificadas anteriormente. Como él lo dirá, el sentido se expresa en la proposición y se atribuye a los estados de cosas en los que se actualiza, y, sin embargo, no puede ser confundida con ninguna de esas dos instancias. El sentido se dice a sí mismo: es propiamente un expresionismo.⁵⁶

¿Por qué Deleuze introduce al sentido como cuarta dimensión de la proposición? El motivo es que detecta en las primeras tres dimensiones una interrelación e interdependencia que pareciera dar lugar a una circularidad o bucle en un sistema cerrado. Así, por ejemplo, la designación puede ser pensada como condición de posibilidad de la manifestación y la significación, en la medida en que la referencia a objetos sería necesaria para que un sujeto pudiera manifestarse o una proposición significarse. Inversamente, también podría establecerse que la significación o la manifestación se constituyen como fuentes de las demás dimensiones de la proposición. Deleuze propone al acontecimiento como una manera de escapar de ese sistema cerrado de referencialidad mutua. El motivo de este papel especial consiste en la naturaleza inmediata de este. En el sentido acontecimental nos instalamos de golpe, sin necesidad de pasar por la circularidad en bucle del resto de las dimensiones de la proposición. En esa medida Deleuze dice que es plenamente expresivo. Así, pues, el acontecimiento, como sentido, no puede ser reducido a la designación, la manifestación o la significación, pues constituye una fuerza creativa original con respecto a estos tres

⁵⁶ Massumi ha elaborado algunas de ideas de mucho interés con respecto al expresionismo metafísico (de una metafísica inmanente) en el pensamiento de Deleuze. Es la expresión la que se dice a sí misma como acontecimiento singular en el mundo: es ella la que se hospeda en los individuos y sujetos que la encarnan, aunque estos eventualmente la nieguen en su apropiación de la misma. Para darle mayor claridad conceptual a este tema vale la pena rescatar las ideas de Guattari en torno a una subjetividad sin sujeto, de la cual Massumi dirá: "Es una agencia, solo que sin un sujeto: una subjetividad sin sujeto. La producción de la subjetividad también es la autoproducción del *momentum* de la expresión". *Introduction: Like a Thought en A Shock to Thought: Expression After Deleuze and Guattari*, London & NY, Routledge. P. 24.

aspectos del enunciado proposicional, apareciendo como auténtica razón genética de ellos, que ahora se presentan como sus derivaciones.

En esa obra, Deleuze elabora una importante distinción entre los cuerpos o los estados de cosas en profundidad y la superficie incorporal del acontecimiento. El ser superficial del sentido acontecimental se revela en su naturaleza en tanto puro deslizamiento del devenir. Es decir, si los estados de cosas actuales existen en reposo, o en un tiempo presente extendido, concebido por Deleuze como una temporalidad cronológica, la temporalidad propia del acontecimiento es la de un tiempo infinitamente dividido. El recurso conceptual a una división infinita del tiempo es empleada en el texto para caracterizar la naturaleza del puro devenir como un intervalo entre actualidades. Nunca aquí y allá, en un momento presente determinable, sino siempre entre el pasado y el futuro: lo que acaba de suceder y lo que está por ocurrir. El acontecimiento esquivo perpetuamente el presente, sin llegar a ser atrapado nunca. Este es el tiempo del *Aion*, opuesto a la temporalidad extendida y lineal de *Cronos*.

Los acontecimientos cuentan también con la característica de constituirse en términos de efectos puros, en lugar de causas materiales. Efectivamente, Deleuze lleva a cabo una disociación de las causas, concibiendo a las causas corporales como causas de efectos incorporales que, sin embargo, no son reductibles a ellas. Por otro lado, establece una comunicación propia de los efectos entre sí, cuya caracterización sería la de una casi causa propiamente incorporal. ¿En qué consiste dicha relación entre efectos incorporales? Deleuze la concibe como una resonancia diferencial, mediante la cual las singularidades de los acontecimientos ideales se comunican a través de su misma diferencia, resonando de acuerdo con la operación de un precursor oscuro. Esta comunicación diferencial en el intervalo del acontecimiento es lo que podemos concebir como indeterminación objetiva del devenir. El devenir es propiamente la diferencia, en donde una irrupción de virtualidad acontece como razón genética de los estados de cosas efectivamente realizados. El acontecimiento es lo que da la actualización, aunque él mismo nunca se actualice en cuerpos o proposiciones. Es el intersticio, el *entre*, por el cual es posible disfrutar de una auténtica libertad. Este movimiento ininterrumpido y nunca presente del acontecimiento puede ser ligado con el concepto de duración trabajado por Bergson, un autor de suma influencia para Deleuze. En este sentido podríamos atender a la interpretación de Alan Badiou sobre el concepto de acontecimiento que elabora en su libro *Lógica de los mundos*:

La ontología del tiempo no admite, ni para Deleuze ni para Bergson, ninguna figura de la separación. (...) Expone la unidad del pasaje que suelda lo uno – apenas – después con lo uno – apenas – antes. No es “lo que sucede”, sino lo que, en lo que sucede, devino y va a devenir. El acontecimiento dice el ser del tiempo, o el tiempo como instancia continua y eterna del ser. ⁵⁷

En este fragmento Badiou establece una comunidad entre Deleuze y Bergson con respecto a sus concepciones ontológicas del tiempo. En este sentido el acontecimiento puede ser considerado como el ser mismo del tiempo, en la medida de que el tiempo en su forma pura es un devenir. Es una continuidad no separada ni dividida por instantes discretos, en un tiempo espacializado. Por ese motivo, el *entre* de dicha temporalidad no puede darse propiamente entre un pasado y un futuro concretos y determinados, sino solo como un *entre* puro del devenir en sí. Se trata de entender cómo el devenir establece una síntesis temporal indivisible, o puro flujo en una línea pura vacía, en términos de Deleuze. ⁵⁸ Existen entonces dos lecturas del tiempo en el texto: la temporalidad de los estados de cosas actualizados —sujetos y objetos— y la temporalidad esencial de los acontecimientos. Ambas son irreductibles entre sí. El acontecimiento

⁵⁷ Badiou, Alan. *Lógica de los mundos*. P. 77.

⁵⁸ Esta línea pura vacía es una forma pura del tiempo, un concepto que Deleuze recupera del pensamiento de Kant sobre una forma pura de temporalidad que no estaría subordinada a un movimiento empírico. Para Deleuze esta sería la forma misma del cambio, la transformación y el devenir. No una forma eterna, sino la forma inmutable de lo que cambia.

efectivamente da lugar a una actualización de los cuerpos, mas él mismo no puede confundirse con esas actualizaciones porque siempre escapa de cualquier forma de reposo o cristalización en formas definidas. Es una emergencia de virtualidad en donde el horizonte continuo de indeterminación propio de un espacio infinito de potencialidades abre la actualidad a su porvenir impredecible.

Sin embargo, parece importante reconocer una ambigüedad en el concepto del acontecimiento. Desde una perspectiva este se constituye efectivamente como temporalidad continua infinitamente divisible en un flujo sin reposo o presente extendido. Por otro lado, también puede ser pensado en términos de una profunda discontinuidad dentro del tiempo cronológico, en la medida en que produce una contra efectuación del mismo, arrastrando a la representación (como manifestación de un Yo, como designación de un estado de cosas o significación abstracta de una proposición) a un movimiento de desubjetivación y asignificación creadora. Discontinuidad con respecto a la efectuación cronológica, continuidad en su ser mismo. Entre las dos se juega nuestra experiencia de la libertad ⁵⁹

Nos es posible ver cómo el fin de lógica del sentido es desafiar un esquema mecanicista de causalidades deterministas a partir de cuerpos en contacto lineal. Las proverbiales fichas cayendo unas sobre otras en una cadena de causalidades materiales perfectamente previsibles y predecibles. Al formular una disociación de causas y temporalidades Deleuze elabora una nueva formalidad conceptual en torno a la posibilidad de verdaderas novedades y creaciones en el mundo, fuera del marco histórico de un tiempo empírico basado únicamente en causalidades eficientes de carácter mecánico en un espacio extenso. Aun así, Deleuze no deja de reconocer la importancia de los cuerpos dentro de su esquema de causalidad. Efectivamente, los acontecimientos son efectos de los cuerpos, cuyas pasiones, acciones y mezclas los crean. Y, sin embargo, la casi causalidad de los incorporeales produce resonancias y comunicaciones virtuales que abren a la causalidad corporal al continuo de indeterminación que provoca auténticos giros y cambios de dirección en el movimiento cósmico. A su vez, los cuerpos participan en el despertar de esas virtualidades gracias a su dimensión propiamente intensiva.

El problema de la relación entre ambas causalidades (de lo actual con respecto a lo virtual, y la de lo virtual con respecto a lo actual) ya estaba presente en diferencia y repetición. Rafael Mc Namara considera esta cuestión dentro de su artículo *Un Campo Trascendental Animado: Idea e Intensidad en la Ontología de Gilles Deleuze*. Allí considera la difícil relación entre la actualidad y la virtualidad, así como su interpenetabilidad. En otras palabras: ¿cómo se produce la creación de lo nuevo? ¿Cómo se pasa de los estados de cosas actualizados, ya sean personas, instituciones o lenguajes, hacia nuevas formas de pensar y experimentar? Para responder a dichas preguntas Mc Namara examina la relación que Deleuze establece entre el plano actual y el plano ideal dentro de *Diferencia y Repetición y Lógica del sentido*. Así, de acuerdo con su análisis, en el primero de estos textos Deleuze enfatiza el camino que va de lo virtual a lo actual, dentro del capítulo *Síntesis Ideal de la Diferencia*, mientras que en el segundo dedica mayor atención al trayecto inverso. De esta manera, ambos textos nos permiten comprender mejor el modelo de doble causalidad propuesto en

⁵⁹ Brian Massumi nos presenta una perspectiva de mucho interés con respecto a esta dualidad temporal en el acontecimiento, entre una experiencia puntual de Shock y un fondo continuo de devenir: "El escape del afecto no puede sino ser percibido, junto con las percepciones que son su captura. Esta percepción periférica puede ser puntual, localizada en un acontecimiento (...) Cuando es puntual, es descrita usualmente en términos negativos, típicamente en la forma de un shock (la interrupción repentina de funciones con conexión actual). Pero también es continua, como una percepción de fondo que acompaña a cada acontecimiento, por muy ordinario que sea. Cuando la continuidad del escape afectivo es colocada en palabras, tiende a tomar connotaciones positivas. Puesto que no es otra cosa que la experiencia de nuestra propia vitalidad, del sentido propio de vitalidad en uno mismo, de mutabilidad (frecuentemente significada como libertad). Esta sensación de vitalidad es una forma de percepción continua e inconsciente (autoreflexión inconsciente o autoreferencialidad vivida)". Massumi, Brian. *Parables for the virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, USA, 2002. P. 35.

Lógica del Sentido. El autor también presta una fuerte atención al concepto de intensidad, alegando su naturaleza actual. Él argumenta, frente a otros autores, que la intensidad no puede ser considerada como una parte de la virtualidad, ni tampoco como un tercer dominio entre lo actual y lo virtual. Para justificar su posición emplea un cierto número de referencias textuales pertenecientes a los dos textos mencionados anteriormente.

La importancia de colocar a la intensidad del lado de la actualidad consiste en asignarle un rol propiamente productivo a lo actual, y no uno meramente pasivo. Esta última interpretación corre el peligro de sustraerle todo su potencial político a la filosofía deleuziana, tal y como concluye Peter Hallward en su libro *Out of This World: Deleuze and The Philosophy of Creation*. Hallward ve en el pensamiento de Deleuze una afirmación radical de la virtualidad, asignándole todo poder activo en el movimiento del mundo. En esa medida el rol del creador consistiría en convertirse en un vehículo adecuado para el ser, concebido como diferencia o creatividad, despojando a la actualidad de cualquier tipo de poder de variación. Para Hallward existe un Deleuze de la pura abstracción, en tanto el sujeto se convierte en pura expresión de una afirmación sin mediación.⁶⁰ En sus palabras:

*El Deleuze que me ha fascinado y preocupado durante un largo tiempo no es un pensador mundano ni relacional. Si (después de Marx y Darwin) el materialismo involucra una aceptación del hecho de que los procesos actuales o mundanos afectan el curso de la historia humana y natural, entonces Deleuze podría no ser tampoco un pensador materialista. Como lo presenta Deleuze, el destino del pensamiento no será fundamentalmente afectado por la mediación de la sociedad y la historia del mundo; aunque Deleuze iguale al ser con la actividad de la creación, él orienta su actividad hacia una abstracción contemplativa e inmaterial.*⁶¹

Para Mc Namara esto es un error. En su interpretación, la actualidad está internamente animada por una fuerza creadora porque es intensiva. Es el aspecto intensivo de los cuerpos, como ya se adelantaba antes. Ello no implica confundir a la dimensión intensiva con el dominio extensivo de la actualidad, sino de abrir el campo de la actualidad a una dimensión no extensiva, irreductible a las ideas. Esta intensidad constituiría la instancia fundadora de los dinamismos espaciotemporales que dan lugar a una determinación progresiva de la idealidad virtual como problema ontológico (algo que ya hemos observado en la sección sobre la diferencia intensiva). En sus palabras:

Así, la obra de 1969 muestra que tanto el sentido expresado en el lenguaje como los acontecimientos ideales que se atribuyen a los individuos tienen un origen en la

⁶⁰ Steven Shaviro ha propuesto que esta crítica de Hallward a Deleuze está enraizada, en el fondo, en su percepción del esteticismo deleuziano. Este esteticismo se fundaría en la naturaleza del encuentro intensivo como una parálisis del acto, en tanto este se funda en un esquema sensoriomotor de hábitos, orientado a fines útiles (una idea que Deleuze retoma de Bergson), estableciendo una metafísica del devenir contraria al acto político. Sin embargo, Shaviro considera injustificada esta idea, pues la experiencia estética jugaría un rol político positivo, engendrando nuevos modos de pensamiento y existencia tras el momento estético: "No hay contradicción entre el valor que Deleuze le da a la contemplación estética y su insistencia (junto con Guattari) en que el Ser es siempre, en primera instancia, político. Así como no hay contradicción (sino más bien, una implicación mutua) entre la insistencia de Deleuze en que todo es histórico y contingente, y su insistencia en lo que él llama "verdades eternas". La contemplación no es la "interpretación" que Marx criticó, sino precisamente un modo en el que la interpretación filosófica queda suspendida. En lo estético, ya no explicamos las cosas, como la apologética filosófica tan a menudo ha hecho; en cambio, nos vemos obligados a sentir la intensidad intolerable de lo actual. Hallward interpreta esto como la parálisis de cualquier posibilidad de acción; pero para Deleuze, es más bien una condición necesaria y un factor generativo en cualquier tipo de acción verdaderamente radical, cualquier acción que no solo reproduzca y ratifique el orden de las cosas tal como son". Shaviro, Steven. *The "Wrenching Duality" of Aesthetics: Kant, Deleuze, and the "Theory of the Sensible"*, 2007. Disponible en: <http://www.shaviro.com/Othertexts/SPEP.pdf>. Hallward, *Deleuze and the... Op. Cit.*, P. 7.

*profundidad de los cuerpos. No se trata, sin embargo, de los cuerpos como meros agregados extensivos sino “de los cuerpos tomándose en su profundidad indiferenciada, en su pulsación sin medida”, caracteres que parecen remitir al plano intensivo que hemos determinado como la parte trascendental de lo actual (en efecto, Diferencia y Repetición se refiere al plano intensivo con el concepto de profundidad a lo largo del capítulo quinto).*⁶²

Para McNamara, *Lógica del Sentido* deja ver de una manera más clara que *Diferencia y Repetición* cómo es la dimensión profunda e intensiva de los cuerpos la que funda el proceso de actualización que, sin embargo, está simultáneamente orientado por las ideas. Este proceso se constituye como una determinación progresiva del campo virtual, en donde ciertos encuentros intensivos y signos problemáticos hayan paulatinamente una solución en su desplegamiento espaciotemporal. Existe un momento vertiginoso, resplandeciente, en el que una serie de acontecimientos ideales se intersecan con una alteración estética de carácter trascendental, o molecular, dando lugar a un brote impredecible de variaciones potenciales dentro de expresiones efectivas liberadas, como si el cuerpo pasara un límite singular y se plegara hacia direcciones variacionales desconocidas, experimentando una nueva vida y una nueva relación inmanente con la vitalidad. En términos de *Diferencia y Repetición*:

*El problema pertenece al orden del acontecimiento. No solo porque los casos de solución surjan como acontecimientos reales, sino porque las mismas condiciones del problema implican acontecimientos, secciones, ablaciones, adjunciones. En este sentido, es exacto representar una doble serie de acontecimientos que se desarrollan en dos planos, haciéndose eco sin semejanza, unos reales en el nivel de las soluciones generadas, otros ideales, o ideales en las condiciones del problema, como actos o más bien sueños de dioses que serían un doble de nuestra historia.*⁶³

Los acontecimientos ideales pueden ser concebidos como puntos singulares o sobresalientes, a partir de los cuales se produce una nueva serie de puntos ordinarios, prolongándose y continuándose hacia otra singularidad. Manifiestan momentos de cambio de dirección o transformación en una curva, dando lugar a un cambio de fase dentro de un sistema. Se trata de pliegues: pliegues ideales de inclinación, de curvatura, de doblamiento. Ellos son recogidos y encarnados por las soluciones de acontecimientos reales, físicos e intensivos, precipitados por encuentros afectivos y signos problemáticos en el fenómeno. Citando a Péguy, Deleuze menciona a la encarnación de esos puntos relevantes o singulares como puntos de crisis: “Hay puntos críticos del acontecimiento, como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación, de coagulación, de cristalización”.⁶⁴ Podríamos ver entonces en el devenir una zona de indiscernibilidad, en donde las dimensiones intensivas de la actualidad y las dimensiones virtuales de las ideas se entrelazan e interpenetran según un acontecimiento irrealizable e inefectuable, que, sin embargo, da lugar a la producción de actualizaciones y efectuaciones discretas, propias del orden cronológico de lo sujetos, los objetos y las significaciones, así como de las representaciones sensibles y racionales. El despliegue de una vida intensa pasa por el encuentro entre las profundidades de los cuerpos, afectándose y siendo afectados por sus diferencias de potencial. Por ese motivo la lectura inmaterialista de Hallward resulta incompleta: el modo de afirmar y expresar a la inmanencia no es puramente virtual, pues existe en la actualidad una dimensión intensiva, que, como hemos visto, es el expresante del afuera virtual.

Por encima de todo considero fundamental entender que la relación entre la actualidad y la virtualidad dentro del acontecimiento ha de ser concebida en términos de una intensificación vital del campo de acción y

⁶² McNamara, Rafael. *Un Campo Trascendental Animado: Idea e Intensidad en la Ontología de Gilles Deleuze*. Ediciones Complutense, Madrid, 2020. P. 491.

⁶³ Deleuze, *Diferencia y Repetición... Op. Cit.*, P. 286.

⁶⁴ *Ibidem*. Pp. 286 — 287.

pensamiento. Es decir, de cómo *una* vida impersonal, asubjetiva y asignificante se moviliza en un espaciotiempo dramático de creación, abriendo el campo de lo establecido a una radical conmoción, en donde nuevas y ricas producciones anónimas se generan dinámicamente. El acontecimiento, como ya hemos dicho, es fundamentalmente ético. Consiste en una ética de la inmanencia. La inmanencia se expresa y se satisface según un movimiento autoorganizado, movilizad por afectos y pensamientos inconscientes. Allí donde una diferencia intensiva produce alteraciones que abren un intervalo, un intersticio o un *entre* virtual de indeterminación: no *entre* temporalidades discretas, sino en un tiempo de duración continua, en donde un espacio de potencialidades irriga formas expresivas, que solo posteriormente pasarán a congelarse definitivamente en una subjetividad, una institución o un sistema de pensamiento determinado.

Este movimiento de vitalidad intensificada se verifica como forma de existencia saludable, cuya sabiduría se refleja en su capacidad para tomar contacto con el mundo perceptivo, sensorial, afectivo e intelectual de manera directa, inmediata y no representacional. Ese será en todo caso el caballero del acontecimiento, o el caballero de la fe. Se trata del devenir imperceptible, indiscernible e impersonal de un sujeto fisurado por una línea vacía y pura del tiempo. Efectivamente, si bien el enfoque dado en *Lógica del Sentido* al lenguaje (caracterizado por sus múltiples referencias a la lingüística, la semiótica y el psicoanálisis lacaniano) podría hacer pensar que el concepto de Deleuze se restringe principalmente a ese dominio, vemos cómo el concepto de acontecimiento es mucho más amplio. Así, por ejemplo, una de las series más interesantes del libro, titulada “de los efectos de superficie”, correspondiente a la segunda serie de paradojas, establece una conexión entre el acontecimiento y el budismo Zen, en donde la libertad inherente al mismo se revela como expresión de una desubjetivación radical, en donde las fronteras entre el sujeto y el objeto desaparecen, así como también toda forma de mediación conceptual. Nos dice Deleuze, al hacer referencia a cómo los acontecimientos puros escapan a su efectuación espaciotemporal:

*Esto es evidente en las artes del Zen, no solo en el arte del dibujo donde el pincel dirigido por una muñeca no equilibra la forma con el vacío, y distribuye la singularidades de un puro acontecimiento en series de tiradas fortuitas y “líneas cabelludas”, sino también en las artes del jardín, los ramilletes y el té, y el del tira con arco, o el de la espada, en donde “la expansión del hierro” surge de una maravillosa vacuidad (...) Así, pintar sin pintar, no – pensamiento, tiro que se convierte en no – tiro, hablar sin hablar.*⁶⁵

En estos pasajes se puede ver cómo Deleuze vincula al acontecimiento como una acción desde el vacío, en donde un acontecimiento puro se expresa inmediatamente en una acción sin esfuerzo. Recuérdese, en este sentido, que la vacuidad en el Zen hace referencia a la ilusión de creer en la existencia de una substancia inherente, tal como el ego o yo, capaz de controlar o conducir sus acciones desde una solidez metafísica de carácter esencial. Así, el enunciado paradójico de pintar sin pintar expresa una actividad espontánea, donde el artista se desapega de su mente y de su ego para permitir el florecimiento de un flujo creativo sin resistencias, mediante el cual su movimiento se convierte en un vehículo del movimiento mismo del universo.⁶⁶ Se podría decir que el acontecimiento se expresa intensamente en lugar de efectuarse en sujetos, objetos o significados. En todos esos casos se produce una actualización determinada, en donde el movimiento de la vida se detiene y descansa en una identidad estable. El acontecimiento, como sentido, habla de una expresión original del devenir creador del ser dentro del lenguaje, como sentido expresado en la proposición, pero también como un acontecimiento ético, tal y como lo verifica el sabio o el maestro Zen, o como lo expresa el héroe capaz de ponerse a la altura de su destino y afirmar el acontecimiento de su herida, o, en

⁶⁵ Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. ARCIS, Chile, 2015. P. 100.

⁶⁶ Llevar a cabo más estudios de filosofía comparada entre el pensamiento deleuziano y el budismo zen resultaría extremadamente interesante, pues no es un tema que haya recibido suficiente atención. Podemos decir que una conexión fundamental entre ellos se presenta en su concepción de la realidad en términos de un proceso o devenir continuo, sin substancias u esencias ontológicas fundamentales. Para el budismo la liberación implica el reconocimiento de que no existe el yo, ni tampoco una existencia entitativa autónoma. Esa experiencia conduce a una nueva forma de experimentar el mundo, mucho más sutil, diferenciada y dinámica.

todo caso, contra-efectuar la actualidad de la misma para evitar su venenosa cicatrización en un cuerpo resentido. Asimismo forma parte de un juego ideal. Un juego en el que cada tirada inventa nuevas reglas, afirmando plenamente el azar, en lugar de subordinarse a una estructura previa con normas predeterminadas. Este juego ideal, irrealizable e inefectuable en el plano de los estados de cosas y sus relaciones actuales, es operado por el inconsciente del pensamiento. Constituye la posibilidad del acontecimiento de abrirse al porvenir, inyectando una indeterminación objetiva en el intervalo abierto entre sujetos y objetos, estados de cosas y representaciones lógicas.

A diferencia de los juegos de destreza o de azar reales no se establecen hipótesis de pérdida y de ganancia de acuerdo con tal conjunto de reglas en una trascendencia, o según divisiones del azar en tiradas fragmentadas, determinadas por una distribución fija en un plano sedentario y cerrado de probabilidades. En el juego ideal no hay ganadores ni perdedores, pues se afirma completamente el azar en cada una de sus tiradas, produciendo nuevas ramificaciones en un espacio abierto y nomádico, emitiendo singularidades: acontecimientos impersonales y pre-individuales. Deleuze concibe esta serie de tiradas del juego ideal como partes de un solo juego o de un solo acontecimiento en eterno retorno, en donde “el tirar único es un caos, del que cada tirada es un fragmento”⁶⁷ Este juego es propiamente el del sinsentido, en donde una instancia paradójica o punto aleatorio se desplaza e introduce divergencias y descentramientos dentro de las series del devenir, abriendo mundos posibles. El ludismo de este juego acontecimental se verifica en su inocencia ontológica. Allí todos son ganadores porque afirman y ramifican el azar, sin jugar a partir de un objetivo orientado por algún significado general o motivo subjetivo. Es el juego en sí mismo como pura variación y experimentación en estado libre. ¿Cómo no iba, pues, a ser este el juego del acontecimiento, dado su carácter de imprevisibilidad y contingencia? Así, nuestra posibilidad de producir el acontecimiento también está vinculada a nuestra fuerza para jugar el juego ideal, afirmando plenamente el movimiento intensivo de la vida e inyectando el azar por todas partes: el imperativo singular de experimentar con nuestra capacidad para afectar y ser afectados. Para devenir otros, desprendiéndonos de nuestras identidades y personajes, así como para abrir el lenguaje a nuevas creaciones, más allá de sus posibilidades de designación, manifestación y significación lógica.

En *Mil Mesetas* Deleuze continúa desarrollando el concepto del acontecimiento, en donde es ligado con individuaciones por *haecceidad*. Estas individuaciones no pueden ser identificadas con individuos substanciales, ni tampoco con formas, funciones u órganos determinados. Ellas están constituidas como atmósferas, singularidades y movimientos sin sujetos ni objetos esenciales: “Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto”.⁶⁸ La importancia no radica en su duración cronológica, sino en su modo de existencia intensiva. Las *haecceidades* se definen por afectos, así como por relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud. En otras palabras, por una cuestión rítmica, cuyo movimiento no puede ser identificado con el desarrollo de un motivo central, de un personaje, de un sujeto o de una forma organizada externamente. Ellas más bien forman parte de un plano de consistencia o de inmanencia, que, como ya se ha apuntado antes, solo se pertenece a sí mismo en el desplegamiento de su diferencia interna. Ellas se producen en un tiempo flotante no pulsado, cuyas variaciones continuas no obedecen a ningún modelo determinado, con respecto al cual mantuvieran una relación de copia o de analogía.

Para describir este tipo de individuaciones Deleuze vuelve nuevamente a su ontología temporal de *Lógica del Sentido*. Y eso es porque el despliegue de una *haecceidad* es justamente el de un acontecimiento. En *Mil Mesetas* resulta mucho más claro el sentido propiamente vitalista de este último, cuya naturaleza es propiamente intensiva y afectiva, en lugar de abstracta y general. Ambas temporalidades adquieren una comprensión más densa al ser vistas desde el punto de vista de dos planos distintos: el plano de organización

⁶⁷ *Ibidem*. P. 49.

⁶⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. PRE-TEXTOS, España, 2004. P. 264.

y desarrollo para el tiempo cronológico y el plano de inmanencia o consistencia para el tiempo puro del *Aion*. En el primero de ellos el movimiento está regido y controlado por una dimensión suplementaria, o una unidad trascendente externa al propio plano, que pasa a subordinarse a un tema, un motivo o una intencionalidad subjetiva predeterminada. En el segundo se produce más bien una autoorganización improvisada, en donde no se sabe qué pasará ni cómo lo hará, porque el conjunto de variaciones y transformaciones rítmicas se desarrollan espontáneamente en el mismo plano. Plano trazado por una línea abstracta, en oposición al desarrollo figurativo de una forma previa:

A su vez, una *haecceidad* es siempre el resultado de una expresión compositiva. Es un agenciamiento de cuerpos o de enunciados, en donde una composición singular se reúne para expresar una singularidad irreductible a cualquier forma de subsunción en un concepto general o una representación racional. Es un niño en una calle al medio día, o un viento en una montaña al dar las 12:00 de la tarde. ¿Y qué viento, qué calle, qué medio día es ese en su individualidad móvil? ¿Qué viento, qué montaña y qué tarde? Una miríada de movimientos, de ritmos y de afectos moleculares recorren una *haecceidad*, o una vida en florecimiento:

Todo el agenciamiento en su conjunto individuado resulta ser una haecceidad; se define por una latitud y una longitud, por velocidades y afectos, independientemente de las formas y de los sujetos que sólo pertenecen a otro plan. El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera, de un aire, de una vida.

⁶⁹

En el acontecimiento desaparecen las individuaciones subjetivas en provecho de un mundo singular constituido por relaciones y conexiones heterogéneas en comunicación diferencial, deviniendo mutuamente entre sí. El devenir otro se expresa en dichas *haecceidades* con una fluidez y una plasticidad que resulta imposible desde el punto de vista de una determinación de campos categoriales definidos representacionalmente, así como de estructuras taxonómicas basadas en una referencia a estado de cosas actuales. Así, Deleuze y Guattari proponen múltiples ejemplos para mostrar matrimonios contra natura y relaciones transversales entre géneros y especies en el plano del acontecimiento: allí donde las fronteras y los límites marcados entre reinos ontológicos se tuercen y son transgredidos, pues sus posibilidades de comunicación no están ya restringidas por relaciones de analogía o estructuras conceptuales, cuyas distribuciones del ser parten siempre de una distinción irreductible entre reinos ontológicos, o, en otras palabras, por una concepción analógica del ser. De ahí el motivo por el cual esta meseta está titulada con el nombre de *Devenir–Intenso*, *Devenir–Animal*, *Devenir–Imperceptible*.

La idea de que en el acontecimiento las fronteras del ser se tornan más porosas, o, acaso, permiten una mayor libertad de contacto, resulta fundamental para entender plenamente su potencial revolucionario dentro de nuestros espacios políticos y culturales. Este se constituye como el tiempo y lugar de una auténtica gestación diferencial, levantando bloques de prejuicios y representaciones identitarias estratificadas por disciplinas académicas, historias culturales contrarias o construcciones semióticas particulares, arrastrando a sus sujetos a un agenciamiento singular de intercambios afectivos e intensivos. Producción de un espaciotiempo visionario, en donde el símbolo poético, caracterizado por su grado absoluto de libertad compositiva, se literaliza en el planómeno del ser único invocado por Deleuze. Es decir, adquiere una densidad ontológica real y no meramente metafórica. Espaciotiempo de ruido, empleando este concepto en el sentido afirmativo de Michel Serres, según el cual este no se constituiría exclusivamente como una señal irrelevante o sin sentido, provocadora de interferencias triviales o angustiantes, tal y como ha solido ser pensado desde un paradigma informacional que privilegia el significado ya dado de la información, sino según las líneas de una perturbación creadora. En otras palabras, más allá de su carácter aparentemente corrosivo, como degradación o destrucción de la información, el ruido envolvería una dimensión

⁶⁹ *Ibidem*. P. 266.

verdaderamente productiva como fuerza de alteración creativa. Así, la posibilidad de que el sin sentido de un otro radical, o de un otro tolerado solamente en su extrañeza y lejanía, devenga en sentido, es la posibilidad genética del ruido observada por Serres.⁷⁰

Transformar al animal ruidoso en un animal expresivo, cuya diferencia se presente justamente como lugar de posibilidad y libertad de devenir, implica renunciar a las estructuras y marcos de significación del plano de organización y desarrollo planteado por Deleuze, y, al mismo tiempo, abrirse al vértigo inmanente de un plano de consistencia nomádico. Así, pues, el acontecimiento deleuziano es una expresión de la libertad del cosmos para producir nuevos mundos más allá de los límites impuestos por determinaciones concretas de la realidad. Implica una emisión de partículas o singularidades intensivas en un espacio liso, cuyo carácter es háptico y afectivo más que racional y representativo. El acontecimiento se constituye así como una forma de experiencia inmediata que afirma plenamente la univocidad del ser. Deleuze y Guattari explicarán esta forma de comunicación cósmica en término de un aplanamiento de todas las dimensiones del ser en un solo plano de consistencia, que así engloba a todas sus dimensiones en una sola superficie de co-existencia, formando su intersección. En palabras de ellos:

*El plano de consistencia es la intersección de todas las formas concretas. También todos los devenires, como dibujos de brujas, se inscriben en este plano de consistencia, la última puerta, donde encuentran su salida. Ese es el único criterio que les impide hundirse, o caer en la nada. El problema que se plantea es el siguiente: ¿un devenir llega hasta ese punto? ¿Una multiplicidad puede aplanar así todas sus dimensiones conservadas, como una flor que conservara toda su vida hasta en su sequedad? Lawrence, en su devenir tortuga, pasa del dinamismo animal más obstinado a la pura geometría abstracta de las escamas y de las “secciones”, sin perder, sin embargo, nada de su dinamismo: lleva el devenir tortuga hasta el plano de consistencia.*⁷¹

Un poco adelante el texto menciona a Virginia Wolf y su habilidad para generar en su literatura toda clase de devenires “entre edades, sexos, elementos y reinos”⁷² Virginia Wolf supo convertir su literatura en una *haecceidad*, en un acontecimiento, en la medida en que se montó en una línea abstracta, así como se monta en una escoba de bruja, y movilizó su escritura sobre un plano de consistencia, atravesando reinos — géneros y especies— de manera abierta y nomádica, experimentando libremente con el cosmos, y, en esa medida, expresando de manera auténtica el juego ideal del acontecimiento. El planómeno es la rizosfera o la mecanosfera: espacio de potencialidad en donde todo es virtualmente conectable, sin principio ni fin, aun cuando aparentemente esté separado por abismos ontológicos insalvables. El plano de inmanencia es recorrido por una infinidad de dimensiones aplanadas, siendo intersección de todos sus devenires. Este no es organizado por una unidad suplementaria, según ocurre de acuerdo con un plano de trascendencia, pues no existe ningún criterio externo de acomodación, ajuste o comunicación capaz de regular el espacio liso de sus multiplicidades. El libro ideal sería precisamente el del plano de consistencia, o, en otras palabras “aquel que lo distribuye todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales”.⁷³ Un solo horizonte para todos nuestros sueños.

⁷⁰ Michel Serres ha denominado el concepto del ruido como parásito, jugando con sus múltiples sentidos en el idioma francés. Tal y como lo señala Lawrence R. Schehr en su prefacio a la obra de Serres con el mismo nombre: “En francés la palabra tiene tres significados: un parásito biológico, un parásito social, y la estática”. Serres, Michel. *The Parasite*. Baltimore & London, John Hopking University Press, 1982. P. 7. Serres juega con esta multiplicidad de sentidos para hacer referencia a la manera en que un parásito perturba, interfiere y desestabiliza un sistema huésped, abriéndolo simultáneamente a nuevas potencialidades de transformación creativa.

⁷¹ *Ibidem*. P. 256.

⁷² P. 256.

⁷³ *Ibidem*. P. 14 – 15.

En el acontecimiento se producen devenires animales, vegetales, moleculares e intensivos. Se producen transformaciones y mutaciones sobre un horizonte de variaciones puras, colocando en un mismo nivel a todas las producciones del ser. ¿Por qué Bataille ve el sol en el desierto y es convocado a concebirlo como un año solar? ¿Qué relación puede haber entre el sol y el año, separados tan duramente por sus respectivos límites categoriales y ontológicos? Y, sin embargo, esas combinaciones *contra-natura* son propias del inconsciente del pensamiento. Un inconsciente cósmico cuyas producciones son siempre reales. Así, si Deleuze y Guattari niegan repetidamente la existencia de la metáfora es porque impugnan su estatus de mero simbolismo, el cual la colocaría como una realidad puramente subjetiva, didáctica o emotiva. El lenguaje no es una realidad ajena a la naturaleza, sino expresión y vehículo de una naturaleza desterritorializada, en donde los seres pueden reunirse en su diferencia para manifestar en el mundo su continuidad virtual. En el texto de *Mil Mesetas* se nos dice

*El plano de consistencia es la abolición de toda metáfora; todo lo que consiste es real. Son electrones en persona, verdaderos agujeros negros, verdaderos organitos, auténticas secuencias de signos. Lo que ocurre es que están arrancados de sus estratos, desestratificados, descodificados, desterritorializados, y eso es precisamente lo que permite su proximidad y su mutua penetración en el plan de consistencia. Una danza muda. El plan de consistencia ignora las diferencias de nivel, los grados de tamaño y las distancias, ignora cualquier diferencia entre lo artificial y lo natural. Ignora la distinción entre los contenidos y las expresiones, como también entre las formas y las sustancias formadas, que sólo existen gracias a los estratos y con relación a ellos.*⁷⁴

Para desestratificar todos los niveles y colmar el espacio con cuerpos y signos, y, así, expresar en el pensamiento su penetración mutua, se requiere esquivar el estado de cosas actual, así como las representaciones racionales y sensoriales de ese mundo, sosteniendo encuentros con intensidades que precipiten un ejercicio trascendente de nuestras facultades. También implica desubjetivarse, o perder el Yo sustancial, para así lograr dar el salto mortal del devenir. Deslizarse por el acontecimiento involucra resbalar por esa pura superficie incorporal o abstracta del ser inmanente o unívoco. Ya no “rugir como el león”, o “cantar como el pájaro”, sino ponerse en contacto con los afectos y ritmos del león o del pájaro para devenir animal.⁷⁵ Ya no escribir como quien sugiere analogías o afinidades simbólicas entre seres con sus determinaciones específicas, sus identidades y formas bien definidas, sino mostrar cómo se entra a esa zona de indiscernibilidad real en donde estos pierden sus fronteras, produciendo mezclas y transportes demoniacos. Allí donde ya solo son vibraciones, intensidades, afectos, ritmos o relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud. Espacio abierto de un *nomos* en donde no hay lotes ni territorios asignados, sino puras distribuciones de intensidad en un campo abierto.

