



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

VIDA, CUERPO Y DESEO EN LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ

DIRECTOR DE TESIS
DR. CESÁREO MORALES GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO 2016



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.

Vida, cuerpo y deseo en la filosofía de Gilles Deleuze

Introducción.....	3
Capítulo I. Vida, cuerpo y relaciones de fuerzas.....	7
1. Vida, virtualidad y cuerpo sin órganos.....	7
2. Dinámicas de los cuerpos y relaciones de fuerzas.....	20
3. La repetición del cuerpo: síntesis, contracción y retorno.....	27
Capítulo II. Vida y cuerpo sin órganos: codificación y descodificación en el capitalismo...	36
1. Máquinas deseantes, flujos y axiomática.....	36
2. Cuerpo sin órganos, lenguaje y subjetivación.....	46
3. Edipo en diferenciación.....	56
Capítulo III. Vida, deseo, acontecimientos y poder en la inmanencia.....	66
1. Una vida: campo trascendental, acontecimientos, devenir-inmanencia y cristal de tiempo.....	66
2. Potencia de la vida: agenciamientos de fuerzas, máquina abstracta, cuerpo sin órganos y líneas de fuga.....	82
3. Deleuze y Spinoza: Hacia una filosofía de la inmanencia.....	94
Conclusión.....	109
Bibliografía.....	113

Introducción

El concepto de vida que propone Gilles Deleuze está compuesto de tres problemas principales: lo virtual, la inmanencia y las relaciones de fuerzas. Estos problemas remiten inmediatamente a las obras de Henri Bergson, Baruch Spinoza y Friedrich Nietzsche: las fuentes principales de la filosofía deleuzeana. La concepción de la vida que aquí se despliega no se refiere a una clasificación taxonómica, sino a un proceso que, sustraído de la teleología, actualiza virtualidades a través de la creación y la divergencia. El problema de la vida concierne a diferencias internas de los vivientes que se disocian y se dividen. Se producen, así, líneas de divergencia que actualizan la virtualidad de la vida abriendo sus ramificaciones heterogéneas. Se trata de un todo virtual. Una virtualidad que se disipa y disgrega. En esto consiste la realidad de la vida. La coexistencia de sus contracciones remite a ensambles de multiplicidades virtuales. Para Deleuze, cuando la duración se disgrega en materia y vida, y ésta última, a su vez, en planta y animal, lo que sucede es que se actualizan distintos niveles de contracción, cuya coexistencia depende de los estados virtuales en los que anteriormente se encuentran.

La vida, en la filosofía de Deleuze, consiste asimismo en un campo trascendental, es decir, en un flujo de conciencia a-subjetiva que se comprende como un plano de inmanencia. Este plano se sustrae a la trascendencia del sujeto y del objeto que se instauran sobre él. La inmanencia es inmanente sólo para sí misma. La vida que propone Deleuze no concierne a la hipóstasis de algún término asociado a la subjetividad, puesto que, precisamente, el objeto y el sujeto no son capaces de contenerla. Así, la vida está compuesta de múltiples entidades virtuales: singularidades, multiplicidades y acontecimientos. La propuesta de este trabajo consiste en pensar la vida como proceso de diferenciación, a partir de la actualización de lo virtual, es decir, un movimiento de creación y divergencia.

Lo que a continuación se expone es el despliegue de una filosofía de lo virtual, como un pensamiento inmanente, intensivo y diferencial. La vida como inmanencia y virtualidad es una fuga de composiciones de fuerzas productoras del cuerpo y del deseo. En el *primer capítulo* de este texto, *Vida, cuerpo y relaciones de fuerzas*, tiene lugar la explicación del

problema de la vida y su vínculo con lo virtual, a la vez que comienza a delinearse la cuestión del cuerpo sin órganos como una dimensión que fractura, con su puro lenguaje-afecto, la articulación diferencial del sentido. Así también, a partir de la filosofía de Nietzsche, otro de los referentes más importantes de la filosofía deleuzeana, se describe la dinámica de las relaciones de fuerzas, sus composiciones, sus fenómenos, pero también los movimientos activos y reactivos que las conforman. Para finalizar este capítulo, se expone la dinámica de la virtualidad, su actualización, a partir de conceptos como contracción, hábito, contemplación y síntesis pasiva. Estos conceptos, en la filosofía de Deleuze, posibilitan la constitución de los seres y los cuerpos. El problema de la repetición del cuerpo, como una apertura a la composición y distribución de relaciones de fuerzas, se plantea también en este punto.

En el *segundo capítulo, Vida y cuerpo sin órganos: codificación y decodificación en el capitalismo*, el problema del deseo y las modalidades del cuerpo sin órganos son lo principal. Desde la primera parte de *Capitalismo y esquizofrenia, El Anti Edipo* (1972), el deseo consiste en multiplicidades de máquinas productoras de flujos. El flujo concierne al movimiento de la materia capaz de actualizarse. El deseo se encuentra, asimismo, en los cortes de este movimiento. El cuerpo sin órganos, como instancia improductiva y como práctica de desestratificación, es también problematizado. El cuerpo sin órganos, como herramienta de desestratificación, implica un problema político en el que se puede interrumpir cierto sistema de dominación. La política también se inscribe en el problema de la virtualidad, ya que se trata de un proceso diferencial en vías de actualización. Esta concepción del cuerpo posee consecuencias ontológicas y políticas: es una filosofía del cuerpo intensivo y anarquista. La política, sugiere Deleuze, no es otra cosa que experimentación activa. En esta segunda parte se aborda el tratamiento que Deleuze y Guattari realizan al psicoanálisis. Tratamiento que hace estallar diversas estructuras psicoanalíticas y las transforma en procesos diferenciales: el problema de la repetición del cuerpo, que se encuentra tanto en *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel* (1967), como en *Diferencia y repetición* (1968), es una muestra de ello. El Edipo, uno de los principales conceptos del psicoanálisis, al estar atravesado por un deseo que no se deja contener en estructuras familiares, simbólicas o imaginarias, se diferencia a medida que sus estratos se fracturan.

El último capítulo, *Vida, deseo, acontecimiento y poder en la inmanencia*, está dedicado al estudio de lo que Deleuze llama *una vida...*: una composición de entidades virtuales como los acontecimientos y las singularidades. Estas entidades son inherentes al campo trascendental: otro nombre de la inmanencia. Una vida está compuesta únicamente de virtualidades. La inmanencia es ya virtual. El devenir, que es por sí mismo un movimiento que implica la coexistencia de duraciones a distintos niveles, es otro concepto que integra este apartado. Así también, lo que aquí se explora es la síntesis temporal de lo virtual, que contiene tanto imágenes como agenciamientos de energías. Tal síntesis, en esta filosofía de la inmanencia, se comprende como un cristal de tiempo. El problema del cuerpo sin órganos emerge de nuevo, pero ahora como la práctica misma de la experimentación y como el plano de inmanencia del deseo. El agenciamiento, otra modalidad del deseo, es aquí explicado: se trata de un compuesto de expresión y contenido que configura un territorio. La actualización del agenciamiento puede implicar su desterritorialización. En este sentido, los agenciamientos son composiciones de fuerzas. El plano de inmanencia, como el suelo y la condición misma de la creación de filosófica, es descrito para dar término a este capítulo. La cuestión de la inmanencia conduce a la filosofía de Spinoza, y particularmente al libro V de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, para mostrar la indiscernibilidad entre el concepto y la vida.

Los problemas del cuerpo y el deseo aparecen en este trabajo como procesos de diferenciación de la vida. De tal modo que se describe su dinámica, sus composiciones, dispersiones y estallidos. El cuerpo como conjuntos de relaciones de fuerzas; el deseo como agenciamiento y cuerpo sin órganos. Ambos son posibles sólo a partir de la virtualidad de la vida.

Una vida es impersonal. La vida que propone Deleuze no funda una ontología regional ni una ontología general que partiría del ente que soy yo mismo. Una vida concierne, más bien, al conjunto de entidades virtuales, impersonales, que constituyen un plano en el que la inmanencia no es atribuida a otra cosa que no sea ella misma. No es una vida que parte del ordenamiento de la clasificación, tampoco concierne a las relaciones orgánicas regidas por leyes biológicas o físico-químicas. No es una ontología regional porque que el plano de inmanencia es también la condición misma del concepto filosófico. El plano es asimismo el

garante del contacto entre los conceptos, no se confunde con ellos. Por consiguiente, implica una comprensión pre-conceptual y pre-ontológica de la filosofía. No es una ontología general porque la filosofía no se deja contener en sus propios límites. Más que una filosofía de la vida como el correlato de alguna ciencia, y aunque no deja de tener resonancia en ellas, este concepto propuesto por Deleuze remite a la posibilidad misma de la creación filosófica¹. Asimismo, el problema de la vida implica la pregunta por la constitución de nosotros mismos, a partir de un plano impersonal, cuyas entidades son absolutamente reales, en el que operan diversas reglas de producción. Proliferaciones conceptuales que expresan la diferenciación de una vida intensa. Estas reglas conciernen a los conceptos propuestos en este trabajo.

¹ Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997.

Capítulo I

Vida, cuerpo y relaciones de fuerzas

1. Vida, virtualidad y cuerpo sin órganos

Los conceptos principales que articulan este trabajo son la vida, el cuerpo y el deseo. Conceptos que se expresan como composiciones de fuerzas. En esta primera parte del texto, el proceso de diferenciación de la vida y su vínculo con la virtualidad; el cuerpo como dimensión de una profundidad que afecta el lenguaje; las relaciones de fuerzas que constituyen una potencia; y la repetición que constituye a los seres, son los problemas que, a partir de la filosofía de Gilles Deleuze, son planteados.

Es sin duda el pensamiento de Henri Bergson uno de los más importantes referentes en la filosofía de Deleuze, puesto que, a través de su obra, conceptos como la diferencia, la virtualidad y la vida pueden subrayarse al punto de ser indispensables para el pensamiento. Así, la precisión con la que la vida, el impulso vital y lo virtual son delimitados, concierne a una actualización inherente a un proceso de diferenciación. Ciertamente, si la memoria pertenece a un proceso dinámico y diferencial, mientras que la materia es esencialmente repetición, Deleuze, en *El bergsonismo* (1966), escribe: “La duración no es otra cosa que el grado más contraído de la materia y la materia es el grado más distendido de la duración”.² Este concepto es una multiplicidad cualitativa, es decir, una organización heterogénea, virtual y continua que concierne a diferencias de naturaleza. No es aprehensible por el número. La duración es un “[...] un desarrollo orgánico que no es sin embargo una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas”.³ Al identificar la duración con una naturaleza naturante, y a la materia con una naturaleza naturada, Deleuze introduce una lectura spinozista en el interior del pensamiento de Bergson. Para Spinoza, la naturaleza naturante se refiere a todo aquello que es en sí y que se concibe por sí. Esta naturaleza concierne a los atributos de la sustancia —aquello cuyo concepto no precisa del

² Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 97.

³ Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 158.

concepto de otra cosa para poder constituirse— expresados en su eternidad e infinitud. Por su parte, la naturaleza naturada consiste en todo aquello que proviene de la necesidad de la naturaleza de Dios, es decir, es la expresión de los modos —las afecciones de la sustancia— que, a su vez, son expresados por los atributos de la sustancia. Estos atributos constituyen, al mismo tiempo, cosas en Dios, “[...] y que sin Dios no pueden ser ni concebirse”.⁴

En este sentido, Spinoza es el filósofo que, según Deleuze, pudo pensar mejor el plano de inmanencia. Plano que posee un movimiento infinito, en una manifestación que roza y atraviesa lo impensable, y que muestra, al mismo tiempo, la posibilidad de lo imposible.⁵ Spinoza identifica a Dios, el ser absolutamente infinito, sin negación, cuya esencia es expresión, y en el cual todos los seres son las modificaciones o diferenciaciones de sus atributos, con la inmanencia. Dios “[...] es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”.⁶ Lo cual quiere decir que Dios es causa de las cosas que son en él. No obstante, como señala el filósofo Quentin Meillassoux, para Deleuze, la inmanencia satura la filosofía de Spinoza: ella está en todas sus partes. Y si está en todas partes, quizá no esté en ninguna en particular. Es por eso que Meillassoux sugiere pensar la inmanencia, más que como un estado generalizado, como un acontecimiento.⁷

El acontecimiento es producto de los efectos diferenciales de la inmanencia. Por consiguiente, la vertiente que concierne a la filosofía de Bergson, es quizá, dentro del pensamiento de Deleuze, la más apropiada para esta tarea. En esta filosofía de lo virtual, lo que se encuentra es precisamente el diferencial de la inmanencia y la vida. Diferencial que produce la dinámica de las entidades virtuales: imágenes y contracciones que se actualizan a distintos niveles.

Según Deleuze, la memoria, desde la filosofía de Bergson, es uno de los conceptos que entrañan una vida interna, saturada e intensa. Memoria cuya función principal es evocar

⁴ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza editorial, Madrid, 2011, Parte primera, Prop. XXIX, Esc., p. 96.

⁵ Cfr. Deleuze, Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., pp. 39-62.

⁶ Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., Parte primera, Prop. XVIII, p. 85.

⁷ Meillassoux, Quentin, *Subtraction and Contraction: Deleuze, Inmanence, and Matter and Memory*, en *Collapse Vol. III: Unknown Deleuze, [Speculative realism]*, Urbanomic, London, 2007, p. 67.

percepciones pasadas que son análogas a las presentes. Así también, la memoria permite captar en una sola intuición instantes de múltiples duraciones. Ella libera del ritmo de la necesidad, es decir, nos libra del movimiento continuo de las cosas. La memoria mide la potencia de acción de un ser viviente. Es un concepto que plantea, desde Bergson, un doble problema. La memoria implica, al mismo tiempo, tanto una diferencia de intensidad entre la percepción y el recuerdo, como una diferencia de naturaleza, y no de grado, entre los mismos.

El recuerdo, como representación de un objeto ausente, emerge de la repetición constante de un fenómeno cerebral generado por una primera percepción. No obstante, este recuerdo surge también como un fenómeno de otra naturaleza, puesto que entre la presencia y la ausencia no hay ningún medio o grado. La memoria se constituye como un proceso de diferenciación: una conjugación entre diferencias de grado y de naturaleza. Bergson explica que, a través de la memoria, el pasado se retiene para componerse con el presente y dar lugar a una vida cada vez más intensa. Esto sucede puesto que la conciencia,

“[...] contrayendo a través de su memoria de la experiencia inmediata un número creciente de momentos exteriores en su duración presente, ella deviene más capaz de crear actos cuya indeterminación interna, debiendo repartirse sobre una multiplicidad tan grande como se quiera de los momentos de la materia, pasará en la misma medida más fácilmente a través de las mallas de la necesidad”.⁸

Deleuze afirma que, en la filosofía de Bergson, las diferencias de grado, es decir, el grado más bajo de la diferencia, y las diferencias de naturaleza, la naturaleza más elevada de la naturaleza, coexisten en una sola Naturaleza expresiva. Se trata de un monismo, cuyo interior está poblado de diferenciaciones, que consigue su existencia en la actualización.⁹ El

⁸ Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires, 2010, p. 270.

⁹ Ciertamente, el problema de la diferenciación también se expresa, como señala el filósofo Manuel Delanda, en la afirmación de procesos dinámicos (*dynamical processes*) donde la materia y la energía son las manifestaciones de la inmanencia. Al colocar el pensamiento de Deleuze en una ontología realista, Delanda escribe sobre las entidades que constituyen la materia: “*The best examples are intensive differences, the differences in temperature, pressure, speed, chemical concentration, which are key to the scientific explanation of the genesis of the form of inorganic crystals, or of the forms of organic plants and animals*”. Delanda, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London, 2002, p. 4.

problema central en este punto es, entonces, lo virtual y su actualización. “Todos los niveles de distensión y de contracción coexisten en un Tiempo único y forman una totalidad; pero este Todo y este uno forman una virtualidad pura”.¹⁰ Así, lo que Bergson llama impulso vital es precisamente la actualización de lo virtual, cuyo empuje se basa en la diferencia, y que además permite el despliegue de la vida: un proceso de diferenciación. En *La evolución creadora*, a propósito del movimiento que constituye el cuerpo, Bergson escribe: “El impulso en virtud del cual el ser vivo crece, se desarrolla y envejece, es el mismo que le ha hecho atravesar las fases de la vida embrionaria.”¹¹ Es Deleuze quien utiliza la figura del embrión o el huevo para mostrar las progresivas diferenciaciones y actualizaciones de los cuerpos. Se trata de un proceso morfo-genético de variaciones intensivas en el que la materia se contrae.¹²

La vida se despliega y se diferencia en distintas direcciones, mientras que su actualización da lugar a las especies. El proceso de diferenciación, a partir de la filosofía de Bergson, viene dado por la inserción de la duración en la materia: duración que Deleuze identifica con la vida misma. Así, la duración se encarga de contraer la materia, y se diferencia a partir de una relación de fuerzas interna. La vida no cesa de dividirse: en planta y animal; en instinto e inteligencia, toda vez que sus ramificaciones llevan consigo lo indiviso. “Todo acontece como si la Vida se confundiera con el movimiento mismo de diferenciación en series ramificadas”.¹³ La duración es, entonces, vida y diferenciación: la actualización de lo virtual.

El impulso vital, al dividirse, al actualizarse, se diferencia en dos direcciones, indica Deleuze: por una parte, en una distensión que se hunde en la materia; por otra, se vuelve una contracción que se transforma en duración. La memoria, en tanto proceso de diferenciación de la vida, se inscribe asimismo en esta dinámica. De modo que se dirá, con Bergson, que la materia [...] “es un conjunto de <<imágenes>>. Y por imagen entendemos una cierta existencia

¹⁰ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 98.

¹¹ Bergson, Henri, *La evolución creadora* en *Obras escogidas*, Aguilar, Barcelona, 1963, p. 453.

¹² Sobre el problema del embrión y sus variaciones intensivas, cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2010, 168-170.

¹³ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 99.

[...] situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación»¹⁴. Las imágenes se afectan entre sí según las leyes de la naturaleza; su porvenir se encuentra ya en su presente; y aquella imagen que contrasta con las demás, puesto que no sólo se conoce mediante percepciones, sino también por afecciones, es el cuerpo. Así, el *cuerpo* se define como una imagen que afecta a las demás, al recibir y devolver movimiento. Como diferencial de la materia compuesta por un plexo de imágenes, el cuerpo es, asimismo, la diferencia entre dos cortes: la duración y el movimiento. El instante, explica Deleuze, es un corte inmóvil del movimiento, mientras que el movimiento es el corte móvil de la duración. El movimiento no es sólo una traslación en el espacio, sino que también implica una modificación de la potencia, una diferencia cualitativa, que posibilita la duración y la composición del cuerpo. El movimiento da lugar a nuevas composiciones de fuerzas, o bien, de imágenes.