El acontecimiento es un vértigo porque la inmanencia lo es. Así, los sujetos, objetos y formas del mundo, aparentemente substanciales, emergen de un mismo fondo de indeterminación y creatividad, cuya

⁷⁴ *Ibidem*. P. 74.

⁷⁵ El arquitecto y filósofo holandés Lars Spuybroek ha llamado a esta correspondencia o afinidad no humana con otros seres y fuerzas del mundo como simpatía, recogiendo toda una tradición histórica en relación con este término. La simpatía difiere de la empatía en la medida en que no está restringida a un modelo psicológico de vinculación humana, sino a una experiencia intuitiva de los ritmos y duraciones que están presentes en todos los niveles de la realidad, tanto en la materia orgánica como la inorgánica. En sus palabras: “Poco a poco nos familiarizaremos con una forma de simpatía que parecerá más primitiva a cada paso que demos, una forma en la que ya no se pueda distinguir cosas y personas, un ámbito en donde las cosas sienten a las demás y las personas pierden todos sus rasgos personales, objetivándose completamente. Gradualmente, llegaremos a ver que la simpatía es mucho más que una psicología que surge entre dos humanos, o una versión sublimada con una psicología humana en un extremo de la relación y un objeto no humano mudo en el otro; esta también puede ser una estética entre objetos inanimados”. Spuybroek, Lars. *The Sympathy of Things: Ruskin and the Ecology of Design*. Bloomsbury, 2015. Pp. 152 – 153.

subordinación a modelos o tipos ideales obedece a una concepción trascendente del ser. Univocidad no significa desaparición de la diferencia, sino distribución de la diferencia en un solo y mismo plano de inmanencia. De acuerdo con ello las particularidades y determinaciones objetivas de la actualidad son un efecto secundario de esa primacía ontológica fundamental, que solo puede ser captada efectivamente en el movimiento del acontecimiento o de las individuaciones por *haecceidad*. El acontecimiento es una línea de fuga y de mutación en el estado de cosas actuales y sus representaciones. En él el sentido común es arrastrado hacia lo paradójico, y lo ordinario es conducido hacia lo singular, lo sobresaliente, lo extraordinario. El pensamiento es obligado a pensar lo singular en el acontecimiento porque abandona todo rastro de discernibilidad, de personalidad o de perceptibilidad. En otras palabras, deviene indiscernible, impersonal e imperceptible.

Estos tres devenires son elaborados por Deleuze y Guattari para abordar la pérdida de identidad, subjetividad y personalidad de una forma de individuación en el acontecimiento, o por *haecceidad*. En ellas el sujeto se disuelve en un devenir sin principio ni fin, en un puro flujo de anonimidad, abandonando los contornos endurecidos de sus hábitos, palabras y presencia, según el esquema de una forma sustancial o de un carácter psicológico determinado por sus representaciones. Su ser tiende cada vez más a una naturaleza atmosférica, desapareciendo en un juego sutil e imperceptible de sensaciones y afecciones. Desaparece del radar de vigilancia del poder, convirtiendo sus movimientos en una materia molecular de infinita sutileza. Despojándose de sus grandes molaridades se deshace también de los códigos morales y las representaciones sociales trascendentes, cuya finalidad es constreñir y conducir al cuerpo y al pensamiento hacia un fin determinado. ¿No es este el maestro Zen del cual hablaba ya Deleuze en *Lógica del Sentido*?

Es también el caballero de la fe, otro personaje conceptual del devenir imperceptible. Es aquel individuo capaz de no ser nadie, o de no hablar desde ninguna parte, y, así, confundirse con el mundo. Parece un burgués cualquiera, sin resaltar ni manifestar nada notable —nos dicen Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*— pero no nos damos cuenta de que en sus movimientos naturales, perfectamente improvisados, se halla un registro insospechado de puro devenir, “está en otra línea que ni siquiera sospechamos”⁷⁶ Es fácil ver que para estos autores el caballero de la fe no es una figura de la trascendencia, sino de la inmanencia. Su fe no está depositada en otro mundo: ella se afirma plenamente en un cosmos inmanente, situándose en lo incomprensible. No busca razones o sentidos fuera del propio movimiento autogenerado y autoproducido de su propia vida: *una* vida. Vida asubjetiva, asignificante e impersonal, cuya individualidad solo está compuesta por variaciones moleculares en un medio incierto, cambiante e inestable. Es esta posibilidad de desaparición y de invisibilidad la que se constituye como condición de posibilidad para dar lugar a una auténtica apertura vital, en donde el otro no se aparezca en su negatividad. En el acontecimiento solo hay diferencias creadoras y productivas, pues al abandonar su identidad el mundo mismo se transforma en un paisaje sin identidades. Su percepción sutil se desliza a lo largo de las paredes y los cuerpos, transitando por fisuras de diferencia imperceptible, más allá de los dualismos y las categorías molares de la representación. Actúa desde el vacío, como ya había apuntado en relación con los maestros del Zen, capaces de tirar sin tirar o pintar sin pintar.

Solo a través de esta potencia para disolverse en el horizonte de una materia vital, expresivamente inmanente, se vuelve fuerza capaz de convertirse en un vehículo adecuado del devenir. Solo así se torna pura creatividad, puro movimiento, pura diferencia y pura actividad, generando pensamientos al vuelo, como si le bastara el sentir pequeñas variaciones en el humo de una chimenea o en el soplo del viento para inventar un poema, una canción o un concepto filosófico. Ya no está en la representación, ese ya no es su problema. En todo caso sus problemas solo tienen que ver con la vida, si bien se le presentan en su objetividad ideal, como signos problemáticos de potencialidad: pasear en el monte, ver un color, sentir una cuerda tocar en el cielo. Sus mismos conceptos se tornan visionarios, y un objeto abstracto es perfectamente palpable en su inmediata intuición. ¿Cómo acceder a esos estados de trance en donde ya no se distingue

⁷⁶ *Ibidem*. P. 202.

sujeto ni objeto, y ya solo se piensa con latitudes intensivas y vibraciones inconscientes, en lugar de hacerlo con longitudes extensivas y representaciones conscientes? Tierra prometida de libertad de pensamiento, sonido y movimiento, saturada por potenciales infinitos. La cuestión de cómo producir lo improducibile es una cuestión delicada, y, en todo caso, paradójica. Pero hemos de producir el acontecimiento, debemos producirlo: he ahí nuestra tarea ética fundamental, nuestra gran promesa. En todo caso tarea trascendental, en donde establezcamos las condiciones de posibilidad necesarias para dar lugar a algo así... A ese vapor incorporal.

Liberar un acontecimiento puro: difícil obstáculo en el capitalismo contemporáneo, en donde todo evento de creación pasa por el involucramiento de su lógica acumulativa. Ya lo decían Deleuze y Guattari en su última obra colaborativa, *¿Qué es filosofía?*, señalando que el concepto se ha vuelto mercancía y el acontecimiento el lugar de su exposición.⁷⁷ El acontecimiento es el acontecimiento de un nuevo producto, sea una película, una canción o una novedosa tecnología. Y si hay un acontecimiento creativo este está perpetuamente subsumido a una lógica productivista, cuyo fin último es emplear la innovación creativa en beneficio de una creciente forma de competencia global y extracción de plusvalor. Hemos de aprender a pensar cómo producir al acontecimiento como máquina de guerra nómada contra el capitalismo contemporáneo y sus sofisticados mecanismos de control.

2.2. La máquina de guerra

¿Cómo huir de la trascendencia? Deleuze ha podido observar cómo la respuesta a esta pregunta solo se podría producir en un espacio y un tiempo en el que ninguna forma de representación pudiera convertirse en el modelo para un movimiento libre. Allí donde pudieran explorarse caminos sin dirección predeterminada y pudieran seguirse, con alegría e incertidumbre, los surcos trazados por una corriente de indeterminación objetiva. No se trata de instaurar modelos o ideales abstractos, o de elevar esencias a un plano inmutable, sino de percibir de manera intuitiva cómo se auto organiza un movimiento puro en un medio de exterioridad. Solo entonces llegamos a vivir. La vida es efectivamente este trayecto saturado por resonancias en múltiples niveles, en donde solo llegamos a sentir y a pensar efectivamente cuando logramos contemplar con todo el cuerpo esa materia sensible en donde se aloja el porvenir. El problema ha estado siempre en el fondo recubierto de nuestra sensibilidad diferencial: el momento en el que estalla una nueva forma de experimentar nuestra conexión con la inmanencia. Ninguna otra cosa puede significar el deseo de Deleuze: crear nuevamente en el mundo. Devenir aquel capaz de afirmar plenamente el movimiento finito después de haber realizado el movimiento infinito de la resignación absoluta. Devenir imperceptible, devenir indiscernible, como si hubiéramos accedido a una zona perpetuamente desplazada, y nos hubiéramos convertido en una delgada línea abstracta en perpetua inclinación. No sabemos todavía de lo que es capaz nuestro cuerpo impersonal cuando ha soltado el ancla de sus representaciones personales y ha experimentado cómo se libera su energía y su fuerza en una atmósfera de inquietas y sutiles vibraciones.

En este apartado me enfocaré en pensar qué herramientas conceptuales nos entrega Deleuze para pensar en el establecimiento o producción de acontecimientos como espacios lisos de sentido, en donde la desigualdad o diferencia de fuerzas que caracterizan a los fenómenos intensivos es capaz de dar lugar a una máquina de guerra. Para llevar a cabo este ejercicio me remitiré primordialmente a la meseta número 12 *Tratado de Nomadología: La Máquina de Guerra*, del libro *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, en donde Deleuze y Guattari presentan una serie de conceptos relativos al enfrentamiento entre dos tipos de

⁷⁷ "La mercadotecnia ha conservado la idea de una cierta relación entre el *concepto* y el *acontecimiento*; pero ahora resulta que el concepto se ha convertido en el conjunto de las presentaciones de un producto (histórico, científico, sexual, pragmático...) y el acontecimiento en la exposición que escenifica las presentaciones diversas y el intercambio de ideas al que supuestamente da lugar. Los acontecimientos por sí solos son exposiciones, y los conceptos por sí solos, productos que se pueden vender". Deleuze y Guattari, *¿Qué es filosofía? Op. Cit.*, P. 16.

instancias: el dispositivo o aparato de Estado como centro regulador y organizador de un espacio estriado, y, por otro lado, la máquina de guerra como lugar de desestabilización de estructuras trascendentes en un espacio liso. El acontecimiento, entendido según el modelo de la máquina de guerra, consiste en una irrupción de espacios turbulentos e indeterminados; corrientes de experimentaciones activas en un plano de inmanencia, en donde flujos de energía libre desatan su celeridad y su actividad pura contra los estratos de energía ligada, característica de los sistemas estables o en reposo. En ese sentido, y para comprender de manera más profunda los movimientos conceptuales de este apartado, recurriré a un análisis de la manera en que estos se relacionan con algunas de las ideas fundamentales de Deleuze en su obra más importantes antes de su colaboración intelectual con Félix Guattari: *Diferencia y Repetición*, además de agregar menciones y términos extraídos de su otro texto *Lógica del Sentido* obras en donde este expone de manera sistemática su proyecto filosófico, al cual no cesará de volver una y otra vez a lo largo de su vida, aunque sometidos siempre a operaciones de deformación, variación y distorsión, como ocurriría en una geometría de espacios topológicos.

En su discusión en torno al aparato de Estado y la máquina de guerra, Deleuze y Guattari muestran cómo ambas instancias están profundamente imbricadas, y, al mismo tiempo, se conjuran y rechazan mutuamente. El aparato de Estado aparecería como una forma de interioridad en la que ha sido efectuada una estructura cuyo fin es legislar, regular y controlar los flujos materiales producidos por una máquina de guerra nómada. A su vez, la máquina de guerra dirige contra el aparato de Estado una marea de dislocaciones y torsiones violentas capaces de alterar sus cimientos. Para ejemplificar esta disparidad la meseta compara dos tipos de juego, el ajedrez y el go. El primero sería un juego de Estado o imperial, en donde cada una de las piezas cuenta con una serie de propiedades intrínsecas que definen sus movimientos posibles dentro de un espacio cuadrículado y una combinatoria lógica en la que las piezas están siempre reguladas para comportarse de una manera u otra, de acuerdo con las reglas establecidas por el juego, que, aún en toda su complejidad, está circunscrito a ese *logos* de relaciones estructurales. El ajedrez sería, entonces, “claramente una guerra, pero una guerra institucionalizada, regulada, codificada, con un frente, una retaguardia, batallas”⁷⁸ En otras palabras, un espacio codificado, formalizado y repartido de acuerdo con ciertas leyes militares de Estado. El go, por el contrario, sería un juego estratégico en un medio de exterioridad abierto, según el cual los movimientos de las piezas proceden siguiendo operaciones locales de situación. En él no se iría de un punto a otro, sino que los puntos estarían subordinados a los trayectos *entre* ellos. El go, pues, implica la posibilidad de emerger en cualquier lugar, ocupando un espacio sin medirlo o distribuirlo de acuerdo con los parámetros de un buen *sentido*. Así se constituye en el modelo de una actividad propia de las bandas y las multiplicidades no métricas, características de la máquina de guerra. Por otro lado, el ajedrez correspondería al modelo de movimientos constreñidos de la organización militar definitoria del aparato de Estado: “Espacio liso del go frente al espacio estriado del ajedrez. Nomos del go frente a Estado del ajedrez, nomos frente a Polis. Pues el ajedrez codifica y descodifica el espacio, mientras que el go procede de otra forma, lo territorializa y lo desterritorializa (...) Otra justicia, otro movimiento, otro espaciotiempo”.⁷⁹ El juego del go es expresivo de una justicia inmanente. Su forma de legalidad es la forma de legalidad de la vida en estado libre, sin haber sido separada previamente de su poder por una ley eminente. La imagen de ambos juegos nos indica ya una oportunidad para ver cómo la máquina de guerra está ligada esencialmente a una forma de ludismo. Su violencia, su velocidad y su furor carecen de odio, de negatividad y de afrenta. En su estado puro el concepto es expresivo de un entusiasmo corporal excesivo, así como de una potencia liberada de improvisación y variación.

Debido a la diferencia de naturaleza entre ambas instancias la máquina de guerra no puede ser incluida primariamente en el aparato de Estado. En todo caso se podrá decir que el aparato de Estado captura o liga

⁷⁸ *Ibidem.* P. 361.

⁷⁹ *Ibidem.* P. 361.

mágicamente a la máquina de guerra con el fin de integrar su fuerza dentro de su sistema y disciplinarla, organizándola de acuerdo con la forma de un ejército militar, quien estará al servicio de los valores establecidos del Estado y del ejercicio de gobierno que corresponde al reconocimiento de su derecho legítimo a ejercer violencia contra sus disidentes. El Estado, apoderándose del monopolio de la violencia, institucionaliza la furia guerrera mediante una serie de formalizaciones que intentan capturar desde afuera su energía desmesurada. De esta manera, el medio exterior propio de la guerra es secuestrado por la forma de interioridad del aparato de Estado, convirtiéndolo en un dispositivo que le servirá para controlar los flujos revolucionarios y subversivos en el interior de sus fronteras, o someter a sus enemigos externos fuera de ellas. En todo caso, lo que resulta fundamental es apreciar cómo el aparato de Estado lleva a cabo una institucionalización y una legislación de la potencia guerrera para subordinarla a sus propósitos y distribuirla dentro del circuito cerrado de sus códigos morales, legales e ideales, fijándole una función determinada.

Sin embargo, Deleuze y Guattari agregarán que la amenaza nomádica de la máquina de guerra nunca puede ser completamente eliminada. Por ese motivo todos los gobernantes se cuidarán siempre de esta amenaza potencial, en la que la fuerza y la potencia de una indisciplina fundamental, de carácter eminentemente ontológico, puede filtrarse a través de las microfisuras de los cascos, las lanzas y las armaduras guerreras, pudiendo proyectar sobre el aparato del Estado una corriente proveniente del afuera. ¿Y qué es el afuera? El caosmos o la materia no formada, no sometida a una forma de interioridad, o a posiciones intrínsecas pertenecientes a propiedades y atributos identitarios. Lo que habita en el afuera es la diferencia como motor o fuente de actividad propiamente energética de la naturaleza. Después de todo, las figuras del aparato de Estado y la máquina de guerra resuenan a través de múltiples niveles de sentido, prolongándose a través de innumerables mecanismos y manifestaciones sociales, culturales, políticas, económicas, estéticas, matemáticas y físicas. La guerra es la figura de la furia, de la celeridad, del movimiento puro y la energía que captamos fácilmente en la intuición sensible como expresión misma de una violencia fundamental. Es decir, no encadenada a ninguna forma específica, a ningún objeto o sujeto específico, sino más bien en estado puro, igual a la espontaneidad de una fuerza cuya calamidad es el derecho mismo de su ser: el devenir, la diferencia, el eterno retorno de un juego desmesurado, suntuoso y excesivo, capaz de reventar cualquier tipo de regla a priori.

La guerra no es el juego de los esclavos, tal y como lo entendía Nietzsche, sino de los nobles. El noble es aquel capaz de transformarse, de establecer su hogar en el cambio intensivo de las mareas y las atmósferas, valorando por encima de todo las fuerzas activas y los afectos alegres. El esclavo, por el contrario, es aquel dominado por las fuerzas reactivas y los afectos tristes; son otras luchas, otros campos de batalla, otras formas de ejercer la violencia.⁸⁰ El esclavo lucha por su identidad, su territorio y su patria, obedeciendo las órdenes de un comandante o un rey; y, por encima de todo, motivado por el resentimiento y el deseo de no perder lo poco que posee. Se trata una posición intrínseca en un medio de interioridad, en donde la guerra es tomada como un objeto directo de aniquilamiento contra el enemigo. Así ocurre, por ejemplo, en las guerras discursivas, donde el plano simbólico toma lugar en un tablero de ajedrez como batalla de posiciones contrarias, en donde se busca la destrucción o la rendición del otro: la crítica en su sentido negativo. Por el contrario, el noble lucha porque no puede evitar querer lo que hace y expresar su potencia. En su caso la guerra se expresa de acuerdo con una línea de producción positiva y creadora dentro de un espacio de juego abierto, o, en otras palabras, según líneas de fuga y desterritorialización. El nómada, ennoblecido en su

⁸⁰ Deleuze desarrolla toda esta temática de la relación dialéctica entre amo y esclavo en su libro monográfico sobre el pensamiento de Nietzsche. La moral esclava siempre es negativa y negadora de lo otro, o, en otras palabras, de lo diferente. Esta forma de dialéctica negativa constituye “una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan: solo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia”. Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1998. Pp. 18 – 19.

acción libre, solamente tiene la guerra como un acompañamiento suplementario, en lugar de tenerla como objeto directo. Por ello la crítica se manifiesta en él como afirmación de una voluntad de poder positiva, en donde no se busca retener o conquistar el poder como objeto, sino ejercerlo en tanto fuerza diferencial.

Por estos motivos el aparato de Estado puede ser caracterizado como dispositivo de poder opuesto esencialmente a la vida, cuya importancia ontológica en la obra deleuziana es fácilmente apreciable. La vida, en Deleuze, es una vida inorgánica e impersonal que habla únicamente con la voz de la singularidad y el acontecimiento, proliferando por todas partes. La vida es inmanencia y diferencia. Allí donde hay igualdad o equilibrio de las fuerzas no puede haber vitalidad porque el devenir cesa y recae en el reposo y la estabilidad de la muerte. Por ese motivo Deleuze considera que la diferencia siempre retorna, o que la vida vuelve una y otra vez, a pesar de sus represiones y sofocaciones continuas por parte de una ley trascendente, de un modelo platónico, de una idea moral o de un aparato de Estado. Por estos motivos la máquina de guerra no puede tener esencialmente una fuente negativa. La negatividad de la guerra, según un esquema de oposición de individuos contrarios con fines contrarios, solo puede corresponder a un estado de actualidad o de efectuación en un estado de cosas y en un conjunto de seres individuados, por lo cual su correspondencia con la energía creadora como violencia ontológica resulta enmascarada y recubierta. Más bien se ha de pensar en la diferencia productiva en tanto afirmación intensiva capaz de emitir singularidades pre-individuales como el verdadero motivo de la máquina de guerra, de la cual la negatividad no puede ser sino su sombra empobrecida o su imagen invertida.

Estas aclaraciones en torno a la relación entre aparato de Estado y máquina de guerra son importantes para comprender por qué esta última no implica la oposición de un individuo formado a una instancia de poder determinada, sino la emergencia de intensidades diferenciales y bandas de singularidades preindividuales que desbordan al aparato de Estado y tienden a disolver sus límites. Las murallas bien fortificadas del imperio comienzan a transportar flujos de materias no organizadas cuando una energía nomádica liberada introduce en ella procesos de difusión y criticalidad autoorganizada en el plano de inmanencia. Entonces el espacio estriado es minado por la aparición de un espacio liso:

Espacio estriado y espacio liso son otros dos conceptos usados por Deleuze y Guattari para dar cuenta de los diferentes tipos de movimientos susceptibles de ocurrir entre el Estado y la guerra. El espacio estriado podría ser definido de manera breve en términos de un espacio puntuado distribuido a lo largo de contornos y direcciones fijas. En él las acciones libres son transformadas en acciones subordinadas a fines establecidos y coordinadas ordenadas según modelos ideales. Por otro lado, el espacio liso puede ser caracterizado como un espacio turbulento y no puntuado, en donde se desarrollan variaciones libres según direcciones borrosas e indeterminadas, interpretando un tema complejo oscuro y distinto en el medio de una superficie metafísica e incorporal. Nada es igual cuando el mundo de la representación es resquebrajado o fisurado por una materia no formada. Allí se quiebra la direccionalidad ocular y sus esquemas de horizonte, profundidad extensiva, contorno y perspectiva (cónica o isométrica), dando lugar a un efecto de desorientación representacional. El espacio estriado de la representación visual es sustituido por un espacio liso compuesto por afectos puros de carácter somático, táctil o háptico. Es decir:

El espacio liso es precisamente el de la más pequeña desviación: solo tiene homogeneidad entre puntos infinitamente próximos, y la conexión de los entornos se produce independientemente de una determinada vía. Es un espacio de contacto, de pequeñas acciones de contacto, táctil o manual, más bien que visual como en el caso del espacio estriado de Euclides. El espacio liso es un campo sin conducto ni canales. Un campo, un espacio liso heterogéneo, va unido a un tipo muy particular de

multiplicidades: las multiplicidades no métricas, acentradas, rizomáticas, que ocupan el espacio “sin medirlo”, y que sólo se pueden “explorar caminando sobre ellas”.⁸¹

Todo es una cuestión de distribuciones. Distribuciones sedentarias o fijas en un campo cerrado, delimitado y medido por bardas, circunferencias y lotes especializados, o distribuciones nómadas en un campo abierto, ocupado sin ser medido, o, en otras palabras, recorrido de manera ilimitada sin estar seccionado y dividido en un territorio de juego específico, como en el contraste entre la guerra imperial del ajedrez y la batalla nómada del go. El planómeno, la mecanósfera de las relaciones transversales entre múltiples dimensiones y planos de dominios físicos, biológicos, sociales, económicos, psicológicos, lingüísticos, poéticos, chamánicos, esotéricos, matemáticos...

Es porque en el fondo de la univocidad del ser todas las dimensiones están aplanadas en una sola superficie de sentido comunicante, en lugar de ser separadas por representaciones conceptuales o categorías estáticas de seres. El espacio liso ontológico, como el horizonte creativo de la poesía, está tejido por series diferenciales de resonancias múltiples y proliferantes. No se puede decir nada por adelantado. Es necesaria una experimentación activa, o una geometría operatoria y menor, para inventar nuevas problemáticas y plantear otras maneras de sentir, recordar, pensar y vivir. Sin embargo, ello implica abrirnos al acontecimiento, en tanto este concepto expresa el movimiento febril de la máquina de guerra respecto a determinada actualidad del poder trascendente. El acontecimiento tiene lugar en el espacio liso como contra efectuación de los sistemas y estructuras que despojan al devenir de sus potencias y lo proyectan sobre un suelo estéril. Es el instante puro, imperceptible e inextenso en donde irrumpe un chorro de azar y se engendran todos los presentes como actualidades ya constituidas. Entre el acontecimiento corporal y el acontecimiento incorporal se forma una alianza en la que todo un plano de sentido se inclina hacia una proliferación de puntos singulares y derrumba los muros del estriaje, abriendo para nosotros el porvenir. Todo se reduce entonces a cómo producir el acontecimiento... ¿Cómo producir lo que en su esencia es improducibile? Este es un problema que nos hace falta atravesar. Por ahora hemos de ver cómo el acontecimiento y la máquina de guerra se abren a lo que puede ser denominado como una forma de crítica inmanente.

2.3. La crítica inmanente

La política como problema de la vida no nos deja de interpelar en un horizonte en donde se traza un plano complejo de fuerzas en mutua relación. Plano de movimientos y desplazamientos, de gestos y pensamientos, donde cuerpos entreabiertos se tocan con afectos, en medio de encuentros vibratorios y labilidades inconscientes. En este sentido, la filosofía política de Deleuze–Guattari se presenta según un vector de pensamiento capaz de conducirnos hacia una crítica filosófica de nuestros sistemas de representación, codificación e interpretación del deseo y la subjetividad inherente al mismo. En ellos, toda política debe ser una política del devenir, y, en esa medida, de mutaciones y variaciones continuas, en donde cualquier pretensión de establecer un marco predeterminado de posibilidades a partir de construcciones ideales es aniquilada frente a nuestra inseguridad radical en el caosmos. Deleuze y Guattari se adentran en el mundo físico para formular un pensamiento afinado a los desequilibrios inherentes de lo real, en el cual todas las estructuras dadas, cuya apariencia inamovible parece ser un hecho natural, son continuamente devoradas. De ahí la necesidad de elaborar una concepción positiva de la crítica como creación productiva de nuevas formas de pensamiento y modos de existencia.

⁸¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op. Cit.*, P. 376.

Así, pues, aparece el deseo como arrojo afirmativo hacia el mundo, en donde los poderes de la percepción, la sensibilidad y el pensamiento se ven expandidos, aumentados, conforme se alza el apetito creador, y, a su vez, la crítica, en tanto poder natural de creación frente a los dispositivos represores del poder, que, aun siendo productores en sí mismos —pues en ellos también se juega el deseo— se imponen como buenas formas, formas de estado o de santidad moral, torturando a los cuerpos y plegándolos de formas extrañas e improductivas. Parálisis: parálisis de todos los sentidos, parálisis de la vida, de la voz, de las palabras, o, quizás, parálisis de la parálisis, cuando ni siquiera es posible usar los bloqueos como plataformas para un nuevo despliegue de fuerzas, cuando las pausas ahondan su espacio vacío y se convierten en abismos o agujeros negros que absorben cualquier potencial.

La postulación de una crítica en tanto acontecimiento afirmativo ya fue objeto de elaboración por Deleuze en una obra temprana de su repertorio filosófico, *Nietzsche y la filosofía*, en donde este presentará su visión del pensamiento nietzscheano de acuerdo con los conceptos de valor y sentido. En ese texto Deleuze dirá que Nietzsche fue el primer filósofo capaz de llevar a cabo una crítica verdaderamente radical. El primero en efectuar una crítica de los valores en sí mismos y no de su aplicación legítima o ilegítima dentro de esferas determinadas: “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”.⁸²

Una filosofía a martillazos aparece en términos de una fuente genealógica capaz de cuestionar el valor de los valores y evaluar sintomatológicamente las fuerzas expresadas en ellos. En este sentido, se trata de la valoración de los mismos como presuposición vitalista. Nietzsche habrá de cuestionarse el valor de la verdad, del bien, de la belleza, de la moral y del conocimiento en general. De acuerdo con Deleuze allí radica su diferencia con Kant: Kant presentó su proyecto como una crítica del dogmatismo. En ella se enfrentó con nuestras facultades y determinó la necesidad de una crítica inmanente formal, o de la crítica de la razón por la razón misma, estableciendo sus límites y, así, formalizando las operaciones legítimas de su relación con el entendimiento, la imaginación y la sensibilidad. Y, aun así, nunca cuestionó en sí mismo lo que intentó delimitar.

En efecto, la operación Kantiana es propia de un profesor público, cuya filosofía, a pesar de todo, se inclina hacia un pacífico conformismo con los valores establecidos. Kant reconoce su mundo y lo justifica. Las imágenes y los valores de la historia son calcados en el espacio trascendental para hallar en él su explicación sagrada. Frente al superhombre, volcado hacia el porvenir, con sus ojos clavados en el lúdico quehacer de escribir nuevas tablas y liberar al movimiento de su penoso trabajo de carga, el hombre kantiano regresa nuevamente hacia el pasado, hallando en él un baúl gastado de memorias cristianas. Imperativo categórico, destino suprasensible, ley moral; en el fondo Kant no realiza una verdadera crítica. Solamente actúa en el papel de un juez, estableciendo un tribunal para juzgar las irresponsables pretensiones del vuelo metafísico.

Prudente, serio, responsable, en el fondo nada cambia cuando funda su crítica inmanente. El mundo sigue igual y los poderes morales continúan fundando su legalidad y su coerción sobre el cuerpo. Nuestra auténtica libertad consiste en mandar obedeciendo. Esa es la gran recriminación deleuziana. ¡Qué maravillosa oportunidad ha perdido el filósofo de Königsberg! Halló un concepto extraordinario y simplemente lo usó para reanudar bajo otra máscara el poder establecido. Kant no desarrolló realmente un método genético, pues no explicó nuestras condiciones reales de experiencia, o, en otras palabras, las condiciones reales del devenir, en donde nuestras estructuras sociales, culturales, morales y cognoscitivas, aun siendo muy preciadas, viven y mueren en el tiempo, arrastradas por nuevos flujos de inevitable contingencia. Tomó todos los hechos empíricos de su experiencia histórica —la ciencia, la moral y el conocimiento del siglo XVIII— y los sometió a un juicio, no para mostrar su caducidad o revelar su ausencia de necesidad, sino para distribuirlos

⁸² Deleuze. *Nietzsche y la filosofía... Op. Cit.*, P. 7.

legalmente dentro de su estructura trascendental. El sujeto trascendental kantiano es aún muy conservador, aún muy poco crítico.

Sin embargo, la relación filosófica entre Deleuze y Kant no acaba allí. Deleuze retoma, repiensa y reconfigura diversos elementos del pensamiento kantiano, hasta el punto en el cual podemos hablar de una inversión del kantismo. En su texto monográfico, *La Filosofía Crítica de Kant*, Deleuze lleva a cabo por primera vez un análisis profundo del criticismo y halla en el mismo una serie de importantes consecuencias para sus obras posteriores. En efecto, Kant es un gran filósofo, y, por ello mismo, encuentra necesario acercarse a él, aunque sea como un enemigo. Con respecto a ello dirá en una entrevista:

*Kant es la perfecta encarnación de la falsa crítica: por este motivo me fascina. Ocurre que, cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla; hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria. Es a fuerza de admiración que se alcanza la verdadera crítica. La enfermedad de la gente actual es la incapacidad para admirar: cuando se está “en contra”, se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando.*⁸³

En este caso Deleuze resignifica la crítica en un sentido afirmativo: no se trata de despreciar o desvalorizar una obra, sino de ponerse en contacto con ella y seleccionar partículas de inspiración. Como siempre recalcará Deleuze, se trata, pues, de una cuestión de selección. Dar lugar a encuentros felices capaces de afirmar la diferencia. Esta afirmación de la diferencia puede ser vista como el elemento medular del pensamiento deleuziano. En él se lleva a cabo una defensa a ultranza de la diferencia en sí como concepto central de una ontología del devenir, liberada del yugo de la representación y sus cuatro jinetes: la identidad, la oposición, la analogía y la semejanza. La diferencia, subordinada históricamente a la identidad y pensada desde su marco universal, ha de hallar su propia autonomía. Pero para ello resulta necesario no confundir su carácter esencial con el de una dialéctica negativa. La diferencia no es negatividad ni negación antitética de un opuesto. No se trata de buscar solucionar una contradicción mediante su absolución en alguna síntesis redentora.

Es importante mencionar esto en relación a su concepción de la crítica. Si la crítica resulta creadora solo lo es en la medida en que es capaz de ser plenamente afirmativa, o, en otras palabras, de su poder para afirmar vitalmente su diferencia o su distancia con una alteridad. El “otro” solo se presenta como un enemigo a aniquilar desde el punto de vista de una mentalidad esclava. Deleuze, rescatando a Nietzsche, puede ver en el movimiento dialéctico hegeliano una marca de indeleble cristianismo en su afán por salvar al mundo de sus miserables contradicciones mediante un ejercicio sintético. Por ello mismo es el esclavo quien siente necesidad de negar al otro: para sus ojos el otro es malo, vil y pecador, o, en todo caso, ha de ser corregido, enderezado o enmendado en su falsa pretensión epistémica o moral. La crítica del esclavo solo puede ser una crítica negativa. Por ello Deleuze no critica a la crítica kantiana con el fin de negarla sino de afirmar con ella una diferencia creadora. Devenir kantiano para que Kant devenga algo más. ¿Y qué implica eso? Para Deleuze significa encontrar dentro de su filosofía crítica algo capaz de conducirla hacia otro plano de pensamiento. La oportunidad para llevar a cabo esta tarea de engendramiento creativo es hallada por él dentro de la crítica del juicio, y, específicamente, en conexión con su análisis en torno a la experiencia de lo sublime, tal y como ya se ha comentado previamente. Lo sublimidad intensiva deleuziana aparece como choque con una experiencia abrumadora entre la sensibilidad y su objeto trascendente, por la cual ocurre una sensación inarmónica capaz de dar cuenta de un principio verdaderamente genético o productor de nuevas realidades sociales, culturales y cognitivas.

⁸³ Deleuze, Gilles. *Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento en La Isla Desierta y Otros Textos: Textos y Entrevistas*. España, pre-textos, 2005. P. 181.

La crítica inmanente es una máquina de guerra, y, simultáneamente, es un instrumento del acontecimiento. Esta se mueve por un espacio liso, y, de la misma manera en que la guerra pura no es negativa, ni implica una oposición frontal entre individuos o colectivos con identidades definidas, la crítica no es una crítica del otro. Ella misma solo es una crítica de lo actual, de lo estable, de lo bajo y lo innoble en el mundo. No es reactiva sino activa: afirma el azar a cada instante.

En lugar de ser meramente destructiva, la crítica consiste en una forma de llevar a cabo revoluciones moleculares contra los sentidos y valores establecidos. En sustitución de una perspectiva representacional externa sobre las estructuras de poder, cuya aplicación pudiera verse en forma de un juicio desde las alturas, o desde una perspectiva predeterminada, esta crítica funciona directamente en tanto máquina abstracta, desplazándose y produciendo nuevos modos de existencia sin mediaciones, ni figurativas ni generales. Su transgresión y subversión de las políticas actuales y los sistemas ideológicos hegemónicos no procede desde arriba, emanando de un sistema de pensamiento centralizado alrededor de un carácter, un tema o un motivo, como podría ocurrir si fuera trazada en un plano trascendente, o de organización y desarrollo. No es una negación de lo existente, sino una afirmación del porvenir, por el cual lo existente es arrastrado hacia orillas desconocidas y fascinantes. Por otro lado, el concepto de desacuerdo resulta de gran importancia para realizar un movimiento del plano epistémico y estético a un plano propiamente político. ¿En qué puede consistir el rol de un desacuerdo creativo en la política, tomando en cuenta el discurso predominante del consenso, el lenguaje común y la tolerancia respetuosa, o, por el contrario, la exigencia, desde ciertos cuarteles, de negar al otro o suprimir su diferencia para salvar un determinado mundo de sentido? Entre una estéril visión del consenso y una violenta lucha de posiciones dadas —no menos infértiles— el devenir diferencial parece ser irremediabilmente condenado. Entre negar al otro o negar a la negación para establecer una identidad pareciera oscilar un ritmo empobrecido o una falsa embriaguez.

Una superación de ambas oposiciones tiene lugar cuando afirmamos simultáneamente los disyuntos. La estrategia de una disyunción inclusiva se consolida efectivamente en el acto político de poner en comunicación a un cuerpo social heterogéneo en un espacio de apertura a la alteridad.⁸⁴ Es decir, de poner en comunicación a los cuerpos singulares, con sus subjetividades y apetitos, así como con sus tendencias y vectores de acción, en medio del ruido; allí donde no se busca instaurar un consenso, cuyos efectos solo podrían tender hacia un sistema en equilibrio, y, por lo tanto, apuntando hacia una cristalización, sino más bien ponerlos en movimiento dentro de un proceso de intensificación continua.

La posibilidad de dar lugar a un campo político saturado por tendencias singulares constituye una forma de crítica generativa contra el armazón reticular del poder en el cual nos movemos. Destruir lógicas hegemónicas mediante el desgarrar y perforación del espacio representacional —espacio estriado, configurado a través de un horizonte extensivo de identidades preformadas— implica un cierto grado de dolor. El shock, como sonoridad y visión inarmónica, o como razón seminal de una transformación radical de subjetividades en y por el acontecimiento.

En este sentido, frente a una macropolítica de sindicatos, partidos, ministros y funcionarios de estado, cuyo descenso piramidal hacia abajo cae en forma de leyes o legitimaciones, y, asimismo, frente al microfascismo miniaturizado de múltiples estructuras de poder, se pretende una micropolítica de los flujos deseantes en

⁸⁴ De la síntesis disyuntiva o inclusiva podemos decir que tiene un papel de gran importancia para entender a la experiencia sublime como vivencia estética fundamental dentro del pensamiento deleuziano, en tanto esta se opone al sentido común y abre el camino a una afirmación de la diferencia como experiencia intensiva. En palabras de Pablo Nicolás Pachilla en su trabajo sobre lo sublime en Deleuze, “baste remarcar que el concepto de *agenciamiento* sustituye al de *Idea* en tanto agente de la síntesis disyuntiva, es decir, del enlace entre lo incommensurable (...) Un pedazo de visión y un trozo de enunciado, una imagen y un sonido, una sensación, un recuerdo de algo que nunca fue presente y una conciencia de sí mismo con otro... Esos son aproximadamente los fragmentos dispersos a partir de los cuales se construye una experiencia no sujeta a las condiciones impuestas por el sentido común” Nicolás Pachilla. *La Teoría de la Sensibilidad... Op. Cit.*, P. 12.

tanto crítica inmanente, donde la crítica ya no es reactiva sino activa, destruyendo y recomponiendo el mundo simultáneamente con un generoso acto de génesis. Llevar a cada facultad hasta su límite, o, en palabras de un empirismo trascendental, a su ejercicio trascendente propio, para así producir una línea de fuga voladora, transgresora, demoniaca, para escapar de los conjuntos binarios y molares a los cuales suele abocarse la gran política. Lo sabemos porque lo hemos experimentado: desatar nuestros cuerpos de sus afectos negativos, liberar el inconsciente, vivificar la vida donde estaba dormida y renovar el pensamiento de nuestros sentidos. Engendrar una auténtica producción deseante, de acuerdo con la instigación de un deseo vital.

EL CAPITALISMO AFECTIVO Y LAS SOCIEDADES DE CONTROL

3.1. La naturaleza del capitalismo en el Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia

El texto de *El Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia* fue publicado por Deleuze y Guattari en 1972, y su fin fue elaborar un pensamiento filosófico en torno al deseo y la cultura. El argumento fundamental del libro es que no existe una diferencia ontológica, o de naturaleza, entre la economía libidinal propuesta por el psicoanálisis y la economía política, principalmente en su vertiente marxista, y cómo, a su vez, el complejo de Edipo participa en una represión de la primera por acción de la segunda. En otras palabras, tanto la producción deseante como la producción social forman parte de un solo y mismo proceso de producción natural. Así se respalda la idea de un monismo ontológico entre el hombre, la industria y la naturaleza: un maquinismo universal de máquinas deseantes conectadas a través de una multiplicidad de redes productivas.

Deleuze y Guattari señalan que esta forma de producción universal del deseo es regulada, contenida y orientada por un cierto número de modelos ideales de organización social, a las cuales les concederán el nombre de *socius*: *socius* de la tierra, *socius* del déspota y *socius* del capital. Cada una de estas estructuras ofrece un mecanismo de resistencia frente a la actividad creadora del deseo, constituyéndose como instancias de anti-producción. Es decir, ellas forman superficies de viscosidad y de fricción con respecto a las cuales el deseo tiende a detenerse, bloquearse o prolongarse en un cierto número de caminos sancionados. En el caso de los primeros dos *socius* esto acontece como resultado de una dominación basada en códigos —de codificación en el *socius* de la tierra y de sobre codificación en el *socius* déspota. Por otro lado, el tercer *socius*, cuerpo lleno o vestido del capital, como llamarán estos autores a la superficie anti-productiva de la producción social capitalista, basaría su control del deseo en una estructura de axiomatización masiva.

La identificación hecha en el *Anti-Edipo* entre economía política marxista y economía libidinal psicoanalítica le permite concebir el deseo en términos no psicológicos. Para estos autores la producción deseante carga directamente al campo de la producción social, sin necesidad de introducir una desexualización o sublimación de la libido del sujeto como forma de mediación. En ambos casos la producción deseante es impedida u obstaculizada por formaciones molares y representaciones conscientes, limitantes de nuestras posibilidades creativas y transformacionales. Ellas dan lugar a mecanismos de información redundante, cuya incrustación legítima estructuras determinadas de poder e instaure identidades específicas y modelos ejemplares de imitación, reduciendo el campo de actividad singular e introduciendo una carencia estructural dentro de su impulso deseante. Los flujos y cortes intensivos, moviéndose debajo del campo de las representaciones, constituyen relaciones de fuerzas y movimientos dinámicos originados en el inconsciente como taller de producción de la naturaleza. Ellos pueden agujerear nuestras estructuras de pensamiento en la medida en que son el origen genético de toda representación actual.

El *Anti-Edipo* busca mostrar el modo en que el deseo es constreñido por distintas estructuras sociales, económicas y políticas, dando cuenta de la naturaleza ontológica del mismo en su proceso de efectuación y devenir. De esta manera el libro continúa los esfuerzos llevados a cabo previamente por Deleuze en torno al desarrollo de una filosofía vitalista de la creación. La inmanencia panteísta heredada de Spinoza, junto con su ética de la potencia y los afectos, se presenta como fundamento de una concepción del deseo en términos de afirmación y positividad pura. La negación es despojada de cualquier forma de sustancialidad, pues ella es consecuencia de los mecanismos de subyugación de la producción deseante a modelos trascendentes cualitativos (códigos) o axiomas cuantitativos. De la misma manera, también se les retira densidad ontológica a las causas finales, tal y como lo había hecho el mismo Spinoza al establecer una relación inmediata de la causa inmanente con sus efectos, en lugar de concebir a la causa eficiente en términos de una serie de causas intermedias, de las cuales las últimas gozarían de mayor perfección que las primeras.⁸⁵ Así, pues, el deseo se realiza directamente en el plano de inmanencia según operaciones activas de autoafcción, satisfaciéndose a sí mismo en el mismo acto de su expresión.

El esquizofrénico aparece en este contexto como personaje conceptual capaz de desafiar las estructuras lógicas, simbólicas y racionales de la cultura occidental. El *esquizo* no debe ser confundido con una entidad psiquiátrica o psicológica, de la cual se pudiera hacer un diagnóstico según un esquema patológico. No es el enfermo mental, sino el creador: extraño personaje de las intensidades y los devenires de renovación cósmica. En todo caso su paseo es el paseo del sabio o el virtuoso. Es aquel devenido imperceptible en el seno de un mundo neurótico, con respecto al cual se levanta la triste figura de Edipo. El *esquizo* es, en fin, el *Homo natura* perpetuamente mutilado por el *socius*.⁸⁶

¿Qué quiere decir hablar del *Homo natura*? No existe un dualismo ontológico entre la naturaleza como creación y devenir continuo del cosmos y la producción del hombre en tanto ser cultural o social. La industria social no pertenece a un polo distinto al de la naturaleza como proceso autopoiético de transformación energética. En ello se revela su monismo ontológico, o, en otras palabras, su metafísica de la inmanencia. El deseo, como poder generativo y principio inmanente, da lugar a un desbordamiento de toda categoría ideal, pues no se establece una relación de pertenencia del campo de inmanencia al plano de la consciencia, sino de la consciencia al campo de inmanencia, según explicará Deleuze en su último texto, ya revisado anteriormente. La consciencia está inserta dentro del mismo proceso de producción material en tanto afirmación de vida impersonal y flujo intensivo.

No se trata de descargar el deseo en un placer orgásmico, el cual solo consistiría en su detención y negación como proceso. En el caso del esquizofrénico esta forma de detención no le sería propia, según nos dicen Deleuze y Guattari, sino más bien le vendría desde afuera como una imposición forzada sobre su cuerpo anónimo y desubjetivado. El *esquizo* es criatura de flujos y corrientes, no de cristalizaciones estáticas, con respecto a las cuales solo puede protestar mediante su caída en estados catatónicos o delirios improductivos. El ideal de un principio trascendente, entendido en términos de cierta culminación del proceso de devenir, ha sido responsable por subordinar el deseo al apetito por un objeto faltante, completándolo en

⁸⁵ Esta declaración, aparece, por ejemplo, en la proposición XVIII del capítulo *De Dios*. Cfr. Spinoza, Barush. *La ética... Op. Cit*, P. 24.

⁸⁶ Resulta interesante ver que existe una tradición antropológica en la que se vincula a la esquizofrenia con el chamanismo. Esta conexión es relevante porque Deleuze y Guattari llegarán a levantar a la figura del chamán como ejemplo de un personaje del devenir: capaz de conectarse con dominios de la realidad inaccesibles para otros. Descripción del deseo en mil mesetas. A la teoría de que el chamanismo, como actividad social y religiosa, y la esquizofrenia, en tanto entidad clínica, están vinculados, se le puede denominar como “la teoría chamánica de la esquizofrenia”. ¿Por qué los procesos esquizofrénicos parecen ser menos debilitantes en las sociedades tradicionales? Un argumento plausible es que en estas los fenómenos mentales asociados a la psicosis son evaluados de una manera diferente, evitando así su caída en el esquizofrénico hospitalario occidental. Cfr. O Polimeni, Joseph. *The Shamanistic Theory of Schizophrenia: The Evidence for Schizophrenia as a Vestigial Phenotypic Behavior Originating in Paleolithic Shamanism*, JAAS, 2022.

su reconciliación con una unidad primordial. No se trata del fin del proceso ni de su detención prematura, de la cual resulta el esquizofrénico del hospital psiquiátrico, sino de su realización continua como actualización de intensidades materiales siempre positivas.

Según veíamos antes, estas consideraciones nos remiten también a la crítica de Spinoza a las causas finales. Si el universo tuviera una finalidad sobre la cual pudiera reposar eventualmente como perfeccionamiento cumbre de su naturaleza, entonces la cadena causal del tiempo sufriría de una insuficiencia ontológica, la cual solo podría subsanarse al final de su jornada. En dicho final habría un mayor grado de realidad que en el inicio. Pero Spinoza considera a la sustancia como naturaleza eterna, cuya causa inmanente pertenece a un acto eterno. Es la naturaleza perfecta de la sustancia como plenitud ontológica y no como carencia lo que retoma el *Anti-Edipo* para formular su filosofía de un vitalismo sin caída ni pecado primordial.

El *esquizo* gana su potencia de ser y de pensar en su contacto con el Cuerpo Sin Órganos. El CsO es un espacio de indeterminación pura llenado por distintos grados de intensidad absolutamente positivos. Materia viva de un caos rugiente. Ella da cuenta de la manera en que el organismo (correspondiente a una determinada organización social, cultural, simbólica, lingüística, biológica, química) se deshace en nombre de fuerzas y fluctuaciones turbulentas en un medio incierto. Gracias a su acción la máquina deseante puede reventarse, descomponerse o arruinarse, reconfigurando sus estados de conexión y composición con otras máquinas. Es el principio de anti-producción propio del CsO puro, distinto del mecanismo anti-productivo característico del *socius*, que, como había hecho notar antes, haría referencia a la estructuración del deseo por la producción social. En contraste con este, el CsO es necesario para desestabilizar el flujo continuo y orgánico, correspondiente a la primera síntesis del inconsciente, la de la síntesis conectiva, introduciendo una síntesis disyuntiva en el mismo (si bien esta primacía no hace ninguna referencia a una serie de sucesión temporal).

*En cierta manera, sería mejor que nada marcharse, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos; ni boca para mamar, ni ano para cagar. ¿Estarán las máquinas suficientemente estropeadas, sus piezas suficientemente sueltas como para entregarse y entregarnos a la nada? Se diría que los flujos de energía todavía están demasiado ligados, que los objetos todavía son demasiado orgánicos. Un puro fluido en estado libre y sin cortes, resbalando sobre un cuerpo lleno.*⁸⁷

Así, pues, existe una producción continua por parte de las máquinas deseantes y también un principio de anti-producción capaz de deshacer su funcionamiento y detenerlas. Se trata de rupturas repentinas y caídas intempestivas, transformadoras del flujo maquinico, desviándolo hacia otras direcciones, y, en esa medida, permitiendo otras combinatorias conectivas entre instancias productivas. El Cuerpo sin Órganos es concebido en el *Anti-Edipo* como sustancia amorfa y resbaladiza. El momento de intensidad cero. Se constituye en espacio de potencialidad infinita: en su superficie de muerte la vida es intensificada y regenerada. Acaso él sea también el espacio de comunicación total, como lo verá Quentin Meillassoux en su artículo sobre Deleuze *Substraction and Contraction: Deleuze, Immanence, and Matter and Memory*, en donde considerará el devenir muerte en él en tanto devenir locura. Allí en donde todos los sonidos de la tierra y el cosmos, como imágenes virtuales de la materia, formarían un circuito ininterrumpido de flujos comunicantes. Es en el seno de su indeterminación inherente en donde las cadenas del organismo y de la estructura esclerotizada se deshacen en provecho de una liberación de materia y energía.

Flujo comunicante y anorgánico del Cuerpo sin Órganos frente a flujo orgánico de la primera síntesis conectiva. Sobre este fondo continuo y caótico se produce el *socius* como superficie de producción social, o cuerpo lleno vestido. Allí la anti-producción adquiere un rol inversamente negativo, deteniendo la producción

⁸⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. P. 16.

deseante de la naturaleza en los códigos y axiomas de los cuerpos de la tierra, el déspota y el capital. Gran paradoja de atracción y repulsión. ¿No es la muerte como fluido continuo la instancia encargada de arrastrar al mundo hacia el caos, abriéndolo a sus flujos, y, simultáneamente, el principio capaz de conservarlo en una muerte por estratificación y sedimentación, cerrándolo a los mismos? La detención de la producción puede dar lugar a su muerte por confinamiento, insensibilidad y cristalización, o, al contrario, a un proceso de destrucción y creación continua. En esa medida el principio de anti-producción juega un papel ambivalente y paradójico en el texto de *Anti-Edipo*.

La explicación del movimiento atractivo y repulsivo de las máquinas deseantes es elaborado en el primer capítulo del libro, enlazándolo con tres síntesis del inconsciente. Estas síntesis conciernen a usos trascendentes o inmanentes, y, dependiendo de cómo sean empleadas, determinan si el deseo es liberado de sus cadenas o es confinado a usos determinados capaces de subyugar a la producción social, dando lugar a una anti-producción positiva o negativa. Estas síntesis son: conectiva, disyuntiva y conjuntiva:

A la primera síntesis le corresponde un flujo orgánico de producción y un mecanismo de repulsión del cuerpo sin órganos hacia los órganos de las máquinas deseantes. Efectúa una máquina paranoica. A la segunda una distribución disyuntiva en el cuerpo sin órganos, dando lugar a un mecanismo de atracción, el cual manifiesta una apropiación de la superficie anti-productiva como cuasi causa de la producción social. Esta superficie de registro, propia del *socius*, se apodera de la producción y genera la ilusión de que esta es emanada de él. También podemos nombrar dicha transformación de la energía libidinal de producción en energía de registro en términos de máquina milagrosa. Finalmente, la síntesis conjuntiva o de consumo se presenta como una reconciliación o alianza entre el cuerpo sin órganos y las máquinas productivas, dando lugar a una afirmación del proceso productivo en términos de actividad intensiva. En este caso se trataría de la máquina célibe.

¿En qué consiste una máquina célibe? En el goce o disfrute autoerótico de las producciones consumidas en intensidad: una explosión pasional y profundamente extática de la materia sin forma y su emergencia dentro de un campo de sentido. De esta manera es como Schreber se reconcilia con su devenir mujer y es capaz de gozar plenamente de las espirales, los torbellinos y las turbulencias de su desplazamiento en un plano de inmanencia, superando las repulsiones y atracciones iniciales mediante una variación libre y continua, o, en otras palabras, una autodeterminación de su propio movimiento como producción deseante. Sin embargo, no se trata de que ambas fuerzas de naturaleza se neutralicen mutuamente en un punto de equilibrio, sino de su vaivén, de su juego y de su oscilación en estados complementarios, donde su contradicción aparente genera a una danza metaestable; un peligroso movimiento entre la vida y la muerte. El equilibrio y el desequilibrio.

Así, pues, el *esquizo* es aquel más cercano a la materia intensiva del CsO, cuyos grados de intensidad a partir de cero llenan toda su superficie. El *esquizo* ya no dice Yo, pues ha perdido todo punto de referencia con respecto a una identidad fija. Para Deleuze y Guattari este es el signo positivo de que este personaje ya no puede ser cuadrado dentro de los esquemas de represión trazados por el psicoanálisis, pues no existe una identidad personal como categoría ontológica. En todo caso la personalidad es concebida en tanto estratificación de una vida impersonal, pre-individual e intensiva, la cual solo pasa a organizarse en una subjetividad familiar cuando se cristaliza. Es el organismo propio del nombre personal. Más bien se deberá hablar de los nombres de la historia y de las regiones de intensidad aludidas por ellas. ¿Qué significa eso? Implica pensar en términos de afectos descodificados. Sentirse negro, sentirse mujer, sentirse Dionisos, forma parte de un vértigo por el cual pasamos al experimentar aquellas vibraciones materiales y afectos subrepresentacionales implicados en esos nombres. Es así como debe entenderse también el delirio esquizofrénico y sus devenires intensivos.

El *esquizo* como modelo de una producción cósmica, en donde ya no nos sería posible distinguir entre la producción social del hombre y la producción de la naturaleza, encarna el contrapensamiento o la contraefectuación del mundo actual, mediante su evasión de los regímenes significantes y subjetivos del neurótico, así como de sus representaciones conscientes, sumergiéndose en el sin fondo de una profundidad intensiva. Por ello el esquizofrénico es aquella figura capaz de resistir a la edipización del psicoanalista, quien ha pasado a fungir el papel de sacerdote de la trascendencia, y, quien, acaso, sea una de las figuras responsables de convertir al mismo en el catatónico hospitalario de la psiquiatría tradicional. Deleuze y Guattari no están buscando exaltar a la figura del esquizofrénico como paciente psiquiátrico, sino mostrar su potencia de devenir, fuera del lastre de los esquemas del reconocimiento y el pensamiento simbólico.

El código delirante del *esquizo* cuenta con una extraordinaria fluidez precisamente porque no está atado a las limitaciones de un código social determinado o de una consigna de poder, correspondiente a cierta captura del lenguaje por parte de un régimen signifiante, una semántica científica o una arborescencia del pensamiento. Más bien oscila entre alternativas, variando de acuerdo con el tiempo y el espacio, como resultado de síntesis disyuntivas incluso registradas en su cuerpo diferencial e intensivo. Por ello mezcla todos los códigos, aun cuando pertenezcan a campos semánticos heterogéneos, cuya comunicación heteróclita parece desafiar el sentido común y su predeterminación hacia ciertas coordenadas posibles para el movimiento discursivo.

¿No se trata de la rizosfera, o del aplanamiento de todas las dimensiones ontológicas en un solo plano de inmanencia? Ya la hemos visto antes al discutir cómo Deleuze establece una comunicación universal y ontológica con el resto de los dominios de la realidad, en tanto es posible efectuar una producción de lo real capaz de desterritorializar a los objetos y entidades del mundo inorgánico, vegetal, animal y cósmico. Ello se refleja en un lenguaje de literalidad ontológica, en donde se deviene otro captando su diferencia, y, así, renovando a la propia realidad: hacer un estilo, dirán estos autores, implica hacer de la propia lengua una lengua extranjera, tartamudeando, llegando a ese límite en donde el pensamiento logra pensar lo impensable, y, de este modo, se convierte en un nómada capaz de pasar por todos los códigos, comunicando series heteróclitas mediante sus diferencias, y multiplicando esas mismas diferencias en una sola página de devenir imperceptible.

Si el deseo produce lo real es porque el deseo es operación de la propia naturaleza creándose una y otra vez en estructuras fractálicas infinitas. El sentido expresado por el *esquizo* es el sentido mismo del cosmos, conectándose de múltiples maneras en el campo de indeterminación de la cultura-naturaleza. En la glosolalia el poeta vincula el sol, la victoria, la luz, el vértigo, la ira y el carbón. Se vuelve viento, deviene animal o pájaro. Canta todos los ecos del mundo, y, así, implica lo que hallaba perplegado en el fondo del campo de inmanencia.

Solo se produce lo real y en lo real todo se vuelve posible. El deseo no una cuestión de fantasmas, espectros o ensoñaciones de un yo subjetivo, arrastrado por el mundo de sus fantasías personales, sino el auto movimiento de una vida impersonal. Lo real del ser se conecta con el pensamiento más profundo del visionario, el artista y el filósofo, para extraer de él los materiales vibratorios, afectos profundos e intensidades delirantes en un ejercicio intuitivo. Por ello no puede haber carencia ni insuficiencia ontológica en el plano de inmanencia, en donde todo sujeto nómada se sumerge para dar lugar al devenir y al acontecimiento, y en donde el deseo será expresado como afirmación de la vida en el pensamiento y del pensamiento en la vida. En esto se diferencia del psicoanálisis lacaniano, para el cual lo real mismo es imposible, pues está perdido eternamente para el sujeto de lenguaje. Más bien el deseo es encarnación de lo real como proceso de emergencia de una coincidencia de naturaleza entre la producción deseante y la producción social. Si bien la producción social puede ser considerada como responsable de la represión del deseo, dando lugar a un modo de organización social específica —cuyo horizonte está marcado por su historicidad— esta no ha de ser caracterizada en términos de su oposición con la producción deseante. Ese

es el gran enigma: cómo el deseo produce aquellas instancias capaces de someterlo y oprimirlo. El deseo también puede manifestarse como deseo de ser subordinado y subordinar: “El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescribió) ¿Por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratase de su salvación?”⁸⁸

Estas consideraciones nos remiten al cruce entre Marx y Freud, estableciendo una identificación entre la economía libidinal del inconsciente y la economía política del capital. El deseo no comienza en la vida subjetiva de un teatro inconsciente y posteriormente pasa a ser sublimada o proyectada en una superficie social, siendo mediada por la estructura familiar. El sujeto y la familia misma ya existen insertados dentro de un campo social inmediatamente cargado por el deseo.

La esquizofrenia, como proceso de liberación del mismo, constituye el límite externo de la máquina capitalista. El capitalismo se constituye en términos de un cuerpo lleno del capital, en tanto presenta la instancia de anti-producción propia del *socius* capitalista. A su vez, el cuerpo lleno del capital es subsumido en el cuerpo lleno vestido, propio de los *socius*. En el *Anti-Edipo*, la diferencia entre este cuerpo, correspondiente a toda forma de producción social, y el CsO, es afirmada de manera contundente: “el *socius*: la tierra, el cuerpo del déspota, el capital–dinero, son cuerpos llenos vestidos, mientras que el cuerpo sin órganos es un cuerpo lleno desnudo”⁸⁹ Dos cuerpos distintos para dos formas de anti-producción, en donde se juega todo el destino del deseo y la vida.

El Cuerpo sin Órganos desnudo es huérfano y ateo. En otras palabras, no responde al Edipo ni a sus imperativos de castración, de falta, de subordinación a un significante trascendente o a una ley extrínseca capaz de dictarle un régimen de variación dentro de espacios cuadrículados (o estriados) por su triangulación familiar. Es decir, él es causa de sí, engendrado por sí mismo como campo de inmanencia. Por ello es huérfano, aunque el psicoanálisis y los regímenes de producción social intenten darle padres, vistiéndolo en una superficie de registro codificada o axiomatizada. Es un inconsciente maquínico capaz de operar realmente fuera de las representaciones teatrales y simbólicas en donde el psicoanálisis ha encerrado a la vida del inconsciente productivo, relacionándolo con un mito subjetivo del Edipo. Por ello mismo este concierne a una materia expresiva, fuera de toda regulación por un padre impositor o razón trascendente impuesta desde afuera, gobernado su potencia creativa.

En contraste, el cuerpo lleno vestido se puede concebir en términos de una superficie de registro en donde se enganchan las máquinas deseantes, apropiándose de sus procesos productivos. Ya hemos visto cómo las tres superficies de registro en donde se efectúa esta operación son el cuerpo de la tierra, el cuerpo despótico y el cuerpo del capital. En esos tres casos el movimiento cósmico pareciera dar lugar a una organización social determinada por sus aparatos respectivos de poder y su represión consiguiente del deseo. En este sentido el capital constituye el *socius* propio de la axiomática capitalista como sistema masivo de descodificación deseante.

¿En qué se diferencian los tres regímenes del *socius*? En el texto se lleva a cabo un pormenorizado análisis de las características inherentes a cada uno de esos sistemas. El *socius* de la tierra está vinculado al empleo de códigos, creencias, tabúes y normas de carácter cualitativo, las cuales estarían regidas por relaciones sociales de filiación y alianza, con bloques de deuda finita y recíproca entre clanes, así como por la inscripción y subjetivación ritual de sus cuerpos en relación con una comunidad. Por otro lado, el *socius* de la tierra corresponde al nacimiento de un Estado trascendente, con respecto al cual se mantiene una relación de subordinación. El Estado, o el déspota en la punta de su pirámide, es el encargado de sobre codificar con leyes trascendentes a los códigos locales bajo su dominio. Las relaciones sociales entre los súbditos y el déspota forman una filiación de deuda infinita unilateral, mediante la cual se llenan los cofres del tirano,

⁸⁸ *Ibidem*. P. 36.

⁸⁹ *Ibidem*. P. 291.

orientando el deseo en una forma de producción social destinada a satisfacerlo. Finalmente, el *socius* del capital se distingue de los otros dos sistemas por abandonar los códigos, de carácter significativo y cualitativo, para sustituirlos por axiomas cuantitativos y económicos. Allí la deuda infinita se vuelve inmanente al propio sistema, y el régimen de anti-producción —que en los otros dos modos de producción social era trascendente— llega a inmanentizarse.

No es mi intención analizar a profundidad los sistemas de producción social de la tierra y el déspota, mas resulta importante tenerlos en cuenta para captar el profundo movimiento de desterritorialización y descodificación ejercido por el capitalismo en relación con ellos. En efecto, si el capitalismo no se rige por códigos es porque subordina todas las instancias culturales, sociales y políticas a los mecanismos económicos del mercado. En lugar de que la producción deseante sea regulada por un conjunto de normas religiosas, mitológicas o políticas, como se había hecho en estos, pasa a subsumirse enteramente a la acumulación de capital. Este proceso de descodificación es acompañado por una generación de axiomas de mercado que regulan la actividad financiera, así como las amenazas y peligros a ella. (Así, por ejemplo, se generarán nuevos axiomas para los sindicatos de trabajadores, acoplando su lucha al sistema del capital). A diferencia de los códigos, los axiomas no requieren ser creídos: más bien actúan como funciones dentro de una ecuación matemática. Ellos definen las relaciones y operaciones posibles entre variables económicas y las condiciones bajo las cuales se produce y se distribuye el valor en una sociedad capitalista. Vienen siendo principios generales o abstractos altamente flexibles y adaptados al mercado, a diferencia de los códigos, cuyos patrones de significación tienden a convertirlos en instancias de poder más rígidas. De ahí la fuerza de conservación de los sistemas simbólicos constitutivos de las comunidades tradicionales.

En el capitalismo el deseo pasa a estructurarse de acuerdo con normas e imperativos axiomáticos, tales como la ley de la oferta y la demanda, la ley de la acumulación de capital, la garantía del comercio y la competencia libre. Estos principios pueden considerarse axiomas en la medida en que hacen referencia a movimientos inherentes al mercado, en lugar de reposar sobre valores, creencias y códigos locales o estatales capaces de regular el comportamiento y la actividad social. Sin embargo, es importante recordar que en *Anti-Edipo* no se afirma una desaparición completa de códigos dentro del sistema capitalista. Más bien, los códigos tienden a ser descodificados o disueltos en él, como parte de su proceso propio de desterritorialización con respecto a los otros dos *socius*. Así como el *socius* del déspota no conduce a una desaparición total de los códigos locales del *socius* de la tierra, sino, más bien, los integra y sobrecodifica dentro de su propio sistema, el capitalismo conserva a su vez fragmentos de código pertenecientes a los otros dos tipos de producción social. De hecho, estos códigos pasan a formar una parte integral del sistema de dominación capitalista, incorporándolos al sistema de reproducción social que la familia nuclear inculca en sus descendientes, como veremos a continuación en la crítica hecha en el texto al complejo de Edipo. Así, pues, la distinción entre axiomas y códigos no resulta siempre clara y precisa, pues es plausible considerar a ciertos principios económicos avalados por un cierto número de significantes sociales, como el derecho moral a la propiedad privada o el comercio, y, a la vez, vinculados a ideas sobre la libertad individual, la justicia y el mérito propio. Sin embargo, Deleuze y Guattari exaltan la primacía de los axiomas frente a los códigos en el mercado, pues este parece funcionar a través de ellos independientemente del grado de creencia involucrado. Por ello al sistema capitalista le corresponde el nombre de edad del cinismo.

Siguiendo con estas ideas, el cuerpo lleno del capitalismo implicaría la esterilidad de la forma monetaria como movimiento objetivo aparente, capturando el funcionamiento de las máquinas deseantes, o su potencia de creación inmanente. Deleuze y Guattari consideran a este movimiento en términos de la fase en que la producción deseante es atraída por la anti-producción capitalista, inscribiendo sus procesos en ella. De esta manera ofrece una imagen ilusoria de que todo proceso productivo emana de su sistema mismo de reproducción social y sus modos específicos de organizar una fuerza de trabajo, en lugar de ligarlo directamente con la producción deseante y su maquinismo universal.

En otras palabras, el capitalismo no es el lugar desde donde surge el devenir del mundo, ni es a él a quien debemos agradecerle su flujo creativo, aunque frecuentemente este se nos presente como su matriz generativa. En realidad, el capital puede ser visto como una represión del deseo, o su captura y encadenamiento a un régimen de poder organizado en torno a una masiva distribución de la carencia (principio de anti-producción devenido inmanente al *socius*). Es la servidumbre del deseo a un régimen significativo como aspiración a una serie de ejemplares y modelos emanados de grupos de interés y corporativos privados. Así, tal y como ya lo había visto Marx en sus análisis sobre el fetichismo de la mercancía, el capital pareciera convertirse en un ser misteriosamente divino y enigmático, capaz de manifestarse en tanto mediación universal de todas las conexiones sociales y sus fuerzas productivas.⁹⁰ Por otro lado, el capitalismo habría sido el primer sistema social capaz de descubrir la esencia común del deseo y el trabajo según una línea de producción subjetiva abstracta.⁹¹ Es decir, si la economía política marxista vio en el trabajo abstracto —frente al trabajo concreto de cada individuo— el proceso de producción del valor, y no, por el contrario, su sometimiento a una representación objetiva del mismo, y, por su parte, el psicoanálisis concibió a la producción deseante como flujo de energía indiferenciada, en tanto productora de las representaciones del deseo, y, así, no sometida a una representación objetiva del mismo, se puede ver una equivalencia formal entre ambas concepciones.

Sin embargo, una primera problemática consiste en entender cómo esta equivalencia formal pasa a ser dividida dentro del funcionamiento real de la maquinaria capitalista. Es decir, cómo en ella se opera una separación entre la producción social del trabajo y la producción deseante, armando un gigantesco aparato de represión del deseo y sus flujos de energía libre. Una segunda problemática concierne al modo en que esta esencia subjetiva abstracta, tanto del trabajo como del deseo, es alienada nuevamente inmediatamente después de ser liberada. En este sentido, Deleuze y Guattari mencionan cómo el psicoanálisis retoma los antiguos códigos de origen trascendente, ahora perdidos como representaciones objetivas, para convertirlos en imágenes inconscientes de un teatro subjetivo, donde pasan a ser vistas de acuerdo con estructuras fantásticas de un mecanismo edípico personal. La libido, concebida en términos de pura energía libre, pasa entonces a ser alienada dentro de las imágenes familiares de Edipo. Es de esta manera como Edipo deja de ser visto en términos de una representación objetiva exterior y pasa a interiorizarse psicológicamente en un teatro íntimo y familiarista.⁹² Es decir, vertebrado a través de la lógica triangular del complejo de Edipo y sus operaciones de culpa, castigo, castración estructural y falta en el deseo. Así el inconsciente es transformado en un escenario expresivo y la cura psicoanalítica pasa a entenderse como un método para interpretar las representaciones ocultas en él, en lugar de razón seminal de lo real en la producción deseante. Por otro lado, el trabajo, en tanto esencia subjetiva abstracta, es ligado dentro del capitalismo al funcionamiento del mercado, exigiéndole a los individuos vender su fuerza productiva. Si bien el trabajo ya no es ligado a una actividad particular (como en tiempos primitivos) sí es ligada a la explotación de su plusvalor dentro de la estructura económica del *socius*.

⁹⁰ Lo que Marx mencionará en este sentido es que en el capitalismo las relaciones sociales toman la forma de una relación entre cosas, o, en otras palabras, entre mercancías con valor de cambio. De la misma manera las propias mercancías parecen adquirir una vida propia: “Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”. Marx, Karl. *El capital, volumen I: El Proceso de Producción del Capital*. México, Siglo XXI, 2008. P. 89.

⁹¹ Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Anti-Edipo... Op. Cit.* Pp. 266 – 267.

⁹² *Ibidem*. P. 314 – 315.

Asimismo, podríamos mencionar cómo el paso de las creencias objetivas hacia un sistema de representaciones subjetivas se verifica en el funcionamiento de la máquina capitalista en términos de fantasías y seducciones provocadas directamente por el fetichismo místico de la mercancía. Volvemos a creer en las imágenes, aunque ahora estas son despojadas de su naturaleza sagrada y trascendente, como vínculos a un mundo espiritualmente objetivo, para transformarse en iconos de estilo, o posibilidades de vida y subjetividad aumentada. Así, en el capitalismo se genera un apetito constante por la intensidad, la diferencia y la novedad, en tanto posibilidades de intensificar la experiencia y evadir el aburrimiento existencial, o la carencia vital de ser, dando lugar a una captura de los afectos corporales por parte de dichas imágenes, cuya conexión es regulada por el significante simbólico de la castración. De esta manera se podría ver la operación de una alianza entre el psicoanálisis y el capitalismo al nivel de la subjetividad. El psicoanálisis justifica y perpetua el mecanismo de anti-producción de la carencia en el capitalismo, permitiendo absorber el exceso de producción a través de una cultura de consumo.

Y es que, como decíamos, la producción deseante ha sufrido una penosa distorsión al haber sido identificada con la carencia o la falta. Ese ha sido el error psicoanalítico. La castración simbólica operada por una ley trascendente, como posición legislativa del padre, lo ha conducido a producir una determinación del deseo como deseo de un objeto imposible, encadenándolo a una tendencia teleológica o a una causa final. El “objeto a” se presenta en términos de un objeto indeterminado, cuya ausencia pasa a ser llenada con la demanda del Otro en tanto imagen o representación de una idealidad proyectada socialmente.⁹³ De esta manera, el deseo pasa a ser subordinado a una ordenación molar o estadística, enclavada en la esfera del reconocimiento y la representación de un *socius* determinado, como ocurre en la máquina capitalista, codificando a la producción deseante según el vértice de una intencionalidad productiva y una acumulación narcisista. Así el deseo es soldado con una insuficiencia ontológica, dirigida eternamente hacia un punto trascendente como pacificación de sus anhelos fantasmales, en lugar de ser el proceso en que lo real se realiza en tanto causa de sí y se llena a sí mismo en el consumo de imágenes intensivamente auto generadas.

Así, pues, la conjugación entre el Edipo y el capitalismo residiría en que el primero pertenece propiamente al campo de reproducción social de la familia. Allí se lleva a cabo una masiva operación de canalización, represión y codificación del deseo, pues la familia nuclear, en tanto institución delegada de la represión social, reproduce en su estructura jerárquica al buen trabajador castrado. Al trabajador obediente, productivo y subjetivado, sometido libremente a las dinámicas del mercado. Si el jefe es el padre del niño castrado es porque la figura del jefe se incrustó primero en la figura del padre, siendo la familia el lugar en donde la producción social y sus mecanismos de poder logran introducirse desde la primera infancia. La familia no es ajena al mundo de la historia y la cultura, aunque aparentemente se segregue de ellas en su ámbito privado. Más bien garantiza el funcionamiento del *socius*, dando lugar a sujetos neuróticos e insatisfechos, los cuales esclavizan su deseo a las imágenes y productos ofrecidos en el mercado, en lugar de realizarlo como potencia de ser y pensar. Para Deleuze y Guattari el Edipo no es una creación del psicoanálisis, pues este tiene una auténtica existencia en sus formas de represión dentro del microcosmos social de la familia. Es

⁹³ La elaboración conceptual en torno al objeto a recibe su tratamiento más importante en el seminario número X de Lacan, titulado *La Angustia*, en donde este aparece como causa del deseo, ligándolo simultáneamente a la cuestión del fetiche. Lo dirá Lacan así: “Qué es lo que se desea? No es el zapatito, ni el seno, ni ninguna otra cosa en la que encarnen ustedes al fetiche. El fetiche causa el deseo”. Lacan, Jacques. *Seminario 10: La Angustia*. Argentina, Paidós, 2007. P. 116. El objeto a se origina como consecuencia de la entrada del niño en el orden simbólico, con sus normas, códigos y valores morales, alienando su deseo en el deseo de Otro. Es decir, busca satisfacer un deseo que no emana de sí mismo, sino de una representación de lo que se exige y valora culturalmente. Sin embargo, debido a que nunca es posible satisfacer completamente ese deseo ni convertirse plenamente en el objeto del deseo del Otro, aparece una falta irreductible en el seno del neurótico. El objeto a no es un objeto con respecto al cual se pueda mantener una relación intencional, sino un espacio negativo, un agujero que separa para siempre al sujeto del goce de lo real. Así es como el deseo pasa a ser entendido en términos de carencia.

solo que ni la teoría ni la práctica psicoanalítica desafían esa estructura básica: más bien la refuerzan con toda una serie de mecanismos teóricos. Ahora bien, esta tensión interna entre la descodificación masiva del deseo y la reanimación de códigos arcaicos (como, por ejemplo, códigos de género) está presente a lo largo de todo el libro, tal y como lo menciona Eugene Hollande en su libro *Deleuze and Guattari Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, cuando dice:

*Es en parte el diagnóstico freudiano de la familia nuclear edípica como un suelo fértil para la culpa y la auto inhibición lo que permite al esquizoanálisis vincular la crítica de las relaciones de poder capitalistas (padre capital, madre tierra, y su niño el trabajador) a la crítica de Nietzsche respecto a la reactividad del esclavo y el ascetismo: puesto que es la familia nuclear la que produce a los sujetos edípicos recodificados en la esfera privada o doméstica, mientras que la descodificación promovida por el intercambio mercantil prevalece en casi cualquier otro lado.*⁹⁴

Para Hollande el *Anti-Edipo* monta una crítica contra la institución de la familia y sus mecanismos de represión del deseo, vinculados al desarrollo de la culpa, la autorepresión y la moralidad de esclavo que observó en la mentalidad burguesa de su época, y que indicaban una falta de fuerza en su voluntad de poder. Según Hollande, esta crítica cultural realizada por Nietzsche puede emparentarse con los análisis elaborados por Max Weber en torno al puritanismo calvinista en su libro *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, en donde este resaltaba la autodisciplina en el trabajo, el ahorro y la demora del placer dentro de la ética del capital.