“En *Materia y memoria* Bergson da múltiples ejemplos. Un animal se mueve, pero no para nada: se mueve para comer, para migrar, etc. Diríase que el movimiento supone una diferencia de potencial, y que se propone colmarla. Si considero abstractamente partes o lugares, A y B, no comprendo el movimiento que va del uno al otro. Pero estoy en A y tengo hambre, y en B hay alimento. Una vez que he llegado a B y he comido, lo que ha cambiado no es sólo mi estado, es el estado que comprendía a B, A y todo lo que había entre los dos”¹⁵.

La actualización de lo virtual en el espacio, a través del movimiento, puede ser concebida como un proceso histórico en el que despliegan escalas espacio-temporales. Así, una *intensidad* se comprende como la expresión de dinamismos espacio-temporales. Los conjuntos de intensidades son, asimismo, composiciones de fuerzas capaces de actualizarse en la inmanencia. La intensidad es la diferencia en sí misma. Se trata del proceso de diferenciación de la vida, de su actualización, en tanto que una composición de imágenes, de fuerzas, se consigue a través de la modificación de la materia. Proceso que conduce a pensar la vida como virtualidad. La imprevisibilidad de la actualización introduce la contingencia en el proceso diferencial.

¹⁴ Bergson, Henri, *Materia y memoria*, op. cit., pp. 27-28.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento, Estudios sobre cine I*, Barcelona, 1983, p.22.

Lo virtual no se realiza, en tanto la realización implica cierta limitación de los posibles —algunos posibles pasan a lo real, mientras que otros son excluidos—, sino que se actualiza, es decir, su proceso remite a la creación y a la divergencia. Lo virtual crea sus propias vías de actualización. A partir de cierta semejanza y disimetría, Deleuze asegura que, al contrario de la semejanza que vincula lo posible con lo real, lo actual no se parece a lo virtual. “En resumen, lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse”.¹⁶

La diferencia entre el acto y la potencia, desde la filosofía de Aristóteles, y el movimiento de lo virtual y su actualización consiste en lo siguiente. En *Libro noveno* de la *Metafísica*, Aristóteles afirma la distinción entre la potencia y el acto. “Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee”.¹⁷ En el paso de la potencia al acto hay un movimiento de realización. De modo que lo posible que puede o no realizarse, si se identifica con la potencia aristotélica, no tiene realidad como tal. En cambio, lo virtual es por sí mismo real sin ser actual. Y si bien la distinción entre la potencia y el acto se basa precisamente en la posibilidad de su realización, desde la filosofía de Deleuze puede plantearse que el proceso de realización implica dos aspectos fundamentales: la semejanza y la limitación. Lo real se constituye a imagen de lo posible. Y si existe este parecido, lo real preexiste, es decir, posee una actualidad falsa de lo posible. Así también, la realización se consigue a partir de la eliminación de ciertos posibles. Por otra parte, lo virtual no se realiza, sino que se actualiza, es decir, este movimiento no procede por la limitación y la semejanza, sino por un proceso de creación y divergencia.

“Porque lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación para actualizarse, sino que debe *crear* sus propias líneas de actualización en actos positivos. La razón de esto es simple: mientras que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual por el contrario no se parece a la virtualidad que encarna”.¹⁸

¹⁶ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 102.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, Libro noveno (Θ), 20-30, p. 370.

¹⁸ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 102.

La diferencia que rompe con la semejanza entre lo virtual y su actualización, es la condición misma de este movimiento, que no se basa en la eliminación, sino en la afirmación de actos positivos.

A través de la filosofía de Bergson, Deleuze define la evolución en virtud de la actualización: la evolución es actualización como creación. Actualización creadora de plexos de imágenes, pero que también es productora de cuerpos y nuevas composiciones entre los seres. Vida como producción diferencial. Así pues, habría tres señalamientos, por parte de Deleuze, en virtud de la constitución de una filosofía de la vida como virtualidad. A estos señalamientos se agregan algunos puntos en torno al movimiento de actualización, en los que se plantea una relación específica con la contingencia.

1) La diferencia vital sólo puede ser interna, de tal manera que las modificaciones de los cuerpos, la materia y los seres no son accidentales. Sus variaciones proceden de una causalidad interior.

- Lo virtual se distingue de lo posible, explica Deleuze, al menos por dos motivos: A) lo posible no tiene realidad, aunque tenga una actualidad, mientras que lo virtual posee una realidad en cuanto tal. B) Lo posible puede o no realizarse a partir de las reglas de la semejanza y la limitación. La semejanza consiste en que lo real es la imagen de lo posible que se realiza. La limitación excluye algunos posibles, a la vez que otros se vuelven reales. En cambio, lo virtual no se realiza, sino que se actualiza, ya no a partir de la limitación y la semejanza, sino en virtud de la diferencia y la creación.

- Lo virtual implica que no todo esté dado, y su actualización puede o no materializarse, aunque no se sigan las reglas de la limitación y la semejanza. La contingencia de su creación estriba en que es capaz de eludir estas reglas —lo cual significaría que lo imposible, al no ser una imagen posible capaz de realizarse, puede llegar a actualizarse. La totalidad virtual se disgrega en la diferencia y la creación como su actualidad.

- Una vida sólo está compuesta de virtualidades cuyas actualizaciones, en vivencias y estados de cosas, son constituidas por singularidades y acontecimientos. El plano de inmanencia, en sí mismo virtual, es indisoluble de su actualización. No hay objeto o sujeto

capaz de contenerlo. El plano de inmanencia da a los acontecimientos su virtualidad, mientras que estos le otorgan realidad.

2) Las modificaciones crean líneas diferenciales que no cesan de dividirse.

- El problema del impulso vital consiste en una virtualidad que se encuentra actualizándose. Es el desdoblamiento de una totalidad que se divide, y en la cual la vida se mezcla con la diferenciación de sus series. Así, la virtualidad es una totalidad que al diferenciarse se desmiembra. La diferenciación de esa totalidad virtual es su disociación y su división.

- Toda imagen actual posee una imagen virtual como su contraparte, su doble o su reflejo, explica Deleuze. Un objeto real se refleja como virtual en una simultaneidad. Se trata de una sola imagen con dos lados: lo actual y lo virtual —diferenciación y absorción de su propio objeto. La

“[...] imagen actual y «su» imagen virtual constituyen el más pequeño circuito interior, en última instancia una punta o punto, pero un punto físico que no carece de elementos distintos (un poco como el átomo). Distintos, pero indiscernibles: así son lo actual y lo virtual que no cesan de intercambiarse”.¹⁹

3) La virtualidad se actualiza a través de líneas de divergencia que posibilitan una evolución de lo heterogéneo en series que se ramifican.

- En *La Evolución creadora*, Bergson muestra que no hay expresión de la vida que no contenga, en estado latente o virtual, los caracteres esenciales de sus posteriores manifestaciones.²⁰ No obstante, estas manifestaciones pueden o no actualizarse en virtud de las líneas de sus procesos de divergencia. Por consiguiente, como señala Alain Badiou en

¹⁹ Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 100.

²⁰ Cfr. Bergson, Henri, *La evolución creadora en Obras escogidas*, op. cit., p. 530.

torno a la filosofía de Deleuze, lo que se afirma es la identidad del futuro como dimensión del pasado.²¹

Ahora bien, la pareja virtual/actual es, como indica Badiou, el principal nombre del Ser en la obra de Deleuze. La relación entre lo virtual y lo actual “[...] agota el despliegue del ser unívoco”.²² Ser ontológicamente uno, formalmente diverso, cuyas diferenciaciones implican la producción de composiciones de fuerzas, imágenes y cuerpos. El hecho de que la virtualidad se actualice en estados de cosas, es decir, espacio-temporalmente, a través de líneas de creación y divergencia, conduce a pensar la creación de composiciones de fuerzas. Los cuerpos como actualización de la inmanencia constituyen estas nuevas composiciones de fuerzas: las divergencias de la materia. La duración se divide en materia, y ésta, a su vez, en vida. Sus diferenciaciones dan lugar, por ejemplo, a la planta y al animal; es decir, lo que hay son contracciones que actualizan la virtualidad con la creación de cuerpos.

Deleuze sugiere que el proceso de diferenciación del ser vivo puede comprenderse como el planteamiento de un problema y la posibilidad de su resolución. Dicho esto, si se sigue esta lógica, la formación de un ojo obedecería a la solución de un problema relacionado con la luz —tiene lugar la creación de un cuerpo a partir de sus líneas de divergencia. El filósofo comprende asimismo la constitución del cuerpo, su composición de imágenes, de fuerzas, como un silogismo disyuntivo: el proceso de diferenciación del cuerpo.

“Por ejemplo, los biólogos nos enseñan que el desarrollo del cuerpo se efectúa en cascada: un brote de miembro está determinado como pata antes de serlo como pata derecha, etc. Se dirá que el cuerpo animal duda, o que procede por dilemas. [...] El cuerpo es un silogismo disyuntivo; el lenguaje es un huevo en vías de diferenciación”.²³

La actualización de lo virtual, a través de líneas de diferenciación, no sólo concierne a un proceso en el que la materia se disgrega. La emergencia del sentido, como un efecto

²¹ Cfr, Badiou, Alain, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Manantial, Buenos Aires, 2008, Libro IV, Secc. 2, p. 424

²² Badiou, Alain, *Deleuze, “El Clamor del Ser”*, Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 65.

²³ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 325.

incorporal, como una articulación diferencial entre las proposiciones y los estados de cosas, es el resultado de una divergencia que remite al lenguaje. Un proceso de diferenciación que procede a partir de la distinción entre lo que es lenguaje y lo que no. Aquello que se dirige, de una sola vez, a través de un desequilibrio, tanto a las proposiciones como a los estados de cosas, es el sentido. Se trata de una línea recta que articula y separa los estados de cosas de las proposiciones. El sentido, que concierne al atributo lógico de los estados de cosas, mientras que remite a lo expresado de las proposiciones, en su doble movimiento, es ya el acontecimiento mismo. “El sentido es lo mismo que el acontecimiento [...]”.²⁴
Acontecimiento que proviene de la diferenciación

Deleuze formula que tanto el lenguaje como el cuerpo proceden por procesos diferenciales. Lo que aquí se advierte es una composición entre el cuerpo y el lenguaje, en la que se presenta una duda objetiva del cuerpo, a la cual el filósofo da el nombre de perversión. Se trata de una diferenciación que no suprime lo indiferenciado, y que divide, en el suspenso, al cuerpo. Así, sobre esta composición entre signo y materia, Deleuze comenta que el cuerpo encubre un lenguaje, a la vez que el lenguaje constituye un cuerpo. En esta mixtura ya “[...] no se sabe si es la pantomima quien razona o el razonamiento quien gesticula”.²⁵ Indistintamente distintos, el cuerpo y el lenguaje constituyen materias de expresión que se actualizan en la inmanencia. Tanto el cuerpo como el lenguaje son capaces de plegarse, desplegarse y diferenciarse en diversas líneas que se bifurcan en sus indeterminaciones. “El cuerpo es lenguaje porque es esencialmente «flexión». En la reflexión, la flexión corporal queda como desdoblada, escindida, opuesta a sí, reflejada sobre sí; aparece, en fin, por sí misma, liberada de lo que ordinariamente oculta”.²⁶

El sentido, un efecto diferencial, está vinculado con el punto descentrado del sinsentido: aquello que resulta de la palabra que designa lo que expresa. La relación entre el sentido y el sinsentido constituye la superficie metafísica, trascendental, atravesada por acontecimientos, que es el lenguaje. Sobre el concepto de acontecimiento, Badiou, a modo de axioma, describe su función en el pensamiento de Deleuze: “El acontecimiento es de otra

²⁴ Ibid., p. 202.

²⁵ Ibid., p. 325.

²⁶ Ibid., p. 331.

naturaleza que las acciones y pasiones del cuerpo. Pero resulta de ellas”.²⁷ Afirmación que da cuenta de la vinculación entre acontecimiento, cuerpo y lenguaje. El acontecimiento afecta e intensifica las relaciones de fuerzas que constituyen los cuerpos. El acontecimiento no es de la misma naturaleza que las acciones y pasiones de los cuerpos, puesto que se trata de un efecto incorporeal como resultado de sus encuentros. Sin embargo, este instante sin espesor, este extra-ser, aunque se distingue de los cuerpos de los que proviene, no difiere ontológicamente en el despliegue de la univocidad de lo que hay. “Sin duda, este sentido inmaterial es el resultado de cosas corporales, de sus mezclas, de sus acciones y sus pasiones”.²⁸ Como efecto incorporeal, el sentido organiza la superficie, actualiza la inmanencia, la virtualidad, con sus mezclas y diferenciaciones. De este modo, la vida, el cuerpo y el lenguaje se articulan en la filosofía de Deleuze.

Ahora bien, la superficie incorporeal puede estallar a causa de mezclas compuestas únicamente de afectos. Estas mezclas constituyen el cuerpo esquizofrénico que atraviesa y estalla la superficie incorporeal y metafísica del lenguaje. Este cuerpo es la explosión y el exceso de la metafísica: su fractura. El cuerpo sin órganos (CsO)²⁹ es una frase que deviene concepto, y que proviene, en principio, de la poesía de Antonin Artaud. No obstante, los alcances de su formulación extraen de él incluso consecuencias biológicas a propósito de la constitución del cuerpo.³⁰ Es en la *Lógica del sentido* (1969) donde el problema del CsO aparece por primera vez. Su aparición muestra la existencia de un puro lenguaje-afecto capaz de deshacer la superficie del sentido. La filosofía estoica, pero también el pensamiento de Spinoza, como se verá, se encuentran a la base de este cuerpo esquizofrénico.

En la composición del CsO, la palabra, al perder su sentido, estalla, se descompone en consonantes, y se hunde en la mezcla que, como composición de fuerzas, produce un

²⁷ Badiou, Alain, *Lógicas de los mundos...*, op. cit., Libro IV, Secc. 2, p. 425.

²⁸ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 117.

²⁹ A partir de este punto, se introduce la cifra CsO para designar el concepto cuerpo sin órganos en el resto del texto.

³⁰ Deleuze, en sus cursos en torno a *Capitalismo y esquizofrenia*, remite, para plantear el problema del cuerpo sin órganos, a la obra del biólogo Raymond Ruyer: *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris, 1958. Cfr. Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2010, p. 202.

nuevo estado de cosas. Se trata de una relación entre cuerpo y discurso, en la que los efectos de lenguaje, efectos de superficie, son sustituidos por un lenguaje-afecto. Este cuerpo esquizofrénico, sin órganos, más que descomponer la palabra, conjura el afecto y transforma la pasión, el dolor del cuerpo, en acción triunfante. En esto consiste su composición, su potencia, en la *Lógica del sentido*: la composición de mezclas, es decir, las relaciones de fuerzas que determinan la potencia del cuerpo. En el cuerpo esquizofrénico hay

“[...] un modo de vivir la distinción estoica entre dos mezclas corporales, la mezcla parcial y que altera, y la mezcla total y líquida que deja el cuerpo intacto. En el elemento fluido o líquido insuflado, está el secreto no escrito de una mezcla activa que es como el «principio del mar», por oposición a las mezclas pasivas de partes encajadas”.³¹

Mezcla corporal cuya composición mantiene una relación precisa con el lenguaje. Cuerpo y lenguaje activo que se definen por sus sobrecargas de apóstrofos, acentos y consonantes que vuelven a la palabra acción: lenguaje indescomponible y sin articulación. Para dar un ejemplo de la palabra-acción sin articulación, Deleuze refiere la transformación de la palabra rusa *derevo* —árbol— en el plural *derev’ya*. En esta variación, el apóstrofo vincula las consonantes al punto de fusionarlas y volverlas indescomponibles —el ejemplo proviene de la escritura de Louis Wolfson.³² Creación que vuelve indisociable, indescomponible, el vínculo entre la vida, el cuerpo y el lenguaje.

Con el lenguaje sin articulación de las palabras-acción, las consonantes se anudan en un soplo. Las palabras indescomponibles expresan la acción de un cuerpo sin partes, distintas de un organismo dividido. El CsO expresa el polo activo de una mezcla perfecta, pero también puede contener mezclas de pasiones. Otra expresión de las palabras acción, que son indisociables de las mezclas totales del CsO, se consigue cuando Artaud “[...] dice «Uk’hatis», con apóstrofo interior, indica *ukhase* [ucase], *hâte* [prisa] y *abruti* [embrutecido], y añade «tumbo nocturno bajo Hécate que quiere decir los puercos de la luna

³¹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 120.

³² Cfr. Wolfson, Louis, *Le Schizo et les langues ou la phonétique chez le psychotique*, Gallimard, Paris, 1970.

arrojados fuera del recto camino»”.³³ Artaud se deslinda de la letra muerta que se ubica lejos de la carne y, por eso, recurre al tipo de lenguaje con

“[...] palabras-gritos en las que todos los valores literales, silábicos y fonéticos son sustituidos por valores exclusivamente tónicos y no escritos, a los que corresponde un cuerpo glorioso como una nueva dimensión del cuerpo esquizofrénico, un organismo sin partes que actúa siempre por insuflación, inspiración, evaporación, transmisión fluídica (el cuerpo superior o cuerpo sin órganos de Antonin Artaud)”.³⁴

No existe una separación ontológica entre el pensamiento, el cuerpo y la vida. “En cada una de las vibraciones de mi lengua vuelvo a hacer todos los caminos del pensamiento en mi carne”.³⁵ Cesáreo Morales señala, a partir de los trabajos de los pensadores del acontecimiento, esta potencia excesiva del cuerpo. Se trata de un exceso que conjunta, retiene y separa las vibraciones, los temblores, de las composiciones de los seres.

“Cuerpo que viene del exceso, en el exceso, desde el exceso —¿cuál? ¿de dónde? ¿hasta dónde?—, del cordaje entre lo viviente y lo simbólico. Pensar el no pensar del cuerpo, cuerpo del pensar su extravío, su no estar en sí, su estar fuera, y el pensar su adentro. Pensar, diferir la nada, en sí mismo, en el cuerpo, este cuerpo “del hombre moderno”, “laborioso y parlante”, escribe Foucault en *Las palabras y las cosas*. Diferir, movimiento del diferir, viviente en su infinitud, diferir, hablar y callar, pensar y no pensar, diferir y diferir el diferir. Quizás este es el cuerpo de la diferencia, separado, dividido, disyunto; cuerpo del atraveso de este alejamiento, de esta dispersión, de este no ir consigo”.³⁶

Morales subraya la disyunción que atraviesa la composición del cuerpo. Cuerpo en diferencia que reúne y separa tanto la vida como el lenguaje. Cuerpo plástico capaz del estallido. Esta plasticidad, si sigue Catherine Malabou en su lectura de Hegel, además de ser una síntesis susceptible de adoptar diversas formas, conduce “[...] a una figura sensible que

³³ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 121.

³⁴ *Ibid.*, p. 119.