En cualquier caso, lo importante es tener en cuenta el movimiento oscilatorio mantenido en el seno del *socius* capitalista entre una descodificación masiva de todos los códigos por parte del mercado y una recodificación local dentro de ciertos espacios o grupos culturales, y, específicamente, dentro de la estructura familiar. El Estado, subordinado a los intereses del capital, establece y regula el sistema económico mediante axiomas, y, a la vez, recupera y utiliza estos restos de códigos arcaicos como un medio para desplazar perpetuamente una identificación completa entre la producción deseante y la producción social, o entre el deseo y el trabajo. Al hacer esto el sistema mismo entra en estados de conflicto y de contradicción, los cuales le llevan a desplazar sus límites a escalas cada vez mayores. ¿Acaso no habríamos de llevar el proceso de aniquilación de códigos a un punto todavía más alto, liberando los flujos descodificados del deseo? Esa es la pregunta lanzada por Deleuze y Guattari en algunos puntos de su texto, como ya he resaltado. Citemos al *Anti-Edipo* en extenso para entender mejor la complejidad de estos códigos dentro del sistema capitalista:

*Las sociedades modernas civilizadas se definen por procedimientos de descodificación y de desterritorialización. Pero, lo que por un lado desterritorializan, por otro lado lo reterritorializan. Estas neo-territorialidades a menudo son artificiales, residuales, arcaicas; solo son arcaísmos con una función perfectamente actual, de nuestra moderna manera de enladrillar, de cuadrricular, de volver a introducir fragmentos de código, de resucitar los antiguos, de inventar seudocódigos o jergas (...) Estas territorialidades modernas son extremadamente complejas y variadas. Unas son más bien folklóricas, pero no dejan de representar fuerzas sociales y eventualmente políticas (de los jugadores de bolos a los cosecheros destiladores pasando por los antiguos combatientes). Otros son enclaves, cuyo arcaísmo tanto puede alimentar un fascismo moderno como desencadenar una carga revolucionaria (las minorías étnicas, el problema vasco, los católicos irlandeses, las reservas de indios) (...) Otras son organizadas o favorecidas por el Estado, incluso si se vuelven contra él y le plantean serios problemas (el regionalismo, el nacionalismo).*⁹⁵

⁹⁴ Hollande, Eugene. *Deleuze and Guattari Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. Routledge, USA and Canada, 2014. P. 157.

⁹⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo... Op. Cit.*, P. 265.

El estatuto de los códigos en el *Anti-Edipo* resulta complejo. Por un lado, ellos mantienen una función perfectamente adaptada al sistema de explotación y absorción del plusvalor en el *socius* del capital, tal y como ya hemos visto. Por otro lado, ellos también aparecen en ciertos puntos del espacio social como formas folkóricas de tribalismo remanente, o nuevos enclaves de identidades culturales, susceptibles de llegar a ser tanto fascistas como revolucionarias, desencadenando fluxiones de energía transformadora. Finalmente, algunos fragmentos de códigos son favorecidos o inventados por el mismo Estado, teniendo diversas implicaciones y consecuencias respecto a su modo de intervenir dentro de los procesos inmanentes de la economía política.

Para Deleuze y Guattari esta complejidad en el juego de fuerzas del espacio social puede entenderse fundamentalmente en términos de una lucha entre el deseo y las distintas formas de producción social que buscan capturarlo y dirigirlo a través de ciertas vías, ya sea mediante códigos cualitativos o axiomas cuantitativos. El poder tiene muchas caras y muchos modos sutiles de operar, haciendo uso de una multiplicidad de recursos distintos, algunas veces opuestos entre sí. Por ello resulta fundamental dar cuenta del funcionamiento del sistema, y, a la vez, instigar el potencial subversivo del deseo en tanto potencia de revolución permanente.

En relación con esta idea los autores plantean una diferenciación entre dos grupos fundamentalmente opuestos: los grupos sujetos y los grupos sujetados. Los primeros operan de manera molecular y con deseos inconscientes verdaderamente revolucionarios. En cambio, los segundos se caracterizan por deseos inconscientes reaccionarios, aun cuando promulguen programas liberadores desde un punto de vista pre-consciente.⁹⁶ Así, nos podemos dar cuenta de que un grupo social con propósitos políticos revolucionarios puede ser reaccionario desde el punto de vista de su deseo inconsciente, recayendo en una formación gregaria como manifestación de su carácter obediente a valores negadores de la vida. ¿Cuántos revolucionarios no manifiestan por debajo de sus consignas transgresoras un discurso profundamente conservador? Abanderar un proyecto político como promesa utópica de un destino histórico de clases, ligado a cierto tipo de intereses identitarios, puede constituir solamente una nueva manera de reinstalar otra forma de fascismo en el cuerpo social, y, de esta manera, reprimir el deseo en tanto proceso productivo del inconsciente.

En el fondo, la subordinación de los fenómenos moleculares de las máquinas deseantes a los fenómenos molares de la producción social como plano anti-productivo expresa nuevamente la victoria de las fuerzas reactivas frente a las fuerzas activas, cuyo diagnóstico fue elaborado por Nietzsche al mostrar el triunfo del amo sobre el esclavo dentro del marco del nihilismo, entendido en términos de negación y debilitamiento de la vida.⁹⁷ En cambio, la subordinación de la catexis pre-consciente del interés por la catexis inconsciente del deseo moviliza nuevamente los flujos de la vida, liberando a las fuerzas intensivas de su captura por la consciencia representacional y conjurando la efusión del instinto de muerte en el campo social. Así, pues, se trata de una revolución molecular.

A esta caracterización entre grupos le corresponde también una diferenciación entre polos del delirio. El inconsciente puede dividirse en un polo paranoico de captura y un polo esquizofénico de deseo: El primero, en efecto, tenderá a producir los microfascismos y los macrofascismos, el delirio hipervigilante y la maquinación de dispositivos de control, cuyo fin es impedir el crecimiento y la amplificación de las fluctuaciones vibratorias de la materia, de los afectos intensos y las visiones creadoras de fuga, esclavizando el deseo a una forma de producción social determinada.

⁹⁶ Cfr. *Ibidem*. Pp. 286 – 287.

⁹⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía... Op. Cit.*, P. 19.

El paranoico tiende a enmascarar su delirio de poder con un discurso pre-consciente del orden, de la ley, de la razón y la necesidad histórica, ocultando el goce de su irrazonable perversión. Todo ese mecanismo de ocultamiento es necesario para impedirle al deseo molecular emerger de su enclaustramiento e invertir nuevamente las relaciones de fuerza, subordinando el deseo de poder al poder vital del deseo como expresión creativa de la inmanencia. Los grandes conjuntos gregarios se presentan bajo el enmascaramiento y la disimulación de sus pulsiones violentas, revistiéndose con el envoltorio del derecho, el tribunal, la lógica, la ley de la causalidad o el cálculo de probabilidades, en tanto estrategias retóricas de persuasión para apoderarse de una forma social y modularla de acuerdo con sospechosas pretensiones. ¿No será acaso la voluntad de poder en tanto afirmación de sí misma, presentada bajo la aureola de una legítima preocupación por el cuidado de las mentes y los cuerpos? Bajo los dispositivos burocráticos de las sociedades disciplinarias, y, aún más, de las sociedades de control, descritas por Deleuze como nuevas modalidades del poder dentro de la era cibernética, repta el violento impulso de apoderarse de todo el movimiento para redirigirlo y encauzarlo hacia fines políticos o dinerarios, distribuyendo la escasez y estableciendo la neurosis como atmósfera propia de las masas. Así, las catexis paranoicas logran formalizar su locura, registrando su demencia en términos de una representación adecuada para una supuesta realidad social.

Por otro lado, el delirio *esquizo* se caracteriza por la extraordinaria fluidez de su libido, mediante la cual es capaz de mezclar los códigos más heterogéneos y polivalentes, así como abrirse a la materia intensiva del CsO y transformarse en una multiplicidad de maneras. Es en él donde el inconsciente ha sido desedipizado y desubjetivado, facilitando su uso legítimo de las tres síntesis inmanentes definitorias de su actividad productiva (síntesis conectiva, síntesis disyuntiva y síntesis conjuntiva). Por ese motivo el *esquizo* ya solo interactúa con objetos parciales sin unidad, llevando a cabo disyunciones inclusivas y conjunciones polivalentes de consumo autoerótico.

La forma de anti-producción promulgada por los grupos molares y paranoicos consiste en una gigantesca máquina de muerte, tendiente a cristalizar y detener los flujos eróticos de las máquinas *esquizo*. Frente a esa muerte desoladora opuesta a la vida Deleuze y Guattari proponen una experiencia de la muerte plenamente positiva que, contraria al instinto de muerte del psicoanálisis, no busca regresar a un estado indiferenciado de la materia, sino hacer una diferencia en los sistemas. Es decir, producir reconfiguraciones de los mismos mediante inyecciones de intensidad, volcándolos hacia la vida: “La experiencia de la muerte es la cosa más corriente del inconsciente, precisamente porque se realiza en la vida y para la vida, en todo paso o todo devenir, en toda intensidad como paso y devenir”.⁹⁸ Ello se corresponde precisamente con el papel del Cuerpo sin Órganos desnudo, en tanto este se presenta como campo de indeterminación. EL CsO sube a la superficie y produce un corte en la *hyle* o el flujo orgánico de la síntesis conectiva, dando lugar a una síntesis disyuntiva inclusiva, o a la afirmación de una comunicación diferencial entre los heterogéneos. Se trata de las averías, las rupturas o los quiebres en las máquinas deseantes: desviación de un punto de fuga. Es el momento en que la dirección determinada por una serie de puntos ordinarios en una curva matemática pasa por un cambio abrupto de dirección en un punto singular. Clinamen no lineal en un campo previamente dominado por un cierto hábito de comportamiento. Por ello esta forma de anti-producción, o de muerte positiva, funciona como momento de descomposición de la producción deseante y del proceso de creación diferencial de la vida en el campo de inmanencia. Las máquinas deseantes solo pueden funcionar en tanto fallan en un momento de su producción, cortando sus series continuas. Por ello Deleuze y Guattari piensan en estas averías en su sentido plenamente positivo, en tanto afirmación de sus distancias y diferencias. Tal vez sean los fallos en la comunicación los que forman las condiciones de posibilidad de toda comunicación.

⁹⁸ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo... Op. Cit.*, P. 340.

Así, pues, Deleuze y Guattari se oponen a la idea de concebir al deseo en términos de una tendencia hacia la muerte, como si esta fuera su causa final. La anulación del deseo en la nada del nirvana, o el anonadamiento de la vida en el equilibrio termodinámico y la indiferencia cósmica, sería el sueño escatológico de algunas filosofías, pero no del vitalismo materialista propuesto por estos autores, ávido por afirmar la existencia. Rescatando la crítica de Nietzsche al nihilismo como negación de la vida, y, en este sentido, al triunfo de las fuerzas reactivas, Deleuze considera que el deseo no busca la muerte, pues ello implicaría reanudar el juicio de la vida por una representación trascendente. El deseo no desea la muerte, mas la muerte desea, pues el cuerpo sin órganos, intensidad = 0, da lugar a una experiencia de ella en la vida según su principio de anti-producción. ¿No es en las explosiones y éxtasis visionarios donde el *esquizo* toca la intensidad y hace girar el mundo por cauces desconocidos?

Freud descubrió la esencia subjetiva del deseo en términos de libido o energía vital, mas rápidamente pasó a obstruir este descubrimiento extraordinario mediante su elaboración del complejo de Edipo como estructura universal en el marco neurotizante de una castración fundamental, a través de la cual habría vinculado al deseo como deseo de un objeto faltante. De esta manera el psicoanálisis reinstalaba una concepción sacerdotal de la vida, negando sus potenciales ontológicos y ligándola a una repetición infinita de fantasías infantiles.

El despacho del psicoanalista pasó a ser el lugar en el que se escenificaba un estéril ejercicio de interpretación, en lugar de llevar a cabo el trabajo de descubrir las máquinas deseantes singulares de cada individuo. Finalmente, la última estocada del psicoanálisis al deseo, en tanto proceso productivo, tuvo como resultado la formulación del instinto de muerte en términos del principio fundamental de los seres vivos, cuya tendencia consistiría en la tendencia a disipar las intensidades e involucionar hacia un estado inorgánico de la materia. De esta manera el psicoanálisis no se conforma con encerrar el deseo dentro del espacio claustrofóbico de los fantasmas infantiles y familiares, pues también se encarga de trazar una línea de muerte, siendo la vida misma una defensa frente a la inevitable culminación del organismo en el equilibrio termodinámico, en tanto modelo inexpresable e invivible de la misma. El viejo ideal ascético, cuyo impulso sería abismarse en la nada para escapar del sufrimiento existencial, aparece nuevamente como reanudación del nihilismo.

Ahora bien, para Deleuze y Guattari el capitalismo pone en marcha una masiva efusión de muerte negativa (muerte por debilitamiento de la vida) en la medida en que la convierte en una parte intrínseca al propio funcionamiento del capital dentro de campo de inmanencia, en lugar de que esta simplemente lo sobrevuele como en el *socius* del déspota, en donde la vida de los súbditos pende de la voluntad de un tirano trascendente. Si el capitalismo puede ser caracterizado según una liberación de los flujos del deseo descodificado, siendo un espacio donde la mercancía puede circular activamente a través de los canales del comercio internacional, y, en este sentido, desarrollarse fuera de su sometimiento a códigos sociales determinados, como tabúes o prohibiciones trascendentes, también puede ser visto de acuerdo con un gigantesco aparato de captura, deteniendo la potencia activa de los cuerpos para afectar y ser afectados. En efecto, en él el deseo es liberado en un plano de captura afectiva, siendo sometido a las imágenes y los modelos ejemplares ofertados por mecanismos de plusvalorización del capital como la mercadotecnia y la publicidad. El deseo es secuestrado por marcas y gadgets, seductores y prometedores espectros de una nueva forma de vida. El cuerpo, incapaz de producir y consumir sus propias intensidades, pasa a ser encerrado en el círculo de un conjunto de portadores de significado que dibujan un contorno significativo en torno a su virtualidad afectiva. Debilitamiento del cuerpo e inducción de pasiones pasivas, cuya reactividad mecánica a las fuerzas del *socius* capitalista da lugar a la esterilidad de la muerte como organización represiva del deseo. Al mismo tiempo, el polizonte, el soldado, el burócrata forman piezas siniestras de la máquina represiva, experimentando un singular goce en la vigilancia de sí mismos y de los otros, como si participaran de una alegría singular al ser atravesados por sus flujos, o de consumir la violencia arrastrada por ellos. El deseo sufre una inversión perversa, aunque esta se enmascare bajo la forma razonable de un

interés. Los códigos intervienen con la axiomática para producir una densa red de poder distribuida de forma inmanente.

En efecto, todos los individuos acogidos en este seno son distribuidos de acuerdo con un interés pre-consciente, cuya forma consiste en la manifestación pública y significativa de un flujo inconsciente y asignificante, careciendo de fin y de interés. Sí, para Deleuze y Guattari no es posible desear en contra del interés propio, pues este será colocado en su posición por el deseo, ya sea en términos de economía política o de economía libidinal. Las masas no fueron engañadas, ellas buscaron la represión de su propio deseo, repetirán estos autores a lo largo del *Anti-Edipo*, formulando una crítica del concepto de ideología como mecanismo explicativo.⁹⁹

Esto último es algo de lo que Deleuze y Guattari se hacen eco una y otra vez: el hecho de que el capitalismo no funcione primordialmente por códigos, aún cuando haga uso de ellos para reforzar su legitimidad. En el fondo el espacio del capital solo funciona, y funciona muy bien. Tal y como han señalado diversos autores contemporáneos, como Slavoj Žižek y Mark Fisher, el capitalismo parece operar sin necesidad de creer en él, lo cual ha sido caracterizado como una expresión de su *ethos* cínico. Más bien se trata de una práctica capaz de alimentar nuestra compulsión de repetición, conforme sus flujos delirantes y esquizofrénicos atraviesan y perforan nuestro cuerpo voluptuoso, consumiendo adictivamente los afectos y las imágenes aparecidas en él. Imágenes mezcladas, abigarradas e impresionistas, en donde las representaciones del pasado vuelven nuevamente a él en forma de mercancías.

En este caso el lienzo de abigarramiento capitalista está conformado por conjuntos heterogéneos que no sobreviven como tales, siendo aniquilados por la homogeneización del espacio mercantil. En un mundo efectivamente desacralizado, o, como apuntaría Max Weber, en el desencantamiento y desmagificación del mismo, los valores de culto, las experiencias sagradas y los iconos del saber son transformados en productos efímeros, transitorios y desechables.¹⁰⁰ Por ello se puede avizorar cómo la fragilidad ontológica de esos objetos no es meramente el resultado del engullimiento del valor de uso frente al valor de cambio, sino en una contradicción fundamental en el corazón mismo del *socius* capitalista, siendo esta el enigma mismo de su funcionamiento: la manera en que prometió abundancia infinita y erigió un mecanismo de infinita insatisfacción y privación de ser.

¿Cómo pudo haber deseado el deseo su propia muerte, su propia represión? Se trata de la servidumbre voluntaria de Spinoza. La perversión del deseo consiste precisamente en cómo este rechaza su propia afirmación como expresión de una vida intensiva y diferencial, aplanándose en la esterilidad del deseo como falta y poniéndose al servicio de una moralidad trascendente y heterónoma. Los aparatos de poder del *socius* capturan los afectos del cuerpo y su poder para afectar y ser afectados, rebajando su sensibilidad. Pérdida de sensibilidad manifestada en su clausura de los flujos intensivos y del debilitamiento de su capacidad perceptiva como apertura al afuera potencial. En otras palabras, la organización y estructuración del *esquizo* o *nómada* bajo el eje rector del Edipo.

El esquizoanálisis lleva al psicoanálisis allí donde este no se atrevía a ir: a la concepción de una realidad plena, en donde nada falta ni nada carece. En donde el *esquizo* toma un lugar ontológico positivo como personaje de una psiquiatría verdaderamente materialista, así como de una crítica contra los sistemas de represión social justificados por la estructura ideal del Edipo. Para el esquizoanálisis el mundo de la familia implica ya dimensiones sociales, históricas y cósmicas, por lo cual el mundo del sentido no puede ser

⁹⁹ Con respecto a esto Massumi ha señalado que los mecanismos de modulación afectiva resultan mucho más importantes para comprender el poder en el capitalismo: “El afecto ahora es mucho más importante para entender el poder, incluso el poder estatal definido de manera estricta, que conceptos como ideología. La modulación directa del afecto toma el lugar de la antigua ideología”. Massumi, Brian. *Politics of Affect*. Polity Press, UK, 2015. P. 32.

¹⁰⁰ Cfr. Weber, Max. *La Ciencia como Vocación en El Político y el Científico*. Madrid, Alianza, 1981. P. 200.

restringido a ningún tipo representación específica y necesaria. La idea freudiana de que el complejo de Edipo debe pasar por la identificación con el padre del mismo género y la incorporación de un código moral (el superyó) con el fin de reprimir los impulsos primordiales y adaptarse al ámbito social y civilizatorio, es severamente atacado desde esta perspectiva.

El esquema explicativo del psicoanálisis aparece muy pobre desde el inicio, cuando reduce la vida del niño a una configuración rígida de elaboración simbólica exclusivamente dirigida a sus padres. En realidad, la vida de este está configurada por toda una serie de relaciones que no están referidas a ellos ni pueden ser trianguladas por el Edipo. En él se generan ansiedades, alegrías y pasiones con enchufes, ventilaciones y toda clase de objetos inanimados, así como con el aire, el sol, la luna y la oscuridad. Abierto al cosmos, “el niño es un ser metafísico”.¹⁰¹ ¿Cómo reducir esta capacidad multidireccional de su existencia a su vida familiar? La familia habita en un campo social y el campo social está perforado por una cosmicidad inmanente. De ahí el porqué Deleuze y Guattari citan a Artaud y sus preguntas por una vida impersonal, o una vida misteriosa, de la cual él también es una expresión capaz de interrogarse, interrogándola a ella, por un problema que no puede ni podrá estar encerrado por las respuestas familiares del psicoanálisis.

Este se coloca del lado de la opresión cuando encierra a la sexualidad dentro del campo cuadrulado del Edipo, escenificando una castración primordial en el proceso interminable de la cura psicoanalítica. Toda la interpretación del fantasma remite a una situación familiar del “pequeño secretito”, en lugar de abrirse al campo político y cultural en donde la familia está enclavada. Deleuze y Guattari repiten muchas veces su crítica a la idea de que una libido sublimada y desexualizada carga indirectamente el *socius*, en lugar de ver cómo la producción deseante ligada a ella está directamente imbricada con el cuerpo social. Es necesario ver cómo todo el proceso productivo de las máquinas institucionales es ya una expresión del deseo y de su misma represión, así como de toda una economía erótica, donde el amor no se restringe a una estructura significativa, sino a posibilidades de agenciamiento, conexión y fuga. Los mil sexos no humanos como flujos afectivos de una materia intensa.¹⁰²

Por ello el esquizoanálisis busca precisamente la instalación de un movimiento autopoietico de libertad creadora, en donde el cultivo del acontecimiento se presenta precisamente como oportunidad para abrir el espacio del sentido hacia un plano erótico saturado por flujos autoproducidos. En el despacho del psicoanalista se produce un pliegue inesperado donde los sueños codificados se deslizan hacia involuciones creadoras y deslocalizadas, inclinadas hacia el porvenir, dejando atrás los sueños infantiles de regresión. La energía singular del individuo es desahogada de la serie asfixiante de imágenes parentales para devenir fuera del círculo significativo del enclave familiar, conectándose con el universo de la producción social, y, quizás, con el cosmos mismo, como espacio de irrigación morfogenética.

El esquizoanálisis se constituye según una forma de crítica al Edipo y al psicoanálisis, y, simultáneamente, una crítica inmanente al sistema anti-productivo del capitalismo. En este sentido es una pragmática de la creación, la transformación y la liberación de estructuras limitantes del deseo. En lugar de proponer un programa político definido, con intenciones, fines y objetivos determinados, enfatizan la importancia política de dar lugar a espacios de indeterminación e incertidumbre, correspondientes a una revolución verdadera, propia de los afectos y no solamente de los pensamientos, en su nivel de generalidad abstractiva. Su crítica de los grupos sujetados, en tanto estos se caracterizan por albergar representaciones molares revolucionarias y deseos inconscientes reaccionarios, puede leerse en contraste con el propio carácter inmediato del esquizoanálisis. Este no pretende proponer un programa directivo de la cultura, sino incitar a la experimentación. No busca imponer un código de pensamiento o una imagen de la verdad, sino facilitar una operación pragmática de agenciamiento lúdico con el mundo para despertar nuevas potencialidades

¹⁰¹ Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Anti-Edipo...* P. 53.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*. P. 332.

materiales y abrir el espacio virtual del devenir a una nueva creación, inesperada e incierta, fuera de la estructuración significativa de nuestras prácticas actuales. Comprender cómo, cuándo, de qué forma y en qué medida funcionan nuestras máquinas deseantes, como práctica inmanente y vital de un sujeto nómada y esquizo.

¿Cómo llegar a un futuro poscapitalista? El *Anti-Edipo* no propone ningún camino específico ni un contenido enlazado a imágenes utópicas potencialmente realizables. Más bien nos convoca a explorar un campo abierto de potencialidades abiertas. ¿Pero cómo vencer al capitalismo, si este parece capaz de subordinarlo todo, incluyendo a las actividades transgresoras y rebeldes del inconsciente como producción deseante? Los generales fascistas leen a Mao y, quizás, los emprendedores jóvenes del capitalismo digital devengan deleuzianos. Y, sin embargo, nunca cesan las turbulencias, junto con las declinaciones y los desplazamientos curvilíneos; potencias de una vida indomable emancipada del servicio a los aparatos de poder. Nunca sabremos con certeza dónde, cómo o cuándo surgirá una nueva huida, o donde fructificarán fluctuaciones de energía capaces de desgajar y perforar los tabiques hegemónicos de una forma social endurecida.

Efectivamente, si el capitalismo ha resultado ser una fuerza tan voraz y despiadada se debe precisamente a su intensidad. Ya lo decíamos: él es el gran sistema de la liberación del deseo y de la producción desenfrenada, cuyos movimientos de descodificación tienden a aplanar todas las trascendencias y despojarlas de su sacralidad. De ahí su prodigiosa resistencia. El capitalismo es una máquina paradójica, pues por un lado tiende a expandir los límites crecientes de su producción, yendo cada vez más lejos en su desterritorialización, y, por otro, no llega lo suficientemente lejos. ¿Qué tal si la desterritorialización no ha llegado lo suficientemente lejos? ¿Y qué tal si la única vía revolucionaria es la de la una descodificación todavía mayor? Nos dicen Deleuze y Guattari. En efecto “no retirarse del proceso, sino ir más lejos, “acelerar el proceso”, como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada”¹⁰³ ¿Es demasiado esto? ¿Es demasiado ingenuo depositar nuestras esperanzas en una intensificación del capitalismo, capaz de producir su aniquilación?

El tono de Deleuze y Guattari parece ser una provocación más que una afirmación. Si, en efecto, el aumento de vitalidad está conectado con una liberación de los flujos de deseo, y, por otra parte, el capitalismo es el sistema más adecuado para soltarlos de sus cadenas trascendentes, instauradas por formaciones sociales como los *socius* de la tierra y el déspota, entonces se revela su consecuencia lógica: para aumentar nuestra potencia y soltarnos de la trascendencia es necesario acelerar los procesos de descodificación capitalista. ¿Acaso intentar ir hacia atrás no consistiría en una maniobra para recuperar la ley? ¿De volver a conjurar a los códigos, los sistemas de opresión, los tabúes y los mandatos e imperativos de Dios padre, de quien Nietzsche había anunciado su muerte con tanto vigor?

Y, sin embargo, desde la publicación de *Anti-Edipo* en 1972, se han producido una serie de desplazamientos y modificaciones en el espacio topológico de la economía, la cultura y la sociedad, con una liberación aún mayor de los flujos capitalistas dentro de lo que ha pasado a conocerse como sociedad posindustrial o de servicios, aliada a los nuevos sistemas de comunicación, información y automatización cibernética. La profecía parece cumplirse: el mundo va cada vez más rápido gracias a las autopistas de hiperconexión de la cultura contemporánea y la globalización. Y, sin embargo, el capitalismo no parece mostrar signos de romperse para dar lugar a otro sistema económico. El calentamiento de la capa de ozono, la contaminación de los océanos y la polución del aire nos acompañan diariamente en los espacios públicos y el ciberespacio. Frente a este panorama de desolación el capitalismo parece convertirse en una necesidad ontológica y no

¹⁰³ *Ibidem*. P. 40.

en una mera contingencia histórica, tal y como Mark Fisher ha materializado lúgubrememente con el título de su libro de 2019 *Realismo Capitalista*.¹⁰⁴

El problema no es nada sencillo. Ya en *Mil Mesetas* Deleuze y Guattari mostrarán mayor cautela con respecto a la desterritorialización excesiva de los flujos. En ella ya no hablarán con tanta candidez de una aceleración indiscriminada del deseo y de la destrucción de nuestros organismos: “la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación, inyecciones de prudencia”¹⁰⁵ Si bien esta admonición está insertada en el contexto de los peligros acarreados por el individuo cuando su experimentación con el caos del Cuerpo sin Órganos va demasiado lejos, produciendo “cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados...”¹⁰⁶ también puede aplicarse al curso de las sociedades, tal y como señalan en esa misma obra respecto a la línea suicida y el fascismo. Por ello podremos preguntarnos si acaso ambos filósofos habrán tomado un paso atrás con respecto a su grito de “acelerar el proceso”.

Una manera prometedora de escapar a la lógica capitalista, y, simultáneamente, no recaer en codificaciones arcaicas y trascendentes, consiste en dar lugar a una liberación de los flujos de deseo en espacios y tiempos de creación basados en relaciones de alianzas transversales, cuya forma sea la del don o el regalo. Si el capitalismo se caracteriza por una relación filiativa de deuda infinita con respecto al capital, y, en esa misma medida, a mecanismos de acumulación desenfrenada, podemos pensar en la posibilidad de engendrar acontecimientos conviviales basados en la colaboración, la cooperación y la creación colectiva. Una promesa así se cuela entre las páginas del *Anti-Edipo*, cuando los autores nos dicen, citando a Iván Ilich:

*En un texto también pleno de alegría, Iván Ilich muestra que las grandes máquinas implican relaciones de producción de tipo capitalista o despótico, e implican la dependencia, la explotación, la impotencia de los hombres reducidos al estado de consumidores o sirvientes. La propiedad colectiva de los medios de producción no cambia para nada ese estado de cosas y tan solo alimenta a una organización despótica estalinista. Además, Ilich le opone el derecho de cada uno a utilizar los medios de producción, en una sociedad convivial, es decir, deseante y no edípica. Lo que quiere decir: la utilización más extensiva por el mayor número de gente, la multiplicación de pequeñas máquinas y la adaptación de las grandes máquinas a pequeñas unidades, la venta exclusiva de elementos maquínicos que deben ser reunidos por los mismos usuarios-productores, la destrucción de la especialización del saber y del monopolio profesional.*¹⁰⁷

Las ideas de Iván Ilich en torno a la desescolarización, la desprofesionalización y la tecnología apropiada aparecen en esta pequeña mención del *Anti-Edipo*. En ella se plantea que el adueñamiento colectivo de los medios de producción, tal y como se elabora desde el marxismo, no necesariamente implica una solución a los problemas de explotación y represión de la producción social, si esta continúa siendo organizada y dirigida desde una instancia central. Más bien se ha de promover una sociedad convivial, en donde los medios de producción se descentralicen y democratizen colectivamente, desafiando la monopolización del saber por parte de ciertos grupos. La posibilidad de engendrar mecanismos de participación colectiva que rompan los sectarismos y las barreras disciplinarias de esos grupos se aparece como posibilidad de engendrar producciones deseantes auténticamente moleculares y revolucionarias. Tal vez por ese motivo Holland nos hable de que una propuesta latente en el *Anti-Edipo* consiste en volver a formas solidarias de alianza:

¹⁰⁴ De acuerdo con Fisher, el realismo capitalismo sería “la sensación generalizada de que no solo el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino que ahora es imposible imaginar una alternativa coherente a él”. Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* UK, O Books, 2009. P. 2.

¹⁰⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op. Cit.*, P. 156.

¹⁰⁶ *Ibidem*. P. 156.

¹⁰⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op. Cit.* P. 407.

*La lógica del cuarto término en la semántica combinatoria de Deleuze y Guattari, la revolución permanente, sugiere, por lo tanto, no solo una nueva combinación de la economía con el no poder, sino un regreso a relaciones sociales basadas en alianzas con el fin de restablecer la movilidad y el valor social de la muerte y el gasto —que ocurre esporádicamente tanto en el cuerpo de la tierra como en el cuerpo sin órganos, pero que son monopolizadas y luego reprimidas por el despotismo y el capitalismo, respectivamente (...) La anti producción en el cuarto socius operaría de manera muy parecida como lo hace en el Cuerpo sin Órganos, permitiendo que se hicieran, deshicieran y re hicieran conexiones sociales e investimentos, de acuerdo con los movimientos de la producción deseante molecular misma.*¹⁰⁸

Holland conecta el retorno a formas de relación social basadas en alianzas y bloques finitos de deuda con la concepción de economía general elaborada por George Bataille, de acuerdo con la cual existen cierto tipo de gastos improductivos ligados al exceso y la exuberancia de recursos. Si bien Deleuze y Guattari mencionan escasamente la obra de este autor, tanto en *Anti-Edipo* como en el resto de sus libros, la concepción que tienen acerca de la generación de plusvalor en los *socius*, así como su materialismo vitalista y energético, hace plausible llevar a cabo una exploración de su obra desde el punto de vista del pensamiento de este último. Así, la guerra, el arte o las ceremonias rituales serían ejemplos de gastos improductivos que no invocan inversiones calculadas, ni modos de aumentar el crecimiento económico. En esa medida gozan de una inutilidad propia no sometida a las lógicas acumulativas del capital.¹⁰⁹

Estas últimas consideraciones nos remiten a la posibilidad de concebir una práctica económica general basada en ideas de convivialidad y relaciones sociales horizontales, fundadas sobre modos de alianza colaborativa, colectiva y comunitaria, cuya práctica no se centre en la acumulación masiva de recursos o su inversión utilitarista, sino, más bien, en gastos propiamente improductivos de creación y producción deseante. Las ideas de Iván Illich (apropiadas explícitamente por Deleuze y Guattari) y de George Bataille (fuertemente resonantes con las tesis del libro) nos permiten trazar el camino de una pragmática esquizoanalítica del acontecimiento: un acontecimiento habría de ser el lugar en donde la génesis de nuevos modos de existencia y nuevos modos de pensamiento procedan a partir de líneas de fuga moleculares que no involucren concentraciones exclusivas de saberes o monopolios segregados de especialidades, sino relaciones transversales entre ideas, prácticas, habilidades y conocimientos de diferente especie. La posibilidad de atravesar estas barreras disciplinarias y existenciales ofrece maneras de involucrar a la sociedad en general dentro de espacios de participación política, cultural, artística y científica que de otro modo les resultarían ajenos.

A lo largo de este capítulo me he esforzado en mostrar la manera en que D&G diagnostican el funcionamiento preciso del capitalismo y su relación con el deseo, de tal manera que sus mecanismos pudieran ser desentrañados, tanto en sus aspectos creativos como en sus facetas altamente destructivas. El *socius* del capital se caracteriza por su abandono de códigos, creencias y significados trascendentes, tendiendo a

¹⁰⁸ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo... Op. Cit.*, P. 407.

¹⁰⁹ Bataille distingue entre una economía general y una economía restringida. La primera se enfoca en el exceso y el gasto improductivo, mientras la segunda se centra en la acumulación y la utilidad. Para él, el suntuoso desbordamiento de la economía general es fundamental en la naturaleza, desafiando límites y normas establecidas, jugando también un papel importante dentro de nuestras concepciones en torno a lo erótico y lo sagrado. Dos veces se menciona a Bataille en el *Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*, la primera vez en una nota de página y la segunda en el cuerpo del texto, en ambos casos haciendo referencia a su concepto del gasto. En la nota de página se identifica este despilfarro económico con su concepto de producción de consumo: “Cuando George Bataille habla de gastos o consumos suntuarios, no productos, en relación con la energía de la naturaleza, se trata de gastos o consumos que no se inscriben en la esfera supuestamente independiente de la producción humana en tanto determinada por *lo útil*: se trata, por tanto, de lo que nosotros llamamos producción de consumo”. *Ibidem*. P. 13.

reemplazarlos por axiomas económicos. Al mismo tiempo, hemos visto cómo ciertos códigos locales permanecen en su seno, especialmente dentro de la familia nuclear: ellos pasan a formar parte de la misma maquinaria del mercado, aunque este precise para su funcionamiento ponerlos constantemente en estado de descodificación, generando una tensa y difícil situación entre los flujos de deseo liberados y las formas ideológicas que sostienen su aparato de reproducción. La crítica al Edipo en el psicoanálisis se dirige a la manera en que las dinámicas del deseo y del trabajo continúan manteniendo una profunda separación, aun cuando el capitalismo revele su identidad por naturaleza. Deleuze y Guattari critican las prácticas revolucionarias de los partidos de izquierda tradicionales, tales como las de los partidos comunistas, considerado que sus esfuerzos subversivos tienden a reinstaurar formaciones de poder opresivas. Por lo tanto, ellos proponen el pragmatismo esquizoanalítico como una crítica inmanente a tales estructuras. Esta forma de lucha formaría parte de una revolución molecular inmanente, mediante la cual se perturban y desequilibran a las estructuras de poder sin proponer fines, intenciones o planteamientos políticos fijos. De ahí su profunda apertura a la indeterminación y la incertidumbre.