³⁵ Artaud, Antonin, *El arte y la muerte/ otros escritos*, Caja Negra. Buenos Aires, 2005, p. 81.

³⁶ Morales García, Cesáreo, *El “como si” de la cuestión*, Revista del Centro Nacional de Derechos humanos, año 4, no. 12, 2009, Ciudad de México, p. 103.

es la toma de forma (la escultura) y a una aniquilación de toda forma (el explosivo)".³⁷ Así, la plasticidad, como sugiere Malabou, es el exceso del porvenir en el porvenir. Lo que hay en este CsO, esquizofrénico, es una explosión vital que, en su elasticidad, evidencia la continuidad, pero también la ruptura de las composiciones de fuerzas.

No obstante, es posible que la potencia de cuerpo esquizofrénico que describe Deleuze no pueda llegar a actualizarse, es decir, que su totalidad no se divida en divergencias: pura virtualidad sin actualización. Por otra parte, una nueva composición de fuerzas, de imágenes, o bien, de contracciones, puede actualizarse. Un cuerpo a-orgánico, fluido y huérfano, a saber, un cuerpo glorioso puede ser producido: el CsO. "Es el propio cuerpo que ha llegado al límite de su distensión y de sus fuerzas, y que sin embargo debe seguir avanzando".³⁸ El CsO como virtualidad pura que se actualiza a partir de las mezclas, intensidades, fuerzas que lo recorren. Aumento de la capacidad de obrar, o bien, intensificación de la potencia del deseo.

2. Dinámicas de los cuerpos y relaciones de fuerzas

Las líneas de diferenciación que actualizan lo virtual conciernen a la distribución de fuerzas, pero también a su creación. La disgregación de la vida en diversas composiciones se hace posible a partir de una dinámica de las fuerzas. Las relaciones de fuerzas que componen cuerpos de todo tipo encarnan asimismo el problema de la vida. Su afirmación es el principal problema del pensamiento, sugiere Deleuze desde su vía nietzscheana. La afirmación de la vida coincide con la capacidad del pensamiento para asir su dinámica. Una vida que no es justificada ni redimida, sino simplemente afirmada. "La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida".³⁹ El pensamiento y la vida avanzan en el esfuerzo del concepto, así como en la creación de nuevas valoraciones y

³⁷ Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Palinodia, La Cebra, Buenos Aires, 2013, p. 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 143.

fuerzas. La vida afirma el carácter activo del pensamiento; mientras que éste último hace de ella su afirmación.

Desde *Nietzsche y la filosofía* (1962), las relaciones entre las fuerzas se comprenden a partir del sentido. Por eso se dirá que una fuerza es una apropiación, una dominación, que se juega en una pluralidad de relaciones. Un cuerpo o un fenómeno es un conjunto de relaciones de fuerzas, de apropiaciones, cuyas condiciones son capaces de actualizarse. Una relación de fuerzas es, asimismo, la capacidad de afectar y ser afectado entre moléculas, cuerpos, o bien, entre cualquier elemento que sea capaz de ejercer una acción o recibirla. La fuerza es fundamentalmente plural. Se trata de la actualización de un fragmento de realidad, que refiere a todo aquello que acontece. Por eso, el sentido se hace posible mediante la fuerza que se apropia de un fenómeno. Para Deleuze, un fenómeno, más que una aparición, remite a un signo o a un síntoma. La filosofía se vuelve una semiología, a la vez que una sintomatología.

En la apropiación de la filosofía nietzscheana que realiza Deleuze, la pluralidad de apropiaciones conduce a una pluralidad de sentidos que vuelven a su interpretación un arte. La pluralidad implica pensar la multiplicidad de fuerzas y de sentidos que atraviesan un fenómeno. Por consiguiente, para Deleuze, el arte de la filosofía de Nietzsche consiste en interpretar y valorar los surgimientos y variaciones de las fuerzas, pero también sus hundimientos y sus caídas. De este modo se obtiene una reformulación del concepto de esencia: el sentido que proviene de la fuerza con mayor afinidad en el fenómeno. Un objeto es la expresión de la fuerza que se apodera de él. La aparición del fenómeno y su sentido sólo se hace posible a partir de la relación con otras fuerzas. “El ser de las fuerzas es plural, sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular”.⁴⁰

La filosofía de la naturaleza de Nietzsche se afirma en la actividad de la pluralidad de las fuerzas. Incluso el atomismo, sugiere Deleuze, sólo adquiere su potencia si es pensado en virtud de la fuerza. En efecto, para pensar la relación entre los átomos y los cuerpos, Deleuze, en *Lucrecio y el simulacro*, concibe la filosofía como un naturalismo. En *De rerum natura*, Lucrecio despliega una física tanto de los cuerpos como del pensamiento. El naturalismo

⁴⁰ Ibid., p. 14.

expresa una serie de causalidades que posibilitan la producción de lo diverso. Entre las composiciones de los procesos naturales, el “[...] átomo es la realidad absoluta de lo que es pensado, como el objeto sensible la realidad absoluta de lo que es percibido”.⁴¹ Lucrecio explica que existe una cantidad infinita de átomos. Sin embargo, toda combinación es finita, a la vez que existen infinitudes de combinaciones. Por eso, Deleuze comprende que el átomo es el elemento objetivo del pensamiento. Las ideas son, al mismo tiempo, multiplicidades compuestas por átomos —física del pensamiento. El *clinamen* —la declinación del movimiento del átomo— es una síntesis que se realiza en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo pensable. Se trata de la dirección originaria del movimiento del átomo. Es el elemento diferencial de la materia y, por consiguiente, el diferencial del pensamiento. El naturalismo es la afirmación siempre plural de las fuerzas. En el poema, Lucrecio escribe sobre la desviación —el *clinamen*—:

“Esto que sigue anhelamos en este punto que tú también sepas, que, cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es que si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nada nunca”.⁴²

El *clinamen* determina los movimientos de las relaciones entre las multiplicidades de átomos. Su movimiento es como el de un trompo que se inclina en direcciones variadas e indefinidas. En el atomismo comprendido a través de la relación de fuerzas, de los cuerpos brotan elementos tenues, ligeros y sutiles que pueden emanar tanto de su profundidad como desde su superficie. Estos desprendimientos, superficies, envoltorios, o pieles son los *simulacros*. “Los sonidos, los colores, los gustos, el calor remiten sobre todo a las emisiones de profundidad, mientras que las determinaciones visuales, formas y colores, remiten a los

⁴¹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 311.

⁴² Lucrecio Caro, Tito, *La Naturaleza*, Gredos, Barcelona, 2008, 215-225, p. 111.

simulacros de superficie”.⁴³ Las combinaciones de elementos de profundidad y de superficie dan forma a la pluralidad de las fuerzas del cuerpo en su enlace con diversas energías. Así como el átomo, pero en otro sentido, el simulacro se mueve tan deprisa como el pensamiento, y se ubica en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo sensible.

Por eso, sus emisiones, en principio, son insensibles e imperceptibles. Sólo es sensible, indica Deleuze, “[...] la imagen que porta la cualidad y que está hecha de la sucesión muy rápida, de la suma de muchos simulacros idénticos”.⁴⁴ Habría, entonces, dos tiempos, el *clinamen* y el simulacro. Tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo pensable; tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo sensible.

Sobre la línea del materialismo, pero ahora desde la lectura deleuzeana de Nietzsche, el pluralismo encuentra su reivindicación en la filosofía de la voluntad, que es la expresión de la diferencia entre las fuerzas. “El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza”.⁴⁵ La voluntad sólo se ejerce sobre otra voluntad. Este ejercicio produce una serie de efectos y modificaciones sobre los cuerpos.

A propósito de la reivindicación del cuerpo frente a la conciencia —un síntoma producido por la actividad de las fuerzas— y el espíritu, Deleuze remite a Spinoza cuando escribe: “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo [...]”.⁴⁶ Si bien el cuerpo puede ser pensado como un campo de fuerzas expresado en la pluralidad, lo “[...] que define al cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social y político”.⁴⁷

⁴³ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 317.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 319.

⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 15.

⁴⁶ Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., Parte tercera, p. 213.

⁴⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 60.

Las fuerzas, desiguales entre sí, constituyen un cuerpo en tanto se vinculan. Esta relación desemboca, a su vez, en la afirmación del azar: la esencia de la fuerza. El cuerpo es, en cuanto tal, viviente tan sólo por el hecho de estar compuesto y atravesado por fuerzas. Es un fenómeno plural. En “[...] un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas, reactivas. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales [...]”⁴⁸ de las relaciones entre las fuerzas. A cada fuerza le concierne una cantidad que, en virtud de su diferencia, le corresponde también una cualidad. Si una fuerza renuncia a su poder, una de sus cualidades es obedecer. Mandar y obedecer según las relaciones de fuerzas. Las fuerzas reactivas, las inferiores, se ocupan de la conservación de la vida, así como de la adaptación, e incluso de la utilidad. Las fuerzas reactivas remiten a lo que es dominado. No obstante, la reactividad sólo se comprende a partir de las fuerzas que dominan, a saber, las activas. Nietzsche, al rechazar a los despreciadores del cuerpo, reivindica el dinamismo y la diversidad de las fuerzas activas que trazan y constituyen un cuerpo.

“Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”.⁴⁹

Sin embargo, es posible que la pluralidad de la relación de fuerzas implique reactividad. Un cuerpo puede ser afectado por fuerzas que lo incitan a dañarse. Sobre aquellos instintos que no se descargan en el exterior, y que, por ende, dan lugar a la *mala conciencia* —degeneración reactiva—, Nietzsche expresa:

“Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los instintos de libertad —las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron

⁴⁸ Ibid., p. 61.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 64

que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo”.⁵⁰

Cuerpo reactivo que se ataca a sí mismo: una modalidad de la relación de fuerzas que Nietzsche denuncia y desenmascara. Modalidad de un cuerpo político inscrito en los efectos de las fuerzas. En cambio, lo activo, indica Deleuze, es aquello que tiende a la apropiación, el apoderamiento y la subyugación. Las fuerzas activas instauran formas y legislan valores. Son fuerzas plásticas que se imponen y transforman. No obstante, las relaciones de fuerzas, como también ha mostrado Malabou, pueden ser pensadas como plasticidades atravesadas por la contradicción de un proceso dialéctico. Se trata de “[...] la toma de forma y la aniquilación de toda forma, la emergencia y la explosión”.⁵¹ Aunque situados desde distintas posiciones y conceptos, Malabou desde el trabajo de lo negativo, y Deleuze desde la afirmación de un pluralismo, los filósofos muestran las posibilidades de la plasticidad de la fuerza y sus composiciones. Efectuaciones cuya reversibilidad es móvil tanto en el proceso de la negación como en el de la afirmación. Discontinuidades trabajadas por alteraciones, repeticiones y regeneraciones capaces de acabar o continuar con las relaciones de fuerzas en el devenir de lo que hay.

El autor de *Nietzsche y la filosofía* advierte que un pensamiento que está sometido al conocimiento, a la razón, es un pensamiento reactivo. El conocimiento, explica el filósofo, fija los límites de la vida. En cambio, desde la filosofía de Nietzsche se afirma un pensamiento que conduce a la vida hasta las últimas consecuencias de su poder. Se trata de la creación de nuevas posibilidades de existencia, de vida, cuyas invenciones producen nuevas relaciones de fuerzas, en su mayoría activas. El querer que crea y la voluntad portadora de alegría son los elementos integrantes de las fuerzas que se afirman en la pluralidad. Se trata, pues, de la voluntad de poder —*volonté de puissance*. Voluntad que no quiere el poder, que no está ligada al dolor, sino que su querer es el que, en efecto, libera. La voluntad no subsume su querer a los valores establecidos, sino que crea nuevos. En esta voluntad “[...] el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y

⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 122.

⁵¹ Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel...*, op. cit., p. 37.

diferencial en la voluntad. Por eso la voluntad de poder es esencialmente creadora”.⁵² El poder adquiere así otra connotación, en la cual interpreta, valora y crea. Plasticidad que determina y cualifica la relación entre las fuerzas. Complejo variable que determina los fenómenos. Si la tipología de un fenómeno remite a un valor y un sentido, su significación se desprende de la voluntad de poder. La voluntad es primordialmente donadora: no desea el poder, sino que da la voluntad y el poder: el elemento diferencial que quiere en la voluntad. La voluntad de poder da tanto el valor como el sentido. Voluntad cuyo monismo indica un pluralismo: la potencia que se afirma en lo diverso. En la filosofía de Deleuze se encuentran múltiples sentidos de las relaciones de poder. Por un lado, la relación que puede separar a un cuerpo o a una fuerza de lo que éstas pueden; por otro, el poder que, a partir de la voluntad, se expresa en una plasticidad que dona y libera; valora y crea.

Las actualizaciones que producen cuerpos, o bien, como expresa Deleuze, que constituyen la realidad misma, pueden expresarse en cuerpos biológicos, sociales y políticos. Estos cuerpos son pensados a partir de una filosofía de la relación, de la pluralidad y de la fuerza, en la que la vida como virtualidad encarna sus velocidades, reposos y variaciones. Si aquello que define al cuerpo es un campo de fuerzas inscrito en un proceso dinámico, una composición biológica puede ser un tipo específico de cuerpo. Manuel Delanda sugiere pensar un tipo de cuerpo, desde un nivel celular, a partir del pensamiento de Deleuze, cuando refiere el trabajo del biólogo Gerald Edelman. Por eso escribe:

*“While cellular migrations move entire collectives into new places, where they can interact with different collectives, cellular folding and invagination create a large variety of three-dimensional structures which constitute the external and internal spatial boundaries of an organism”.*⁵³

Se trata, según Delanda, de la interacción no lineal entre las células a partir de dos movimientos: migración y plegamiento. Lo que hay es una creación de distintas estructuras espaciales que constituyen multiplicidades en virtud de la variación de distintos procesos de adhesión. Interacción cuyas relaciones son intensivas, y que, al sustraerse a una localización

⁵² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 121.

⁵³ Delanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, op. cit., p. 53.

exacta, colocan a esta relación celular, que remite a los nacimientos, muertes y retroalimentaciones de las células, en la vía de la ciencia anexacta y rigurosa que Deleuze y Guattari invocan en *Mil mesetas*. Aunado a esto, Morales advierte, a través de las leyes del ordenamiento, que tanto la materia, las células y los singulares proceden por divergencias y declinaciones.

“La vida es torsión, desde el ADN y las bacterias hasta el cuerpo humano. La política “arte de lo posible”, simula y salta de un estratagema a otro, mientras el discurso político nunca dice lo que dice. El sujeto va en su propia desviación y el singular siempre vive su experiencia como ser especial”.⁵⁴

Hasta ahora se han descrito algunas dinámicas de las composiciones de fuerzas, que dan lugar a los cuerpos, en las que procesos diferenciales adquieren la modalidad de la declinación. Asimismo se ha visto que las fuerzas consiguen su plasticidad a través de diversas apropiaciones que constituyen entidades plurales. La filosofía de Deleuze permite colocar al pensamiento en una línea donde la vida se expresa en plexos de relaciones de todo tipo. Línea en la que se afirma la pluralidad de efectos de las composiciones de fuerzas.

3. La repetición del cuerpo: síntesis, contracción y retorno

A través de procesos de diferenciación, la vida adquiere distintas modalidades según la dinámica de sus composiciones de fuerzas. Dinámica inscrita en la aleatoriedad, en diversos plexos de relaciones, en variaciones intensivas, hacia los que Deleuze se perfila cuando describe el CsO. No obstante, si el cuerpo se define a partir de la pluralidad de elementos que lo conforman, ¿qué es aquello que lo mantiene en su cohesión, en su forma actual, y, sin embargo, al mismo tiempo, abierto a la posibilidad de modificar su composición de fuerzas, de imágenes, al relacionarse con otros cuerpos? En la filosofía de Deleuze, el concepto de repetición es una alternativa para pensar este problema. Repetición del cuerpo

⁵⁴ Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?: silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2010, pp. 166-167.

que da cuenta del proceso de diferenciación y contracción de los seres, la materia y la vida. La repetición del cuerpo remite al tiempo de un presente vivo. Este problema no se desvincula, en efecto, de las relaciones de fuerzas que se actualizan en la virtualidad.

La diferencia que, desde la repetición, se inserta en el espíritu, se encuentra en la imaginación. Ella es “[...] un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los casos, los elementos, los sobresaltos, los instantes homogéneos y los funde en una impresión cualitativa interna de un cierto peso”.⁵⁵ La imaginación como contracción forma una síntesis de tiempo en la que se produce el cambio, o bien, la diferencia, que hace posible la repetición. Así, el tiempo, indica Deleuze, ocurre a partir de una síntesis originaria que posibilita la repetición de los instantes. El presente está hecho de la contracción de estos instantes. No obstante, el pasado y el futuro también se contraen en esta síntesis. En el pasado, la contracción retiene los instantes que la preceden. En el futuro, la contracción se resuelve en una anticipación de los instantes.

El pasado y el futuro se vuelven, así, las dimensiones de un presente que no cesa de contraerse. La contracción hace posible la repetición. El presente es viviente y se contrae para ir del pasado al futuro. En efecto, esta síntesis de la contracción del presente viviente, al ser constituyente, es pasiva. Síntesis que tiene lugar en el espíritu que la contempla; sin embargo, no es producida por éste. Asimétrica, la síntesis pasiva consigue la contracción en la que el tiempo se dirige del pasado al futuro, pero sólo a partir del presente viviente: repetición retroactiva de los instantes en la diferencia. Sobre esta perspectiva, Morales escribe que la diferencia y la repetición

“[...] son los torbellinos que se entrecruzan una y otra vez en la sensibilidad, la memoria y la potencia de lo trascendental. La repetición es el vértigo implacable producido por pequeñas y grandes diferencias, que se extiende a niveles cualitativos distintos, planicies inexploradas, individuaciones del furor”.⁵⁶

⁵⁵ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2002, p. 119-120.

⁵⁶ Morales, Cesáreo, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2007, p. 93.

Deleuze concibe la síntesis pasiva a partir del concepto de imaginación de David Hume. Una base sobre la que se articulan el entendimiento y la memoria. Hume señala que la presencia de una impresión en la mente, sólo puede retornar como una idea. Por eso, la memoria queda como intermedia entre la impresión y la idea, ya que su retención de la impresión es de gran fuerza y vivacidad. Por su parte, la imaginación “[...] pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea”.⁵⁷ Las reapariciones sólo tienen lugar en la contracción de un presente vivo. Deleuze redacta: “La constitución de la repetición implica ya tres instancias: ese en-sí que la deja impensable o que la deshace a medida que se hace; el para-sí de la síntesis pasiva, y, fundada sobre esta, la representación reflejada de un «para nosotros» en las síntesis activas”.⁵⁸

Por otra parte, filosofía de Bergson está inscrita en el problema de la contracción, puesto que la duración, y su repetición, conforman una síntesis pasiva. Deleuze indica que las repeticiones son dos: abierta con Hume, cerrada con Bergson. El concepto de duración, en la filosofía de Bergson, consiste en una ampliación de la experiencia vivida que rebasa sus propios límites. La experiencia acontece en un mixto de espacio y duración. Por un lado, la duración es una sucesión interna sin exterioridad —repetición cerrada—; por otro, el espacio es exterioridad sin sucesión. La multiplicidad cualitativa es duración. Multiplicidad interna que es virtual y continua. Ella es duración pura, organización y heterogeneidad. Multiplicidad que se diferencia de la cuantitativa. Ésta última es discontinua y actual; implica yuxtaposición, simultaneidad y expresa sólo diferencias de grado. En cambio, la multiplicidad de la duración, al dividirse, modifica su naturaleza.