Mi propuesta es que el acontecimiento como espacio de creación esquizoanalítico constituye una máquina de guerra, una crítica inmanente y una práctica esquizoanalítica que busca organizar relaciones de producción social atravesadas por el deseo, y, en esta medida, capaces de reventar los códigos edípicos y subjetivos instalados dentro de la cultura en general. Al mismo tiempo propongo que estos acontecimientos deben ser entendidos en términos de convivialidad; es decir, de cooperación y colaboración entre personas con distintas identidades, posiciones sociales, formaciones educativas e intereses profesionales. En ellas las relaciones han de operar en términos de alianzas y gastos improductivos, alejándose en esa medida de la lógica capitalista orientada a la acumulación, la inversión y el crecimiento desmedido. De esta manera el acontecimiento no busca reinstalar códigos trascendentes ni axiomas, sino dar lugar a lo que Holland llama el modo de producción del cuarto *socius*: el de la anti-producción como fuerza autoautoafirmativa del deseo, en la medida en que este no se entiende a partir de ideas de falta, privación o carencia, sino de exceso.

En la siguiente sección de este capítulo pasaré a examinar de manera cercana el modo de funcionamiento del capitalismo contemporáneo, pues desde la redacción del *Anti-Edipo* se han producido una serie de transformaciones en el espacio cultural, tecnológico y económico que vale la pena tener en cuenta. Este diagnóstico renovado me permitirá precisar mejor las características del capitalismo con respecto a las cuales el acontecimiento propone ser una fuerza alternativa de producción. Ello nos llevará a la antesala del último capítulo de esta tesis, en la que paso a enfocarme exclusivamente en el pensamiento del filósofo canadiense Brian Massumi y cómo este plantea una ingeniería práctica del acontecimiento, la cual nos puede ayudar a producir un pensamiento en movimiento con efectos políticos y culturales al nivel del cuerpo y el afecto.

3.2. Las sociedades de control, el capitalismo afectivo y el trabajo inmaterial

El *Anti-Edipo* traza la configuración del capitalismo en términos de una compleja maquinaria de flujos deseantes en un espacio de descodificación y desterritorialización masiva. Los antiguos códigos territoriales e imperiales son sustituidos por una axiomática cuantitativa de carácter inmanente al propio campo de producción social. Si bien este movimiento puede ser leído positivamente como una forma de desatar al deseo de sus cadenas trascendentes y morales, también da paso a un sistema de crueldad inimaginable. Lo que el capitalismo libera con un brazo lo somete por el otro. Si bien en él se manifiesta por primera vez la igualdad de naturaleza entre producción social y producción deseante, mostrando cómo ambas la primera inviste a la segunda en una época históricamente determinada, también hace operar de manera catastrófica una diferencia de régimen que separa en su funcionamiento efectivo al deseo y al trabajo. La privación y la

carencia de ser alcanzan una dolorosa cima en el capitalismo, pues el deseo es vivido como insatisfacción neurótica permanente frente a un mercado saturado de mercancías.

El dilema entre volver a sociedades de poder codificadas, con sus sistemas de valor localistas y cualitativos, y, por otro lado, liberar aún más los flujos inmanentes del capital, con la esperanza de que sus subordinaciones al sistema de acumulación y explotación capitalista sean abolidas, ya ha sido presentada previamente. Desde una perspectiva histórica nos podemos dar cuenta de que este proceso de aceleración capitalista no ha cesado ni se ha alentado, profundizando y expandiendo sus raíces dentro de la sociedad civil y la vida en general. Esto ha dado lugar a una serie de modificaciones políticas, sociales, económicas y culturales extraordinarias, de las cuales vale la pena hacer un análisis. A ello me abocaré en este apartado.

En 1990 Deleuze escribe un texto breve, aunque muy influyente, titulado *Posdata a las Sociedades de Control*, en donde analiza cómo hemos pasado de habitar sociedades disciplinarias, definidas por el encerramiento del cuerpo en espacios delimitados por muros institucionales, a sociedades de control, en donde el poder ha adquirido mecanismos de dominación descentrados, difusos y distribuidos en espacios abiertos. Las sociedades disciplinarias, descritas de manera tan precisa por Foucault, serían nuestro pasado más inmediato: lo que estamos dejando de ser. En palabras de Deleuze:

*Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un "interior" en crisis, como lo son los demás interiores (el escolar, el profesional, etc.). Los ministros competentes anuncian constantemente las supuestamente necesarias reformas. Reformar la escuela, reformar la industria, reformar el hospital, el ejército, la cárcel; pero todos saben que, a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas. Solamente se pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas. Se trata de las sociedades de control, que están sustituyendo a las disciplinarias.*¹¹⁰

Una diferencia fundamental entre estos tipos de sociedades es que en la primera el poder se ejerce de forma localizada, en puntos precisos del espaciotiempo, mientras las segundas operan a través de modulaciones continuas e indefinidas. En la escuela, la cárcel o el cuartel, las mentes y los cuerpos eran moldeados de acuerdo con una determinada lógica normativa, produciendo subjetividades dóciles. En ellas los comportamientos anormales o desviados eran castigados, dando lugar a un campo cultural regularizado por esta forma de poder productivo. Los individuos entraban y salían de esos espacios en momentos determinados de su vida, adoptando distintas identidades en cada uno de ellos: el buen estudiante, el buen soldado, el trabajador diligente... Eran bloques discontinuos de experiencias en contextos apartados entre sí. Primero la escuela, luego el cuartel, después la fábrica. Así se constituía un espacio diferenciado y dividido por diversos mecanismos de adiestramiento. En cambio, en las sociedades de control habría una vigilancia y regulación en todas partes.

Deleuze vio cómo la posibilidad de ejercer un control continuo era posibilitada por el uso y avance de tecnologías de la comunicación y la información. Si bien en su época estas no habían alcanzado el grado de desarrollo actual, sí podía comenzar a perfilarse su empleo dentro de un panóptico generalizado y omnipresente. La arquitectura de este sistema de control, a diferencia del panóptico descrito por Foucault, está densamente distribuido por redes y mecanismos cibernéticos, o por sistemas automatizados de acceso. Forma una geometría variable y topológica, con deformaciones continuas, como "una suerte de modelado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada

¹¹⁰ Deleuze, Gilles. *Posdata sobre las sociedades de control*. ARCIS, Chile. P. 5.

punto”¹¹¹ En ello contrasta con los rígidos moldes de las sociedades disciplinarias, con sus mecanismos fijos e inflexibles.

Deleuze observa este tipo de auto deformaciones continuas en todas partes. Ellas se pueden localizar en el nacimiento de la empresa y sus modulaciones salariales, vinculadas a sistemas de competencia, concursos y capacitaciones permanentes. Esto último se liga con la idea de formación continua, por la cual el trabajador continúa educándose después de haber salido de la escuela. Así, pues, se verifica la infinitud de estos procesos: nunca se termina de trabajar, así como nunca se termina de educarse. El sistema capitalista garantiza que la producción no cese de penetrar todo el horizonte de la vida, ligando esferas como el trabajo y la escuela en un mismo espacio de continuidad. Como ya apuntábamos antes:

*En las sociedades disciplinarias siempre había que volver a empezar (terminada la escuela, empieza el cuartel, después de este viene la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación o el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una misma modulación, una especie de deformador universal.*¹¹²

Nada es discreto ni separado. El control se ejerce de manera ininterrumpida a través del ocio, el trabajo, la educación, la salud y las relaciones sociales. Se infiltra por todas partes, penetrándonos por todos lados como consecuencia de su extremada fluidez. De ahí que su deporte sea el surf y su medio las oscilaciones. El control es propiamente ondulatorio, convirtiendo al individuo en un ser dividuo. Deleuze emplea este término para dar cuenta de cómo los sujetos dejan de ser concebidos como individuos concretos, a los cuales aplicar operaciones específicas de modelado, tal y como ocurría en las aplicaciones disciplinarias del poder, para convertirse en masas de datos e información fragmentada, de la cual puedan obtenerse ganancias y rentabilidad. Esto lo podemos observar claramente en la actualidad, en donde el minado masivo de datos operado por las plataformas de internet y las redes sociales ha alcanzado un punto extraordinariamente alto y eficaz.

Por otro lado, la matrícula pasa a ser reemplazada por la cifra. Si la primera figura correspondía a una marca empleada para identificar a un individuo concreto (piénsese en el gafete del empleado de fábrica o de oficina), la segunda caracteriza un número de acceso, por el cual se puede pasar o no pasar una determinada barrera. Las cifras son contraseñas capaces de levantar obstáculos en el medio de tránsitos en espacio abiertos, en lugar de posicionar a sujetos en lugares cerrados. Brian Massumi cita a Jeremy Rifkin —crítico social estadounidense— en relación con este nuevo modelo de dominación en las sociedades de control. Este autor hace uso del término de “funciones de control” (*gatekeeping functions*) para hacer referencia a cómo el código de barras o el número PIN forman parte de mecanismos de chequeo. Ellos no buscan dominar el comportamiento del sujeto, ni regularizarlo directamente para que encaje en un molde específico de normalización, como podría haber ocurrido en el poder disciplinario, sino simplemente determinar sus movimientos: “Eres libre de moverte, pero cada ciertos pasos hay un punto de chequeo. Están en todas partes, tejidos dentro del paisaje social. Para continuar con tu camino tienes que pasar un punto de chequeo. Lo que es controlado es el pasaje, el acceso”¹¹³ Para pasar estos umbrales es necesario ser sometido a un registro o una detección, generalmente por un dispositivo electrónico. Algo es registrado, falla en ser registrado, o arroja un resultado negativo: la tarjeta de crédito es aprobada o desaprobada, la máquina de detección de metales registra un arma o un elemento peligroso. De esta manera la sociedad se convierte en un espacio continuo de pasajes, en donde el objetivo principal es controlar el desplazamiento:

¹¹¹ *Ibidem.* P. 6.

¹¹² *Ibidem.* P. 6.

¹¹³ Massumi, Brian. *Politics of affects... Op. Cit.* P.25.

En las antiguas formaciones disciplinarias de poder, siempre se trataba de juzgar qué tipo de persona eras, y la manera en que el poder funcionaba era haciéndote encajar con un modelo. Si no encajabas con esa ciudadanía modelo, eras juzgado culpable y encerrado como un candidato para ser reformado. Ese tipo de poder trata con grandes unidades —la persona como un sujeto moral, lo bueno y lo malo, el orden social. ¹¹⁴

El paso a las sociedades de control también puede ser pensado como el paso a sociedades posindustriales, orientadas a servicios. En ellas la forma de producción se reconfigura en torno al ofrecimiento de productos con una naturaleza intangible e informacional, en lugar de centrarse en la venta y compra de mercancías tangibles, tal y como ocurrió en la época industrial o fordista. Estas nuevas estrategias en la generación de valor incluyen al afecto, aun cuando este esté vinculado íntimamente con la materialidad del cuerpo. En palabras de Deleuze: “Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones” ¹¹⁵ Esto da cuenta del cambio de la fábrica a la empresa, así como de la creciente relevancia tomada por los departamentos de ventas y mercadotecnia. Lo que se vende son estilos de vida, estéticas de la existencia y potencias para afectar y ser afectado.

En su libro *Imperio* Antonio Negri y Michael Hardt trabajan con atención esta transformación dentro del capitalismo tardío, a las nuevas formas de trabajo y producción inmaterial. Ella no implica un abandono total del periodo industrial, sino su subordinación a nuestra era posindustrial, de la misma manera en que la totalidad de la producción agrícola fue industrializada en su momento, sustituyendo las tecnologías, técnicas y mecanismos pre-industriales con la maquinaria termodinámica propia de ese tiempo. Estos serían los tres aspectos primarios del trabajo inmaterial en el paisaje económico-político contemporáneo:

El trabajo comunicativo de la producción industrial que recientemente se ha reunido en redes informativas, el trabajo interactivo del análisis simbólico y la resolución de problemas, y el trabajo de la producción y manipulación de afectos. Este tercer aspecto, con su atención en la productividad de lo corporal, lo somático, es un elemento extremadamente importante en las redes contemporáneas de producción biopolítica. ¹¹⁶

Hardt y Negri reconocen que las nuevas formas de producción y explotación capitalista de plusvalor implican la información, el simbolismo y los afectos. Su enfoque en este último elemento es importante, dando cuenta de su crítica al movimiento autonomista italiano. Esta escuela de pensamiento se ha enfocado principalmente en los primeros dos modos de trabajo inmaterial y ha dejado a un lado el papel fundamental jugado por el capitalismo tardío en la manipulación y producción activa de afectos como medio de control dentro de la esfera de la vida. Es decir, a nivel biopolítico. ¹¹⁷

La relación entre dominación biopolítica y capitalismo resulta muy interesante. Ella atiende a cómo las formas actuales de producción, explotación, circulación y acumulación de capital están íntimamente unidas a todos los campos de la existencia. Autores como Massumi, Negri y Hardt han mencionado esto en términos de una subsunción real de la vida, recuperando así un concepto fundamental de Marx. A diferencia de la subsunción formal del trabajo, la cual involucraría una absorción y desaparición de todas las formas de

¹¹⁴ *Ibidem*. P. 27.

¹¹⁵ Deleuze, *Posdata a... Op. Cit.*, P. 7.

¹¹⁶ Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Empire*. Harvard University Press, USA, 2000. P. 30.

¹¹⁷ La biopolítica es un concepto central en el trabajo de Foucault, especialmente en sus cursos en el Colegio de Francia de finales de la década de 1970. Refiere a una nueva forma de ejercer el poder que se centra en la vida de las poblaciones a nivel masivo, en contraste con formas anteriores de poder que se centraban en sujetos individuales. Le atañe la gestión de aspectos poblacionales como la natalidad, la salud pública, la longevidad y las tasas de mortalidad, así como el control general de la salud. Dentro del contexto contemporáneo, en obras como de Hardt, Negri y Massumi, la dimensión biopolítica del capitalismo se revela en la medida en que este pasa a envolver dentro de sus mecanismos económicas todas las esferas de la vida, incluyendo nuestros afectos y potenciales íntimos de transformación.

producción social no capitalistas, el concepto de subsunción real hace referencia a cómo todas las esferas de reproducción social, incluyendo aquellas relacionadas con el ámbito privado, se convierten en expresiones de mecanismos económicos capitalistas. El mismo ocio, característico de un tiempo libre improductivo, pasa a formar parte de los engranajes de extracción de plusvalor del sistema económico. Como dirá Massumi:

*No es una exageración decir que cada vez que estás haciendo click en un link estás haciendo la investigación de mercado de alguien más. Estás contribuyendo a sus capacidades para obtener ganancias. Tus movimientos cotidianos y actividades de ocio han devenido una forma de trabajo que produce valor. Estás generando plusvalor simplemente por el hecho de ocuparte de tu vida cotidiana —tu misma potencia de movimiento está siendo capitalizada. Deleuze y Guattari llaman a este tipo de capitalización de movimiento plusvalor de flujo, y lo que caracteriza a la sociedad de control es que la economía y la manera en que el poder funciona se reúnen en torno a la generación de este plusvalor de flujo. Los movimientos de la vida, el capital y el poder se convierten en una sola operación continua —chequeo, registro, retroalimentación, procesamiento, compra, ganancia, una y otra vez.*¹¹⁸

En el espacio contemporáneo de las redes sociales podemos darnos cuenta de cómo una poderosa infraestructura técnica de algoritmos registra todos nuestros movimientos dentro del ciberespacio con el fin de recopilar y analizar datos relativos a nuestros intereses, motivos, deseos o propósitos vitales, minando ese capital afectivo y subjetivo para obtener ganancias. Este plusvalor de flujo se corresponde con el dinamismo y la movilidad que definen a las redes de información y comunicación contemporáneas. La sociedad de control no solamente vigila y controla el desplazamiento físico (tal y como ya se había señalado previamente) sino también el desplazamiento virtual, siendo este último una fuente de valor cada vez más importante. ¿Cuántas horas al día de respiración, lágrimas y sangre pasan por la pantalla del celular, dentro del mundo fluido de su formalismo lógico–matemático?

La manipulación afectiva generada por la mercadotecnia y los medios de comunicación masivos producen estéticas atractivas de mundos futuros, goces y vivencias únicas, inefablemente intensas. En sus imágenes se transmiten experiencias cuasi visionarias, por medio de las cuales explorar frutos sensoriales y perceptivos de extraordinaria calidad, o de inusitada novedad, generando estilos de vida prometedores y llenos de irrealizado potencial. Esta promesa de una exacerbación en la potencia es enfatizada por Massumi cuando aborda la industria de servicios del capitalismo contemporáneo, señalando cómo en él resulta de la mayor importancia vender productos que permitan ampliar nuestras posibilidades de vida. Ello se observa en bienes inmateriales como los paquetes de software en las computadoras, o las nuevas tecnologías de inteligencia artificial generativa, en donde el valor se expresa en una intensificación de la capacidad para afectar y ser afectado. Tantas nuevas maneras de trabajar con el afecto, tantas nuevas formas de intensificar la existencia... Se trata del capitalismo afectivo.

Estas exploraciones sobre las nuevas formas de trabajo intelectual, inmaterial y afectivo nos resultan sumamente importantes para diagnosticar los mecanismos de poder subyacentes a las variaciones más actuales del sistema capitalista, y, a su vez, encontrar armas y herramientas novedosas para hacerle frente. Por otro lado, también nos dan cuenta de una tendencia objetiva en el movimiento propio de este sistema económico: el de su inmanentización progresiva. El capitalismo tiende a la inmanencia de sus flujos, dando lugar a una expansión continua de sus fronteras y su absorción cada vez más perfecta de la vida dentro de sus dinámicas cambiantes. Es decir, el sistema del capital se inmanentiza hasta el punto de comenzar a confundirse con la existencia misma. Ello nos puede ayudar a desarrollar una ontología más adecuada del

¹¹⁸ Massumi, Brian, *Politics... Op. Cit.*, P. 28.

mismo. ¿Cómo puede este conocimiento ayudarnos a pensar en estrategias revolucionarias eficaces y transformativas?

Negri y Hardt han propuesto que la única forma de hacerle frente al imperio, o al sistema económico, político y cultural atravesado por el capital, es dentro de su mismo plano ontológico, abrazando a su instancia constituyente o productiva, a la cual le dan el nombre de multitud.¹¹⁹ La multitud constituye el eje colectivo de deseo formado por colectividades de singularidades heterogéneas en su ámbito de productividad creativa y deseante. Es de ellas y de su producción deseante de donde emana toda la innovación, la creación y la vitalidad que el capitalismo captura, apropiándose de su exceso ontológico para generar explotación y acumulación masiva. El afecto, como capacidad primordial de afectar y ser afectado, forma una dimensión fundamental de la multitud, pues esta se caracteriza por formar redes de encuentro y cooperación, abriendo el campo de la virtualidad potencial. El acontecimiento le pertenece a la multitud y solo a ella, en su calidad de máquina de guerra.

El problema de cómo y por qué el deseo de la multitud —sin falta ni carencia, sino solamente como producción afirmativa del pensamiento y la existencia— transfiere sus poderes revolucionarios y transformacionales al dominio del imperio, es el mismo problema identificado por Deleuze y Guattari en el pensamiento de Reich: ¿cómo puede el deseo desear su propia represión? ¿Cómo es posible esa fantástica inversión del mismo? El Anti-Edipo constituyó un esfuerzo por responder a esta pregunta. Para poder hacerlo estos autores se vieron en la necesidad de llevar a cabo un profundo análisis del estado del capitalismo tal y como lo vieron y lo encontraron en 1972. En alguna medida la obra de Negri y Hardt es una continuación de esa empresa, por la cual entienden al capitalismo en términos de una lucha fundamental entre sus procesos de inmanencia constituyente (expresados por la multitud) y los dispositivos de poder que intentan capturar esos flujos dentro de códigos y axiomas. Por ello nos hace falta profundizar aquí en los mecanismos característicos del actual imperio, con el fin de intentar dar una respuesta más adecuada al papel del acontecimiento como crítica inmanente y revolucionaria del mismo.

¿Qué es el imperio? Hardt y Negri designan así a la forma contemporánea de la soberanía en el contexto de un mercado mundial. A él le corresponden las características nombradas previamente en términos de sociedad de control, capitalismo afectivo, trabajo inmaterial y tecnologías informáticas. El poder en el imperio ya no está localizado en un territorio nacional o un país determinado, siendo ejercido de manera ilocalizada y descentrada en el plano de inmanencia del capital.¹²⁰

No por ello los Estados Nación han dejado de tener importancia. Estos han pasado a formar parte de una extensa red de poderes globales constituidos por corporaciones multinacionales, organizaciones internacionales de carácter humanitario e instituciones financieras (tales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional). Ni siquiera los Estados Unidos, el Estado Nación más poderoso del mundo, puede arrogarse para sí mismo el poder de orientar y regular el globo a su beneplácito. Más bien, el imperio consiste en un conjunto de fuerzas globales en alianzas, luchas y tensiones, estructuradas bajo la lógica capitalista de una súper producción de bienes y servicios (particularmente inmateriales y afectivos, como ya hemos visto), así como la circulación de los mismos a través de todas las fronteras. La emergencia de las Naciones Unidas después de la Segunda Guerra Mundial puede ser considerada como un punto de transición entre la soberanía de los Estados Naciones, con sus negociaciones, pactos y confrontaciones, de las cuales se desprendería una cierta concepción del derecho internacional, y la soberanía del imperio, en donde aparece una nueva constitución regida por este conglomerado de poderes heteróclitos. Todos ellos intentan dar cuenta de una nueva situación mundial, de la cual es imposible intentar separarse o segregarse.

¹¹⁹ Cfr. Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. P. 7.

¹²⁰ Cfr. *Ibidem*. P. 5.

A su vez aparece un orden imperial globalizado, el cual legitima valores éticos con pretensiones universales, con acciones políticas llevadas a cabo por sujetos supranacionales como la ONU o tribunales internacionales, en un estado permanente de excepción y emergencia. Así se justifican medidas policíacas, apelando a la conservación del orden y la armonía en el mundo, permitiendo a las dinámicas intrínsecas del capitalismo su despliegue sin mayores perturbaciones.¹²¹ De acuerdo con Hardt y Negri “el imperio está emergiendo hoy como el centro que sostiene la globalización de las redes productivas y modela su red ampliamente inclusiva pretendiendo incorporar a todas las relaciones de poder dentro de su orden mundial —desarrollando al mismo tiempo una poderosa función de policía contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan su orden”. De la misma manera en que el imperio romano ejercía su autoridad y poder sobre vastos territorios, organizándolos bajo su dominio, y, a su vez, controlaba a las fuerzas bárbaras, estos autores hablan del despliegue policial en redes del nuevo sistema global. El Imperio Romano también hacía uso del derecho para legitimar su gobierno sobre otros pueblos, a los cuales absorbía e incorporaba dentro de su propio esquema económico-político. Estos son los motivos por lo que el texto lleva a cabo una analogía entre ambas eras, aún con todas las diferencias implicadas en ella. El nuevo imperio es aún mayor que el antiguo, empleando las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, así como sus sofisticados aparatos ideológicos y modelos económicos.

Lo que caracteriza fundamentalmente al régimen de poder actual es un adelgazamiento progresivo de las fronteras territoriales, dando lugar a una movilidad, flexibilidad e hibridación de culturas, ideas, personas y mercancías nunca antes vista. Los territorios nacionales se abren para dejar pasar flujos de todas partes. El poder allí ya no se ejerce de manera vertical, o mediante instituciones disciplinarias, sino a través de los dispositivos de control ya mencionados, o a través de intervenciones internacionales llevadas a cabo mediante complejos mecanismos. Lo que resulta fundamental es no detener el movimiento continuo de desterritorialización, el cual conduce a una profundización cada vez mayor del plano de inmanencia, sin abandonar por ello la explotación propia del sistema. Un recordatorio de lo que Deleuze y Guattari señalaban con respecto a cómo el capitalismo tiende a desplazar a escalas progresivamente mayores sus límites internos, evitando al mismo tiempo realizar su límite externo: el *esquizo*, o, en la ontología política de Negri y Hardt, la multitud.

Para dar cuenta del nacimiento del Imperio estos autores trazan una genealogía para dar cuenta de cómo pasamos de la era moderna, imperialista y colonizadora, a la era posmoderna del mismo. La modernidad fue el seno de nacimiento de la primera fase del capitalismo gracias al modo en que sus actividades colonizadoras tendieron a acrecentar el dominio del mismo, expandiéndose a nuevos mercados potenciales y territorios de explotación, ya fuera para obtener materias primas o trabajadores humanos. De esa manera realizó puntualmente lo que Marx había predicho con respecto al capitalismo: su movimiento inherente a producir un mercado mundial.¹²²

¹²¹ Es de interés hacer notar que Michel Foucault ya había identificado dichas pretensiones de legitimar y justificar el uso del poder en el contexto del capitalismo al invocar el concepto de las sociedades de seguridad. En estas sociedades ya no se actuaría de formas fascistas o totalitarias, intentando homogeneizar y reprimir posibles desviaciones de comportamiento, sino de garantizar el equilibrio necesario para preservar el libre juego de las reglas dentro de la estructura del mercado: “La libertad y la seguridad, el juego entre una y otra, es eso lo que está en el corazón mismo de esa nueva razón gubernamental cuyas características generales les he presentado. Libertad y seguridad: esto animará desde adentro, por decirlo de alguna manera, los problemas de lo que llamaré la economía de poder propia del liberalismo”. Foucault, Michel. *El Nacimiento de la Bipolítica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007. P. 86.

¹²² Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Imperio*. Op. Cit., P. 200.

La colonización moderna se caracterizó así por una dialéctica entre el Yo occidental y el Otro en su alteridad, ya fuera asiática, africana o americana. Los Estados Nación Europeos se alzaron a sí mismos como figuras representantes de la civilización, la cultura y el camino del progreso, determinando a los Otros según líneas de incivilización, barbarie y atraso. Ellos se definieron ontológicamente como expresiones de verdad, adjudicándole a sus colonizados una privación o degradación de ser. De la misma manera en que se produjo una dialéctica de opuestos Yo-Otro, el periodo moderno vio nacer dentro de sí toda una serie de dualidades molares infranqueables entre hombre y mujer, heterosexualidad y homosexualidad, locura y cordura, normalidad y anormalidad, capitalista y proletariado, primer mundo y tercer mundo. De estas dualidades se nutrió la sociedad disciplinaria para reforzar modelos de subjetividad y conducta determinados, castigando a aquellos que pudieran desviarse de la norma. También dio lugar a la noción marxista de que la única salida revolucionaria tendría que pasar por una lucha de clases entre los trabajadores y los burgueses.

Eventualmente, con la llegada del posmodernismo, estos binarismos y dualidades fueron recipientes de duras críticas desde posicionamientos feministas, poscoloniales, neurodivergentes y queer. Se señaló el final de las narrativas maestras y se celebró un mundo proliferante de diferencias. Sin embargo, para Negri y Hardt esas críticas son incapaces de dar cuenta de los mecanismos contemporáneos del capitalismo, pues este ha abandonado tales lugares:

*Cuando comenzamos a considerar las ideologías del capital corporativo y el mercado mundial, se evidenció que los teóricos posmodernistas y poscolonialistas que abogaron por una política de diferencias, fluidez e hibridez a fin de desafiar al esencialismo y la binariedad de la soberanía moderna fueron flanqueados por las estrategias del poder. El poder ha evacuado el bastión que ellos atacaban, y los ha rodeado por detrás para unírsele en el asalto, en nombre de la diferencia. Así estos teóricos se han encontrado empujando contra una puerta abierta (...) Este nuevo enemigo no solo es resistente a las viejas armas, sino que en verdad prospera con ellas, y por eso se une a sus presuntos antagonistas para que las apliquen por completo. ¡Larga vida a la diferencia! ¡Abajo la binariedad esencialista!*¹²³

Así, pues, si bien aún existen poderes vinculados con el patriarcado o el colonialismo, el destino el capitalismo ha dejado de estar ligado a ellos. Este ya no busca moldear a los sujetos para acomodarlos dentro de un patrón de subjetividad establecido, sino abrir en ellos una proliferación de diferencias. El mercado mundial prospera al crear nuevos nichos, por lo cual se ve en la necesidad de promover la emergencia de cualquier número posible de hábitos, identidades y gustos. El horizonte de posibilidades de inversión se ensancha un poco más con cada fetichismo, con cada interés o deseo exótico y extravagante. ¡Hay diferencias para todos! Por otro lado, las mismas empresas se benefician de propiciar climas diversos, aprovechando tales atmósferas para aumentar su producción creativa. En esta apropiación de la diferencia se puede ver de manera meridiana el agudo y perfectísimo mecanismo de este sistema, así como su irremediable perversión. Cuando todos los valores se deshacen en el equivalente general del capital, en tanto cantidad abstracta universalmente intercambiable, todas las cualidades adquieren el mismo valor ontológico: su capacidad para ser compradas o vendidas dentro del mercado. Las diferencias pasan a formar parte del dinamismo autoorganizado y autopoietico de la sociedad capitalista, el cual las incluye como un motor fundamental de su movimiento. Así, en lugar de negarlas o neutralizarlas, las convierte en diferencias culturales, individuales y estéticas, despojándolas de cualquier tipo de importancia política o revolucionaria. Ellas pierden su naturaleza subversiva y transgresora al ser asimiladas a los complejos aparatos de comunicación que estructuran y organizan el espacio simbólico e imaginario de la cultura. En todos lados vemos una multiplicación de singularidades expresándose en un gozo informacional incontenible, y, al mismo tiempo, consumiendo esas singularidades de manera totalmente banal. De esta manera el imperio se justifica a sí mismo de manera plenamente inmanente:

¹²³Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Op Cit., Imperio*. P. 121.

*La producción comunicativa y la construcción de la legitimación imperial marchan de la mano y ya no podrán ser separadas. La máquina es autovalidante, autopoietica, es decir, sistémica. Construye tramas sociales que evacúan o toman ineficaces cualquier contradicción; crea situaciones en las cuales, antes de neutralizar coercitivamente lo diferente, parece absorberlo en un juego insignificante de equilibrio autogenerado y autoregulado.*¹²⁴

La legitimación del imperio no proviene de un derecho internacional acordado por países y territorios nacionales, sino a partir de un complejo económico–industrial–comunicativo, o, “una máquina biopolítica globalizada”¹²⁵ Todo es inmanente. Ya no se puede concebir a la producción social en términos de estructura y aparato ideológico–constitucional como su superestructura, pues ambas coinciden en las redes globales del imperio. El derecho, la moralidad, las funciones policiacas internacionales, los mecanismos de control, los medios de comunicación y la producción económica (con sus circuitos de explotación, absorción de plusvalía y reinversión) forman parte de un mismo tejido, unificando a las diferencias sin sintetizarlas o resolverlas en un espacio homogéneo. El imperio garantiza la democracia y la pluralidad expresiva de dichas singularidades mediante sus intervenciones militares a lo largo del globo: el respeto por las diferencias se convierte en un imperativo moral que también forma parte del combustible de la máquina capitalista.

¿Qué hacer frente a un panorama así? Ya he dicho que Hardt y Negri consideran necesario llevar la lucha contra el imperio en su mismo plano ontológico. Ello implica hacerlo desde la inmanencia, o lo que aquí he llamado crítica inmanente. Es necesario reconocer el poder constituyente de la multitud, el cual es capturado por el sistema capitalista para alimentar su propio crecimiento y expansión. La multitud no es el pueblo, pues este último está basado en las ideas configuradas por el Estado–Nación en torno a la identidad nacional de una comunidad homogénea —unificada por un lenguaje, un territorio o una historia cultural determinada— y también con la idea de una soberanía popular, de acuerdo con el pensamiento político moderno: el de un pueblo soberano que transfiere sus poderes al Estado como representante trascendente de su voluntad general. Por el contrario, la multitud es heterogénea, múltiple y plural, y su poder no está mediado por una estructura de poder ajena a ella misma. Es sujeto directo e inmediato de producción inmanente, y, en tanto tal, expresa una potencia virtual afirmativa de sí misma en un movimiento autoorganizado y autopoietico.

La multitud es generadora de nuevos mundos a través de sus encuentros y colaboraciones. Es en su dimensión relacional inmediata en donde encuentra su oportunidad para nuevas creaciones. En el contexto de la época contemporánea ello implica abrirle camino para su apropiación de los medios técnicos y cognitivos actuales. A través de dicha apropiación se hace posible su plena expresión de libertad y sentido. Efectivamente, Negri y Hardt enfatizan la importancia del intelecto general y la inteligencia colectiva de la multitud, a partir de los cuales podemos concebir a un nuevo proletariado universal. Dentro de la nueva sociedad posindustrial e inmaterial el proletariado no puede ser definido únicamente a través del obrero fabril, debiendo incluir a toda la sociedad productiva. La consecuencia de ello es que para estos autores no es posible regresar a épocas previas de la historia. No es factible hallar una solución dentro de la nostalgia, buscando retornar a un mundo preindustrial, como lo querían los anarcoprimitivistas. En todo caso, en esos mundos del pasado también existían estructuras de poder incapacitantes y despotencializadoras. Tampoco se ha de intentar hallar una desestabilización del sistema dentro de luchas localistas, o a través de aislamientos y segregaciones nacionales respecto a las dinámicas del mercado mundial. La posibilidad de alcanzar una auténtica separación del espacio global contemporáneo es una ilusión. En lugar de depositar nuestras esperanzas en estrategias reactivas hemos de poder ver las posibilidades de liberación disponibles dentro de la propia actualidad. En sus palabras:

¹²⁴ *Ibidem*. P. 33.

¹²⁵ *Ibidem*. P. 37.

*Insistimos en afirmar que la construcción del imperio es un paso adelante para librarse de toda nostalgia por las estructuras de poder que lo precedieron y un rechazo a toda estrategia política que incluya un retorno a ese viejo orden, como intentar resucitar al Estado-Nación para protegerse contra el capital global. Sostenemos que el imperio es mejor del mismo modo que Marx sostenía que el capitalismo era mejor que las formas sociales y los modos de producción que lo precedieron. La visión de Marx se basaba en un sano y lúdico disgusto por las jerarquías rígidas y parroquiales que precedieron a la sociedad capitalista, como, asimismo, en un reconocimiento del incremento del potencial para la liberación en la nueva situación. Del mismo modo podemos ver hoy que el imperio elimina a los crueles regímenes del poder moderno y también incrementa el potencial de liberación.*¹²⁶

Hemos de pensar de qué manera y mediante cuáles mecanismos nos es posible llevar adelante el proyecto de una revolución poscapitalista a través de una recuperación del deseo y de la producción deseante por parte de la multitud. Si los análisis Marxistas hacían hincapié en que la lucha debía ser dirigida por una dialéctica de oposiciones entre el proletariado y la burguesía, en donde el primero recuperara los medios de producción poseídos por el capitalista, Negri y Hardt formulan una vía revolucionaria afirmativa, vitalista y no dialéctica.

Tal y como ya habían mencionado Deleuze y Guattari al citar a Iván Illich en el *Anti-Edipo*, no solo hace falta una apropiación colectiva de los medios de producción, sino también el derecho de cada uno para hacer uso de los mismos dentro de una sociedad convivial y deseante. Solo de esa manera el intelecto general de la multitud puede llegar a producir nuevas líneas de fuga, sobrepasando la monopolización del saber y las fronteras disciplinarias que distinguen al pensamiento trascendente. Establecer una sociedad convivial como máquina de guerra contra el imperio y la sociedad de control implica gestar afectos activos y autoproducidos en un espacio global democrático frente a los afectos pasivos engendrados por los medios de comunicación poseídos por las empresas y corporaciones supranacionales, las cuales dominan el campo de las relaciones sociales materiales e informacionales.

El poder constituyente de la multitud se expresa en un vuelo plenamente positivo, en donde la jerarquía entre esta y el Estado es invertida: si el orden imperial aparece en un orden jerárquico superior dentro de un esquema de poder represivo y regulativo, la multitud retoma esa posición desde un punto de vista ontológico y productivo. Los actos de subjetividad libre inmanados de ella —frente a la emanación trascendente— no solo consisten en una resistencia pasiva o en una afrenta negativa contra el imperio, sino en propuestas positivas de experiencia, subjetividad y mundo.

La guerra contra el imperio es secundaria o suplementaria con respecto a la celeridad y la furia de su devenir deseante. De ahí el porqué el concepto de máquina de guerra resulta importante: nos da cuenta de que una lucha revolucionaria contra el imperio, considerada desde un punto de vista inmanente, solo pasa por una vía negativa de forma secundaria. Primariamente es una explosión puramente positiva de vitalidad. Si el conflicto inherente a la modernidad se sostuvo por un intento de estructurar y dominar el plano de inmanencia descubierto durante el renacimiento (con el humanismo y el comienzo de una secularización del pensamiento y la práctica humana) es porque el poder de una existencia liberada a sí misma es desbordante y excesiva con respecto a los aparatos destinados a someterla, explotarla y canalizarla a través de vías legitimadas institucionalmente. Ella no carece de ser: su limitación procede únicamente de instancias trascendentes, las cuales buscan introducir y distribuir vacuolas de carencia en ella. Solo la trascendencia es negativa, nutriéndose parasitariamente de los fluidos cósmicos y volcánicos del trabajo viviente, característicos del juego total.

¹²⁶ *Ibidem*. P. 40.

Una gran fuerza irradia del campo de inmanencia. Todos los seres atentos la pueden sentir, brillando con intensidad en el océano profundo de sus corazones. Implica experimentar con indisciplina las fecundas profundidades de sus turbulentas variaciones. Espacio liso infinito, en donde las fronteras y límites territoriales tienden a quebrarse en provecho de una sola línea transversal. Planómeno, rizosfera o mecanosfera. Hardt y Negri defienden un humanismo asentado en la continuidad del ser humano con la totalidad del universo, dando lugar a conexiones ecológicas con animales, plantas, estrella y máquinas técnicas, conectando al ser humano con una democracia cósmica realmente radical. De esta manera comprenden el retorno de Foucault al humanismo clásico en sus últimas obras, cuando apostará por nuevas estéticas de la existencia.¹²⁷

La muerte del hombre pronunciada por él no habría hecho referencia sino a su desaparición como gobernante trascendente del mundo, ocupando la posición de Dios. De esta manera su anti-humanismo se revela como una apuesta por la comunidad del ser humano con toda la naturaleza:

*El humanismo de las últimas obras de Foucault, entonces, no debe ser visto como contradictorio ni un alejamiento de la muerte del Hombre que proclamó veinte años antes. Una vez que reconocemos nuestros cuerpos y mentes posthumanos, una vez que nos vemos a nosotros mismos como los simios y cyborgs que somos, necesitamos entonces actualizar la vis viva, los poderes creativos que nos animan como animan a todo en la naturaleza y actualizan nuestras potencialidades. Este es el humanismo tras la muerte del Hombre: lo que Foucault llamó “le travail de soi sur soi”, el continuado proyecto constituyente para crearnos y recrearnos a nosotros mismos y a nuestro mundo.*¹²⁸

Al reconocernos como simios y cyborgs también nos comprendemos en nuestras identidades fluctuantes y nuestros límites imprecisos. Si el capitalismo tiene una estructura ontológica propia como tendencia de inmanentización es porque tiende a disolver los territorios esencialistas que estaban separados previamente como resultado de las barreras simbólicas e imaginarias de cada pueblo. Acaso ese sea el motivo por el cual se le concede un potencial de liberación intensificado, aún con todas las crueldades procedentes de su lógica de control.

Si la trascendencia se refleja a todos los niveles ontológicos es porque ella establece territorios perceptuales, cognitivos y ontológicos inamovibles entre esferas del ser. El planómeno es precisamente la estructura virtual de interminación subyacente a las determinaciones actuales de la naturaleza, y que la filosofía, el arte y el lenguaje quiebran continuamente, en un ejercicio político crucial de emancipación y libertad. De esta manera el movimiento de desterritorialización que sufrimos en la actualidad no solo incumbe a la política, sino a todo el mundo: el hermano sol, la hermana águila, el tío oruga, el padre cosmos. Es el vértigo de la inmanencia en todo su esplendor. ¿Nuestra posibilidad de devenir cyborgs, enunciada por estos autores al recordar a Donna Haraway, no involucra precisamente descubrir cómo los flujos de materia y energía de la máquina pueden conectarse con los nuestros, en un espíritu y materialidad común?¹²⁹ A su vez, este adelgazamiento de las fronteras ontológicas se refleja también en el campo epistemológico. Hardt y Negri mencionan cómo un entrelazamiento fluido de diversas disciplinas es necesario para dar cuenta de la creciente complejidad del mundo contemporáneo, dando lugar a un lenguaje efectivamente rizomático. La desterritorialización del lenguaje y del conocimiento es necesaria para comprender un mundo creciente mente hibridizado y

¹²⁷ Foucault trata a las estéticas de la existencia como formas de autoconstitución de una subjetividad propia, a través de una serie de prácticas de sí mismo o tecnologías del yo. El gobierno de sí frente al gobierno de los otros. Para esto lleva a cabo un estudio riguroso en torno al concepto de parresía en el pensamiento grecolatino, en donde la verdad aparece en su sentido plenamente pragmático y vivo, encarnándola como manifestación expresiva de libertad y autenticidad. Cfr. Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: El Gobierno de sí y de los Otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010. Pp. 173 – 175.

¹²⁸ *Ibidem*. P. 85.

¹²⁹ Cfr. Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women*. NY, Routledge, 1991. Pp. 149 – 181.

mezclado. Esta aproximación epistémica es la que permea el texto de *Imperio*, tal y como sus propios autores advierten:

*Al escribir este libro hemos intentando con nuestra mayor habilidad emplear un enfoque interdisciplinario amplio. Nuestros argumentos pretenden ser igualmente filosóficos e históricos, culturales y económicos, políticos y antropológicos. En parte nuestro objeto de estudio demanda esta interdisciplinariedad, puesto que en el Imperio las fronteras que pudieron justificar previamente enfoques disciplinarios estrechos están quebrándose progresivamente. En el mundo imperial, el economista, por ejemplo, necesita un conocimiento básico de producción cultural para entender la economía, y del mismo modo el crítico cultural requiere un conocimiento básico de los procesos económicos para entender la cultura.*¹³⁰

El hecho es que Hardt y Negri están obsesionados con la comunicación: la sueñan por todos lados. La ven fluyendo ininterrumpidamente de una barrera a otra, sobrepasando los límites políticos, culturales, disciplinarios u ontológicos (aunque paradójicamente también observen quiebres en la misma, sobre todo al nivel de las luchas políticas). Ya lo hemos visto antes. Ellos conciben un adelgazamiento de los límites entre Estados–Naciones, pero también entre disciplinas académicas y, lo más importante, a nivel ontológico, entre entidades humanas, animales y artificiales, extendiéndose presumiblemente a todos los niveles de existencia. Mi tesis es que dicha presuposición metafísica está detrás de sus análisis políticos, económicos y culturales con respecto a la dominación ejercida por el imperio sobre el plano de inmanencia, o planómeno. Durante mi trabajo de investigación he procurado mostrar este tejido subyacente de continuidad en el ser, implicado por la noción de univocidad planteada por Deleuze. Es decir, la idea de que no existen dimensiones ontológicas separadas por fronteras abismales e irreductibles, procediendo de procesos de determinación que tienden a convertir el campo virtual de indeterminación (de continuidad diferencial), en tanto horizonte potencial de génesis y transformación, en un campo actual de formas con identidades y límites claros. La desterritorialización funciona entonces como una forma de producción inmanente, la cual desestabiliza esos límites y los vuelve permeables, produciendo relaciones transversales o contra-natura. Ello implica al lenguaje mismo.

Si Peter Hallward ha afirmado que en Deleuze está presente una ontología de la literalidad, es porque él mismo ha expresado (junto a Guattari) que no existen las metáforas: todo lo que se produce es real. Así, el lenguaje poético no sería meramente simbólico o imaginario, si por ello se entiende su separación fundamental de un lenguaje proposicional verdadero, correspondiente a un estado de cosas. Asimismo, el lenguaje en su generalidad no puede ser pensado solamente en términos representacionales, pues él se manifiesta como potencia creadora de la misma naturaleza, desterritorializándola y expandiéndola incansablemente.

Estas consideraciones están lejos de ser digresivas. Ellas apuntan a la naturaleza de la producción deseante en el plano de inmanencia, tal y cómo esta es constituida por el poder de la multitud. En el capítulo acerca del concepto de acontecimiento me esforcé por mostrar cómo una individuación por *haecceidad* trazada en el plano de inmanencia (y no en un plano de trascendencia, o de organización y desarrollo) tiene un lugar en un espacio de devenires lisos. Esa es efectivamente la *haecceidad* configurada por el encuentro creativo de la multitud. Es ella la que permite todos los devenires animales, moleculares, vegetales y cósmicos que caracterizan al pensamiento y al arte como líneas de brujería. Son líneas de chamanismo, en tanto el chamán es aquel capaz de cruzar entre mundos, comunicándose con lo otro.

Si la lucha contra el imperio debe llevarse a cabo dentro de su mismo nivel ontológico se deduce que el ejercicio revolucionario ha de ser inmanente. Ha de ser necesario contrarrestar su inmanencia relativa con una inmanencia absoluta, derrumbando sus restos trascendentes (ejercidos por los poderes supranacionales

¹³⁰ *Ibidem*. P. 7.

de los gobiernos y las corporaciones) hacia una democracia radical. Un comunismo universal del ser, en donde la multitud opera como causa genética de liberación en un ámbito posthumanista. Ello ha de ser logrado mediante la producción de acontecimientos moleculares: “La filosofía no es el búho de Minerva que se echa a volar una vez que la historia se ha realizado, a fin de celebrar su feliz fin; más bien, la filosofía es proposición subjetiva, deseo y praxis aplicadas al acontecimiento ” ¹³¹ Este es expresión de una praxis de deseo como trabajo liberado, juego puro y crítica inmanente.

En el siguiente capítulo pasaré a abordar el pensamiento teórico y práctico de Brian Massumi con respecto al afecto y su relación con el acontecimiento. Este pensador nos ofrece un camino para continuar desarrollando el vitalismo materialista de Deleuze dentro de los espacios políticos y culturales contemporáneos, ofreciéndonos una serie de análisis muy fructíferos para comprender dinámicas concretas dentro de esferas políticas, artísticas y técnicas. Asimismo, Massumi ha desarrollado una práctica política acontecimental, así como un aparato teórico rico en estrategias y técnicas de relación que nos permiten pensar en otro modo de construir y diseñar espacios públicos y colectivos, partiendo de una ontología inmanentista, vitalista, afectiva e interdisciplinaria, en tanto crítica inmanente de las sociedades de control actuales. Mi tesis es que la generación de dichos acontecimientos funciona como dispositivos micropolíticos dispuestos por el movimiento autoproducido de la multitud.

EL PRAGMATISMO ESPECULATIVO DE BRIAN MASSUMI: EL ACONTECIMIENTO COMO CRÍTICA INMANENTE DEL CAPITALISMO AFECTIVO

4.1. Repitiendo diferencialmente a Deleuze. El pensamiento filosófico de Brian Massumi

En este apartado me enfocaré en desarrollar el pensamiento de Massumi en torno a algunos de sus conceptos fundamentales, enfocándome primordialmente en su teoría del afecto y cómo está se liga con el juego entendido en términos de entusiasmo corporal. Ello nos servirá como preámbulo para dar cuenta de la producción del acontecimiento en tanto crítica inmanente y máquina de guerra en el capitalismo contemporáneo. La importancia de elegir el concepto del juego radica en que este nos aporta una categoría más para entender la idea de despilfarro energético y exceso creativo trabajado por Deleuze en su concepto de máquina de guerra como furor y celeridad. Mi propuesta es que estos dos conceptos cuentan con un rendimiento ontológico importante para expresar una idea de actividad pura correspondiente a una plena positividad y afirmación vital del ser unívoco en el plano de inmanencia. Cuando la guerra es vista desde una perspectiva absolutamente positiva abandona su constitución como oposición dialéctica a un enemigo, en tanto lógica de negatividad, contradicción y confrontación, y, de esa manera, se convierte en expresión pura de una línea de fuga intrínsecamente subversiva. En esa medida, su confrontación con el Imperio o con el aparato de Estado trascendente es solo un efecto secundario de su propia potencia autoproducida de pensamiento y existencia. En la parte final de este apartado también veremos cómo Massumi piensa el concepto de crítica inmanente en el acontecimiento, lo cual nos ayudará a ligarla con el propio concepto de crítica en Deleuze (revisando en el capítulo dos) y cómo está se vincula con la máquina de guerra y el juego en tanto ideas trascendentales de la acción genética propia de la productividad acontecimental que planteamos necesaria instigar en nuestros espacios políticos y culturales. El guerrero juega, y, al jugar, expresa una crítica creadora, rebelde e indisciplinada contra el sistema actual del mundo, no a través de un juicio moral ajeno al campo de fuerzas implicado en el poder, sino en medio de él.

¹³¹ *Ibidem*. P. 44.

En primer lugar iniciemos estableciendo una conexión pragmática entre los pensamientos de Deleuze y Massumi, que resulta de importancia para pensar en las dimensiones ético-políticas de sus filosofías. ¿Cómo entiende Massumi a la filosofía de Deleuze? Para responder a esta pregunta me permito transcribir un párrafo del libro *Politics of Affect*, el cual está conformado por una serie de conversaciones informales entre Massumi y distintos interlocutores (entre ellos Erin Manning, su colaboradora en el proyecto de investigación y experimentación *SenseLab*):

*Hay una frase de Deleuze que me gusta mucho, cuando dice que debemos encontrar una manera de volver a “creer en el mundo” (...) se trata de un enunciado ético. Lo que está diciendo es que debemos de vivir nuestra inmersión en el mundo (...) y vivir tan intensamente que no haya duda de su realidad. La idea es que esta intensidad vital es autoafirmadora. No requiere a un Dios, a un juez o a una cabeza de Estado que nos diga qué tiene valor.*¹³²

Volver a tener fe en este mundo es vivir con una intensidad capaz de romper los diques de nuestras personalidades y roles sociales para vivir con total seguridad en lo real de la existencia. No se trata de representar la vida sino de sentirla: en esa misma medida el pensamiento es un movimiento del cuerpo tanto como el movimiento del cuerpo es un pensamiento. Más allá de cualquier forma de solipsismo o de idealismo subjetivo está presente la irrenunciable certeza en la existencia del mundo, no según el resultado de una duda metódica, sino en términos de una afirmación sensitiva de la existencia. ¿Cómo poder generar espacios que faciliten esas experiencias de vitalidad? ¿Cómo promover una cultura de la alegría frente a una cultura de la tristeza? Este es el trasfondo del pensamiento de Deleuze, presente entre todas sus variantes y multiplicidades.

Al mismo tiempo, Massumi reconoce cómo en nuestra existencia ordinaria siempre hay algo más allá: un resto de ser. Ello no implica ninguna falta ni carencia sino de un exceso virtual. Es en el “entre” de las relaciones y las síntesis disyuntivas incluso en donde se gesta el crecimiento de un acontecimiento y se abre el afuera de lo virtual. Por ello dirá que “el afuera no existe como tal (...) siempre y solamente es relacional. Intervalo intensivo que contribuye a la formación de un acontecimiento (...) hace sentir la participación virtual de lo actualmente percibido”¹³³ Allí donde surge el acontecimiento se presentan una pluralidad de vectores potenciales como espacio de libertad en la incertidumbre. En una indeterminación objetiva o desgarre de la temporalidad lineal de nuestras narrativas y códigos establecidos. Por eso Massumi considera al afecto en la línea de una intensidad inconsciente. Basado en una serie de experimentos psicológicos y neurocientíficos intenta mostrar cómo existe una diferencia material entre la emoción en tanto codificación convencional y subjetiva frente a las fuerzas pre-individual del afecto al nivel de las reacciones autonómicas y viscerales. Es en el contacto con un cuerpo sin imagen o la sensación intensiva de un movimiento puro, y no de una serie de estados discretos en el movimiento, como accedemos a la vitalidad de una potenciación en donde solo puede ocurrir lo inasimilable y lo inexplicable.¹³⁴

Mas esta experiencia del afecto es posible únicamente dentro de la dimensión de un encuentro entre cuerpos en relación, abriéndose mutuamente a sus diferencias: a su capacidad para afectar o ser afectados. Esta es precisamente la definición tradicional del afecto en Spinoza. De acuerdo con Massumi, esta manera de ver al afecto enfatiza su relacionalidad y su duración según el vector de una transición de potencial. Las variaciones continuas de un cuerpo para afectar y ser afectado influyen en los grados de libertad de su plasticidad, trascendiendo el dualismo ontológico entre sujeto y objeto. Es una cuestión de movimiento impersonal. En

¹³² Massumi, Brian, *Politics of Affect*. Op. Cit., P. 45.

¹³³ Massumi, Brian., Manning, Erin. *Thought In The Act: Passages in The Ecology of Experience*. University of Minnesota Press, USA, 2014

¹³⁴ Massumi, Brian. *Parables for the virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, USA, 2002. Pp. 23 – 45.

este sentido dirá: “Para Spinoza, el cuerpo es uno con su transición. Cada transición está acompañada de una variación en capacidad” ¹³⁵ Esta variación en capacidad es sentida en conexión con una variación en vitalidad e intensidad; en una modulación afectiva continua. Por otro lado, la concepción del afecto en Massumi continúa con la manera deleuziana de concebir al afecto en términos de micropolítica y microperecepciones, tal y como puede verse en el capítulo dos de *Politics of Affect* titulado *Microperceptions and Micropolitics* en donde especifica cómo una microperecepción no refiere fundamentalmente a una cuestión de escala geométrica, sino a una percepción cualitativamente distinta, registrada inconscientemente en términos de un *micro shock*.¹³⁶ De la misma manera Deleuze y Guattari hablarán de una “micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación” ¹³⁷ donde los juegos moleculares deshacen las categorías rígidas y abstractas de los conjuntos binarios. ¿No implica una sensibilidad a la singularidad por encima del lenguaje general, demasiado flojo para captar el fino murmullo de lo real?

Todo vuelve a ser una cuestión de los afectos. Ellos nos pueden hacer sentir la mordida de lo inhumano y precipitarnos hacia un devenir animal, devenir mujer, devenir vegetal o materia inorgánica. Como se comentaba antes, podemos considerar a esas sensaciones inconscientes según fuerzas impersonales, capaces de conducirnos hacia una involución del cuerpo organizado (del cuerpo humano con sus fronteras claras y su identidad subjetiva), hacia la desestructuración vertiginosa de un Cuerpo sin Órganos. ¹³⁸ A final de cuentas el afecto no puede confinarse al antropocentrismo. Ello implica reconocer la capacidad afectiva de todos los cuerpos, moviéndose y variando alrededor de ciertos márgenes. En relación a ello Deleuze y Guattari hablarán de la Garrapata, la cual “atraída por la luz, se iza hasta la punta de una rama; sensible al olor de un mamífero, se deja caer sobre él cuando este pasa bajo la rama; por último, se hunde bajo la piel, en la zona menos peluda posible. Tres afectos nada más...” ¹³⁹ ¡Únicamente tres afectos! Entre ellos se mueven y varían los grados de libertad de ese animal.

La importancia cultural de reconocer la dimensión afectiva dentro del ámbito político y cultural consiste en el hecho de que esta nos permite comprender el surgimiento y emergencia de lo nuevo dentro del mundo. Massumi critica el hecho de que las humanidades y la crítica cultural hayan enfocado sus esfuerzos en develar exclusivamente las construcciones lingüísticas que configurarían cierto tipo de identidad social sobre un mapa estático de combinaciones y permutaciones preestablecidas. Este tipo de cartografía habría de ser reemplazada por un dinamismo de carácter diagramático capaz de trazar el movimiento real del cosmos. No intentar inyectar el movimiento sobre una estructura de determinaciones socioculturales dadas, sino privilegiar al movimiento mismo como instancia genética de dichas estructuras. Ello implica desgajar las representaciones simbólicas que permean las políticas identitarias para dar cuenta de las alteraciones metaestables ocurridas a niveles directamente materiales. Solo así se podría explicar una auténtica transformación de los sistemas de pensamiento, experiencia, lenguaje y percepción, produciendo nuevas estéticas de la existencia y modos de habitar.

Lo que esto implica filosóficamente es una recuperación de la dignidad y la densidad ontológica del cuerpo, la cual había sido enajenada por distintas metafísicas de la trascendencia. El giro lingüístico, con su preocupación hipertrofiada por la construcción del mundo a través de determinaciones simbólicas emanadas del mismo, constituiría una forma más de subordinar el campo autoproducido del plano de inmanencia a un plano externo o suplementario. En este caso el lenguaje aparece como instancia determinante de la realidad, clausurándola dentro de sus márgenes de significación. Massumi argumenta, en este sentido, que el campo de virtualidad potencial es sustituido por un horizonte de posibilidades arraigadas en el presente. El conjunto

¹³⁵ ¹⁹ *Ibidem*. P. 15.

¹³⁶ ²⁰ *Ibidem*. P. 53.

¹³⁷ ²¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op.Cit.*, MP. 218.

¹³⁸ *Ibidem*. P. 218.

¹³⁹ *Ibidem*. P. 261.

de combinaciones y permutaciones calculadas dentro de una cartografía cultural está dado anticipadamente por un cierto número de movimientos posibles dentro de las categorías promulgadas por la misma. Para clarificar la auténtica naturaleza creativa del mundo, y su potencial de renovación cósmica, es necesario comenzar a prestarle atención al motor mismo de cualquier forma de estabilización social, cultural o política: el afecto y la materialidad.

Este cambio de perspectivas nos permite también concebir otra forma de crítica. En lugar de entender a esta como un juicio trascendente aplicado externamente sobre una situación, moralizándola o juzgándola según una serie de criterios preestablecidos, se busca una revolución de las condiciones actuales a través de un ejercicio creativo y experimental arraigado interiormente, en el propio espacio topológico del plano de inmanencia. De esa manera la crítica abandona su autoconsciencia tradicional, renunciando a su intención de desenmascarar las estructuras ideológicas que permearían a la sociedad, y se vuelve una fuente afirmativa de devenir. Si bien esta forma de crítica trascendente puede tener su lugar —Massumi nunca lo niega— es necesario reconocer el hecho de que esta puede acabar estancándose en una esclerosis de determinaciones meramente negativas, olvidando una dimensión crítica propiamente afirmativa y vitalista.

En la siguiente sección trazaré la manera en que Massumi recupera el concepto de juego, ligándolo con el afecto en sentido Spinozista. De esa manera veremos cómo este concepto nos puede ayudar a pensar en la creación de espacios acontecimentales, cuyo carácter lúdico se expresa en una forma de movimiento puro. En el camino haré referencia a las parábolas propuestas por el autor, en tanto nos permiten explorar el concepto a través de los detalles singulares de cada uno de los casos. Este método de la singularidad nos permite arrastrar el pensamiento hacia la propia complejidad del mundo, permitiendo así su desterritorialización.

4.2. Massumi, el afecto y el juego

¿Hasta qué punto son flexibles o inflexibles los afectos? ¿Y cuál es la relación entre ellos y otros aspectos de la etología, como el instinto y el juego? Uno de los trabajos más interesantes de Massumi en relación a este tema puede hallarse en su libro *What Animals Teach Us About Politics*, en el cual Massumi se dedica a llevar a cabo una investigación filosófica sobre la animalidad y lo que él llama “el entusiasmo del cuerpo” durante el acto del juego como expresión de vitalidad. El juego en tanto acto de metacomunicación y libertad creativa es vinculado con la plasticidad misma del lenguaje humano, por lo cual formula una pregunta que liga su trabajo directamente con el de Deleuze en torno al devenir animal: “¿Por qué no considerar al lenguaje humano como una reanudación del juego animal, elevado a su poder más alto? ¿No es verdad que en Deleuze y Guattari es en la escritura en donde el ser humano “deviene animal” con mayor intensidad...?”¹⁴⁰ La importancia del juego, desde esta perspectiva, consiste en su capacidad para la dramatización y la exageración del movimiento, formando un estilo como marca de experimentación. En relación a esto Deleuze y Guattari habían apuntado en *Mil Mesetas* cómo el impulso artístico del animal comienza a manifestarse plenamente allí donde el animal convierte el ritornelo en una variación musical, transformando el “cartel” o “pancarta” expresiva en estilo.¹⁴¹

El juego es un acto de intensificación. En él se escenifica simultáneamente el acto lúdico y una actividad normal, dando lugar a una superposición entre el acto de lucha y el juego de luchar. Es como si allí emergiera un exceso de energía innecesaria para el acto de supervivencia, materializándose en forma de una vitalidad

¹⁴⁰ Massumi, Brian. *What Animals Teaches Us About Politics*. Duke University Press, USA, 2014.

¹⁴¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas... Op.Cit.*, P. 324.

afectiva: “El entusiasmo del cuerpo es la vitalidad del afecto del juego, hecho palpable”¹⁴² Esta actividad como gasto de vitalidad es lo que la da a la animalidad un aspecto profundamente estético y expresivo, capaz de llevar al cuerpo hacia su propia abstracción incorporal. ¿Esta explicación no traiciona el hecho de que el juego está asociado con la función del aprendizaje, colocándolo en un papel subordinado a este fin meramente utilitario? Para Massumi ese no es el caso. No es que el juego esté subordinado a la lucha como mecanismo de supervivencia; más bien, la lucha está subordinada al poder de variación del juego. Con esta inversión se extrae como característica necesaria del instinto su flexibilidad y adaptación al cambio, así como su potencialidad para variar más allá de cualquier naturaleza estática. Por lo tanto, cualquier clase de conducta rígidamente estereotipada cuenta con un cierto grado de plasticidad móvil y aptitud para la improvisación. No existe el determinismo biológico.

Esta concepción etológica del animal puede ser respaldada por estudios científicos del zoólogo neerlandés Nikolaas Tinbergen sobre los estímulos supernormales. De acuerdo con sus experimentos, no solo no existe un patrón estimulador absolutamente necesario para obtener una reacción instintiva por parte del animal: tampoco existe una tendencia a preferir los estímulos naturales ordinarios. Una solución a este problema se halla inscrita ya en las consideraciones precedentes sobre la diferencia y la intensidad como promotoras del devenir, el cambio y la transformación.¹⁴³ El animal prefiere los estímulos supernormales porque estos encarnan un mayor grado de intensidad y de diferencia con respecto a las formas comunes de la naturaleza. En ellos no solo está presente un mayor contraste (diferencia entre tonos o saturaciones, por ejemplo) sino un cierto grado de sorpresa e improbabilidad. De acuerdo con esta idea los estímulos supernormales resultan tan atractivos precisamente porque producen una deformación intensiva y permiten la exploración creativa de nuevas potencialidades inmanentes, contribuyendo al movimiento de la naturaleza.

En el juego está presente todo nuestro ser. Es una actividad pura de alegría, vitalidad y libertad frente a la certidumbre del sistema de códigos normalizados, conjugando un cierto grado de desorientación, suspenso y agitación con un aumento en nuestra capacidad para afectar y ser afectados, amplificando nuestra potencia. La capacidad de variación e improvisación del juego solo es posible porque en ella se forma un corte narrativo capaz de aumentar nuestra receptividad al ambiente y abrir el campo virtual del tiempo. En términos generales esta concepción sobre el juego y la variación se niega a enfatizar la utilidad, el cálculo y la previsibilidad por encima de la espontaneidad, la improvisación y la creatividad en la naturaleza. Massumi reafirma la distinción realizada por Deleuze en *Diferencia y Repetición* entre posibilidad y potencialidad para afirmar el carácter secundario de la primera. La posibilidad —entendida en términos de una serie de permutaciones y combinatorias previamente calculadas desde un universo de sentido— solo emerge como efecto de un movimiento verdaderamente creativo e impredecible del pensamiento (o pensamiento sensación, como lo llamara Massumi, aboliendo el dualismo entre ambas esferas) llevado a cabo por los cuerpos. Si de allí se extrae un producto útil es solo en tanto efecto secundario del valor inherente al proceso experimental mismo de la actividad lúdica.

Las consideraciones precedentes son importantes porque nos permiten marcar un punto de intersección interesante entre los conceptos de diferencia, intensidad y afecto dentro del contexto de la corporalidad y el movimiento. La implicación de tales propuestas nos arroja a un mundo en donde no existe una ruptura ontológica entre cultura y naturaleza, animal y humano, o, incluso, organismo y materia inorgánica. Ello tiene sentido desde una perspectiva relacional, en la cual el sujeto y el objeto, con sus fronteras y límites bien establecidos, nacen como producto de un campo de diferencia. Bajo esta perspectiva no existen sustancias ontológicas con esencias fijas, sino meramente cristalizaciones de procesos diferenciales.

La adscripción de Massumi al posthumanismo se repite en sus propios trabajos sobre las simbiosis máquina—

¹⁴² Massumi, *What Animals...* Op.Cit., P. 9.

¹⁴³ *Ibidem*. P. 17.

hombre, particularmente en el capítulo cuatro *The Evolutionary Alchemy of Reason: Stelarc* de su libro *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, en donde lleva a cabo un análisis del afecto como fuerza impersonal mediante una exploración de las obras del artista australiano Stelios Arcadiou, Stelarc, conocido mundialmente por sus performances de “suspensiones corporales”, en las cuales deja colgar su cuerpo de ganchos, generando experimentaciones radicales con su corporalidad. En su análisis de estas ejecuciones artísticas, Massumi detecta un intento por explorar al cuerpo como concepto; no de comunicar ideas y contenidos específicos —lo cual implicaría su subordinación a significados preestablecidos— sino de explorar las series potenciales del pensamiento como sensación y de la sensación como pensamiento implicadas en el *performance*. De esa manera abre un campo de libertad para el desarrollo creativo del cuerpo, el cual solo puede ser pensado retroactivamente en términos de posibilidad. Las suspensiones corporales postulan, en este sentido, una problemática cuyas variaciones no están predefinidas de antemano ni pueden subsumirse a un discurso o a una institucionalización de su práctica.¹⁴⁴ Tales capturas oficiales solo pueden ocurrir tras el juego del movimiento virtual en su carnalidad, después de haber pasado por una suspensión narrativa del sentido. Una suspensión pensada por Massumi en términos del *Cuerpo sin Órganos* deleuziano, cuya materialización pasaría a ser ejemplificada concretamente por el cuerpo anestesiado de Stelarc en tanto agujero virtual, en donde el suspenso potencial del cuerpo inmovilizado, inexpresivo y sensorialmente privado es asimilado a un lugar vacío, y, sin embargo, lleno, en donde se acumulan y burbujan tendencias potenciales paradójicas en mutua coexistencia. Este espacio infraempírico del *Cuerpo sin Órganos*, de intensidad cero, es pensada bajo esta perspectiva como antesala preparatoria para una actualización expresiva.

Menciono el caso de Stelarc porque nos permite aludir nuevamente al rol del juego dentro del devenir. Las experimentaciones performáticas de este artista no están diseñadas con un fin utilitario o productivo (en un sentido mercantil). Ellas pueden ser consideradas según tendencias supernormales y búsquedas de intensificaciones progresivas: al conectar su cuerpo con ganchos para desafiar el impulso gravitatorio o vincular sus brazos a dispositivos electrónicos manipulados cibernéticamente el artista tiende hacia una intensificación presente en el seno mismo de su materialidad expresiva. A través de ellas pierde su identidad estrictamente humana y se fusiona parcialmente con redes de información, energía y materia del ambiente externo, testificando la ausencia de una separación ontológica entre el cuerpo y el mundo, o entre lo humano y lo inhumano.

Pongamos otro ejemplo de *Parables for the Virtual* para comprender mejor la idea de juego como devenir. En el capítulo tres, *the Political Economy of Belonging*, Massumi pasa a analizar un partido de fútbol. ¿En qué consiste este deporte? En un campo de fuerzas polarizado por atractores (las redes de cada uno de los equipos) y de las potenciaciones y despotenciaciones generadas en él como resultado de los movimientos cambiantes entre el balón y sus jugadores. En efecto, bajo su lupa el balón termina convirtiéndose en el protagonista inhumano capaz de arrastrar el juego y mutarlo. Según Massumi: “El balón arregla a los equipos en torno a él. Dónde y cómo rebota diferencialmente potencializa y despotencializa el campo entero, aumentando y disminuyendo las intensidades esforzadas de los jugadores y el movimiento del equipo. *El balón es sujeto del juego*”.¹⁴⁵ De esta manera Massumi considera al balón como un actante, o, para usar un concepto de él mismo, una parte-sujeto, cuya actividad no puede ser reducida a ninguna intencionalidad o subjetividad humana porque expresa sus propios movimientos y fuerzas materiales.

Por otro lado, al considerar el modo en que se conforma un juego y se institucionaliza en tanto práctica cultural, el autor invoca nuevamente la idea del estilo como variación libre dentro de un espacio de potencias virtuales.

¹⁴⁴ Massumi, *Parables for the virtual... Op. Cit.*, P. 99.

¹⁴⁵ *Ibidem*. P. 73.

Las reglas de un juego no son las determinadoras de posibilidad de estas variaciones (como tampoco lo son dentro de las prácticas performativas de Stelarc) sino solamente su estratificación. Con respecto a ello dirá: “La estrella juega contra las reglas sin romperlas. Más bien juega con ellas, agregando contingencias diminutas y no reguladas a la mezcla cargada”¹⁴⁶ La diferencia entre un jugador técnicamente perfecto y la estrella es su ritmo personal: su manera de agregar variaciones libres al juego y permitir su devenir ético–estético en un plano de inmanencia. Cuando estas variaciones van muy lejos pueden resultar castigadas o provocar el cambio del sistema, produciendo una nueva estructuración del juego. Así es como este logra cambiar.

Parables for The Virtual puede ser considerado un libro en donde el pensamiento especulativo se reúne con ejemplos prácticos. De esa manera se hace posible comprender su profunda vinculación con problemáticas culturales, ofreciéndonos una mirada hacia el pragmatismo especulativo defendido por Massumi. Al mismo tiempo, ellas nos orientan hacia el potencial transformador de estas ideas dentro de nuestra sociedad contemporánea y la posibilidad de repensar el desarrollo de una micropolítica como actividad lúdica y estética.

Previamente expliqué cómo la filosofía de la diferencia de Deleuze dio lugar a una importante crítica política y cultural en libros como *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*, enfatizando el papel paradójico del capitalismo en tanto liberador de flujos deseantes, y, simultáneamente, opresor. En esta misma línea se dio una pequeña revisión de su perspectiva aceleracionista y cómo esta parece haberse cumplido con el paso de los años. El mundo actual se nos presenta precisamente como un caldo de velocidad imparable, cuya violencia está ligada con el agotamiento de recursos naturales y el peligro acechante de una aniquilación total. Al mismo tiempo, las redes sociales han acrecentado abrumadoramente nuestras capacidades comunicativas y transmisoras de información. Ello ha orillado a pensadores como Antonio Negri y Michael Hardt a mostrar cómo hemos pasado a vivir en un capitalismo afectivo, inundado por bienes inmateriales, mercantilizaciones de intensidades y consumo de estilos de vida. Ya lo dice Steven Shaviro en su artículo *Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption*, citando a Robin James: “El sujeto neoliberal tiene un apetito insaciable de más y más diferencias novedosas”¹⁴⁷

¿Qué implica todo esto para la teoría del afecto? Massumi se reúne en torno a estas voces para denunciar cómo el afecto ha pasado a reemplazar a la ideología en tanto fuerza primordial de control. El mayor grado de coerción no está presente ya en estructuras localizadas espaciotemporalmente, descritas ejemplarmente por Foucault con el término de *sociedades disciplinarias*, comprendiendo a instituciones como el cuartel, la cárcel, el hospital psiquiátrico o la escuela. Esta ha pasado a verse en el funcionamiento comunicativo en forma de modulaciones afectivas: Dispositivos electrónicos como computadoras y televisores emergen en el hogar y abren a sus habitantes a un campo de fuerzas y acontecimientos globales, con efectos paradójicamente potenciadores y simultáneamente coercitivos. De acuerdo con este autor, el problema de contención y captura del afecto está primordialmente relacionado con “qué elementos se dejan pasar, de acuerdo con qué criterios, con qué ritmos, y para qué efectos. Estas variables definen un régimen de pasaje”¹⁴⁸ El régimen de pasaje corresponde al control de la transmisión continua y su modulación del deseo y el temor.

Para este filósofo vivimos plenamente en el mundo descrito por Deleuze en su breve artículo *Posdata Sobre*

¹⁴⁶ *Ibidem*. P. 77.

¹⁴⁷ Shaviro, Steven. *Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption*. *E-flux journal*, 2013. Disponible en: <https://www.e-flux.com/journal/46/60070/accelerationist-aesthetics-necessary-inefficiency-in-times-of-real-subsumption/>

¹⁴⁸ Massumi, *Parables for the... Op. Cit.*, P. 85.

las Sociedades de Control, el cual ya he considerado previamente. Allí habla, según veíamos, acerca de cómo la modulación es una suerte de “moldeado auto deformante” cuya flexibilidad opera a través de variaciones continuas.¹⁴⁹ En términos generales se trata de la alianza del capitalismo con el campo de potencial como medio para obtener plusvalor. ¿Y qué pasa con la normalidad? Si esta tendía a ser moldeada mediante tecnologías disciplinarias, ahora pasa a ser un obstáculo para el desenfrenado impulso de producción del capitalismo tardío, para el cual la anormalidad y los estilos de vida alternativos y experimentales pueden constituir un importante nicho de mercado, produciendo cuantiosas ganancias. Gracias al concepto de la supernormalidad analizada por Massumi podemos entender esa tendencia capitalista a aceptar la deformación de las normas en términos de nuestra búsqueda expresiva de intensificaciones inherentes a nuestra condición material. Al mismo tiempo, las redes sociales generan espacios programados con algoritmos y absorben incluso el campo relacional. El realismo capitalista manifiesta sombríamente su presencia omnisciente.

4.3. Produciendo el acontecimiento

¿Cómo imaginar un futuro poscapitalista? ¿Detener los flujos y volver a codificar, regresando a una sociedad disciplinaria? ¿Acelerar el proceso, como busca el movimiento aceleracionista influido por Deleuze y Guattari? Este último punto es en el que me gustaría enfocarme. Al hacerlo intentaré ofrecer una vía preliminar mediante un examen de las prácticas experimentales desarrolladas por Brian Massumi y Erin Manning en el laboratorio de creación e investigación *SenseLab*. No es mi intención proponer esta propuesta como una solución al problema del capitalismo tardío: ello no resultaría posible, pues significaría elaborar el cálculo de un futuro impredecible. Más bien su propósito es arrojarla en plano de inmanencia, convirtiéndola en una semilla capaz de convertirse en un camino y proceso de investigación para otros investigadores, artistas, y, en general, promotores del devenir creativo de nuestras sociedades; es decir, de abrir un campo potencial de soluciones parciales para una pregunta sin respuesta terminal. Habiendo hecho esta aclaración comenzaré por transcribir un extracto de su página Web en el que este proyecto cultural se define a sí mismo. De acuerdo con este el *SenseLab* es:

*Una red internacional de artistas y académicos, escritores e inventores (...) trabajando en la intersección entre de la filosofía, el arte y el activismo. Los participantes se mantienen unidos por afinidad más que por una estructura de membrecías o de jerarquía institucional. Los proyectos basados en acontecimientos del SenseLab son auto organizados colectivamente. Su objetivo es experimentar con técnicas creativas para el pensamiento en el acto (...) El SenseLab no se atribuye ningún derecho de propiedad, operando tanto como sea posible con una economía basada en el regalo.*¹⁵⁰

Así, pues, se trata de una propuesta política y cultural de carácter interdisciplinario cuyo fin es generar nuevos espacios de pensamiento y creación desde una plataforma social plenamente inmanente. Los eventos generados por el laboratorio se crean colectivamente, según un diagrama de acontecimientos auto organizados, experimentales y lúdicos, operando sin ánimo de lucro y apoyando una economía basada en el regalo. De acuerdo con Massumi, quien ha estado detrás de la elaboración del evento y sus estrategias prácticas junto a Manning, así como de su trasfondo teórico. Buscar desarrollar economías alternativas dentro del proyecto forma parte de esta micropolítica del cambio.