La única duración que está fuera de uno mismo es el presente, o bien, la simultaneidad. No obstante, el exterior cambia, pero la sucesión solo ocurre en la conciencia. Deleuze señala tres propiedades de esta multiplicidad: la heterogeneidad, la continuidad y la simplicidad. El concepto de multiplicidad se deslinda del problema de lo múltiple y lo uno. Ya no se trata de la tesis y la antítesis de lo uno y lo múltiple que se resuelve en una síntesis: la unidad de lo múltiple. Distinta de la dialéctica, esta multiplicidad es irreductible a una

⁵⁷ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Madrid, 1981, Libro primero, Parte 1, Sección III, 8-9, p.96.

⁵⁸ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 121.

relación de contrarios demasiado generales. La simplicidad de la multiplicidad como duración no se mezcla con lo uno. De manera que la multiplicidad es irreductible a la negatividad y a sus usos limitativos.

“En verdad la duración se divide y no cesa de dividirse: por eso es una multiplicidad. Pero no se divide sin cambiar de naturaleza, cambia de naturaleza al dividirse: por eso es una multiplicidad no numérica, en la que, en cada estadio de la división, podemos hablar de «indivisibles». Se da otra cosa sin que se den muchas: número solamente en potencia. Con otras palabras, lo subjetivo, o la duración, es lo virtual”.⁵⁹

La actualización de lo virtual se realiza a partir de un movimiento de diferenciación que produce, a su vez, diferencias de naturaleza. Si la multiplicidad numérica sólo posee actualizaciones y diferencias de grado, la multiplicidad de la duración y la subjetividad no es espacial, sino temporal. En la multiplicidad cualitativa, lo virtual se actualiza y crea diferencias de naturaleza. Y aunque Deleuze subraya de manera rigurosa la distinción entre multiplicidades cualitativas y cuantitativas, lo virtual y su actualización las coloca, a través de dinamismos espacio-temporales, en el despliegue de lo continuo, su interrupción y su divergencia.

Ahora bien, en la repetición abierta de Hume —repetición de elementos A, A, A...—, la diferencia aparece entre los elementos diferenciados que se relacionan a partir de su distinción. La diferencia se vierte sobre la repetición de lo particular y produce “[...] nuevas generalidades vivientes. La repetición se encuentra encerrada en el «caso», reducida a dos, pero se abre un nuevo infinito: la repetición de los casos mismos”.⁶⁰ Por otra parte, la repetición de Bergson —repetición de casos AB AB AB...— se cierra cuando ella misma es uno de los elementos opuestos. Deleuze explica que la interacción entre estas repeticiones configura una síntesis pasiva. Los casos implican los elementos, no obstante, la repetición de los elementos va más allá de sí misma en los casos. Las repeticiones se contraen, se mezclan y se esparcen. Si las repeticiones conciernen a una síntesis en la sensibilidad y la percepción,

⁵⁹ Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, op. cit., p. 41.

⁶⁰ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 122.

las impresiones se contraen junto con las excitaciones del cuerpo: relaciones entre contracciones de elementos y casos.

Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas.⁶¹

El cuerpo, en *Diferencia y repetición* (1968), es un presente vivo, constituido por síntesis pasivas, en el que se contraen el pasado y el futuro. Es la combinación entre síntesis perceptivas y orgánicas sobre las que se posicionan, a su vez, síntesis activas. La memoria y la inteligencia psico-orgánica, encargada del instinto y el aprendizaje, conforman estas síntesis activas. Según las contracciones y las combinaciones de la repetición, las síntesis activas y pasivas determinan la percepción, la herencia, la memoria, el instinto y el aprendizaje. Las contracciones de lo orgánico remiten a la noción de hábito. Hume indica que la razón, un instinto del alma, conduce las ideas, y las dota de cualidades a partir de sus relaciones. La razón como instinto surge de la experiencia pasada. Por consiguiente, la “[...] naturaleza puede producir ciertamente todo lo que pueda resultar del hábito. Es más, el hábito no es otra cosa que uno de los principios de la naturaleza, y deriva toda su fuerza de ese origen”.⁶² El hábito, que asocia las ideas con una impresión presente, renueva su fuerza cada vez que un nuevo caso se presenta: el tiempo se contrae en una síntesis; ocurre una repetición. Repetición que constituye una síntesis que contrae el cuerpo. “El hábito es, en esencia, una contracción”.⁶³ Si el hábito es una síntesis pasiva, nuestra vida se resuelve como una constante espera y realización de nuestro caso: un auténtico presente vivo en el que se contraen el pasado y el futuro. Nosotros mismos somos un conjunto de hábitos a la espera de la repetición de nuestro propio caso. En efecto, la contracción fusiona la repetición con el

⁶¹ Ibid., p. 123.

⁶² Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., Libro primero, Parte III, Sección XVI, 179-180, p. 309.

⁶³ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 124.

espíritu de quien contempla. No solamente remite a hábitos sensorio-motores, sino también a los que nos constituyen. Por eso Deleuze afirma que los hábitos primarios son “[...] las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente”.⁶⁴ Los cuerpos y los seres consisten en multiplicidades de contracciones, tensiones y distensiones; composiciones y descomposiciones que, vía la síntesis de un presente vivo, se repiten. La contracción proviene de la contemplación, mientras que el hábito es ya, por sí mismo, una contracción. Deleuze otorga otro estatuto a la contemplación cuando la liga con el placer que consiste en una emoción que la colma. La beatitud de la síntesis pasiva se encuentra en la satisfacción que proviene de la contemplación, ya sea de nosotros mismos o de otra cosa, en la que se articula una imagen. De este modo los cuerpos son contracciones de fuerzas que, en un presente vivo, distribuyen repeticiones.

“Hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo, y esta contracción es una contemplación y la autosatisfacción de esta contemplación. [...] ¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos contemplados y contraídos, enlazando así todos los hábitos por los cuales se compone?”⁶⁵

La síntesis pasiva de la repetición se compone de contracciones, contemplaciones, pretensiones y satisfacciones. Deleuze explica que el hábito implica la fundación misma del tiempo. El hábito establece el suelo móvil del presente. En este sentido, la memoria es el fundamento del tiempo. “El hábito es la síntesis originaria del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente)”.⁶⁶ Los desplazamientos de las síntesis, tanto de la memoria como del hábito, distribuyen las contracciones de la repetición que, naturalmente, constituyen el presente vivo del cuerpo. “Éste presente vivo y, junto con él, toda la vida orgánica y psíquica descansan sobre el hábito.”⁶⁷

⁶⁴ Ibid., p. 125.

⁶⁵ Ibid., p. 126.

⁶⁶ Ibid., p. 133.

⁶⁷ Ibid., p. 131.

Ciertamente, es Malabou quien, a través de su lectura de Hegel, se sitúa en el problema de la contemplación y la contracción. Si bien Hegel expresa que un proceso teórico es aquél que, dialécticamente, articula componentes inorgánicos con organismos, lo que hay es una relación entre lo mismo y lo otro a través del hábito: condición de adaptación. La contemplación es, explica Malabou, “[...] recepción del medio, asistencia pasiva a lo dado, y un ejercicio: información y transformación del medio, apropiación de las circunstancias dadas por las funciones orgánicas”.⁶⁸ Y si se va de lo inorgánico a lo orgánico, en la medida en que las síntesis pasivas y activas aumentan y se complejizan, esto sólo se logra en virtud de contracciones, retenciones y esperas. “Contracción y concentración son obra de la plasticidad de la vida en el sentido, ante todo, de la donación elemental de las formas vitales, pero igualmente en el sentido de la explosión que cada una de estas provoca, ya que ella es energía concentrada”.⁶⁹ Este proceso implica una contracción de fuerzas que son capaces de liberarse en un momento preciso. Se trata de una explosión vital, comenta Malabou. En la complejidad del viviente, la contracción indica una continuidad que traza una línea de evolución, mientras que, al mismo tiempo, esta línea está marcada por discontinuidades y rupturas. Continuidad y discontinuidad atravesadas por la diferencia y la repetición. La diferencia se encuentra entre dos repeticiones, mientras que, simultáneamente, entre dos diferencias se ubica una repetición. En efecto, las síntesis del tiempo y la repetición constituyen el presente viviente. El pasado y el futuro son sus dimensiones.⁷⁰ Desde esta perspectiva, los organismos y los cuerpos se componen de diversas duraciones que se contraen a causa de las contemplaciones.

⁶⁸ Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel...*, op. cit., p. 116.

⁶⁹ Ibid., p. 117.

⁷⁰ En *Diferencia y repetición*, Deleuze comprende que la síntesis del tiempo de la repetición se ubica en el presente; no obstante, en la *Lógica del sentido*, el tiempo como superficie es precisamente otro: es un devenir que, al subir a la superficie, se vuelve un puro acontecimiento que divide el presente hasta volverlo un instante sin espesor. Se trata de *Aiôn*: devenir incorporal en el que sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo. Cfr. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 197-203.

Por otra parte, el cuerpo que, desde su repetición, es el conjunto de contracciones que constituyen un presente vivo, no es propiamente el cuerpo esquizofrénico de las profundidades que hace estallar la superficie, sino el de las incontables síntesis pasivas que conforman el organismo: multiplicidad de contracciones, retenciones y esperas.

Por otra parte, al pensar el tiempo de la vida en términos de evolución biológica, el físico Ilya Prigogine expone distintas síntesis de tiempo sobre las que se despliegan los seres y los cuerpos. Aunque el tiempo astronómico remite a reacciones que se siguen unas a otras, y que conforman un tiempo químico interno, Prigogine indica que se trata de un tiempo pobre, a diferencia de las síntesis temporales de la vida: tiempo interno biológico en el que se inscribe el código genético, y que se reanuda por miles de millones de años. Se trata de un tiempo autónomo en el que no sólo la vida se hereda, sino que, en cuanto tal, se modifica. Prigogine comprende que si bien existe un perfeccionamiento evolutivo, la vida y los cuerpos modifican la complejidad de sus sistemas que son, en principio, sumamente inestables. Los cuerpos expresan desigualdades y disimetrías. Como en una composición musical en la que el tiempo se acelera, se detiene, vuelve atrás y prosigue, la complejidad y la autonomía del tiempo de la vida se sintetiza en su evolución —dicho con Deleuze, se trata de las relaciones diferenciales entre velocidades y lentitudes. Prigogine afirma la disparidad constitutiva de los cuerpos y la vida cuando expresa: “He dicho que la vida ha creado el tiempo, pero esto ha podido suceder gracias a la creación de las biomoléculas [...]. Se puede por tanto decir que las biomoléculas son moléculas orgánicas cuya simetría ha sido rota por la irreversibilidad”.⁷¹

Así, la irreversibilidad que rompe la simetría espacial, implica la fractura de la simetría entre el pasado y el futuro. La irreversibilidad vehicula el papel creativo del tiempo y los fenómenos. Por eso, Prigogine sostiene que se trata de una estructura del espacio y el tiempo. La inestabilidad es propia de los sistemas que son la base de la química y la biología, razona el físico-químico. No es posible determinar el futuro de la inestabilidad de tales sistemas, sino que se encuentran abiertos a procesos de transformación y nuevas complejidades. El tiempo del universo, señala Prigogine, no es ilusión —teoría de la relatividad— ni degradación —entropía—, sino creación.

“La mecánica, que trata de puntos materiales, se ocupa en realidad de una de las manifestaciones de la irreversibilidad. No habría puntos materiales, no habría objetos en un universo en equilibrio. La evolución del universo no ha sido en la dirección de la degradación sino en la del aumento de la complejidad, con estructuras que aparecen

⁷¹ Prigogine, Ilya, *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Buenos Aires, 2006, p. 95.

progresivamente a cada nivel, de las estrellas y las galaxias a los sistemas biológicos”.⁷²

En efecto, la repetición de los cuerpos es la contracción de un presente viviente. Es una síntesis en la que los instantes se retienen, pero que asimismo se mantienen en la espera de los que vienen: la contracción del pasado y del futuro en una duración que se expande. La repetición del cuerpo: síntesis de retenciones, contracciones y esperas. La síntesis pasiva consiste en una serie de proto-percepciones y micro-contemplaciones cuyos encuentros, en virtud de dinamismos espacio-temporales, dan lugar a los seres. El cuerpo es, pues, un compuesto de síntesis pasivas en constante contracción. Es la tensión de la relación diferencial entre las fuerzas. Es contemplación como contracción y materia irreversible. Los cuerpos son sistemas inestables cuya complejidad produce un tiempo que transforma y crea. El tiempo autónomo de la vida se complejiza, a la vez que se modifica. Habría, en este sentido, distintas repeticiones: las contracciones de las síntesis pasivas del presente vivo en las que se produce el cuerpo; y los procesos de irreversibilidad que constituyen el tiempo creativo que complejiza la vida en su inestabilidad. Multiplicidades que se dividen, modifican su naturaleza, se contraen, se distienden y vuelven, en su repetición, como fuerzas e intensidades.

⁷² Ibid., p. 97.

Capítulo II

Vida y cuerpo sin órganos: codificación y descodificación en el capitalismo

1. Máquinas deseantes, flujos y axiomática

La vida, el cuerpo y el deseo son inseparables en la virtualidad, así como son indisociables en el pensar la virtualidad y su dinámica. En la filosofía de Deleuze, el deseo puede comprenderse de diversos modos: ya sea como máquina deseante, como CsO, o bien, como agenciamiento. Lo que en este punto se explora es el deseo como máquina: producción y cortes de flujos que expresan la potencia del cuerpo. Composiciones de fuerzas inscritas en variaciones de potencia. Así también, en esta segunda parte, la discusión con el psicoanálisis, a partir del pensamiento de Deleuze y Guattari, es clave para pensar el problema del deseo. Problema que su vez remite a la pregunta por la distribución de los flujos en el capitalismo, que mantiene un vínculo con la producción deseante y con lo que Deleuze y Guattari llaman esquizofrenia. Del mismo modo, el concepto de CsO, pero ahora como instancia improductiva, y como potencia y práctica de desestratificación, es motivo de análisis. Este análisis no se desvincula del problema de la virtualidad y su actualización, de la repetición y sus síntesis pasivas, puesto que los flujos son conjuntos de intensidades de distintos potenciales. Intensidades que atraviesan los cuerpos al contraerlos, mientras que sus apropiaciones dan lugar a la constitución de nuevas relaciones de fuerzas. Las emergencias y continuidades de estos procesos están abiertas a su propia interrupción, a su aumento de potencia o a su destrucción.

En *Capitalismo y esquizofrenia* (1972 y 1980) no se sabe quién habla: el loco o el médico. Deleuze explica que, precisamente, porque eran dos los escritores, se pudo superar, en *El Anti Edipo* (1972), la dualidad entre *logos* y *pathos*. Un proceso de escritura irreductible al psiquiatra o al loco que expresa, a su vez, un *flujo*. Se dirá que los flujos son relaciones diferenciales de fuerzas, es decir, materia que se mueve de modo multidireccional. Hay, entonces, flujos de cuerpos, ideas, fuerza de trabajo o dinero. En efecto, Deleuze y Guattari escriben el libro-flujo: *El Anti Edipo*.

“¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo”.⁷³

Un flujo es toda aquella materia en movimiento que se vierte sobre una superficie de inscripción particular. Un tipo de flujo, en las obras de *Capitalismo y esquizofrenia*, es el *filum maquínico*. En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari señalan que el *filum maquínico* es una multiplicidad de singularidades en la que convergen distintos rasgos de expresión. Son afectos capaces de efectuar desestratificaciones. Dicho esto, las singularidades son, para Deleuze, aquellas emisiones sin persona, puesto que no efectúan síntesis alguna en la conciencia o en el Yo. Son acontecimientos trascendentales que se auto-unifican en una distribución nómada, distinta de las distribuciones fijas y sedentarias. Las singularidades preceden y posibilitan la constitución de la persona, por eso es que son *impersonales*. Se gestan a partir de un potencial que, al actualizarse, produce figuras distintas a ese mismo potencial. Nómadas, anónimas y pre-individuales, las singularidades se conjugan en un campo trascendental: concepto que expresa un flujo de conciencia a-subjetiva, es decir, una duración cualitativa de conciencia sin yo.⁷⁴

“En primer lugar, las singularidades-acontecimientos corresponden a series heterogéneas que se organizan en un sistema ni estable ni inestable, sino «metaestable», provisto de una energía potencial en la que se distribuyen las diferencias entre series. (La energía potencial es la energía del acontecimiento puro, mientras que las formas de actualización corresponden a las efectuaciones del acontecimiento.)”⁷⁵

Las singularidades se movilizan a partir de un proceso de auto-unificación móvil, que se desplaza en virtud de puntos aleatorios. En *El Anti Edipo*, el CsO se define como una

⁷³ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 19.

⁷⁴ Cfr. *Inmanencia: una vida...* en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, compilado por Rodríguez, Fermín y Gabriel, Giorgi, Paidós, Buenos Aires, 2007, p.35.

⁷⁵ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 136.

superficie de inscripción sobre la que se vierten flujos compuestos por singularidades pre-individuales. De modo que cada *filum* posee singularidades, cualidades y rasgos que posibilitan la relación del deseo con la técnica. El *filum* expresa la fabricación, en este caso, de algún tipo de arma. Por ejemplo, un arma como una espada de hierro se compone a partir de cierto tipo de singularidades: es forjada, modelada y se produce individualmente. No se fabrica en serie ni tampoco se funde —no pertenece a la producción en serie de la gran industria. Las singularidades de distintos *filums* pueden confluir. Deleuze y Guattari escriben:

“En última instancia, no hay más que una sola y misma familia filogenética, un solo y mismo *filum* maquínico, idealmente continuo: el flujo de materia movimiento, idealmente continuo: el flujo de materia-movimiento, el flujo de materia en variación continua, portador de singularidades y de rasgos de expresión. Este flujo operatorio y expresivo es tanto natural como artificial: es como la unidad del hombre y de la naturaleza”.⁷⁶

Esta unidad enlaza con el argumento ontológico de la univocidad del ser: el ser se dice en un solo y mismo sentido. En esta univocidad no existe una diferencia ontológica entre lo natural y lo artificial. Por otra parte, el *filum* no termina de dividirse, de diferenciarse, al igual que la multiplicidad cualitativa que no se divide sin cambiar de naturaleza. Sin embargo, los flujos se cortan y, precisamente, los sistemas que efectúan estas interrupciones, en *El Anti Edipo*, son las fábricas del deseo, a saber, las *máquinas deseantes*. El concepto de máquina se refiere tanto a una máquina técnica como a una máquina social. Deleuze y Guattari se sirven de este concepto para explicar el deseo en la primera parte de *Capitalismo y esquizofrenia*. Con la máquina no hay una diferencia ontológica entre lo natural y lo artificial.