La importancia de este último aspecto se hace patente al considerar cómo en el capitalismo tardío se promueve precisamente la creatividad, la innovación y la experimentación como fórmulas para acrecentar su capital y control afectivo. Massumi y Erin explican que el proyecto del *SenseLab* nace en el seno mismo

¹⁴⁹ Deleuze, Gilles. *Posdata...* Op. Cit.

¹⁵⁰ La descripción del SenseLab se haya disponible <http://senselab.ca/wp2/>

de una propuesta neoliberal, instigada en la ciudad de Montreal, que busca explotar los recursos intelectuales de artistas y académicos con posiciones universitarias con el fin de dar lugar a productos potencialmente redituables desde un punto de vista económico. Las financiaciones de diversos proyectos de investigación–creación en Canadá buscaron reforzar una colaboración más estrecha entre las artes y las humanidades, sobre todo en relación con el uso que académicos y artistas podían hallar para las herramientas tecnológicas y digitales, siendo estas una parte fundamental del capitalismo cognitivo e informacional contemporáneo. El trabajo inmaterial, del cual hablamos previamente al discutir la obra de Antonio Negri y Michael Hardt, busca precisamente la explotación y subsunción de los potenciales transformadores de vida expresados en los procesos productivos de la cultura. Ello implica convertir sus propiedades cualitativas y autovalorizantes en herramientas subordinadas a las formas de valorización capitalista, basada en criterios formales y cuantitativos. Bajo este paradigma, la investigación–creación tendría sentido únicamente a partir de parámetros de inversión, creación o amplificación de nichos de mercado, con su subsecuente acumulación de capital. El proceso mismo solo existiría así en función de este propósito ulterior.

Al reconocer el origen de estos proyectos creativos en Montreal, Massumi y Manning procuran inocularse frente a ellos, reconociendo que, si bien cualquier forma de subversión y resistencia actual frente al sistema capitalista nace necesariamente en su interior, y, por ello, resulta imposible desvincularse plenamente de sus redes de poder (como, por ejemplo, aquellas relacionadas con el mundo del arte, las instituciones académicas y el Estado) también es posible encontrar fracturas en su estructura, de las cuales resulta posible evacuar líneas de fuga y gestos menores. Todo acto menor, como reconoce el mismo Deleuze, tiene lugar dentro de un espacio hegemónico mayor, al cual es necesario ponerlo a variar para hacerlo devenir ¹⁵¹ Lo importante es encontrar nuevas armas para agitar, en mayor o menor medida, las mallas reticulares sobre las cuales se sostiene esa mayoría. El ejercicio micropolítico consiste en llevar a cabo momentos de dislocación cualitativamente diferentes dentro del régimen de partidos y esquemas identitarios que forma parte de la práctica macropolítica. Auspiciados por el SAT (Sociedad para el Arte y la Tecnología), un centro creado por una comunidad formada por distintas personalidades del mundo de la música electrónica y el arte digital, Massumi y Erin se aventuraron a explorar formas de crítica capitalista a través de prácticas de experimentación inmanente, reconociendo la dificultad entrañada en esta empresa dentro del contexto cultural descrito previamente. El motivo es que se vieron arrastrados por la atmósfera creativa percibida a su alrededor, reconociendo sus posibilidades transformadoras. En sus palabras:

Por mucho que nos resistiéramos a la dirección que estaban tomando muchos desarrollos en el contexto neoliberal más amplio, sentíamos una fuerte afinidad con la energía creativa y el cuestionamiento conceptual en el corazón de las iniciativas iniciadas por el SAT, y estábamos decididos a trabajar en conexión con iniciativas comunitarias y no solo desde el refugio seguro de la universidad. No estábamos interesados en adoptar simplemente una postura crítica, como si, siendo investigadores o artistas universitarios, estuviéramos fuera de la situación y no participáramos nosotros mismos en la nueva economía y de alguna manera nos beneficiáramos de ella. Queríamos trabajar en medio de las tensiones —creativas, institucionales, urbanas, económicas— y construir a partir de ellas. ¹⁵²

La resistencia de ambos autores a tomar una postura crítica como observadores externos hace referencia a la crítica en su sentido trascendente. Es decir, en tanto juicio de valor moralizante en torno a una situación con la cual se mantiene una distancia imaginada. En lugar de ello buscaron dar lugar a lo que hemos llamado crítica inmanente, fundada en un reconocimiento de la co-implicación de uno mismo en las tensiones y fuerzas del mundo.

Buscábamos habitar de otra manera, practicar lo que llamamos, siguiendo a Gilles

¹⁵¹ Cfr. Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas... Op. Cit.*, Pp. 107 – 108.

¹⁵² Massumi y Manning. *Thought in the Act... Op. Cit.*, P. 87.

Deleuze y Félix Guattari, una "crítica inmanente". Una crítica inmanente se involucra más con nuevos procesos que con nuevos productos, desde un ángulo constructivista. Busca energizar nuevos modos de actividad, ya en germen, que parecen ofrecer un potencial para escapar o desbordar los cauces preestablecidos hacia el sistema de valores dominante. La estrategia de la crítica inmanente es habitar la complicidad propia y hacer que cambie, en el sentido en que la mantequilla "se convierte" en cuajada. Nuestro proyecto era intentar hacer nuestra pequeña parte para coagular la anexión de la "creación-investigación" a la economía neoliberal. ¹⁵³

Habitar nuestra propia complicidad para conducirla a un cambio o transformación es cuajarla en algo nuevo. Dar lugar a una conversión de los proyectos de creación-investigación, inscritos en el sistema de inversión y acumulación de la economía neoliberal, implica realizar una crítica activa, capaz de reconocer su inmersión y dependencia de esta. Ya no se trata de una actitud moral frente a un sistema apartado del propio yo, sino de una pragmática ética basada en la intensificación de nuestras posibilidades de devenir y metamorfosis. Es decir, de una ética propiamente spinozista de los afectos alegres y el aumento del conato, o de la propia potencia vital.

Por otro lado, dada la renuencia, manifestada por ambos, a dejar que su proyecto fuera capturado por el sistema de evaluaciones utilitarias del sistema neoliberal, mediante el cual sería reducido meramente a un laboratorio de innovación mercantil, Massumi y Manning decidieron que el *SenseLab* no centrara sus energías en la generación de productos acabados, ni en la presentación de desarrollos de investigación. Más bien el proceso sería el producto, y el éxito del evento sería juzgado por su capacidad para generar espacios intensivos y afectivos de carácter metaestable, dando lugar a pensamientos, actos y percepciones desvinculados del sistema de acciones y reacciones habituales que suelen conformar a los cuerpos subjetivados, abriendo espacios de indeterminación objetiva e incertidumbre narrativa y representacional. En otras palabras, el evento tendría que dar lugar a un acontecimiento, en el sentido propiamente deleuziano del término.

¿Qué quiere decir esto? En una filosofía de procesos cada momento ha de ser considerado como un acontecimiento, en la medida en que deviene y cambia temporalmente. Y, sin embargo, Massumi y Manning hacen ver cómo un gran número de eventos académicos y artísticos se convierten en lugares donde no se germina la novedad. Ello ocurre cuando los participantes solamente llevan sus productos finalizados a un espacio: el evento se convierte meramente en una manera de reportar sus resultados o mostrar sus obras finalizadas. En el formato clásico de las conferencias académicas, las charlas de artistas y las exhibiciones en galería, el evento se territorializa en un conjunto de esquemas programáticos predeterminados, distribuciones espaciales familiares (un escenario, una mesa para los conferenciantes y expositores, y un lugar separado para la audiencia que escuchará la presentación) y reconocimientos institucionales basados en cierta posición social, jerárquica y disciplinaria. Los individuos que forman parte de ellas se reconocen mutuamente a través de un patrón de comportamiento y conversación inscrito dentro de esquemas sensoriomotres claramente definidos, y según regulaciones de conducta impuestas por formatos de subjetivación y representación trascendente.

Por lo tanto, la pregunta central del *SenseLab* fue cómo diseñar un evento que realmente fuera un acontecimiento, o, en otras palabras, un espaciotiempo en donde se produjeran movimientos creativamente afectivos e intensos. Provocar formas de experiencia colectiva basadas en afinidades, resonancias e interferencias materiales, dando lugar a un ambiente de extrañamiento comunitario. En lugar de buscar la presentación de un tema, un trabajo o una investigación, se buscaría despertar un movimiento comunitario de apertura hacia lo imprevisible. En lugar de exhibir una forma cerrada y acabada, se instigaría la producción de un campo pre-individual o germinativo de formaciones inestables en continua variación. En lugar de llenar el espacio con individualidades susceptibles de reconocerse mutuamente a partir de afiliaciones

¹⁵³ *Ibidem*. P. 87.

institucionales, posicionamientos jerárquicos dentro de una institución académica o artística, o proveniente de un campo de especialidad específico, se llevaría a los cuerpos a regiones de desconocimiento y desfamiliarización, promoviendo comunicaciones transversales en un plano de inmanencia. Lo importante era facilitar las condiciones materiales necesarias para habilitar un proceso de autoorganización motorizado por sus propias capacidades de autovalorización y autogeneración creativa. No imponer un programa espacio temporal a partir de intencionalidades arraigadas en un ideal político, u orientadas a partir de un modelo de investigación previo, sino producir una línea abstracta de devenir puro.

El motivo resulta muy sencillo. Tal y como vimos antes, el ámbito de la posibilidad está determinado por un mapa de posicionamientos actuales, y sus grados de libertad están condicionados por la estructura representacional que configura sus movimientos posibles. Toda forma de programa o intención subjetiva avanza a partir de las imágenes y los afectos pre-estructurados por dicho esquema identitario. ¿Pero cómo generar lo imposible? ¿Lo no pensado, lo no percibido y lo no imaginado? Solo a través de una inmersión en el campo virtual de la potencialidad, o lo que Deleuze y Guattari también nombran como el afuera.

El exceso energético del juego, en tanto poder de variación, desborda los cálculos de utilidad y rendimiento de la razón instrumental en la medida en que sus efectos son imprevisibles. No se sabe lo que pasará o cómo lo hará. En el acto mismo se presenta solamente una exploración sostenida de potenciales ignotos, ramificados inciertamente en series de convergencia y divergencia. Lo vimos antes con los datos del acontecimiento deleuziano, en donde no se busca parcelar la probabilidad en un resultado esperado, cuya forma se habría estancado en las dimensiones de la significación y la expresión, sino, más bien, afirmar el devenir en su totalidad como emergencia de sentido. Este potencial de liberación, incalculable e inutilizable, se constituye como el motivo del porvenir en el acontecimiento.

El capitalismo, en su proceso de inmanentización, ha buscado apoderarse del campo de emergencia de la vida misma: ese es ciertamente el caso. El problema de cómo los procesos de subversión y resistencia parecen aliarse con las dinámicas mismas del capital ha sido abordado ya por Massumi, así como por otros autores. De allí mismo se desprende su recalcitrante poder de conservación, al adaptarse sistemáticamente a cualquier esfuerzo de escape. Sin embargo, como ya lo indicaran Deleuze y Guattari en *Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*, existe siempre un resto de inmanencia indisponible para este, representando el límite externo con el cual mantiene una relación ambivalente, aproximándose y retirándose simultáneamente a sus márgenes finales. La posibilidad de un *afuera* del sistema económico contemporáneo ha de ser pensada en términos de un sobrepasamiento de sus procesos de captura y subordinación del acontecimiento a inversiones, productos y, finalmente, acumulación de capital personal. Requiere la invención de una inversión ontológica radical, subordinando los productos a los procesos y los sujetos individuales al acontecimiento, o al campo de individuación que los genera. Massumi y Manning han buscado esto a través de su labor teórico-práctica, planteando las actividades del *SenseLab* en términos de una economía alternativa del regalo y el cuidado. Más adelante revisaremos con mayor cuidado estos planteamientos y cómo han sido ejecutados concretamente en sus eventos de investigación-creación.

La pregunta de cómo dar lugar al acontecimiento no puede ser sino técnica, requiriendo estrategias específicas capaces de promover la iniciación y el sostenimiento de actos propiamente intensivos. El hecho de que la mayor parte de nuestra vida ordinaria se juegue bajo los hábitos del pasado, las representaciones del futuro y los juicios morales, de nosotros y el mundo, solo puede dar lugar a una tendencia inercial de monumental obstinación. Nuestra situación habitual es la miseria. La pobreza de ánimo, la tristeza, el deseo acurrucado en las rejillas de su falta, de su sometimiento al objeto anhelado, pertenecen apropiadamente a la constitución de la cultura en su estado más conocido por nuestros cuerpos y espíritus. Extraño sería no revelarnos de vez en cuando, hallando modos de contrarrestar nuestra propia pereza. Extraer un poco de vida en la inmanencia. Tomar nuestros picos y palas, como mineros demoniacos, para hacer manar del rico suelo de la materia intensiva, de las vibraciones febriles, un poco de energía volátil. El acontecimiento debe

ser producido con cuidado para revelar su fuerza de cambio, contrarrestando la marea de tendencias estratificadas y territorializantes de la actualidad.

Así, pues, dar lugar a movimientos autoorganizados no podría ser simplemente una cuestión de voluntarismo o de improvisación desestructurada, pues, según comentan, esa ausencia de parámetros raramente logra suscitar interés en sus participantes, dando lugar a una ausencia de intensidad.¹⁵⁴ Por ese motivo era necesario entregarse a la tarea estratégica de desarrollar técnicas de relación bajo el principio de lo que llamaron constricciones facilitadoras. Una constricción facilitadora parte de concebir a la libertad del acontecimiento en términos de un flujo relacional previamente limitado por márgenes materiales e históricos de distinto tipo. La libertad en el vacío no es posible: esta siempre está presente un contexto. Así, por ejemplo, la gravedad puede considerarse como una limitación, y, simultáneamente, como una constricción facilitadora para el baile, pues el bailarín se mueve gracias a su manera de jugar con el peso de la gravedad y las maneras en que esta interactúa con su cuerpo.¹⁵⁵ Siempre se trata de ver cómo está presente una improvisación estructurada, en donde las estructuras previas forman parte del campo de emergencia y devenir. Es necesario establecer las condiciones adecuadas para que un campo sea capaz de elevar su temperatura virtual e intensificar sus procesos de actividad espontánea, modulando el espacio de intensidades con el fin de desencadenar de su medio complejo nuevas formas de individuación, dando lugar al surgimiento eventual de nuevas formas de vida colectiva.

Por esos motivos es que el primer evento, *Dancing The Virtual*, fue organizado en términos de una hospitalidad del extrañamiento, con el fin de reducir en la medida de lo posible la influencia de presuposiciones y prejuicios individuales, así como de interacciones basadas en identidades previamente establecidas y ancladas a formas de relación codificada. Esta demanda no tenía como propósito borrar la historia personal y subjetiva de los participantes —lo cual no sería posible ni deseable— sino crear un ambiente propicio para dar rienda suelta a expresiones libres, generando una apertura hacia otros pensamientos y acciones potenciales. Los participantes debían experimentar un momento de desorientación al acceder al espacio, siendo incapaces de reconocer el formato preciso del evento, o la manera de desplazarse en él. Ello se vio reflejado en la distribución espacial del mismo, en donde se buscó reemplazar el mobiliario habitual por una serie de afordancias potenciales e interpretativamente vagas, funcionando como atractores de ciertas acciones (como oportunidades para tomar un asiento) que debieran ser descubiertas a partir de un comportamiento exploratorio.¹⁵⁶ De esta manera se creaba también una diseminación de los participantes a partir de resonancias y afinidades afectivas, en lugar de categorías y credenciales profesionales. Sin embargo, esta provocación intensiva debía ser acompañada también por cierto grado de hospitalidad. La finalidad no era producir sensaciones y experiencias de incomodidad, inhibiendo la expresión afectiva de los individuos inducidos al evento, sino, más bien, colocarlos desde el principio en un estado de apertura activa al acontecimiento. Esta preocupación por la hospitalidad se vio reflejada en la

¹⁵⁴ *Ibidem*. P. 93.

¹⁵⁵ Este ejemplo en particular es postulado por Massumi durante su conversación con Mary Zournazi: “Me gusta la noción caminar como una caída controlada (...) Transmite la sensación de que la libertad, o la capacidad de avanzar y transitar por la vida, no necesariamente se trata de escapar de las restricciones. Siempre hay restricciones. Cuando caminamos, estamos lidiando con la restricción de la gravedad. También está la restricción del equilibrio y la necesidad del equilibrio. Pero, al mismo tiempo, para caminar necesitas romper el equilibrio, tienes que dejarte caer, para luego interrumpirlo y recuperar el equilibrio. Avanzas jugando con las restricciones, no evitándolas. Hay una apertura de movimiento, aunque no existe escapatoria de la restricción”. Massumi, *Politics of Affect... Op. Cit.* P. 12.

¹⁵⁶ El psicólogo James Gibson inventó el concepto de afordancias para señalar una correspondencia íntima entre un animal y su mundo, por el cual este último le ofrece un cierto número de posibilidades de acción. El organismo es capaz de percibir directamente en el eterno significados y valores que le conciernen para desplazarse vitalmente por el mismo. Cfr. Gibson, James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin, 1979. Pp. 127 – 137.

inclusión de una tienda de campaña con cojines y sábanas, la cual pudiera ser empleada por aquellos participantes extranjeros cansados por el *jet lag* (la desincronización biológica sufrida por los viajeros durante un cambio de horario) o simplemente como un medio de protección, aislamiento y reabastecimiento energético dentro del evento, destinado a aquellos participantes saturados por los estímulos del medio o las demandas sociales del mismo.

Una técnica facilitadora muy importante consistió en asegurarse de que los asistentes llevaran sus métodos de trabajado al espacio, en lugar de presentarse con productos finalizados o reportes acabados, como suele hacerse en las plenarios, conferencias, charlas y exhibiciones tradicionales. Lo importante era poder generar conexiones transversales entre encuentros afectivamente intensos y no entregar productos teóricos y materiales inscritos previamente dentro de una especialidad específica, lo cual suele ser poco efectivo para producir auténticas colaboraciones transdisciplinarias. ¿Cómo puede un bailarín danzar un concepto o un filósofo conceptualizar un movimiento singular? ¿De qué manera garantizar una comunicación entre investigación teórica y práctica, borrando y difuminando sus fronteras? ¿De qué manera, y a través de qué procesos, reducir las barreras de incompreensión e incomunicación preformadas entre individuos con distintas historias personales, conocimientos y lugares jerárquicos o identitarios dentro de las instituciones académicas y artísticas? Esas eran el tipo de preguntas pertinentes. Generar conexiones transversales y espontáneas en una micropolítica inmanente capaz de desafiar códigos de poder y subjetivación previamente formados.

El hecho de que el primer evento de la serie, *Dancing the Virtual* (así como también los subsecuentes) no buscara generar productos valorizables dentro de la economía general, sino más bien enfocarse en el proceso mismo de dar lugar a nuevas formas de acción y pensamiento, e instigar colaboraciones creativas inusitadas a largo plazo, hizo de él un proyecto incapaz de ser financiado por el Estado. Por ello mismo este solo pudo ser realizado efectivamente gracia a las aportaciones de los propios voluntarios y participantes del mismo, así como de los socios comunitarios del SAT, el centro en el cual se desarrollaron los primeros eventos del *SenseLab*.

Otro gran desafío en el intento de generar relaciones transversales auténticamente inventivas entre distintos campos disciplinarios consiste en superar las disparidades entre conocimientos y contextos diversos de los integrantes. Para ello se buscó integrar una serie de textos que pudieran servir como fondo de presuposiciones comunes para estos. Dichas lecturas no debían constreñir la actividad de los integrantes ni producir un acuerdo o consenso común, sino aportar una serie de conceptos clave con posibilidad de ser interpretados en una variedad de maneras distintas. Allí el trabajo teórico se engarzaba con la experimentación práctica de los artistas invitados al evento. Los textos fueron recogidos de fuentes filosóficas (dado el deseo de los organizadores de incluir a la filosofía dentro de las prácticas experimentales del *SenseLab*), sin por ello buscar una comprensión técnica de los mismos por parte de los asistentes. Los conceptos jugaron el papel de inductores de pensamiento en acto, catalizando ideas, acciones y percepciones susceptibles de alterar la práctica misma. En otras palabras, su introducción fue propiamente productiva y funcional, en lugar de interpretativa, significativa y representacional. De esta manera se aliaban con el imperativo deleuziano de ver en la filosofía misma una práctica experimental, y, asimismo, de plantear al pensamiento como un pensamiento de la vida, y a la vida, como una vida del pensamiento.

Una técnica facilitadora propuesta durante *Dancing the Virtual* por parte de uno de los participantes del evento fue denominada como citas conceptuales rápidas, tomando inspiración del formato clásico de las citas rápidas. En esta se divide al grupo en dos mitades de personas: la primera mitad forma una pluralidad de grupos llamados postes, mientras la segunda toma el papel de un flujo. La dinámica consiste en asignarle a los postes un concepto en clave menor, tal y como Deleuze y Guattari entienden la idea de minoría. Un concepto “lo suficientemente sutil como para que aún no haya entrado en el entendimiento común y sufrido la generalización que viene con ello” y, al mismo tiempo, “lo suficientemente activo como para que todo el campo conceptual del

trabajo se alimente a través de él".¹⁵⁷ A los grupos se les hace saber en qué apartados y páginas se encuentra una explicación del mismo, mientras los flujos deben recorrer cada uno de ellos en intervalos de tiempo periódicos, tratando de sortear su sentido en cada ocasión. ¿Qué implicaciones existen detrás de este ejercicio? La idea es alimentar un pensamiento colectivo en reactivación continua, diseminando ideas y movimientos intensivos a lo largo de toda la dinámica procesal. Esta actividad inició con el primer evento del *SenseLab*, *Dancing the Virtual*, y continuó siendo una estrategia importante en el arsenal de herramientas del proyecto y sus siguientes iteraciones.

Para *Housing the Body*, *Dressing the Environment*, el segundo evento del *SenseLab* en el SAT, se conservaron las técnicas de relación descritas previamente y se agregó el uso de otra más, a la cual denominaron como plataforma de relación. Una plataforma de relación puede caracterizarse en términos de "un conjunto de procedimientos tendencialmente operativos (...) diseñada de tal manera que los límites y parámetros de su potencial funcionamiento no son claramente aparentes"¹⁵⁸ Es decir, su modo de existencia consiste en un sistema de incompletitud estratégica, sugiriendo procesos y movimientos germinativamente potenciales. Su finalidad es motorizar relaciones, interacciones y proyectos novedosos. Las plataformas de relación del evento fueron propuestas por los mismos participantes. Una de ellas, por ejemplo, consistió en insertar un micrófono en el hielo y llevar a cabo con él distintos tipos de contacto (percusión, caricias, rasurado); luego, transmitir los sonidos resultantes a un micrófono externo, el cual estaba conectado a su vez a una computadora, permitiendo mezclar y re-combinar digitalmente los resultados. Los efectos cacofónicos de los primeros intentos dieron lugar a series de experimentaciones alternativas, movilizandando soluciones provisionales y transitando el espacio de sonido virtual de una manera plenamente improvisacional. Por ejemplo, distribuyendo micrófonos adicionales para formar un bucle de retroalimentación, el cual pasaría a formar la textura atmosférica y afectiva del evento.

Tales desplazamientos por el plano de inmanencia pueden parecer fútiles o irrelevantes; sin embargo, su importancia radica precisamente en jugar el papel de una ciencia menor, en términos de Deleuze y Guattari. Es decir, de jugar libremente con la materia para conocer sus potencialidades de devenir y transformación, sin asignar antes un fin predeterminado o una utilidad específica a tales ejercicios lúdicos. Así como en las suspensiones corporales de Stelarc, empleadas por Massumi como parábolas o casos ejemplares de ensayos inmanentes, inutilizables desde el punto de vista de la razón instrumental, las plataformas de relación del evento tienen como finalidad dar lugar a emergencias inusitadas e imprevisibles en el horizonte de singularidades virtuales del mismo, despertando su dimensión propiamente acontecimental. En esta misma medida el accidente es considerado como una oportunidad más para sondear el afuera. El error, en lugar de ser concebido en términos de una mera negatividad, pasa así a ser elevado a la condición de un factor creativo, capaz de desencadenar reacciones de fisión y fusión expresivamente productivas.

Una técnica facilitadora alternativa empleada durante el segundo evento de las series consistió en intercambiar o ceder las plataformas de relación generadas por cada grupo participante, encendiendo procesos de reorganización, adaptación e improvisación. La decisión fue anunciada precipitadamente y sin ningún aviso, produciendo cierto grado de resistencia por parte de los grupos, los cuales lucharon por conservar sus proyectos. Este cambio repentino, y aparentemente arbitrario, puede ser considerado como una forma de violentar al sistema, y, según los autores, actúa como una constricción facilitadora, permitiendo que surjan inestabilidades en el campo de fuerzas y se produzcan dinámicas novedosas en el mismo. En alguna medida esta táctica opera desarmando modos de consenso y de interés, agitando y reorientando todo el acontecimiento en un movimiento intensivo de contagio.

Para el tercer evento de las series, *Society of Molecules*, el evento amplificó su alcance espacial, pasando de

¹⁵⁷ *Ibidem*. P. 97.

¹⁵⁸ *Ibidem*. P.101.

un nivel local a un nivel global. La finalidad fue dar lugar a procesos de propagación del acontecimiento en las localidades natales de los asistentes, facilitando la asimilación del mismo en regiones específicas del mundo, superando así algunas limitaciones presentes en eventos anteriores: la dificultad, experimentada por parte de los participantes, de movilizarse físicamente a Montreal y los problemas para adaptar las colaboraciones precipitadas por el colectivo dentro de sus países y ciudades de origen. Sin embargo, el problema era “cómo distribuir energías creativas autoorganizadas que portan una fuerza potencialmente transformadora, mientras se las interconecta operativamente a distancia: la creación-investigación como acción a distancia”.¹⁵⁹ Ello implicaría conducir su crítica inmanente, en tanto micropolítica de precipitaciones moleculares, a una dinámica de contagio internacional, diseminando semillas procesuales a lo largo de vastos territorios de forma simultánea. Recuérdese, en este sentido, que un movimiento micropolítico no se distingue por el dualismo localidad-globalidad, o por el carácter cuantitativo de su alcance, sino más bien por su dimensión cualitativa: su capacidad de desestructurar y desterritorializar cartografías de poder y actualidad.

Para la organización del evento se establecieron un conjunto de grupos locales, compuestos por agrupaciones de entre tres y diez individuos. Estos recibieron el nombre de moléculas, en referencia a la dupla molar-molecular del pensamiento de Deleuze-Guattari. Con respecto a ellos, “sus intervenciones político-estéticas durarían entre tres horas y siete días y tendrían lugar durante la primera semana de mayo de 2009”¹⁶⁰ Para dar cuenta de esta nueva modalidad del evento fue necesario inventar nuevas técnicas de relación que pudieran conectar a las moléculas entre sí a larga distancia, activando vínculos activos de performatividad en lugar de reportar resultados. De esta manera se creó la técnica del emisario, consistente en establecer contactos entre los participantes de cada grupo en los meses previos a la preparación del evento principal. Un emisario fue elegido en cada grupo, emparejándolo con un anfitrión o huésped de otro (reactivando así la estrategia de hospitalidad que ya había sido una parte importante de las instalaciones anteriores). En algún momento el emisario tendría que visitar al anfitrión de manera inesperada, formando un encuentro imprevisible entre ambas culturas. Los viajes físicos eran preferidos, aunque también se permitían visitas virtuales cuando un desplazamiento de esa naturaleza no era posible. Para el primer caso el *SenseLab* elaboró perfiles de movimiento que pudieran ser utilizados por los emisarios, conteniendo estos información relativa a los lugares y horarios de los huéspedes en su vida cotidiana. Los perfiles de movimiento podían ser usados por los emisarios para sorprender a los huéspedes en cualquier momento, encendiendo las primeras dinámicas del acontecimiento. La meta de este contacto era que el huésped pudiera aportar al emisario una forma de conocer y experimentar los afectos, problemas y modos de relación de su propio grupo, en su particular región de vivencia, y, a su vez, darle un regalo al emisario, el cual pudiera llevar a su lugar de origen como una semilla procesual.

El regalo en cuestión (que podía ser, por ejemplo, un conjunto de instrucciones) debía ser activado en algún momento del acontecimiento por el grupo del emisario. De esta manera el proyecto promovió formas de contagio transversal a lo largo de una red molecular, dando lugar a una intensificación y crecimiento de tendencias potenciales, las cuales podrían recibir una actualización imprevisible dentro del evento. Así, “la idea era rodear el período del evento principal distribuido con una continuidad de mayor duración basada en una ética del cuidado”.¹⁶¹ El cuidado se hace por el acontecimiento y para el acontecimiento, expresando una singularidad colectiva y diferencial, basada en un principio de contagio creativo. Este aspecto diferencial se revela en una concepción del cuidado alejado de lo común, si por ello se entiende alguna forma de consenso o armonía unificada en el grupo. Es decir:

El cuidado no se organiza en torno a lo común, sino en torno a lo singular e irreducible. Se trata de ser diferentes juntos y de convertirse juntos como una expresión de esas diferencias, como parte de un proceso compartido en el que cada uno participa de manera

¹⁵⁹ *Ibidem*. P. 106.

¹⁶⁰ *Ibidem*. P. 107.

¹⁶¹ *Ibidem*. P. 108.

*diferenciada. El cuidado, entendido como cuidado para el acontecimiento, no asume ningún bien común, en el sentido de un acceso igualitario a un recurso preexistente y valorizable. Tampoco asume ninguna comunalidad o ethos de consenso, en el sentido de características generales o convicciones adheridas por todos. Y no asume ninguna comunidad, en el sentido de una identidad definitoria que precede y determina la unión de una colectividad y establece límites a priori a dicha convergencia. Todo lo que asume es la integración eventual de las diferencias del grupo, en y para la singularidad de un acontecimiento, solo mientras el acontecimiento sostiene su propio proceso de autoorganización.*¹⁶²

Algunos ejemplos de las plataformas de relación llevadas a cabo durante *Society of Molecules* fueron una intervención en un teléfono público en el lado mexicano de la frontera con Estados Unidos para convertirlo en un teléfono gratuito, conectándolo al internet a través de una conexión con Skype. De esa manera los inmigrantes deportados podían comunicarse con amigos y familiares para informarles acerca de su situación, o para solicitar ayuda. Por otro lado, un grupo en Ámsterdam preparó una comida colectiva a partir de alimentos que crecían naturalmente en la ciudad. Estos proyectos, enfocados en problemáticas locales, activaron sus plataformas de relación atendiendo a los formatos de espontaneidad, improvisación y trabajo colectivo característico de todos los eventos generados por el *SenseLab*.

El evento final de la serie descrito por *Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience*, fue *Generating the Impossible*. La finalidad de este evento comenzó con una idea, propuesta por Monique Savoie, directora fundadora del SAT, consistente en conducir a la galería fuera de sus espacios tradicionales de exhibición, haciéndola explotar en la ciudad. El *SenseLab* recogió la propuesta de Savoie para *Generating the Impossible*, explorando cómo llevar sus plataformas de relación a locaciones como tiendas, calles, puentes, edificios y plazas públicas en condiciones semi-caóticas. La finalidad de *Generating the Impossible* era solucionar el problema de cómo producir un acontecimiento en condiciones mínimas de preparación, y, de esa manera, ayudar a responder al desafío de cómo explotar la galería fuera de los confines del SAT. En este caso el modo de organización cambió: en lugar de prepararse para el evento principal con varios meses de anticipación, elaborando plataformas de relación y estableciendo colaboraciones previas, se formó la idea de instalar un campamento en medio del bosque durante cinco días con la finalidad de conversar, generar ideas, jugar y explorar libremente ¿conceptos y prácticas potenciales, y, después, descender al SAT para liberar en su departamento de medios digitales las semillas procesales gestadas durante los cinco días previos en condiciones de extrema rusticidad. En algún momento, cuando dichas semillas germinaran en lo que Massumi y Erin han llamado una *sintonización emergente*, el trabajo sería abierto al público, que entonces pasaría a co funcionar activamente como una variable más en el sistema de autoorganización del acontecimiento. También se planteó como técnica facilitadora una fuerza de disociación de las estructuras recién emergidas de las dinámicas de sintonización emergente, a la cual le dieron el nombre de la técnica del radical libre. El radical libre sería encarnado por un individuo que, actuando de manera imprevisible y desconocida, fungiría como un agente de desestabilización de las formas generadas por el acontecimiento, manteniendo al mismo en un estado frágil de meta estabilidad, impidiendo su estabilización plena.

Durante los cinco días de ensayos previos en el bosque se verificaría asimismo otro cambio de dinámica con respecto a los eventos anteriores, en relación a lo que los participantes podían llevar al espacio. Mientras en los eventos previos se estableció como construcción facilitadora llegar únicamente con métodos de trabajo y dejar atrás cualquier forma de producto, en este, en contraste, se conminó a cada persona a preparar toda clase de productos como formas de regalo al acontecimiento, “textos, obras de arte, pensamientos, ideas”,¹⁶³ que pudieran ser reactivados en cualquier momento por cualquiera de los miembros del grupo. Tales relaciones afectivas están basadas en una economía alternativa, tal y como apunté previamente. Dicha

¹⁶² *Ibidem*. Pp. 109 – 110.

¹⁶³ *Ibidem*. 112.

economía se funda en valoraciones informales y de carácter cualitativo enfocadas en la donación. Esta última no está focalizada en el intercambio de objetos por parte de sujetos o en los objetos mismos del intercambio: el regalo no se le entrega otra persona sino al acontecimiento mismo en tanto campo de sintonización diferencial y de pertenencia mutua en un colectivo. El regalo es la donación misma por el acontecimiento y para el acontecimiento.¹⁶⁴ A diferencia de la economía capitalista, cuyo funcionamiento subsume toda forma de existencia y relación a sus mecanismos de acumulación y formas de valorización basadas en un cálculo cuantitativo, y cuya finalidad última es la acumulación de capital, el regalo, en este sentido, valora el proceso en sí mismo como potenciación de vida.

El poder del capitalismo, y, particularmente, de sus formas contemporáneas, consiste en su capacidad para apropiarse de la totalidad del campo de la vida en general, incluyendo sus propios potenciales generativos. El capitalismo crea nuevas formas de existencia, pero solamente en la medida en la que puede obtener de ellas un plusvalor de capital. Su interés en la innovación se asienta sobre su búsqueda por diversificar su producción y establecer nuevos nichos de mercado, luchando contra su estancamiento y saturación. Todo recae finalmente en el producto y lo que una razón instrumental es capaz de extraer de él. En cambio, una economía alternativa fundada en el acontecimiento, el regalo y el cuidado colectivo se basaría en una valorización del proceso autoproduutivo mismo, atendiendo a las capacidades creativas y conviviales del grupo para agregar más vida a la vida, excediendo sus dimensiones habituales e intensificando maquínicamente el deseo como autoproducción de lo real. Hallar fracturas y líneas de fuga en el interior de la misma economía neoliberal implica jugar con sus propias tendencias inmanentes, así como con su potencia para deshacerse de códigos trascendentes y abrazar la diferencia. Invertir sus ejes de subordinación: pasar a subsumir el producto al proceso, la acumulación al regalo, la competencia individualista al acontecimiento colaborativo, los sujetos y los objetos, en tanto seres aislados y estratificados, al campo de sintonización emergente y preindividual en el cual emergen. Esta concepción no nos conduce a una política de homogeneidad, consenso y armonía, característica de una comunidad unificada por un principio envolvente —aquella dimensión suplementaria aludida por Deleuze y Guattari— sino a un campo heterogéneo y polirrítmico de exceso ontológico. Una política de comunidad en la diferencia, en donde lo común se halla justamente en su apertura hacia el afuera.