La máquina no remite a los procedimientos de la organización del organismo, y se mantiene irreductible al mecanicismo. De modo que el maquinismo concierne a los sistemas de interrupción de los flujos, y no a la organización ni a la técnica mecanicista. Como expresa Deleuze, la máquina deseante es el sistema no orgánico del cuerpo.⁷⁷ Las máquinas deseantes

⁷⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 407.

⁷⁷ Cfr. Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. (Textos y entrevistas 1953-1974)*, Pre-textos, Barcelona, 2005, p. 283.

son micro-máquinas o máquinas moleculares. Estos procesos se distinguen de las máquinas sociales y molares que agrupan y representan grandes conjuntos. Cuando Guattari define las máquinas abstractas, que en realidad designan la actividad de una extracción, explica que se trata de montajes que pueden vincular a distintos niveles sus elementos heterogéneos. Estos elementos pueden ser componentes materiales, energéticos, afectivos o semióticos. La máquina abstracta, dice Guattari, opera desde la transversalidad efectuando una autoafirmación ontológica de los componentes. Lo que se produce es una conformación maquinaica. Sin embargo, esta conformación, sugiere Guattari, no es propiamente una liga, sino “[...] una conformación del campo de los posibles, de los virtuales tanto como de los elementos constituidos, sin noción de relación genética o de especie”.⁷⁸ La relación depende de la actualización de la heterogeneidad de sus componentes.

Ahora bien, en el explosivo inicio del *Anti Edipo*, “ello”, las fuerzas impersonales, las singularidades e intensidades de las máquinas deseantes, configuran las variaciones de potencia de los cuerpos.

“Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos. Una máquina-órgano empalma con una máquina fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta”.⁷⁹

Las máquinas avanzan en virtud de sus interrupciones, a la vez que proceden, paradójicamente, descomponiéndose. No se trata del “ello” —la instancia psíquica de la segunda tópica de Freud (1923) que designa las expresiones inconscientes innatas, reprimidas o adquiridas⁸⁰—, sino de conexiones maquinaicas, productivas e impersonales, que generan y cortan flujos. Aunque el ello freudiano —*das Es*— también precede a la constitución de la personalidad, no lo hace del mismo modo que la máquina deseante. El ello del psicoanálisis

⁷⁸ Guattari, Félix, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996, p. 49.

⁷⁹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 11.

⁸⁰ Cfr. Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Labor, Barcelona, 1979, p. 111-112.

es un reservorio de la libido y de la energía pulsional que mantiene relaciones — generalmente conflictivas— con las otras dos instancias de la segunda tópica freudiana: el yo y el superyó. Los psicoanalistas Laplanche y Pontalis coinciden en que, de cierto modo, en la segunda tópica, el ello ocupa el lugar del inconsciente en la primera —inconsciente, preconsciente y consciente—, sólo que, ahora, aparte del reservorio de recuerdos reprimidos, tienen lugar, en el ello, la oposición entre las pulsiones de vida y de muerte. Tanto el yo como el superyó poseen partes inconscientes, en decir, se colocan sobre el ello. Al principio sólo existe el ello, y sólo a través de la influencia del mundo externo, el yo se le desprende vía la percepción y la conciencia. En efecto, Laplanche y Pontalis conciben cierta organización dialéctica donde las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte se oponen en el ello.⁸¹ Freud escribe:

“Un in-dividuo {*individuum*} es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido {no discernido} e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema P como si fuera su núcleo. Si tratamos de obtener una figuración gráfica, agregaremos que el yo no envuelve al ello por completo, sino sólo en la extensión en que el sistema P forma su superficie [la superficie del yo], como el disco se asienta sobre el huevo, por así decir. El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello”.⁸²

En cambio, las máquinas deseantes son los cuerpos mismos. Sólo queda un proceso de producción. Las máquinas esquizofrénicas borran la dualidad entre el exterior y el interior. El efecto del mundo externo ya no genera un yo. La naturaleza se vuelve un proceso de producción que se dice en un solo y mismo sentido: la producción es unívoca. Ello —la máquina deseante— es preindividual y se distingue de la instancia freudiana, puesto que ya no se trata de las pulsiones y los recuerdos reprimidos, sino de la producción de los flujos y sus interrupciones. Aunque el ello tiene su origen en la filosofía de Nietzsche —lo impersonal de nuestro ser⁸³—, el concepto es llevado por distintas vías: la producción del deseo con Deleuze y Guattari, o bien, la noción tópica y dinámica del inconsciente con Freud. Antes

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 113.

⁸² Freud, Sigmund, *Obras completas. Volumen 19 (1923-1925). El yo y el ello y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, p. 25-26

⁸³ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

del alma, la conciencia o el yo, lo que se afirma son las relaciones de fuerzas: “ello”. Y si la naturaleza es un proceso de producción, no existen ámbitos separados del deseo.

“De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos”.⁸⁴

En este sentido, hombre y la naturaleza son multiplicidades hiper-maquínicas. En ellos se empalman distintas máquinas donde la producción, vista como un proceso, se expresa a partir del deseo como principio inmanente. De modo que la máquina deseante pertenece a un régimen asociativo, es decir, una máquina siempre se acopla a otra. Se trata de una síntesis productiva. Los flujos de la máquina son de todo tipo. “Todo «objeto» supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación de un objeto”.⁸⁵ Cada máquina se relaciona con el mundo según el flujo que la atraviesa y la constituye. Así, lo que hay son objetos parciales-flujos, composiciones de fuerzas, cuya producción está inscrita en el producto.

En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari modifican hasta cierto punto la concepción del CsO que se muestra en la *Lógica del sentido*. Ya no se trata de la composición afectiva capaz de estallar la superficie del sentido, sino que ahora ella misma es una superficie, que no produce nada, sobre la cual se derraman flujos de todo tipo. El CsO de la primera parte de *Capitalismo y esquizofrenia* no es el cuerpo esquizofrénico de las profundidades compuesto de valores tónicos, sino que es una instancia de antiproducción estéril e inconsumible.

La virtualidad del CsO consiste en la superficie que puede ser la de una sociedad que se actualiza a través de las fuerzas que la atraviesan: por ejemplo, la actualización de los procesos de diferenciación de sistemas económicos que modifican las condiciones materiales de existencia de una sociedad determinada. El CsO, tal como se describe en la primera parte de *Capitalismo y esquizofrenia*, no es propiamente la composición de mezclas que produce un puro lenguaje-afecto. “El cuerpo sin órganos es lo improductivo; y sin embargo, es

⁸⁴ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo...*, op., cit., p. 13.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 15.

producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto [...]”.⁸⁶ No se trata de una nada originaria, sino de un cuerpo sin imágenes que es posible actualizar. El paso entre el CsO del singular y el CsO como instancia improductiva obedece a la naturaleza del problema que se plantean Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo*. Este problema, podría decirse, es la pregunta por la distribución de los flujos del deseo en una sociedad o incluso en una civilización. El CsO es la superficie sobre la que circulan estos flujos. En cambio, en la *Lógica del sentido*, el problema del cuerpo esquizofrénico, sin órganos, concierne más a la relación entre el cuerpo y el lenguaje.

La antiproducción que se acopla a la producción, a partir de una síntesis conectiva, es una relación propia del CsO en *Capitalismo y esquizofrenia*. En términos de producción, el CsO, como la improductividad inherente a un proceso,

“[...] constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una cuasi- causa. [...] En una palabra, el *socius* como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro”.⁸⁷

Este *socius* es un elemento de antiproducción acoplado al proceso de composiciones de fuerzas. Es la superficie sobre la que las fuerzas constituyen sus apropiaciones. Esta superficie, como señalan Deleuze y Guattari, captura el excedente de la producción. Es en el *socius* donde los flujos son cortados, transformados, a partir de procesos de codificación y descodificación. En la virtualidad del CsO, las relaciones de fuerzas constituyen su actualización. De este modo, Deleuze y Guattari advierten que hay un CsO del capitalista, es decir, el capital: la superficie de registro sobre la que recae toda la producción. Flujos de deseo, de fuerzas y de trabajo atraviesan el capital como un cuerpo que constituye una superficie de registro o de inscripción. Sin embargo, el CsO no es propiamente la totalidad de la máquina capitalista, sino que se presenta como una instancia improductiva.

⁸⁶ Ibid., p. 17.

⁸⁷ Ibid., p. 19.

“Encontramos aquí una gran paradoja: ese cuerpo tan improductivo estéril produce, el dinero produce dinero. Es entonces necesario que algo esté enganchado sobre el cuerpo sin órganos del dinero. Pero no se trata de decir que el capitalismo es el dinero como cuerpo sin órganos [...] Es necesario que algo chorree sobre el cuerpo sin órganos. Son precisamente los flujos en relaciones de determinación recíproca quienes chorrean sobre él”.⁸⁸

Así, las relaciones de fuerzas se despliegan sobre cierto tipo de cuerpo sin órganos. Lo que surge, en este punto, es el concepto que, en la filosofía de Deleuze, define las operaciones del capitalismo: la axiomática. La máquina capitalista puede ser pensada, de manera muy general, a partir de tres puntos: 1) se trata de “[...] un sistema complejo de relaciones diferenciales entre flujos descodificados y desterritorializados [...]”⁸⁹. En este sistema, la inmanencia capitalista es la axiomática contable por la que pasa la materia en movimiento. 2) Los flujos descodificados que poseen un límite exterior, la esquizia, son afectados por las relaciones diferenciales que cortan este límite. Estas relaciones lo sustituyen por un conjunto de límites, ahora interiores, que se reproducen sin cesar. Los límites interiores del capital se reproducen a una escala siempre mayor. 3) El tercer punto consiste en la “[...] expansión general de la antiproducción en el aparato de producción”.⁹⁰

Por otra parte, tanto el código como la axiomática se aplican sobre los flujos. En principio, los códigos califican los flujos y sus relaciones dependen de esta codificación. Con la axiomática sucede lo contrario, puesto que implica una descodificación generalizada. La calificación de los códigos deriva de las relaciones diferenciales entre los flujos que, de hecho, no poseen ninguna cualidad fuera de su relación. La cualidad de los flujos se determina a partir de sus relaciones diferenciales. Se lee en *El Anti Edipo*: “La verdadera axiomática es la de la máquina social misma, que sustituye a las antiguas codificaciones y organiza todos los flujos de código científico y técnico, en provecho del sistema capitalista y al servicio de sus fines”.⁹¹ Y si no se puede calificar un flujo sin tener en cuenta la relación

⁸⁸ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., pp. 115-116.

⁸⁹ Ibid., p. 117.

⁹⁰ Ibid., p. 118.

⁹¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo...*, op. cit., p. 240.

diferencial en la que se inscribe, lo que se evalúa es la relación entre fuerzas. Un ejemplo de esto es la relación entre el flujo de trabajo y el flujo de capital: su ser es, en efecto, el de la relación.

A diferencia de la axiomática, una

“[...] codificación es un sistema de reglas que da los medios para operar extracciones sobre los flujos, separaciones sobre las cadenas y distribución de los restos, de los residuos a los sujetos consumidores. En todo código existen estos tres aspectos: extracción sobre el flujo, separación de cadena, y después distribución de restos”.⁹²

Un fragmento de código incluye una combinación abierta, móvil, que delimita elementos heterogéneos. Con la axiomática, este sistema de combinaciones es sustituido por la deuda infinita: lo “[...] infinito pertenece fundamentalmente al régimen de la axiomática”.⁹³ Deleuze explica que lo infinito, en el ámbito de la economía capitalista, es afirmado por Karl Marx, cuando este filósofo describe cómo el dinero produce dinero: D-M-D. En efecto, al distinguir el dinero en cuanto a dinero, y el dinero en cuanto a capital, Marx explica que la forma directa de la circulación mercantil se expresa en la fórmula M-D-M. La mercancía se convierte en dinero, para posteriormente reconvertirse en mercancía: se vende para comprar. En cambio, la fórmula D-M-D, que indica la conversión del dinero en mercancía, y la reconversión de esta mercancía en dinero —se compra para vender—, pertenece al movimiento en el que el dinero se transforma en capital. Marx escribe:

“Comprar para vender o, dicho con más exactitud, comprar para vender más caro, D-M-D’, parecería, ciertamente, no ser más que una clase de capital, una forma peculiar, el capital comercial. Pero también el capital industrial es dinero que se convierte en mercancía y por la venta de la mercancía se convierte en más dinero”.⁹⁴

⁹² Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 123.

⁹³ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁴ Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Siglo XXI editores, Ciudad de México, 2008, Sección segunda, La transformación de dinero en capital, p. 189.

Como indica Marx, se trata de la fórmula general del capital, que Deleuze y Guattari encuentran vigente para siglo XX. El régimen de lo infinito, en la economía capitalista, implica destrucción. No obstante, conduce también a la creación de la moneda. “La axiomática es el sistema de reglas finitas que permite la estructuración de una materia de por sí infinita [...]”.⁹⁵ El código implica una deuda finita, la axiomática, una infinita.

Antes del capitalismo, la acción principal de una sociedad era la codificación de flujos, en la que se identifica como enemigo a todo aquello que se presente como un flujo no codificable, es decir, aquello que amenaza y pone en cuestión la organización de una sociedad. De modo que la “[...] paradoja fundamental del capitalismo como formación social es que se ha constituido históricamente sobre algo increíble, sobre lo que era el terror de las otras sociedades: la existencia y la realidad de flujos descodificados”.⁹⁶ Lo que se juega, aquí, es la codificación y descodificación de las relaciones de fuerzas. Por consiguiente, como Deleuze expresa, la fórmula del dinero que deviene capital, D-M-D, es incodificable. Es así porque los flujos cualitativos son sustituidos por un flujo cuantitativo y abstracto, que se despliega en una reproducción infinita. Lo que hay es una descodificación generalizada de los flujos, a la vez que su conjunción ocurre a partir de un aparato: la axiomática.

Los flujos, el movimiento de los cuerpos, las contracciones de la materia, atraviesan la superficie de inscripción. El CsO como virtualidad es capaz de actualizarse según las líneas de diferenciación que se gestan en una sociedad. A través de códigos o axiomáticas, el movimiento de esta actualización produce cuerpos, subjetividades, estratificaciones, pero también líneas de fuga y aparatos de combate. La vida se sustrae a las teleologías, en un proceso de diferenciación que no preexiste.

⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 124.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

2. Cuerpo sin órganos, lenguaje y subjetivación

El CsO, en la filosofía de Deleuze, no sólo remite, como en la *Lógica del sentido*, a una composición de fuerzas entre cuerpo y lenguaje, creadora de palabras indescomponibles. Así tampoco se trata solamente de una instancia anti-productiva, una superficie, sobre la que se derraman flujos y fuerzas de todo tipo, como se lee en *El Anti Edipo*. El CsO es un concepto en el cual se advierte, asimismo, una práctica, una potencia, que desestratifica el ámbito de la representación: organización, significación y subjetivación. Ámbito en el que se captura al cuerpo en cierto orden, en un estado de cosas determinado, y cuyas consecuencias son tanto políticas como lingüísticas. El CsO despliega un lenguaje que no pasa a través de las estructuras significantes que posibilitan la representación. Su potencia radica en la posibilidad de crear fisuras en la significación y la subjetivación.

Las potencias y las fuerzas del CsO cobran un sentido político en tanto actualizan lo dado. La actualización proviene de procesos de diferenciación productores de intensidades. En este apartado se exploran, asimismo, distintas figuras en las que se expresa el CsO. Por ejemplo, en la pintura, pero también en la reformulación de problemas psicoanalíticos. Finalmente se delimitará su política, su posibilidad creativa, en la que se anuncia una potencia que desestratifica. Este CsO surge frente a la problemática de la representación: ¿cómo es posible elaborar tanto una práctica como un pensamiento, que no estén sujetos a la representación, a la vez que muestren una alternativa frente a la captura que realizan los estratos? La elaboración de CsO adecuado, es decir, que no devenga abolición, es la alternativa que propone la filosofía de Deleuze.

Ahora bien, la identificación del capitalismo con la esquizofrenia consiste en que ambas funcionan a partir de flujos descodificados. No obstante, al mismo tiempo, el capitalismo se opone a la esquizofrenia, en tanto que este sistema económico fija los flujos, los conjuga, y los hace pasar a través de la axiomática de su sistema contable. El capitalismo es, entonces, la locura misma y su contrario. Deleuze afirma que la descodificación generalizada de los flujos que define al capitalismo, se ve, por otra parte, reflejada en la historia de la pintura en el siglo XV. Si en un cuadro bizantino los cuerpos están sobrecodificados y colocados sobre figuras piramidales, el derrumbamiento de la jerarquía de los códigos se consigue cuando los “[...] flujos de la pintura devienen locos, pasa un flujo

estallando los códigos. Los pintores hacen cristos completamente «maricas», completamente amanerados. Todo está sexuado”.⁹⁷ Así pues, los cuadros se derraman por todos sus extremos, es decir, se bifurcan en todas direcciones. Deleuze recuerda al pintor renacentista Jacobo Robusti, Tintoretto, cuando señala la destrucción de la jerarquía de la pintura bizantina, para dar lugar a un Dios que da señas de su partida.

“¿Qué es lo que hacen con el cuerpo de Cristo? El cuerpo de Cristo les sirve de cuerpo sin órganos. Lo maquinan en todos sentidos: le dan actitudes amorosas, de sufrimiento, de tortura, pero sentimos que se trata de la alegría. [...] La perspectiva son líneas de fuga. [...] Todos los cuerpos de suplicio sirven de cuerpo sin órganos [...]”.⁹⁸

Es así como se presenta una de las posibles imágenes del CsO. Un Cristo descodificado, cuyos flujos, líneas, actitudes, acciones y pasiones se vierten sobre un cuerpo, en una multiplicidad de direcciones. Cristo se actualiza.

En la obra de Deleuze pueden encontrarse otro tipo de figuras, de imágenes, que expresan la constitución del CsO. En *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze insiste en que para comprender fenómenos como el delirio, o bien, el travestismo, es preciso deshacer el organismo. Es preciso construir un CsO. En este sentido, un psicótico, el presidente Schreber, según la interpretación psicoanalítica de Freud, se ve afectado por la paranoia. Su perseguidor es el Dr. Flechsig, quien remite a una persona amada de su pasado, es decir, su padre. De modo que la

“[...] raíz de aquella fantasía femenina que desató tanta resistencia en el enfermo habría sido, entonces, la añoranza por su padre y hermano, que alcanzó un refuerzo erótico; de ellos, el segundo pasó por transferencia al médico Flechsig, mientras que con su reconducción al primero se alcanzó una nivelación de lucha”.⁹⁹

⁹⁷ Ibid., p. 46.

⁹⁸ Ibid., p. 47.

⁹⁹ Freud, Sigmund, *Obras completas. Vol. 12 (1911-13) Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1991, p. 47.

En cambio, desde la lectura de *Capitalismo y esquizofrenia*, el movimiento del deseo es otro. Cuando Schreber exclama que le nacen senos, se trata de la matriz sobre la cual se construye su delirio. “El seno femenino está, estrictamente, sobre el cuerpo sin órganos de Schreber. El pasa, hace viajes asombrosos, históricos, geográficos, biológicos, y a este nivel todos los flujos aún se mezclan”.¹⁰⁰ En efecto, hacerse un CsO consiste, asimismo, en realizar un viaje esquizofrénico: el paso de ciertas zonas intensivas a otras que llenan la materia del cuerpo. Sólo secundariamente a esta variación de zonas intensivas tienen lugar los delirios y las alucinaciones. El devenir-mujer que Schreber experimenta físicamente es una variación intensiva. Lo que se produce son umbrales de intensidad variable. Los órganos y el CsO mantienen una relación pre-orgánica, puesto que el órgano, cuando remite a cierta función, se transforma en una potencia intensiva. La intensidad cero es propiamente la materia intensiva pura que es colmada por intensidades. Los seres ya no serán definidos a partir de sus géneros o de sus especies, sino en virtud de sus grados de potencia: la capacidad de afectar y ser afectado entre moléculas. Se lee en Deleuze:

“Antes de que haya órganos fijos, no tenemos simplemente lo indiferenciado. Hay reparticiones de intensidades, y estas zonas de intensidad no se parecen en nada a los órganos que vendrán a ocuparlas en extensión. Lo que da el esbozo del ojo es un gradiente. Cuando un grupo celular pasa de una región a otra, algo ocurre, no es de ningún modo lo indiferenciado. Bajo esta migración extensiva hay paso de una intensidad a otra, sin que se distinga todavía ninguna figura de órganos. Es después y al final de esas migraciones que se discernirán en extensión los esbozos de los órganos y luego los órganos”.¹⁰¹

La función del organismo es, principalmente, combinar, coordinar y axiomatizar los flujos. La crueldad que describe Artaud es, a juicio de Deleuze, el proceso de descodificación de los flujos. La combinatoria que constituye el organismo es el trabajo de Dios. En efecto, el CsO puede ser tanto un cuerpo vivo, un lugar, una letra, una relación de fuerzas. El CsO es experimental. “Lo que llamo cuerpo sin órganos es, en una lógica del deseo, una especie

¹⁰⁰ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 91.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 92.

de límite en el cual recalar o al cual debemos aproximarnos”.¹⁰² Sólo se puede tender hacia este cuerpo, sólo es precisa una aproximación, puesto que puede presentarse como la muerte, si se sobrepasa el límite. Su medida es la prudencia. Es a partir de las líneas de fuga que se consigue el cuerpo sin órganos.

No obstante, hay todo tipo de inhibiciones que impiden su funcionamiento. Estas inhibiciones son los estratos que capturan el cuerpo: la organización, la significación y la subjetivación. El estrato hace que el cuerpo se pliegue en relaciones biunívocas, cuando por sí mismo funciona en virtud de conexiones polívocas. Tanto en *Mil mesetas* como en los cursos en torno a *Capitalismo y esquizofrenia*, la caracterización del CsO ya no consiste sólo en la superficie sobre la que se derraman los flujos. La superficie de inscripción como instancia antiprodutiva. Ahora, este cuerpo remite al campo de inmanencia del deseo: es un proceso que, en su positividad, se constituye como deseo. Se trata de un concepto que constantemente es reformulado y reconstruido. Es un problema que replantea y direcciona la filosofía de Deleuze, por lo que es preciso, de este modo, una lectura que lo coloque en primer plano.

El “[...] cuerpo sin órganos es el plano de consistencia, el campo de inmanencia del deseo tomado como proceso. A través de los estratos, ese plano de consistencia es aplastado, impedido de funcionar”.¹⁰³ La organización, el primer estrato, vuelve al cuerpo sin órganos un organismo, es decir, opera la conjunción o la axiomatización de los flujos. “Se le organiza según el principio de rendimiento de las energías útiles, de las energías del trabajo”.¹⁰⁴ Este cuerpo, más que un lugar, es una matriz en la que algo se produce. El CsO es virtual. La organización extrae una utilidad de las energías del cuerpo en función de una producción social. Si se piensa al CsO como un campo de relación de fuerzas, el organismo configura la derivación de una forma orgánica que distribuye lo que se percibe en función de la representación. Por otra parte, Deleuze insiste en que la biología muestra que, en cierto

¹⁰² Ibid., p. 200.

¹⁰³ Ibid., p. 201.

¹⁰⁴ Ibid., p. 202.

sentido, el organismo es un dato estadístico que subsume fenómenos moleculares, microbiológicos, a conjuntos molares.

El segundo estrato concierne a la significación que, de cierto modo, proviene de la organización. En este estrato, el problema del lenguaje en el CsO se aleja de una lingüística fundamentada en el significante, para colocarse en una línea donde la co-pertenencia entre contenido y expresión se constituye como una producción de flujos. La potencia de las variaciones intensivas, las relaciones de fuerzas que constituyen cuerpos, además de los procesos de diferenciación inherentes a toda actualización, consiguen mostrar la relación indisociable entre el deseo, el cuerpo y la vida. La significación se encuentra en el interior de la representación mediante el significante y el significado. Deleuze y Guattari, en *El Anti Edipo*, elaboran una distinción entre una lingüística de flujos y otra del significante. La lingüística saussuriana remite, desde esta perspectiva, a una inmanencia que se constituye a partir de las relaciones entre los significantes. Sin embargo, según los filósofos, es una lingüística que aún mantiene la trascendencia del significante. “Los elementos del significante como unidades distintivas son regulados por «separaciones codificadas» que el significante a su vez sobrecodifica”.¹⁰⁵

La lingüística del significante implica la comparación del lenguaje con el juego. Así también, involucra la subordinación del significado al significante. En ella, las figuras de expresión se configuran a partir de los efectos del significante. Ferdinand de Saussure indica que el signo lingüístico es una entidad psíquica integrada por dos elementos: el concepto y la imagen acústica, es decir, el significado y el significante. “El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) representa una extensión, y b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión; es una línea”.¹⁰⁶ Este principio del significante, dice Saussure, tiene la relevancia de una ley fundamental. “Todo el mecanismo de la lengua depende de ese hecho [...]”.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo...*, op. cit., p. 249.

¹⁰⁶ Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1986, p. 95.

¹⁰⁷ Ibid., p. 95.

En cambio, la lingüística que Deleuze y Guattari privilegian en *El Anti Edipo*, es la de Louis Hjelmslev: planteamiento que “[...] sustituye la relación de subordinación significante-significado por la relación de presuposición recíproca expresión-contenido”.¹⁰⁸ Este lingüista, perteneciente al círculo de Copenhague, razona que si un signo remite sólo a una región de la expresión, se cae en el riesgo de concebir la lengua como sólo una nomenclatura. “Cualquier signo, cualquier sistema de signos, cualquier sistema de figuras ordenado con fin de signos, cualquier lengua contienen en sí una forma de la expresión y una forma de contenido”.¹⁰⁹ Las entidades contenido y expresión no mantienen ningún tipo de relación de subordinación, sino que constituyen una relación a partir de sus formas. Deleuze y Guattari afirman que el contenido y la expresión, elementos que pueden desterritorializarse entre sí, ya no son efectuaciones significantes, sino cortes de flujo o esquizias. No existe ya la identidad mínima que constituye lo significativo. Los ordenamientos y las clasificaciones derivan de las relaciones entre el contenido y la expresión. Desde *Capitalismo y esquizofrenia*, la teoría de Hjelmslev remite a la inmanencia del lenguaje en la que el deseo, a través del contenido y la expresión, produce puntos y esquizias. Es este un planteamiento en torno al lenguaje que, en *El Anti Edipo*, está siempre cercano al *Jabberwocky* de Lewis Carroll, o bien, al *Finnegans Wake* de James Joyce.¹¹⁰

Ésta última es una obra en la que Joyce se compromete en una relación con la palabra que, dicho con Jacques Lacan, “[...] impone al lenguaje mismo una especie de quiebre, de descomposición, que hace que ya no haya identidad fonatoria.”¹¹¹ Si la lengua inglesa sirve como base para los flujos de esta escritura, la incorporación de la estructura fónica, semántica y morfológica de otras lenguas, como es el caso del árabe del Corán, que Joyce desarma y confunde con el inglés, o bien, con otras lenguas europeas¹¹², crea un parentesco entre diversos juegos de escritura que se consuman en la descomposición de las palabras. En *Finnegans Wake* habría un gran sueño en el que se delira con la destrucción de las lenguas,

¹⁰⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo...*, op. cit., p. 249.

¹⁰⁹ Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1980, p.87.

¹¹⁰ Cfr. la nota al pie en Deleuze, Gilles, *El Anti Edipo...*, op. cit., p. 250.

¹¹¹ *El seminario de Jacques Lacan, Libro 23: El sinthome. 1975-1976*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.94.

¹¹² Cfr. Joyce, James, *Anna Livia Plurabelle (Finnegans Wake, I, VIII)*, Edición bilingüe de Francisco García Tortosa, Cátedra, Madrid, 1992, p. 62.

al flexibilizarlas a tal grado que devienen otras, y se hacen extranjeras en medio de una creación sintáctica que inventa sus reglas y traza sus límites. “Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. Es un proceso, es decir un paso de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido”.¹¹³ Vida, deseo y lenguaje conjugados en una dinámica de flujos que trastoca la significación. El despliegue de la vida, es decir, sus procesos de diferenciación, son irreductibles a la representación.

Ya sea con Artaud y sus palabras indescomponibles, o con Joyce y su radical experimentación en la escritura, la lógica que da primacía al significante se desestratifica a través de la construcción de un CsO. La significación queda desplazada. No obstante, hay otro corte sobre el CsO que inhibe su funcionamiento. Las figuras de expresión pueden ser capturadas mediante fonemas que posibilitan una distinción a través de unidades. Así, estas figuras enlazan con unidades estadísticas llamadas morfemas. Esta doble articulación no concierne a la relación entre el significante y el significado, sino que se ubica como su base. “He aquí entonces que las figuras de expresión en tanto fenómenos moleculares son organizadas en estos dos tipos sucesivos de unidades estadísticas que constituyen el significante, es decir son traducidas en fonemas y morfemas”.¹¹⁴

El significado, como correlato del significante, está compuesto por íconos o imágenes que remiten a elementos significantes conformados por la relación entre las unidades de los fonemas y los morfemas. Los íconos, que Deleuze define desde el pensamiento de Charles Sanders Peirce, son signos “[...] cuya Calidad Representativa es una Primeridad de él como un Primero. Es decir, una cualidad que él posee en cuanto cosa lo hace apto para ser un [...]”¹¹⁵ signo. En este sentido, la Primeridad “[...] es el modo de ser que consiste en que su sujeto es definitivamente lo que es, al margen de cualquier otra cosa”.¹¹⁶ Así, desde la filosofía de *Capitalismo y esquizofrenia*, los íconos capturan las figuras de contenido.

¹¹³ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 5.

¹¹⁴ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 205.

¹¹⁵ Peirce, Charles Sanders, *Obra lógico-semiótica*, Taurus, Madrid, 1987, 2.276, p. 262.

¹¹⁶ *Ibid.*, 1.25, p. 159.

Lo real dominante, expresa Deleuze, es precisamente la articulación misma del significante y el significado que constituye el complejo vendaje que impide la formación de un CsO. En cambio, lo real enmascarado concierne a todo aquello que circula debajo de este orden de la significación. Aquí, lo molecular insiste a través de la amenaza de una línea de fuga. Lo real dominante se estructura a partir del tercer elemento que compone la representación: la subjetivación. El punto de subjetivación no remite al sujeto, sino que, más bien, indica la apertura y el alcance del espacio en el cual se configura la significancia. La subjetivación hace funcionar las máquinas tanto de organización como de significación. El punto de subjetivación coloca los límites variables de la representación. Es “[...] lo que va a fijarnos y mantenernos en tal sitio de lo real dominante y a organizar casi toda nuestra comprensión y nuestra resignación a lo real dominante”.¹¹⁷

El punto de subjetivación es un órgano que asigna una posición, vía un ángulo de significancia, en lo real dominante. Deleuze indica que el obrero resignado ocupa cierta posición en el ordenamiento de lo real dominante: la fábrica, la familia. En efecto, bajo lemas como “siempre ha sido así” o “siempre hay patrones”, lo real enmascarado insiste como la posibilidad o la imposibilidad de la revolución: la posibilidad de hacer saltar lo real dominante. En la filosofía de Deleuze, la “[...] política es una experimentación activa [...]”¹¹⁸ que no se basa, al rechazar y criticar el modelo del aparato de estado, en un dinamismo espontáneo ni en la vuelta a un estado de naturaleza. Esta política se basa, más bien, en la pregunta por la posibilidad de otra organización. Pregunta que remite siempre a las posibilidades de la experimentación. Así, Deleuze sugiere que, en vez de pensar en la eterna imposibilidad de la revolución, “[...] ¿por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está siendo posible, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mina el plano de organización del Mundo y de los Estados?”¹¹⁹ Y al subrayar que ni el mundo, ni los estados, ni los revolucionarios son dueños de sus planes, ya que sus prácticas se juegan siempre en la experimentación, Deleuze apuesta por una política en vías de actualización, una política que precisa de trazar sus líneas

¹¹⁷ Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 205.

¹¹⁸ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980, p. 156.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 166.

de diferenciación. En este sentido, Morales señala que en la politicidad, en la composición de fuerzas de la política, los “[...] singulares producen energías que envuelven y exceden lo político, el Estado y la democracia. Envolturas virtuales altamente inestables, como el bosón de Higgs que envuelve las partículas que constituyen la estabilidad relativa de la materia”.¹²⁰

Retomando el problema de las modalidades de la estratificación, el punto de subjetivación no es propiamente la subjetividad, sino que se encarga de colocar al individuo en tal o cual posición en una sociedad. Ciertamente, este punto es cercano a lo que Jacques Rancière, basándose en los estudios de Foucault, llama policía:

“[...] un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y la otra al ruido”.¹²¹

La policía es la estructuración del espacio común, en el que se ejerce cierta dominación, a partir de evidencias sensibles. De modo que los íconos sirven a los puntos de subjetivación para efectuar estratificaciones e impedir las operaciones del CsO. Es éste un vínculo entre el lenguaje y la subjetivación que instauro un ordenamiento en favor de la estratificación de la vida. El capitalismo puede fungir, asimismo, como un punto de subjetivación que coordina la fuerza de trabajo con los movimientos del dinero como capital.

A través de los tres estratos que constituyen la representación, —organización, significación y subjetivación— se excluye al depravado —aquél que hace saltar al organismo mediante energías inútiles—, al experimentador —aquél que practica la no-significancia— y al nómada —el que configura su espacio sin atender a lo asignado desde el punto de subjetivación. Este sistema triple de estratos constituye el juicio de Dios.

¹²⁰ Morales, Cesáreo, *Modernidad, posmodernidad, despedida*, texto revisado en el seminario *Violencia, ordenamiento, globalización*, Facultad de Filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015-2, p. 167.

¹²¹ Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 44-45.

El CsO es precisamente aquella operación desestratificadora que deshace el triple vendaje. Es potencia, exceso y plasticidad. “En otras palabras, un cuerpo que sea “discretamente” [...] el más depravado o el más desorganizado, asignificante o desubjetivado”.¹²² Deleuze advierte, en *Capitalismo y esquizofrenia*, que la prudencia, la discreción, son necesarias para emprender la tarea de la desestratificación. “Devenir desorganizado meticulosamente. Una vía superior, o lo que Nietzsche llamaba gran Salud”.¹²³ Devenir un nómada implica deshacer con minucia los puntos de subjetivación.

En el CsO se distribuyen elementos como intensidades, multiplicidades y flujos. Las intensidades son los elementos principales de la máquina de experimentación. Se oponen a la organización y a la representación. Por otra parte, las multiplicidades constituyen cantidades intensivas cuando la intensidad es aprehendida en un instante. Así, la manada es precisamente la multiplicidad intensiva fundamental que recorre el CsO. Las cantidades intensivas son la medida de los flujos que atraviesan el cuerpo, y dependen de la relación y la diferencia con otras intensidades. Los flujos se mueven, a través de la desigualdad, entre las intensidades, mientras que su dirección depende de variaciones de potencia. Al mismo tiempo, sobre este cuerpo operan máquinas asignificantes y conexiones maquínicas que eluden las conexiones mecánicas y las causas finales. Sobre el CsO es posible trazar líneas de fuga que atraviesan la organización, trastocan la significación, y descolocan al cuerpo de su punto de subjetivación. El CsO es la herramienta de la desestratificación.

¹²² Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit., p. 212.

¹²³ Ibid., p. 216.

3. Edipo en diferenciación

El psicoanálisis es, al mismo tiempo, una forma de saber y una técnica terapéutica concreta. Como técnica, lo que se pretende es desentrañar, a través de la interpretación, los mecanismos inconscientes que condicionan los actos, los afectos y las representaciones de un sujeto. Se trata de una teoría cuya finalidad es describir la constitución del psiquismo en términos afectivos. El psicoanálisis es asimismo una forma de pensamiento que se basa en la comprensión del deseo principalmente inconsciente. Deleuze y Guattari se encargan, en este sentido, de revertir la concepción del deseo en el psicoanálisis. Si bien el psicoanálisis descubre, hasta cierto punto, el inconsciente, los filósofos afirman que sólo es para reducirlo.

“El psicoanálisis llama producción o formación del inconsciente a lo que no son más que fracasos, conflictos, compromisos o juegos de palabras”.¹²⁴ El problema de Deleuze con el psicoanálisis concierne principalmente al estatuto del inconsciente. Para el filósofo, el inconsciente no remite a un “ello” que, a partir de su contacto con la realidad, hace emerger la conciencia o el yo. Más bien, al inconsciente habría que producirlo, ya que no es un contenedor de recuerdos reprimidos donde el deseo se acopla a las figuras familiares. Se trata, dice Deleuze, de producir el inconsciente: hay que maquinarse y generar el deseo. “El inconsciente es una sustancia que hay que fabricar, que hay que hacer circular, un espacio social y político que hay que conquistar. Ni hay sujeto del deseo ni hay objeto. El sujeto de enunciación no existe. La única objetividad del deseo son los flujos”.¹²⁵ De este modo, la correlación sujeto-objeto en el psicoanálisis, además de capturar el deseo en estructuras familiares o simbólicas, resulta del efecto de una dinámica específica de los flujos: la objetividad real del deseo. Los flujos se constituyen a partir de singularidades pre-individuales, impersonales, que a través de sus procesos de diferenciación son capaces de producir tal correlación. La apuesta de Deleuze y Guattari es devolver el carácter productivo al deseo y al inconsciente.