Massumi y Erin conectan ideas con el *potlatch* practicado por ciertas sociedades del pacífico, caracterizado por un exceso de donaciones y regalos a otro grupo tribal, así como por suntuosas destrucciones de sus bienes. Este acto, considerados por ambos autores como una técnica relacional de carácter ritual, podría ser concebido en términos de una modulación del campo grupal, empujándolo hacia condiciones casi-caóticas y polirrítmicas. El regalo no es visto aquí en términos de sujetos ni objetos, sino como un acontecimiento capaz de reorientar y reconfigurar todo el espacio generativo de fuerzas:

*Lo que se da es el don de dar en sí mismo, lleno de reinicios de las condiciones para la emergencia del campo de relación. La generosidad como técnica ritual ocurre en un campo de relación que no puede reducirse al dador como individuo, ni al objeto como regalo, ni incluso a la conexión puntual entre los dos en un acto particular de dar. El potlatch es un dar para el acontecimiento por el acontecimiento. Es la puesta en marcha de una plataforma para la relación que activa el potencial para modos de colaboración, llevando la intercambiabilidad a su límite creativo. En el potlatch, el acto de dar reorganiza la ecología del acontecimiento de co-composición.*¹⁶⁵

Llevar la intercambiabilidad a su límite creativo consiste en reconocer que todo acto puntual de intercambio de bienes está regulado por una forma de vida determinada. Sobrepasar el límite significa transformar el campo de vida asociado a los procesos de intercambiabilidad, y, en esa misma medida, afectar a la totalidad

¹⁶⁴ Cfr. *Ibidem*. P. 128,

¹⁶⁵ *Ibidem*. P. 128.

de los agenciamientos y conexiones vinculadas a ella. El límite es el penúltimo, mas el último antes de que el sistema entero sufra una transformación. Hacer sentir el límite es captar el modo de existencia asociado con una economía, presintiendo simultáneamente su potencial de cambio y movilización hacia nuevos horizontes.¹⁶⁶ El *potlach* viene jugando en este sentido el papel de un juego creativo, en donde el entusiasmo afectivo y corporal se expresa como una fiesta que supera toda medida utilitaria, calculativa e instrumental, tal y como lo pudo entender el mismo Bataille en sus análisis sobre este fenómeno.

El evento de *Generating the Impossible* tenía como finalidad hacer sentir ese límite que forma parte de la economía capitalista contemporánea, apuntando a él sin llegar a cruzarlo. ¿Y qué está más allá de este? ¿Qué nueva forma de vista post capitalista? Esa pregunta no puede ser respondida desde nuestra actualidad. Hace falta experimentar. Una estrategia de lucha inmanente contra el sistema neoliberal, expresado en forma de una crítica inmanente, implica aprovechar las tendencias interiores al propio capitalismo para conducirlo más allá de sí mismo, hacia su límite exterior, perpetuamente desplazado. Nos convoca a pensar en acto para abrir el camino hacia un mundo en donde se gesten estéticas de la existencia y formas de vida colectiva atravesadas por colaboraciones creativas, amorosas y conviviales, capaces de superar los modelos trascendentes de las sociedades primitivas y despóticas, así como también los esquemas coercitivos de una axiomática capitalista dirigida por el interés exclusivo en la acumulación y la subordinación del mundo afectivo-estético a formas de valorización de carácter cuantitativo. Así, las preguntas de una micropolítica del acontecimiento, en tanto precipitadora de nuevos devenires, pasan a ser plenamente pragmáticas: ¿Cómo? ¿en qué circunstancias? ¿dónde? ¿con qué técnicas? Para dar lugar a una auto organización liberadora de nuevas propuestas y oportunidades de transformación.

La virtud de esta aproximación experimental al ámbito relacional consiste precisamente en su experimentación lúdica. Las consideraciones previamente señaladas sobre el juego en tanto entusiasmo corporal y vital encuentran un lugar de aplicación concreto en el *SenseLab*, dando lugar a acontecimientos alegres. Esto no significa abandonar otras formas de llevar a cabo activismo en nuestros espacios culturales. Lo que esta propuesta ofrece frente a otras es una manera de pensar la intensidad, el afecto, el movimiento y la diferencia en su radical positividad ontológica, construyendo caminos viables para promover otras formas de relación. Lo importante consiste en ver cómo el esfuerzo teórico previo se enlaza con ellas dentro de una pragmática especulativa; es decir, una pragmática de procesos virtuales en un plano de inmanencia. Los acontecimientos están pensados en conexión con un ejercicio lúdico, donde no se busca calcular instrumentalmente posibilidades de innovación o programar objetivos rentables, sino trazar línea de fuga hacia el gran afuera de las multiplicidades virtuales. De esta manera podemos vincular los trabajos de Massumi sobre el instinto animal y el exceso creativo, pensado en términos de entusiasmo corporal, con su pragmática estética-ética de la experimentación, continuando de este modo con los estudios posthumanos de Deleuze y su preocupación por el estilo.

El evento del *SenseLab*, *Generating the Impossible*, no pudo llevarse a cabo como se había previsto inicialmente debido a una serie de cambios administrativo en el SAT (precipitados precisamente por una agenda capitalista proveniente desde el Estado), por lo cual el grupo debió adaptarse a esas nuevas circunstancias. Un proyecto concebido como crítica al capitalismo, enfocado en procesos y no en productos, encontró dificultades para continuar recibiendo el apoyo institucional que le había aportado previamente dicho centro de artes y experimentación multimedia. Sin embargo, el colectivo decidió en conjunto seguir

¹⁶⁶ Massumi recupera estas ideas del texto de *Mil Mesetas*, en la meseta de *Aparato de Captura*, en donde Deleuze y Guattari establecen una teoría del intercambio basada en una evaluación cualitativa, en donde el penúltimo aparece como el límite de tales formas de valorización. Pasando el límite se llega al umbral, o el último, produciendo una modificación en el sistema y un nuevo agenciamiento: "Por último o marginal no hay que entender el más reciente, ni el último, sino más bien el penúltimo, es decir, el último antes de que el intercambio aparente pierda todo interés para los Intercambistas, o les obligue a modificar su agenciamiento respectivo, a entrar en otro agenciamiento". Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas... Op. Cit.*, P. 445.

adelante, llevando a cabo su retiro en el bosque, tal y como se había planteado desde el principio, y luego, intervenir directamente sobre la ciudad. Como era de esperarse, el proyecto se encontró con toda una serie de dificultades relacionadas con el campo de fuerzas en cuestión, enfrentándose a limitaciones de espacios por parte de las autoridades y reacciones inesperadas por parte de los transeúntes y habitantes ciudadanos. La técnica de relación del radical libre fue efectivamente ejecutada, y, eventualmente, se convirtió en una fuerza desconocida de agitación estructural que se agregó al resto de variables inusitadas del acontecimiento. *Generating the Impossible* tuvo éxito en la medida en que su práctica experimental suscitó afectos y despertó reacciones intensivas en su público, empujando los límites estéticos del arte hacia sus dimensiones propiamente políticas. Su finalidad nunca fue sobrepasar tales fronteras para dar lugar a un cambio estructural en el modo de vida de la sociedad, desentronando finalmente al sistema capitalista, sino solo aportar una semilla del mismo, explorando los márgenes del horizonte virtual en el que todo lo nuevo aparece.

En este último apartado me he preocupado primordialmente por llevar a cabo una exposición y elaboración del texto *Thoughts in the Act: Passages in the Ecology of Experience* de Brian Massumi y Erin Manning, en el cual los autores explican el conjunto de aprendizajes, estrategias y técnicas aprendidas durante su tiempo con el proyecto de investigación-creación *SenseLab*, así como de algunos de los aspectos teóricos vinculados con estas actividades. La exposición del libro llega hasta *Generating the Impossible*, el cual estaba pensado como el último evento del proyecto. Sin embargo, este ha continuado y ha seguido generando nuevas formas de experimentar el acontecimiento hasta el día de hoy. Desafortunadamente, una exposición completa de los eventos llevados a cabo por el *SenseLab* desde entonces y hasta la fecha excedería los límites del presente trabajo, por lo cual tal estudio debería llevarse a cabo en una investigación ulterior.

A continuación presento un cuadro esquematizado con algunas de las técnicas de relación para el acontecimiento explicadas, con el fin de facilitar su exposición y aplicación práctica dentro de una pragmática especulativa del acontecimiento:

Técnicas de relación	Explicación
Llevar solo métodos de trabajo.	Se le solicita a los participantes del evento llevar únicamente sus métodos de trabajo, en lugar de productos. Ello con la finalidad de instigar énfasis en el proceso mismo del acontecimiento.
Cita conceptual rápida.	El grupo general se divide en dos mitades. Una actúa como poste y la otra como flujo. Los flujos recorren en intervalos periódicos los postes, discutiendo las ideas y diseminándolas alrededor del resto de los grupos. El propósito es aportarle dinamicidad, transversalidad y contagio a la lectura de textos y reflexión textual.
Regalo al acontecimiento.	En esta técnica facilitadora sí se llevan productos, mas no con la finalidad de exponerlos o exhibirlos frente a un público. Estos productos (que pueden ser

	frases, diagramas, ideas, textos) son concebidos como regalos para el acontecimiento, y pueden ser reactivados por los participantes en cualquier momento.
Extrañamiento.	Se busca producir un cierto grado de extrañamiento y desorientación en los participantes del grupo, invitándolos a ingresar al acontecimiento con el menor grado posible de presuposiciones, prejuicios, codificaciones y formas de identificación identitaria. Por ejemplo, distribuyendo la disposición espacial del lugar de manera inusual, rompiendo sus esquemas previos en torno a la composición de un evento académico o artístico.
Hospitalidad.	La técnica de extrañamiento es acompañada por una estrategia hospitalaria, buscando que los individuos se sientan cómodos con respecto a ello. Esto da lugar a una suerte de extrañamiento hospitalario. Se pueden instalar tiendas de campaña en el evento, o incluir formas alternativas de relajación, con el fin de nutrir las necesidades psicobiológicas de las personas.
Condiciones mínimas de emergencia.	Con el fin de permitir movimientos de emergencia y auto organización espontánea puede ser útil inducir condiciones cuasi caótica en el campo intensivo del acontecimiento. Esto es, proveer condiciones mínimas de elaboración y preparación previa.
Diplomacia emisario – anfitrión.	Esta técnica facilitadora constituye una prolongación de la estrategia hospitalaria, permitiendo que individuos de distintas culturas y contextos se pongan en contacto entre sí y se contagien mutuamente, aportándose entre sí semillas procesales que pueden germinar posteriormente durante las actividades de improvisación estructurada.
Plataforma de relación.	Las plataformas de relación consisten en sistemas de ideas abiertos que tienen como finalidad motorizar los procesos inventivos del acontecimiento, sin por ello tener criterios o parámetros fijos. Para activar las plataformas de relación resulta necesario explorar activamente su campo virtual de potenciales inmanentes.
Radical libre.	El radical libre actúa como una técnica de fuerza disociadora, rompiendo los enlaces moleculares de las estructuras emergidas durante las dinámicas de sintonización diferencial del acontecimiento. Su finalidad es mantener a los sistemas en un estado metaestable, evitando su cristalización en una organización fija.

CONCLUSIONES GENERALES

Deleuze formula un pensamiento vitalista: la vida del pensamiento y el pensamiento de la vida se conjugan en un hilo de acontecimiento. Las ideas no solo son viejos retazos de fantasías abstractas, sino modos de renovar a la *physis* expresada en nosotros. En su filosofía de la inmanencia no cabe hablar de una separación ontológica radical entre teoría y práctica, sociedad y naturaleza, materia y espíritu, sujeto y objeto, metáfora y literalidad. En ella el ser no se dice de muchas maneras, sino de una sola: univocidad en el pensamiento, el lenguaje y la existencia. Al hablar del mundo, el mundo se habla en nosotros; al expresarnos con intensidad, desde el núcleo de una singularidad activa, podemos sentir vibraciones materiales recorriendo nuestra piel. Ellas resuenan e interfieren entre sí, produciendo formas novedosas.

El concepto de inmanencia trabajado por Deleuze recibe una fuerte influencia de Spinoza. Este es responsabilizado por haber llevado el concepto hasta su culminación, después de una larga historia de evasión y condena, aunque también de tímidas insinuaciones: la inmanencia era conjurada perpetuamente, buscando mantener una separación metafísica entre Dios y sus criaturas. A la vez, se le buscaba con renuencia, pues era necesario postular una presencia del ser en el interior de nuestro cosmos. Spinoza es el primer filósofo en formular de manera contundente una identidad entre Dios y naturaleza, afirmando al mundo en un sentido plenamente positivo. Los espacios de negatividad alojados en el mismo, como vacuolas de no ser, desaparecen en sus textos.

Ello nos plantea una tarea ética, pues hemos de aprender a conocernos como manifestaciones de Dios en el mundo, y, así, vivir con libertad, alegría y sensibilidad. Al pensar, expresamos su infinita potencia de pensamiento, y, al actuar, su infinita potencia de acción. Pasamos de la imaginación a la razón, y luego, de la razón, a la intuición, comprendiendo nuestra comunidad con el entorno. Hemos de componernos activamente con cuerpos y almas —en tanto atributos de una sola substancia— Y despertar afectos alegres, aumentando así nuestra fuerza vital. Tarea práctica de una vida inmanente. Deleuze conserva este planteamiento a lo largo de toda su obra. La inminencia es inmanente a sí misma, y a nada más, por lo cual no puede ser agotada por ningún concepto, teoría o sistema. En ella nos sumergimos para inventar, crear y percibir de nuevo, extrayendo botines de tesoros remotos, y permitiendo al ser pensarse en el pensamiento. Ya sea con conceptos, funciones, afectos y perceptos: el mismo sentido diciéndose en una multiplicidad de maneras. Maravilloso manierismo de una metafísica expresionista.

Deleuze se remonta al origen diferencial del universo. Mientras la ciencia intenta comprender el estado de cosas ya dadas, cristalizadas en estructuras, sujetos y objetos globales, moviéndose en un plano de referencia, la filosofía ha de inventar conceptos, que, como palas, excaven en el horizonte virtual de ideas. Las ideas en tanto multiplicidades; variedades puras perplicadas en un estado de co-existencia potencial. Para comprender este campo puro de variedades latentes podemos echar mano de una recuperación ontológica del cálculo diferencial. Deleuze lleva a cabo este ejercicio como una estrategia de minorización, en la medida en que pasa a formar parte de una historia esotérica del cálculo. Dicha concepción establece una definición estática de la virtualidad en tres momentos, a los cuales les corresponden tres principios y tres elementos puros. Así, el momento de la indeterminación va emparejado con un principio de determinabilidad y un elemento puro de cuantitabilidad. El momento de lo determinable se acompaña de un principio de determinación recíproca y un elemento puro de cualitabilidad. Finalmente, el momento de lo determinado se conjuga con un principio de determinación completa y un elemento puro de potencialidad. El engarzamiento de estos conceptos en un espacio puro de idealidad aporta una explicación del tema complejo de la virtualidad, en tanto esta aún no se ha actualizado en un dominio de actualidad:

El elemento puro de cuantitabilidad actúa como causa ideal del momento de indeterminación, en tanto continuidad ideal de co-existencia perplejada. Este elemento no es una variable ni una cantidad sensible, sino un límite entre la continuidad y la discontinuidad ideal. De esta manera el continuo se define por su corte, estableciéndose como superficie sobre la cual pueden explicarse todas las variaciones potenciales de series diferenciales. Por ello a la indeterminación le corresponde un principio de determinabilidad, por el cual el continuo puede ser determinado. El elemento puro de la cualitabilidad actúa como causa ideal del momento de determinabilidad, en tanto se encarga de explicar las cualidades correspondientes a un determinado régimen de variación. Cada serie cuenta con su propia cualidad, y, en el cruce entre una multiplicidad de series diferenciales, se explica el principio de determinación recíproca, pues cada serie se determina en su relación con las demás. Finalmente, el elemento puro de potencialidad es causa ideal del momento de determinación completa, dando lugar a una especificación y distribución de los puntos singulares del horizonte potencial, así como de la capacidad infinitamente productiva de la idea.

Dicha explicación solo alude a la estructura del horizonte virtual, en tanto una serie de variables actuales se mueve dentro del espacio de variaciones potenciales sustentadas por una base trascendental de idealidad. A su vez, cada idea o multiplicidad ideal se dobla y se implica en una profundidad intensiva, expresándose en el dislocamiento de sistemas meta-estables y tensados. Allí, en esa dimensión de intensidad, la diferencia resuena con la diferencia, no según una diversidad actual o una contrariedad específica con género común (como Aristóteles entiende a la diferencia específica, salvando a la diferencia en la representación), sino en tanto diferencia subrepresentacional y pre-proposicional. Así, diferencia intensiva y diferencia ideal establecen un contacto topológico, en donde la primera expresa a la segunda, constituyéndola en su encarnación, así como la causa inmanente de la substancia se expresa en sus modos, siendo constituido por ellos.

Deleuze se esfuerza en encontrar una manera de comprender el movimiento real del mundo, por el cual este es capaz de producir lo nuevo. Si bien algunos comentaristas, como Peter Hallward, han intentado asignarle toda potencia de cambio y transformación al concepto deleuziano de virtualidad, despojando a la actualidad de cualquier tipo de papel activo, otros han hallado el motor del devenir en una dimensión intensiva de la actualidad, irreductible, por su propia naturaleza implicada, a una dimensión extensiva. La intensidad sería así responsable de dramatizar en el espaciotiempo a las multiplicidades virtuales, jugando un rol similar al del esquematismo de la imaginación en Kant, cuya finalidad era sobrepasar el abismo aparente entre conceptos del entendimiento y experiencias de sensibilidad. Establecer un puente entre diferencia ideal y diferencia intensiva es de suma importancia teórica, pues nos permite concebir cómo una estructura ideal de variaciones potenciales puede derramarse sobre el movimiento morfogénico experimentado por los entes. Así, el embrión, atravesado por invaginaciones, migraciones celulares, plegamientos y polarizaciones, tendría como motivo cuasi causal de sus peregrinaciones ontológicas a una dimensión ideal envuelta en su propia materialidad. Al fluctuar, o entrar en estados de desequilibrio, agitación y autoorganización metaestable, el embrión actualiza el régimen de variaciones potenciales del espacio virtual, el cual se halla implicado en sus propias diferencias intensivas.

Así, para motorizar el proceso de actualización es necesario atravesar una magnitud intensiva. Por ello, el verdadero pensamiento solo puede comenzar a partir de una vivencia de vértigo, por la cual cada facultad llega a ejercerse de manera trascendente. Lo insensible, lo impensable, lo inmemorable, llegan a sentirse, pensarse y recordarse en un uso trascendente de sus respectivas facultades: sensibilidad, pensamiento y memoria. Para ello estas han de entrar en un estado de disociación y discordancia, desgajando una supuesta armonía del sentido común. De esta manera el concepto deleuziano de experiencia intensiva recibe una herencia filosófica de Kant y su planteamiento en torno a una disociación entre imaginación y razón frente al fenómeno sublime.

El concepto de inmanencia subtiende al horizonte virtual de potencialidades, pues en su plano de continuidad no existen fronteras claramente establecidas entre seres. Es tarea de los filósofos, poetas y artistas del mundo el explorar ese campo, acortando sus distancias mediante plegamientos sucesivos. Por ello el campo de virtualidad puede considerarse como un espacio topológico, permitiendo llevar a cabo deformaciones, estiramientos y complicaciones experimentales. Espacio de libertad para el viajero nómada elogiado por Deleuze. Precipitar un acontecimiento es dar lugar a un espaciotiempo de creación inmanente, y, por ello mismo, abierta al planómeno virtual. En este el régimen de variabilidad es aflojado, soltándose el amarre de sus cuerdas trascendentes. La música emanada de él expresa un sentido puro, formando una superficie incorporal. Los espacios cerrados del juego ontológico se abren, soltando a sus pájaros rebeldes en un ejercicio *esquizo* de hibridaciones transversales, mezclando códigos en una multiplicidad de dimensiones. En ese entorno atmosférico de agenciamientos extraños, desfamiliarizados y anedípicos, no existen metáforas. Toda conexión de ideas es real, en la medida en que el lenguaje es capaz de expresar directamente al ser virtual, y, en esa medida, desterritorializa y regenera a la naturaleza manifestada en su propia urdimbre.

El acontecimiento se constituye a sí mismo como una máquina de guerra frente al poder trascendente. Sujetos y objetos actuales son tragados en sus mareas voraces, devueltos como sonidos de cuerdas etéreas en el viento; atmósferas puras de variación sutil. Su firmeza aparente se desvanece en movimientos moleculares rápidos, desarraigándolos de quiméricas esencias y amazonas vanos. Sus identidades parecen tocarse entre sí, deshaciéndose en una gigantesca orgía de sinestesias rítmicas. En realidad solo hay un sentido, se murmura en ellas. No una unidad suplementaria, ajena al campo de fuerzas dinámicas del acontecimiento mismo, sino una unidad inmanente de armonías polívocas, diferenciándose perpetuamente en un solo y mismo plano de consistencia. El plano de una vida. Se trata del devenir imperceptible, devenir indiscernible y devenir impersonal, escapando de redes identitarias y subjetivas. Una vida singular, asubjetiva y asignificante, es liberada efectivamente en el acontecimiento. El horizonte de su actuación es mucho más plástico, libre y fluctuante, cruzándose transversalmente con tantas líneas abstractas, produciendo momentos intensivos de creación.

Máquina de guerra y crítica inmanente constituyen dos dispositivos del acontecimiento: ambas hacen referencia a un acto revolucionario y anti-autoritario plenamente afirmativo, en lugar de reducirse a una confrontación negativa con lo otro. La guerra no aparece allí como acto meramente destructivo, oponiéndose a un enemigo con determinaciones ontológicas específicas, sino a un acto de furor. Un exceso de fuerza, suntuosidad y despilfarro, por el cual el bárbaro guerrero expresa su potencia de transformación, desintegrando positivamente al mundo. De la misma manera, el ejercicio crítico no se distancia ya del objeto criticado, colocándose en una posición de juicio trascendente con respecto al mismo. Al implicarse plenamente en el campo de fuerzas deviene inmanente, manifestando una ética de afectos materiales. Micropolítica del deseo molecular. En ambos casos emerge una actividad lúdica, en tanto se entiende el juego como una afirmación completa del azar. No un juego de probabilidades, en donde se calculan pérdidas y ganancias desde el punto de vista de una intencionalidad subjetiva, o desde un deseo faltante, sino más bien desde una disponibilidad alegre frente al destino. Un *amor fati* por el flujo desterritorializante del *Aion*, en tanto este es el tiempo propio al devenir.

El acontecimiento aparece en el contexto del capitalismo tardío como una forma de intentar llevar hacia su límite el movimiento inmanente del propio sistema económico neoliberal, caracterizado por formas de valorización cuantitativa y sistemas axiomáticos de ordenación sociocultural. El *socius* capitalista se apropia de la producción deseante a partir de un mecanismo de anti-producción inmanente al propio sistema,

introduciendo aquella carencia masiva de ser distintiva en su cultura de consumo, en lugar de hacerlo a través de códigos cualitativos y trascendentes, como en el caso de los *socius* de la tierra y el déspota. Al dar lugar a grupos sujetos, en lugar de grupos sujetados, se propicia una cultura convivial, actualizando una vuelta al sistema de alianzas. El *esquizo* aparece como personaje conceptual apropiado para precipitar líneas de fuga dentro del sistema, al llevar a cabo un uso inmanente de cada síntesis trascendental: la síntesis conectiva, la síntesis disyuntiva y la síntesis conjuntiva. Ello da lugar a series heterogéneas, polivalentes y parciales, dinamitando al sujeto soberano en piezas adyacentes de una máquina deseante e inmanentemente productiva. El Edipo, en tanto es personaje conceptual de carencia, subjetividad global y cálculo interesado, pasa a ser visto como producto de un cierto número de determinaciones sociales, y no como una forma de subjetividad universal. El poder transformacional del *esquizo* es precisamente el de la multitud, tal y como Negri y Hardt elaboran este concepto. El intelecto general de esta última es expresivo del poder colaborativo de una sociedad centrada en el proceso de producción, proliferación y crecimiento del mundo, en tanto este recibe de su propia existencia una autovalorización cualitativa, en lugar de una evaluación cuantitativa fundada en inversiones, riegos y ganancias capitales, propias de sujetos personales y autónomos, significados en un régimen de producción social neoliberal.

Facilitar una hibridación transversal de culturas, ideas y percepciones, así como de disciplinas teóricas y prácticas, es una forma de encarnar políticamente el espacio de libertad virtual aportado por el planómeno, en donde co-existen nomádicamente series potenciales de infinitas variaciones. Ellas pueden romper y suavizar aquellas fronteras ontológicas establecidas actualmente entre distintos planos entitativos, propiciando actualizaciones productivas de lo real. El ciborg, enaltecido como figura ontológica por Negri y Hardt, constituye una promesa para el nacimiento de sociedades conviviales posthumanas, en donde el devenir animal, el devenir mujer y el devenir molecular aparezcan en su legitimidad y justicia inmanente. Allonar el camino para una revolución molecular de este tipo ha de implicar una pragmática del acontecimiento, en tanto este ha sido designado como máquina de guerra y crítica inmanente del poder. Brian Massumi y Erin Manning han planteado una ingeniería del mismo, planteando técnicas y estrategias concretas para producir espacios de transformación colectivos, principalmente en el ámbito académico y artístico. Se basan en el anhelo de convertir un evento en algo más: un espaciotiempo de creación-investigación experimental.

Debajo de esta práctica ético-política está un fuerte fundamento teórico de corte deleuziano. Implica comenzar a ver a la cultura en términos materiales y afectivos, examinando sus modos de polarización, tensión y perturbación energética. Así, formula una dura crítica contra el énfasis desmesurado por analizar a la misma desde el punto de vista de una interpretación simbólica y narrativa. Es decir, desde un punto de vista puramente representacional. Ella solo puede dar lugar a un mapa sociocultural de identidades cristalizadas, así como de sus combinaciones y permutaciones mutuas en un horizonte de mera posibilidad. Massumi se preocupa por introducir una dimensión material en la crítica cultural porque le parece ver en esta nuestra única manera de entender verdaderamente el cambio. Así, desde esta perspectiva, el movimiento creativo del mundo solo puede ser explicado materialmente, superando el mecanismo regular de una consciencia representativa. Es a través de experiencias intensivas, vertiginosas e imprevisibles en donde aparece realmente lo nuevo. Solo a través de ellas podemos atravesar aquellos senderos estultificantes trazados por el hábito y el cliché, por el fascismo y el prejuicio, dando cuenta de nuevos modos de existencia colectiva e individual. Estéticas existenciales renovadas.

El concepto de juego aparece en él como proceso de intensificación afectiva, movilizándolo un entusiasmo corporal incalculable e inutilizable. Massumi emplea una técnica basada en parábolas y ejemplos con el fin de arrastrar el pensamiento teórico a través de sus sutiles intersticios, mostrando sus modos concretos de operación. Así, por ejemplo, el arte de Stelarc revela cómo el movimiento del cuerpo interactúa con

plataformas técnicas, digitales e informáticas, explorando el campo de potenciales virtuales en tales circunstancias. En ello deja de ser importante calcular futuros redituables o empleables, despojando de su primacía al razonamiento instrumental. Más bien resulta primordial improvisar lúdicamente, desbordando el campo de posibilidades actuales.

Los proyectos originados por el *SenseLab*, organizados por Massumi y Erin Manning, tienen como propósito producir un campo con condiciones emergentes, generando un acontecimiento lúdico con propiedades auto organizativas. El uso de técnicas relacionales resulta imprescindible para conducir sus eventos hacia condiciones favorables con respecto a estos procesos intensivos. Lo más importante es que dichas técnicas deben enfocarse en instigar procesos creativos en el acto, promoviendo colaboraciones afectivas de carácter anárquico. En ellas no se busca imponer formas desde un modelo ejemplar, o dirigir el movimiento a partir de un cierto número de protocolos predeterminados, sino facilitar dinámicas materiales impredecibles, dando lugar a comunicaciones transdisciplinarias. Estas comunicaciones fundan su poder de conectividad en el plano de inmanencia, o planómeno, adelgazando fronteras ontológicas significadas dentro de una estructura taxonómica, filiativa y general. Dar a lugar a comunicaciones transversales entre distintas disciplinas (el arte, la filosofía, las ciencias, la técnica) implica aprovechar el potencial transformacional inherente a la vida, contribuyendo a una renovación del mundo físico, cultural y político.

Estos eventos fundan su crítica inmanente al mercado capitalista en una estrategia política performativa, de carácter ético-estético, orientada al acontecimiento como lugar de hospitalidad, cuidado y donación, esforzándose por establecer una economía cualitativa alternativa. En ella el acto de valorización es inmanente, focalizándose en el movimiento diferencial autovalorativo del acontecimiento. Los productos, en tanto bienes rentables dentro de un mercado, son subsumidos a dinámicas procesales, y los mecanismos de acumulación personal son subordinados a una nueva alianza de tipo convivial, como aquella insinuada al final del *Anti Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia*. Si bien ambos autores reconocen su irrenunciable papel dentro de una economía capitalista, vinculado fuertemente al mercado institucional-artístico, también consideran posible llevar a cabo ejercicios críticos dentro del mismo, liberando líneas de fuga hacia un horizonte virtual, preñado potencialmente con nuevas formas de vida colectiva. Se trata de una estrategia micropolítica de grupos moleculares, dando rienda suelta al poder constituyente de una multitud apasionada. Los acontecimientos del *SenseLab* intentan hacer tocar el límite de una nueva existencia: el último antes de producir un cambio revolucionario en el sistema.

Estas estrategias pueden ser consideradas como parte de un programa propiamente aceleracionista, en la medida en que asientan sus poderes críticos en una intensificación de flujos inmanentes, en lugar de retroceder hacia una reinstauración de códigos trascendentes, modelos morales o retornos a formas de vida primitiva. Reinstalar una nueva alianza —como aquella característica del *socius* de la tierra— no implica volver a su forma históricamente determinada de producción social, sino recuperar de ella sus potenciales germinativos, basados en dinámicas colectivas, conviviales y energéticas. (Tomando inspiración, por ejemplo, de sus técnicas rituales del regalo, tal y como son vistas en el *potlach*). Una revolución aparece aquí como ejercicio plenamente positivo y creador, en lugar de imaginarla en términos de una dialéctica negativa basada en oposiciones entre representaciones, ideologías y grupos identitarios. Esperanza no es imaginar un mundo imaginado, sino simplemente un mundo otro: esperanza en que el mundo está abierto. Esperanza en que el realismo capitalista se equivoca, y sí existe una vida fuera del sistema de represión económica actual. Allí se instala una máquina de guerra, un juego creador y una crítica inmanente saturada por afectos alegres.

Referencias:

Referencias:

- Bergson, Henri. *Matter and Memory*. NY, The Macmillian Company, 1929.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* Anagrama, España, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Argentina, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La Lógica del Sentido*. Paidós, México, 2005.
- Deleuze, Gilles., Guattari, Félix. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos, España, 20.
- Deleuze, Gilles. *La inmanencia: Una Vida*. Unaula, México, 1996.
- Deleuze, Gilles., Guattari, Félix. *¿Qué es Filosofía?* Anagrama, Barcelona, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Posdata sobre las Sociedades de Control*. ARCIS, Chile. P. 5.
- Deleuze, Gilles. *Sobre Nietzsche y la imagen del Pensamiento en La Isla Desierta y Otros Textos: Textos y Entrevistas*. España, pre-textos, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Argentina, Tusquets, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Bloomsbury, Londres, 2002.
- Dirección web al sitio oficial del *SenseLab*: <http://senselab.ca/wp2/>
- Ezcurdia, José. *Cuerpo y Amor Frente a la Modernidad Capitalista: A Propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*. México, Itaca, 2018.
- Ezcurdia, José. *La Materia-Imagen Bergsoniana*. México, Kalagatos, 12 (24).
- Friston, Karl y Carhart, Harris. REBUS and the Anarchic Brain: Toward a Unified Model of the Brain Action of Psychodelics, NIH, 2009, 71 (3).
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* UK, O Books, 2009.
- Foucault, Michel. *El Nacimiento de la Bipolítica*. México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: El Gobierno de sí y de los Otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Gibson, James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin, 1979.
- Hallward, Peter. *Deleuze and the Philosophy of Creation: Out of this World*. Verso, UK, 2006.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women*. NY, Routledge, 1991.
- Hollande, Eugene. *Deleuze and Guattari Anti Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*.

Jantsch, Erich. *The Self Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*. Pergamon Press, UK, 1980.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México, Taurus, 2005.

Kant, Immanuel. *La Crítica del Juicio*. Madrid, Francisco Iruvedra, 1876.

Kerslake, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh University Press, UK, 2009.

Lacan, Jacques. *Seminario 10: La Angustia*. Argentina, Paidós, 2007.

Massumi, Brian. *Parables for the virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, USA, 2002

Massumi, Brian. *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*. Routledge, USA and Canada, 2002.

Massumi, Brian. *Politics of Affect*. Polity Press, UK, 2015.

Massumi, Brian. *Semblance and Event: Activist Philosophy and the Occurrent Arts*. MIT Press, USA, 2011.

Massumi, Brian. *What Animals Teaches Us About Politics*. Duke University Press, USA, 2014. Massumi,

Massumi, Brian., Manning, Erin. *Thought In The Act: Passages in The Ecology of Experience*. University of Minnesota Press, USA, 2014.

Massumi, Brian *Introduction en* Massumi, Brian (ed). *Like a Thought en A Schock to Thought: Expression After Deleuze and Guattari*, London & NY, Routledge.

Marx, Karl. *El capital, volumen I: El Proceso de Producción del Capital*. México, Siglo XXI, 2008.

McNamara, Rafael. *Un Campo Trascendental Animado: Idea e Intensidad en la Ontología de Gilles Deleuze*. Ediciones Complutense, Madrid, 2020.

Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Empire*. Harvard University Press, USA, 2000.

Nicolás Pachilla, Pablo. *La Teoría de la Senibilidad en la Estética de Gilles Deleuze y su Articulación con la filosofía Trascendental*, Argentina, UBA, 2017.

Otto, Rudolf. *Lo santo: Lo Racional y lo Irracional en le Idea de Dios*. España, Alianza, 2005.

O Polimeni, Joseph. *The Shamanistic Theory of Schizophrenia: The Evidence for Schizophrenia as a Vestigial Phenotypic Behavior Originating in Paleolithic Shamanism*, JAAS, 2022.

Prigogine, Ilya. *¿Tan solo una ilusión? Una Exploración del Caos al Orden*. España, Tusquets, 1983.

Ramey, Joshua. *The Hermetic Deleuze: Philosophy and Spiritual Ordeal*. Duke University Press, USA, 2012. P. 25.

Santaya, Gonzalo. *Deleuze y la Onto Topología de la expresión. El pliegue como el movimiento fundamental de la diferencia*.

Santaya, Gonzalo. *Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. Ragif ediciones, Argentina, 2017.

Santaya, Gonzalo. *El Cálculo Trascendental: Gilles Deleuze y el Cálculo Diferencial: Ontología e Historia*. RAGIF, Argentina, 2017.

Shaviro, Steven. *Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption*. URL: <https://www.e-flux.com/journal/46/60062/editorial-accelerationist-aesthetics/>

Spinoza, Barush. *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. Madrid, Greddos, 2011.

Spinoza, Barush. *Tratado teológico-Político*. México, Porrúa, 2007.

Simondon, Gilbert. *La Individuación a la Luz de las Nociones de Forma y de Información*. México, Cactus, 2015.

Shaviro, Steven. *The "Wrenching Duality" of Aesthetics: Kant, Deleuze, and the "Theory of the Sensible"*, 2007. Disponible en: <http://www.shaviro.com/Othertexts/SPEP.pdf>.

Serres, Michel. *The Parasite*. Baltimore & London, John Hopking University Press, 1982.

Spuybroek, Lars. *The Sympathy of Things: Ruskin and the Ecology of Design*. Bloomsbury, 2015.

Weber, Max. *La Ciencia como Vocación en El Político y el Científico*. Madrid, Alianza, 1981.

Bibliografía:

Ansell Pearson, Keith. *Geminal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. USA & Canada, Taylor & Francis, 2003.

Antonelli, Marcelo. *Deleuze: Perspectivas sobre la Crítica*. SIRCA, 2019.

Bogue, Ronald, Chiu, Hanping Lee, Yu-lin. *Deleuze and Asia*. UK, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

Bogue, Ronald. *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*. UK, ASHGATE, 2007.

Buchanan, Ian. *A Deleuzian Century? USA*, Duke University Press, 1999.

De Bolle, Leen (ed). *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate With Psychoanalysis*. Bélgica, Leuven University Press, 2010.

De Bolle, Leen (ed). *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate With Psychoanalysis*. Bélgica, Leuven University Press, 2010.

Ezcurdia, José. *Cuerpo, Intuición y Diferencia en el Pensamiento de Gilles Deleuze*. México, Ítaca, 2016.

Grosz, Elizabeth. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. NY, Columbia University Press, 2008.

Hulse, Brian y Nesbitt, Nick (ed). *Sounding the Virtual. Gilles Deleuze and the Theory and Philosophy of Music*. UK, Ashgate, 2010.

Justaert, Kristien. *Theology After Deleuze*. Londres & UK, Continuum, 2012.

Kretschel, Verónica y Osswald, Andrés (ed). *Deleuze y las Fuentes de su Filosofía II*. Buenos Aires, RAJGIF, 2015.

Lambert, Gregg y Buchanan, Ian (ed). *Deleuze and Space*. Edinburgo, Edinburg University Press, 2005.

Land, Nick., *Fanged Noumena: Collected Writings*. Urbanomics, UK, 2012.

Parr, Adrian y Buchanan, Ian. *Deleuze and the Contemporary World*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006.

Prigogine, Ilya., Stengers, Isabelle. *La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia*. Alianza, España, 2004.

Plotnitsky, Arkady. *Manifold: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze en Duffym Simón (ed)*. Virtual Mathematics. UK, Clinamen Press, 2005.

Se, Tony y Bradley, Joff (ed). *Deleuze and Buddhism*. UK, Palgrave Macmillan, 2016.

Savat, David y Póster, Mark (ed). *Deleuze and New Technology*. Edinburgo, Edinburgh University Press, 2009.

Santaya, Gonzalo. *Una Crítica de la Crítica: La Recepción de la Crítica Kantiana de las Facultades por Gilles Deleuze*. Verba Volant, 4 (2), 2014.

Thoburn, Nicolás y Buchanan, Ian (ed). *Deleuze and Politics*. Edinburgo, Edinburg University Press, 2008.