Sobre los psicoanalistas, Deleuze escribe: “No dejan de repetirnos: no entendéis nada, Edipo no es papá-mamá, es lo simbólico, la ley, el acceso a la cultura, el efecto del

¹²⁴ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, op. cit., p. 89.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 90.

significante, la finitud del sujeto, la «falta de ser que es la vida». Y si no es Edipo será la castración y las pretendidas pulsiones de muerte.”¹²⁶ No obstante, a partir de la dinámica del deseo que Deleuze y Guattari describen, ¿qué sucede con Edipo? Pues bien, a Edipo lo interviene un deseo que lo fractura. El exceso del deseo hace estallar su axiomática. La producción inconsciente, la producción del deseo, crea un Edipo en diferenciación. La vida, como conjuntos de relaciones de fuerzas, introduce la diferenciación en una estructura que, según Deleuze y Guattari, funciona como un conjunto finito que controla una producción infinita: el deseo.

El Edipo, la castración y la pulsión de muerte son algunos de los conceptos psicoanalíticos atravesados por la potencia afirmativa del deseo. De modo que son fracturados por las líneas que la vida traza sobre ellos. Así también, en *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel* (1967), Deleuze, al captar el movimiento de diferenciación de la vida, consigue pensar, desde el psicoanálisis, la repetición del cuerpo. Esta repetición involucra una concepción no negativa del inconsciente. En este apartado se muestra la constitución de estos conceptos psicoanalíticos, a la vez que su diferenciación y su estallido. De lo que se trata es de pensar el psicoanálisis en virtud de la diferencia.

Ahora bien, Deleuze y Guattari sugieren la existencia de un vínculo entre el capitalismo y el psicoanálisis, que desde luego no es ideológico, sino que se encuentra a un nivel práctico: en ambos opera una axiomática que controla, a través de conjuntos finitos, los flujos infinitos que se vierten sobre una superficie de inscripción. En el capitalismo, la producción descodificada de flujos está siempre atravesada por un sistema contable que expande sus límites interiormente. En el psicoanálisis, la axiomática, que es precisamente Edipo, provoca que la producción deseante, la producción infinita del inconsciente, sea configurada a partir de figuras familiares o significantes específicos.

Aunque el psicoanálisis freudiano es irreductible a operaciones y conceptos como el Edipo, la castración y la pulsión de muerte, se trata de cuestiones que, para Deleuze y Guattari, son fundamentales en la captura del deseo. De manera general, el complejo de Edipo es un conjunto “[...] organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta

¹²⁶ Ibid., p. 93.

respecto a sus padres”.¹²⁷ Organización que estructura la personalidad, y que direcciona el deseo humano. El complejo de Edipo indica la posición y la situación del niño en el seno de la familia, un triángulo, en la que el deseo se juega en la ambivalencia, la rivalidad, y cuyos ejes principales son las figuras parentales.

En *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*, Freud expone las condiciones del amor, en las que delimita el campo donde el deseo se dirige sobre cierto objeto, a partir de la relación con etapas tempranas de la vida. Frente a ciertas angustias en torno a la sexualidad, sobre todo en relación a su madre, y a propósito de la elección del objeto de amor, el niño experimenta que

“[...] aquellas comunicaciones de esclarecimiento le han despertado huellas mnémicas de sus impresiones y deseos de la primera infancia y, a partir de ellas, han vuelto a poner en actividad ciertas mociones anímicas. Empieza a anhelar a su propia madre en el sentido recién adquirido y a odiar de nuevo al padre como un competidor que estorba ese deseo; en nuestra terminología: cae bajo el imperio del complejo de Edipo. No perdona a su madre, y lo considera una infidelidad, que no le haya regalado a él, sino al padre, el comercio sexual”.¹²⁸

Desde esta perspectiva, el deseo es configurado en función de la constelación familiar, a la vez que mantiene relación con lo pre-edípico—por ejemplo, las relaciones diádicas del bebé con su madre—, o bien, comentan Deleuze y Guattari, con las desviaciones exo-edípicas del psicótico. Al ser positivo o negativo, el Edipo comprende a individuos de distintos sexos, y los mantiene unidos al conjunto familiar a través de pulsiones y afectos. El Edipo conjunta relaciones de parentesco que no están precisamente incluidas en la familia nuclear: descendientes o ascendientes. No obstante, el estallido de Edipo, su diferenciación, se muestra asimismo en el trabajo de Jacques Lacan. Se lee en *El Anti Edipo*:

“En una palabra, la distinción entre lo imaginario y lo simbólico permite extraer una estructura edípica como sistema de lugares y funciones que no se confunden con la figura variable de los que vienen a ocuparlos en determinada formación social o

¹²⁷ Laplanche, Jean y Pontalis, Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., p. 64.

¹²⁸ Freud, Sigmund, *Obras completas. Vol. 11 (1910). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979, p. 164.

patológica: Edipo de estructura (3+1), que no se confunde con un triángulo aunque realiza todas las triangulaciones posibles al distribuir en un campo determinado el deseo, su objeto y la ley”.¹²⁹

Edipo es, de este modo, una figura de la organización, es decir, estratifica la producción deseante. La diferenciación de Edipo, a través de la potencia maquina del deseo, fuera de lo simbólico y lo imaginario, confronta y liga al deseo con lo social. El psicoanálisis, desde *El Anti Edipo*, subsume la producción del inconsciente al significante despótico que sirve de base a la representación. “Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción”.¹³⁰ El deseo, al igual que la repetición del cuerpo, es un conjunto de síntesis pasivas y variaciones intensivas. El deseo y su objeto constituyen una unidad, y si hay carencia, ésta viene por parte de un sujeto sin deseo, y no del deseo mismo. Deleuze y Guattari afirman que son las necesidades las que provienen del deseo, y no al revés, puesto que son “[...] contraproductos en lo real que el deseo produce”.¹³¹ El deseo se encuentra con las condiciones de existencia objetiva, y si se puede desear la muerte, es porque el deseo se desplaza y se adhiere a estas condiciones.

Por otra parte, lo que Lacan comprende como *objeto-a* puede ser pensado como la producción real del deseo. Deleuze y Guattari sugieren pensar este *objeto-a* como una máquina deseante. Sin embargo, Lacan, en 1964, indica que se trata de un objeto [...] que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido a minúscula.¹³² En efecto, a partir del desarrollo que realiza Lacan en torno al *objeto-*

¹²⁹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo...*, op. cit., p. 57.

¹³⁰ Ibid., p. 33.

¹³¹ Ibid., p. 34.

¹³² *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 187.

a,¹³³ se advierte el vacío que sitúa el deseo en una posición de falta —de carencia—: una maldición sobre el deseo, declaran Deleuze y Guattari.

En *Capitalismo y esquizofrenia* se subraya que, en el psicoanálisis, la producción deseante sólo puede ser comprendida a través del sueño, el mito, o la tragedia. El deseo, como campo de fuerzas, como cúmulo de intensidades, como diferenciación de la vida, hace estallar la novela familiar del psicoanálisis, es decir, fractura “[...] las fantasías mediante las que el sujeto modifica imaginariamente sus lazos con sus padres [...]”¹³⁴. La axiomática edípica queda constantemente rebasada por la producción del deseo que distribuye sus flujos en lo social, lo político o lo geográfico. En cambio, el psicoanálisis suscribe el deseo, dicen Deleuze y Guattari, a un *teatro*: el hecho de que la producción y la expresión se vuelvan emplazamientos de la representación: organización, significación y subjetivación.

La oposición de estos filósofos hacia el psicoanálisis freudiano no es absoluta, puesto que se trata de una técnica y un saber que subrayan la relevancia de la producción del deseo, al elaborar conceptos como la catexis y la economía de la libido —una concepción energética de la psique y el inconsciente. El problema se encuentra en el hecho de que las máquinas deseantes que actualizan los cuerpos, se ven axiomatizadas junto con los flujos de palabras que se entrecruzan con los flujos de dinero. La operación productora flujos de deseo, relaciones de fuerzas, intensidades, disyunciones inclusivas, irrumpe en el psicoanálisis tradicional, habitado por las figuras del padre y la madre. El campo de lo social está catectizado por el deseo de tal modo que hace estallar las determinaciones familiares. Edipo se diferencia en los flujos del deseo que invaden las estructuras de lo simbólico.

La castración es otro concepto afectado por las líneas de diferenciación de la vida. Estas líneas son actos positivos a los que les falta, precisamente, la falta. La castración, en el psicoanálisis de Freud, remite al descubrimiento, por parte del niño, de la diferencia anatómica entre los sexos, basado en que el pene de la mujer ha sido amputado. El complejo de castración afecta a ambos sexos: el niño teme que su pene sea cortado, y la niña pretende

¹³³ Cfr. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia. 1962-1963*, Paidós, Buenos Aires, 2007, pp. 231-365.

¹³⁴ Laplanche, Jean y Bertrand, Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, op. cit., p. 269.

negar o compensar su castración. Por otra parte, para Lacan, la castración es el fantasma de la mutilación del pene. El psicoanalista francés identifica la castración con una forma de la falta de objeto —las otras formas corresponden a la privación y a la frustración.¹³⁵ Ella es tanto el eje como el signo del drama edípico.

“En cuanto a la castración, en la medida en que resulta eficaz, en la medida en que se experimenta y está presente en la génesis de la neurosis, se refiere [...] a un objeto imaginario. Ninguna castración de las que están en juego en la incidencia de una neurosis es jamás una castración real. Sólo entra en juego operando en el sujeto bajo la forma de una acción referida al objeto imaginario”.¹³⁶

Castración imaginaria en la que el deseo se engendra a partir de la falta. Deleuze y Guattari expresan que la castración es precisamente la coronación de Edipo: el psicoanálisis inserta la castración en el inconsciente. Se trata de una operación práctica en la que la producción de las máquinas deseantes se vuelve la proyección de un mito. En cambio, en la producción del inconsciente que vincula el deseo con la política, lo que se manifiesta son las relaciones de fuerzas del inconsciente que, al cargar el campo social, retiran el deseo de estructuras represivas. En esto consiste su proceso de diferenciación.

Tanto la castración como la edipización constituyen la ilusión de que la producción deseante pertenece a una producción cultural y social superior, en la cual el deseo es mutilado por la trascendencia. Así, todas las resignaciones están, por anticipado, justificadas. El problema no se encuentra en una simple inversión que coloca la afirmación sobre la falta o la negatividad, sino que en las consecuencias éticas y políticas concretas sobre las que se juega la distribución del deseo. Una de las consecuencias es la vinculación de la resignación con la carencia. La castración puede interrumpir la producción de intensidades, en tanto se hace de esta falta un principio fundamental del deseo. Así pues, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche muestra que el deber y la culpa, al extenderse hasta el principio del género humano,

¹³⁵ Cfr. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto. 1956-1957*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 217.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 221.

maldicen la existencia, puesto que la ligan indisociablemente con el pecado.¹³⁷ De modo cercano, la castración desplaza, de antemano, la potencia afirmativa del deseo, colocándola, en un momento posterior, como un movimiento reactivo.

La pulsión de muerte es uno de los conceptos que Deleuze propone pensar no sólo a partir de la diferencia, sino también a través de la repetición. Se trata, ahora, de pensar incluso la muerte como una diferenciación. Esta pulsión es un principio constitutivo del sujeto. Sin embargo, se mantiene, al mismo tiempo, como trascendente a él. En *Presentación de Sacher-Masoch*, Deleuze razona que el *Eros*, en el pensamiento de Freud, es la doble figura de una ligazón, es decir, la conexión energética de la excitación y la conexión biológica de las células que fundamenta el principio del placer. Esta ligazón “[...] constitutiva del *Eros*, podemos y debemos entenderla como una «compulsión a la repetición»: repetición con relación a la excitación; repetición vital o de unión, necesaria incluso, en seres unicelulares”.¹³⁸ Se trata de otro modo de pensar la repetición de los cuerpos, que no es propiamente el conjunto de contracciones, retenciones y esperas de las síntesis pasivas. A partir de la ligazón entre dos conexiones, la excitación y la unión entre las células, el placer consigue su descarga y posibilita una repetición vital. Aquí se presenta otra vía para comprender la composición de fuerzas que es el cuerpo. No obstante, habría otro principio, no dado y sin fondo, que hace posible, dice Deleuze, este primer principio del placer. A este respecto, Morales escribe:

“En el fondo, juego de *Eros* y *Thánatos*, *Eros* debe ser repetido, no puede ser vivido sino en la repetición, mientras que *Thánatos* (como principio trascendental) es lo que da la repetición a *Eros*, lo que somete a *Eros* a la repetición. Encuentro, la acción surge en ese oscilar, impulsada por la mezcla de fuerzas de la vida y el terror, enfrentamiento con lo monstruoso, lo sin forma, intento de darle tiempo”.¹³⁹

En *Más allá del principio del placer*, Freud escribe, para explicar la pulsión de muerte, que si “[...] nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo

¹³⁷ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., pp. 132-133.

¹³⁸ Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch. El frío, el cruel*. Taurus, Madrid, 1973, p. 113.

¹³⁹ Morales, Cesáreo, *Fractales...*, op. cit., p. 97.

vivo”.¹⁴⁰ La compulsión a la repetición, al no ser únicamente un dualismo cualitativo, está constituida por una diferencia de ritmos y espaciamentos. La diferencia afecta y se apropia de este concepto psicoanalítico. Es la diferencia de los momentos de llegada: la síntesis y la repetición entre lo inanimado que se ubica antes de lo vivo; la vida que finaliza con la muerte.

“La compulsión a la repetición, tal como Freud la concibe, constituye ella misma una síntesis del tiempo, síntesis «trascendental» del tiempo, del antes, del durante y del después. Constituye en el tiempo, de manera simultánea, al pasado, al presente y también al futuro, aunque entre ellos exista una diferencia cualitativa o de naturaleza, y aunque el pasado suceda al presente y el presente al futuro”.¹⁴¹

Síntesis de la constitución del cuerpo que implica, comenta Deleuze, un monismo, un dualismo de naturaleza y diferencias de ritmos. Síntesis de la producción de los cuerpos en la que se desvía, hasta cierto punto, la trascendencia de un principio de muerte. El dualismo entre vida y muerte se consigue, más bien, a partir de la diferencia de ritmos entre los puntos de partida y de llegada, en la inmanencia de un monismo que se expresa en la repetición de un proceso diferencial. A “[...] la pulsión repetitiva que conecta, constituyendo el presente, a la pulsión repetitiva que «borra», constituyendo el pasado, se añade, ahora según sus combinaciones, una compulsión a la repetición que salva... o que no salva[...]”.¹⁴²

Deleuze expresa que la compulsión a la repetición, anterior al principio del placer, muestra, al mismo tiempo, una subordinación a este principio: la repetición ocurre en virtud de un placer obtenido en el pasado, o bien, que vendrá de nuevo. Freud señala que se tiene conocimiento de la pulsión de muerte por el hecho de que esta pulsión, esencialmente silenciosa, está siempre mezclada con pulsiones orientadas hacia la preservación de la existencia. Por su parte, Deleuze explica que la función del *Eros* consiste en direccionar la energía proveniente del *Thanatos* —el sin fondo silencioso que *Eros* pretende llevar hacia la superficie. El filósofo francés distingue la pulsión de muerte de las pulsiones eróticas o destructoras, ya que estas últimas obtienen su cualidad según el empuje de su dirección, y a

¹⁴⁰ Freud, Sigmund, *Obras completas. Volumen 18 (1920-22) Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, p. 38.

¹⁴¹ Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch...*, op. cit., p. 114.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 114-115.

partir de la combinación de sus componentes que, por otra parte, no cesan de mezclarse con el ello. Así, Deleuze propone, antes de *El Anti Edipo*, una concepción del inconsciente que se insinúa como afirmativa. “El Thanatos es; por lo tanto no existe «negación» en el inconsciente, porque la destrucción se da siempre como el reverso de una construcción, es una pulsión que se combina necesariamente con la del Eros”.¹⁴³

Deleuze sugiere, en *Diferencia y repetición*, que el inconsciente se constituye a partir de tres síntesis que remiten a la repetición. Repeticiones de la materia, del cuerpo y de la vida. Conjunción de la vida, el cuerpo y el deseo a través de la repetición. La primera síntesis indica que, desde el psicoanálisis, el tiempo se funda sobre un presente viviente donde el placer es el principio del cual depende la vida psíquica: el *habitus*, dice el filósofo. Por otra parte, en la segunda síntesis, el tiempo proviene de un pasado puro que se expresa en una pulsión de conservación vinculada con una línea activa de realidad. En la tercera síntesis, un tiempo se

“[...] ha desenvuelto, enderezado, ha tomado la última figura del laberinto, el laberinto en línea recta que es, como dice Borges, «invisible, incesante». El tiempo vacío, fuera de sus goznes, con su orden formal y estático riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente el instinto de muerte”.¹⁴⁴

La muerte está presente en lo viviente, como experiencia diferenciada, y remite a una forma vacía del tiempo. La muerte es la forma final de lo problemático y, como expresa el filósofo, la fuente tanto de los problemas como de las preguntas. Se trata del (no)-ser, no negativo, del que proviene la afirmación. El ser es a la vez no-ser, pero este no-ser no es el de lo negativo, sino que, más bien, es el ser de la pregunta y lo problemático. La diferencia no es negativa. El no-ser es la diferencia. Por consiguiente, afirma Deleuze, el no-ser debería escribirse *(no)-ser*.

El elemento diferencial de una afirmación múltiple es el (no)-ser, mientras que la negación es su sombra. Sobre el ser y lo negativo, Deleuze escribe: “Más allá de la contradicción, la diferencia, más allá del no-ser, el (no)-ser, más allá de lo negativo, el

¹⁴³ Ibid., pp. 115.

¹⁴⁴ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 175.

problema y la pregunta”.¹⁴⁵ Se trata, como expresa Maurice Blanchot, de la relación con el tiempo del paso (no) más allá. “Allí [...] donde el tiempo caería, frágil caída, según aquel «fuera de tiempo en el tiempo» hacia el cual escribir nos atraería, si nos estuviese permitido, tras desaparecer de nosotros mismos [...]”.¹⁴⁶

La muerte es, aquí, un tiempo sin presente, impersonal, y que excede a todo proyecto. En la tercera síntesis de repetición, *Thanatos* es el abismo que se encuentra más allá de *Eros* y *Habitus*. De modo que su vínculo con el principio del placer es desconcertante, puesto que su relación, como una composición de fuerzas, expresa la aporía y la paradoja; por ejemplo: el placer que se mezcla con el dolor. A este respecto, Morales recuerda, a través de su posibilidad e imposibilidad, la pulsión de dominio que habita al singular, al cuerpo y al hombre. “Pulsión de dominio, *Bemächtigungstrieb*, de aniquilación y crueldad asociadas a la pulsión de muerte, la de la vuelta a un estado orgánico anterior. Pulsión de dominio, simulacro del principio del placer, repetición”.¹⁴⁷

La tercera síntesis, la del instinto de muerte, conjunta las síntesis restantes y sus dimensiones temporales. Esta síntesis las orienta hacia un porvenir, hacia las repeticiones de los cuerpos y de la vida, siempre incesantes, en las que fuerzas se componen. “Eterno retorno, despliegue del buen juego frente a la normalización representativa. Repeticiones de diferencias mayores y menores, apenas perceptibles algunas y otras ensordecedoras”.¹⁴⁸ La repetición del cuerpo es entonces lo excesivo, lo desigual, como un proceso de diferenciación, en el que la primera síntesis extrae de la repetición una diferencia, mientras la segunda implica la diferencia en el seno de la repetición. Sólo la tercera las conjunta, las desplaza, las estalla y las actualiza.

¹⁴⁵ Ibid., p. 112-113.

¹⁴⁶ Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 29.

¹⁴⁷ Morales, Cesáreo, *El “como si de la cuestión”*, op. cit., p. 85.

¹⁴⁸ Morales, Cesáreo, *Fractales...*, op. cit., p. 94.

Capítulo III

Vida, deseo, acontecimientos y poder en la inmanencia

1. Una vida: campo trascendental, acontecimientos, devenir-inmanencia y cristal de tiempo

La vida, en esta última parte del texto, es, de nuevo, lo principal. Vida como inmanencia, como proceso diferencial de fuerzas, pero, asimismo, como virtualidad. Vida que es actualizada constantemente por acontecimientos, intensidades y haecceidades. El movimiento en el que coexisten distintas duraciones, es decir, el devenir, cuya transmisión de fuerzas despliega lo impersonal, lo indiscernible y lo imperceptible, al punto de devenir solamente vida, es aquí descrito. No obstante, si una vida se compone de virtualidades que se mantienen en la tensión de su actualización, la síntesis de tiempos heterogéneos que la constituye es dada a partir de lo que Deleuze llama cristal de tiempo: una síntesis que, quizá, condense la totalidad de su trabajo filosófico.

Otras modalidades del deseo son los agenciamientos de fuerzas y el CsO. El deseo es una composición de líneas de expresión, pero también una superficie inmanente a la que Deleuze da el nombre de CsO. De nuevo, en *Mil mesetas*, hay tanto una continuidad como una reformulación de este concepto. El deseo se presenta como la constitución de un cuerpo, es decir, una superficie sobre la que circulan variaciones intensivas: un plan de consistencia. Así también, el problema del poder en la inmanencia muestra el lazo indisociable entre la vida, el poder y el cuerpo. Este vínculo es aquí explorado.

Ahora bien, en el último de sus textos, *La inmanencia: una vida...* (1995), Deleuze centra su filosofía en la problemática que entrañan los conceptos: campo trascendental, inmanencia y virtualidad. La vida, como campo trascendental, irreductible a la co-relación entre sujeto y objeto, y distinta de la experiencia, consiste en “[...] un puro flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo”.¹⁴⁹ Ya no se trata de un empirismo donde el flujo de lo sensible, como colección de

¹⁴⁹ Deleuze, Gilles, *Inmanencia: una vida...* en *Ensayos sobre biopolítica*, op. cit., p. 347.

imágenes, de percepciones, de impresiones que, desde la filosofía de Hume, articulan sucesiones como fundamento de las ideas.¹⁵⁰ Más bien, las diferencias entre los grados de fuerza de las impresiones, que realizan un corte sobre esta conciencia absoluta, sin yo, son el campo trascendental. Campo que, en la *Lógica del sentido*, está constituido por singularidades impersonales, nómadas y pre-individuales que, a su vez, remiten a la pregunta por el mundo: una efectuación de singularidades que consiste en la constitución de la convergencia entre sus series. Se lee en Deleuze:

“Un mundo envuelve ya un sistema infinito de singularidades seleccionadas por convergencia. Pero, en este mundo, se constituyen individuos que seleccionan y envuelven un número finito de singularidades del sistema, que las combinan con las que su propio cuerpo encarna, que las extienden sobre sus propias líneas ordinarias, y son incluso capaces de reformarlas sobre las membranas que ponen en contacto lo interior y lo exterior”.¹⁵¹

Las singularidades componen un “[...] complejo individuo-mundo-interindividualidad [...]”¹⁵² como relaciones de efectuaciones, de fuerzas, que son tanto colectivas como individuales. Un cuerpo, de este modo, se constituye a partir de la convergencia entre series de singularidades. Un cuerpo es ya una combinación, una composición, de elementos pre-individuales abiertos a nuevas composiciones. No obstante, estas nuevas composiciones no sólo dependen de la convergencia, sino, más aún, de lo que acontece entre las series divergentes de singularidades, en sus relaciones diferenciales, es decir, entre lo que Deleuze llama mundos imposibles. Las singularidades se mantienen en el espacio abierto de su distribución nómada, móvil y comunicante, que hace de la divergencia una afirmación. Los mundos imposibles constituyen el elemento genético, común y aleatorio, sobre el cual tienen lugar diversas líneas y composiciones. Los mundos imposibles, dice Deleuze, son “[...] las variables de una misma historia [...]”.¹⁵³ Variables de las composiciones de los cuerpos; líneas de diferenciación de los individuos, de

¹⁵⁰ Cfr. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., Libro primero, Parte primera, Sección I, pp. 87-94, y Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2007.

¹⁵¹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 143

¹⁵² Ibid., p. 144.

¹⁵³ Ibid., p. 148.

los singulares, que son, al mismo tiempo, los casos de solución a un solo problema. Dicho con Morales: “Si cada individuo es portador de una potencia única y una persistencia infinita, el “sistema otros” sería la complicación de esas diferencias, implicación y perplejación de lo viviente”.¹⁵⁴

A propósito de este campo trascendental compuesto por singularidades, Deleuze, en *La inmanencia: una vida...*, comenta que, aunque la conciencia sea co-extensiva a este campo, no puede ser definido por ella, puesto que ésta lo trasciende. Por este motivo, el campo trascendental es, en sí mismo, un plano de inmanencia: “Se dirá que la pura inmanencia es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud plena”.¹⁵⁵

La inmanencia se sustrae a la representación del sujeto y el objeto. Ella no depende en absoluto de esta correlación. Incluso en la filosofía de Spinoza, dice Deleuze, la substancia y sus modos no son la inmanencia, sino que precisamente están en ella. El hecho de que la experiencia, para Immanuel Kant, elabore las sensaciones a partir del entendimiento que, separado de lo empírico y lo sensible, opera una síntesis sobre los fenómenos, implica ya un corte sobre el flujo de inmanencia. El entendimiento, dice Kant, “[...] es, por consiguiente, una unidad subsistente por sí misma, que se basta a sí misma y que no se puede aumentar mediante ningún añadido que provenga de fuera”.¹⁵⁶ El sujeto que elabora esta síntesis, y al cual se le atribuye, a partir de su razón, la inmanencia, se coloca como una unidad superior sobre lo que se presenta en la experiencia. La inmanencia queda, así, atravesada por la trascendencia, cuando la inmanencia sólo es en ella misma.

Deleuze recuerda a Jean-Paul Sartre, a William James y a Johann Gottlob Fichte¹⁵⁷, en torno a la cuestión del campo trascendental, puesto que se trata de pensadores que, a su modo, han logrado vislumbrar el flujo impersonal de *una vida* y su inmanencia. De tal manera

¹⁵⁴ Morales, Cesáreo, *Fractales...*, op. cit., p. 96.

¹⁵⁵ Deleuze, Gilles, *Inmanencia: una vida...* en *Ensayos sobre biopolítica*, op. cit., p. 37.

¹⁵⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos aires, 2007, División primera de la lógica trascendental, La analítica trascendental, B90, p. 135.

¹⁵⁷ Deleuze, Gilles, *Inmanencia: una vida...* en *Ensayos sobre biopolítica*, op. cit., p. 37.

que, si se sigue esta lectura, Fichte habría pensado el campo trascendental como una conciencia inmediata absoluta cuya actividad enlaza la intuición con una vida. En la *Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, Fichte explica que esta conciencia inmediata

“[...] es la intuición del yo descrita poco ha; en ella el yo se pone a sí mismo necesariamente, siendo por tanto lo subjetivo y lo objetivo en una sola cosa. Toda otra conciencia queda vinculada a ésta y viene mediatizada por ella, y sólo por su vinculación a la misma llega a ser una conciencia. Sólo ella no viene mediatizada o condicionada por nada; es absolutamente posible y del todo necesaria si es que ha de haber alguna otra conciencia”.¹⁵⁸

Esta conciencia inmediata, no condicionada, comenta Fichte, es la condición para la existencia de toda conciencia posible. Es una conciencia absoluta que precede y que está presupuesta dentro de toda relación entre sujeto y objeto, y en la cual los elementos de esta correlación son absolutamente uno.

Para Deleuze, el campo trascendental, vuelto un plano de immanencia, reincorpora el trabajo de Spinoza en lo más profundo de la filosofía. Se trata, como escribe Morales, de la potencia de la vida: “[...] campo constituido por una energía infinita, cuyo atravesado, por igual, a una velocidad infinita, produce una multiplicidad de efectos: lenguaje en el afuera, diseño de instrumentos para procesar la toma de energía [...], sistemas de inmunidad, ecosistemas”.¹⁵⁹ Sobre la immanencia, Morales prosigue:

“Planos virtuales de la immanencia, sin sujeto ni objeto, immanencia que es lo mismo que lo no apropiable. Se da sólo a ella misma en la repetición y su entropía, planos. No duplica la realidad. Sus efectos, sus curvaturas, son la immanencia. No hay efecto de desviación fuera de ella, ni desviación de la desviación. Immanencia absoluta de la sustancia como la concibió Spinoza”.¹⁶⁰

El plano de immanencia constituye el campo trascendental, mientras que *una vida* posibilita este plano. En torno al título *La immanencia: una vida*, es el filósofo Giorgio

¹⁵⁸ Fichte, Johann Gottlob, *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos. Madrid, 1987, p. 117.

¹⁵⁹ Morales, Cesáreo, *Modernidad, posmodernidad, despedida*, op. cit., p. 176.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

Agamben quien señala la importancia de la puntuación y la sintaxis de la frase. La separación de los dos puntos, recuerda el filósofo italiano, indica un valor de pausa intermedio. El punto y el punto y coma se articulan con un valor semántico que señala la relación indisoluble entre dos sentidos. Agamben explica:

“Entre la inmanencia y una vida, los dos puntos introducen algo menos que una identidad y algo más que un *agencement*, o mejor dicho, un *agencement* de una especie particular, algo así como un *agencement* absoluto, que incluye también la «no-relación», o la relación que deriva de la no-relación, a la que se refiere en el ensayo sobre Foucault a propósito de la relación con el Afuera”.¹⁶¹

Se trata de la no-relación inherente a la inmanencia que, dicho con Morales, consiste en el vínculo imposible de un “[...] No paso, incisión del ser y de la existencia [...]”.¹⁶² Así, para Agamben, los dos puntos señalan la dislocación de la inmanencia consigo misma. La inmanencia se abre a un otro que es, asimismo, absolutamente inmanente. Los tres puntos suspensivos abren y clausuran el título de modo indecible. Puntuación que remite un no-sintagma: *une vie...* Incompletud que indica una indefinición que exacerba el sentido infinitivo del artículo *une*. “El término técnico *une vie...* expresa esta determinabilidad trascendental de la inmanencia como vida singular, su naturaleza absolutamente virtual y su definirse sólo a través de la virtualidad [...]”.¹⁶³

Los puntos suspensivos cancelan el nexo sintáctico con otra frase o predicado. Estos puntos tensan el término *vie* dentro de un campo virtual que limita la trascendencia a la que tendería el artículo *une*. Limitan su paso hacia otra cosa. Lo que se manifiesta en el título de esta creación conceptual es el vínculo entre la vida, el lenguaje y la filosofía. Expresión que se da forma a partir de una puntuación y una sintaxis, en las que se manifiestan la incompletud y la virtualidad, y que remiten inmediatamente a la composición de los conceptos inmanencia y vida.

¹⁶¹ Agamben, Giorgio, *La inmanencia absoluta* en *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit., p. 64.

¹⁶² Morales, Cesáreo, *Fractales...*, op. cit., p. 7.

¹⁶³ Agamben, Giorgio, *La inmanencia absoluta* en *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit., p. 66.

Como Agamben advierte, en la filosofía de Spinoza, particularmente en el *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, existe una referencia a la lengua de los hebreos sefarditas, el ladino —el castellano que los hebreos hablaban en España cuando son expulsados—, en la que se expresa el sentido del verbo reflexivo activo. Verbo que expresa una causa inmanente, y en el que tanto el sujeto de la acción, como el que la padece, son uno solo. Spinoza escribe: “Llamamos a este verbo reflexivo porque, como ya hemos dicho, con él expresamos que el agente es el que sufre su propia acción, o más bien porque el caso que sigue el verbo no es otro distinto de su nominativo”.¹⁶⁴ El ejemplo privilegiado de esta forma gramatical se consigue, en castellano, con el verbo pasearse —*hiṯhal-leḳ*. El paseo se comprende como pasearse, es decir, lo activo y lo pasivo se vuelven indiscernibles. El pasearse, como una forma gramatical de la inmanencia, constituye una acción en la que no se distinguen ya las voces activa y pasiva. De modo que no tiene sentido plantear el problema del sujeto y el objeto, puesto que la forma de este verbo conduce, según Agamben, a una zona de absoluta indeterminación. El “[...] vértigo de la inmanencia es que ella describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como pasearse”.¹⁶⁵

Un movimiento cercano a la forma reflexiva activa de este verbo, es la *différance* que Derrida pronuncia a propósito de la constitución del signo, el lenguaje y la filosofía. La *différance* es la posibilidad de la conceptualidad misma: espaciamento y retardo como movimiento del diferir que se mantiene indecible. La terminación *ance* se mantiene indecisa entre lo activo y lo pasivo, mientras que indica algo así como una voz media. Una intransitividad que no se traduce en la acción o la pasión de un sujeto sobre un objeto, y que es “[...] quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva”.¹⁶⁶ Diferenciación que, irreductible a cualquier dualismo, hace posible lo presente, en su apertura a lo otro, pero también en su imposibilidad. Sobre este problema, Morales da cuenta de su complejidad al comentar que la *différance* consiste en el desplazamiento “[...] de la disyunción, goznes fuera de su lugar, retención y

¹⁶⁴ Spinoza, Baruj, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Trotta, Madrid, 2005, p. 149.

¹⁶⁵ Agamben, Giorgio, *La inmanencia absoluta* en *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit., p. 85.

¹⁶⁶ Derrida, Jacques, *La différance* en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 44.

protensión, intercambio de vida y muerte, muro aporético invisible y visible, vuelta de lo posible y lo imposible, imperativo insistente, repetición y diferencias [...]”.¹⁶⁷ La *différance*, dice Morales, puede pensarse a partir del movimiento *ir* que remite al abrirse paso de la vida. Ir “[...] que no está disposición de nadie, ni se deja apropiar, exceso infinito que deslumbra hasta sus confines. [...] Dar paso a memoria y olvido, en el gozo y la tensión, simplemente, dar paso al velar, homenaje”.¹⁶⁸ Si bien la *différance* es un devenir tiempo del espacio y un devenir espacio del tiempo, Morales comenta que esta diferencia realiza un corte, una discontinuidad, en el presente vivo. “Diferencia al trabajo y el trabajo de la diferencia, huella dispareciente de huellas, traza borrosa de trazas, señales de no-paso, aporía, danza fantasmal con otros fantasmas, juegos espectrales”.¹⁶⁹ El lenguaje, comenta Morales, se constituye vía una economía de distancias y retardos donde la vida deja las marcas de sus movimientos. “Vida [...] como exceso en el lenguaje y más allá del lenguaje, el grito, quizás”.¹⁷⁰ En la *différance*, la relación siempre desigual de las fuerzas resuena en un movimiento en el que lo activo y lo pasivo permanecen indiscernibles. Derrida recuerda a Deleuze cuando escribe: “Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma [...]”.¹⁷¹

A través de un relato de Charles Dickens, *Our mutual friend*, Deleuze ubica la potencia de una vida impersonal, una vida que se sustrae a cualquier juicio moral concerniente a la persona, y que se manifiesta cuando, moribundo, un individuo, odiado por todos, se presenta como un acontecimiento. Lo que se desprende de la vida de este personaje es un acontecimiento singular, impersonal, libre de accidentes, tanto exteriores como interiores, que darían lugar a un sujeto y a un objeto. No se trata de una individuación, sino de una singularización a la que Deleuze da el nombre de *haecceidad*. En *Mil mesetas*, el

¹⁶⁷ Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?...*, op. cit., p. 165.

¹⁶⁸ Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México, 2012, pp. 106-107.

¹⁶⁹ Ibid., p. 119.

¹⁷⁰ Ibid., p. 123.

¹⁷¹ Derrida, Jacques, *La différence en Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 52.

filósofo concibe este concepto —que proviene de la filosofía de Duns Scoto— como un modo de individuación distinto del sujeto y la persona, como puede ser una estación, un verano, un invierno, una hora: *las cinco de la tarde* de Lorca —la hora en la que muere el amor y asciende el fascismo.¹⁷² Se trata de composiciones de singularidades, inmanentes, que dan lugar a nuevas composiciones de fuerzas, de cuerpos, como un grado de calor que “[...] puede componerse en latitud con otro grado para formar un nuevo individuo, como en un cuerpo que tiene frío aquí y calor allá según su longitud. Helado flameado”.¹⁷³ Individualidades instantáneas que se distinguen de las síntesis de la conciencia o del yo. Así, en su último texto, Deleuze afirma que la *haecceidad* es una vida compuesta de pura inmanencia, impersonal, neutra, más allá de la moralidad, puesto que es precisamente en el sujeto o la conciencia donde caben los juicios sobre la acción —no hay ni bien ni mal. Se es una vida..., un acontecimiento, un conjunto de moléculas, variaciones de potencia.

“[...] *Eventum tantum*. Hacer de un acontecimiento, por pequeño que sea, la cosa más delicada del mundo, justo lo contrario de hacer un drama, o una historia. Amar a los que son así: cuando entran en una habitación, no son personas, caracteres o sujetos, son una variación atmosférica, una variación de color, una molécula imperceptible, una población discreta, una neblina o una llovizna. Verdaderamente todo ha cambiado. Los grandes acontecimientos no se hacen de otra manera: la batalla, la revolución, la vida, la muerte. Las verdaderas Entidades son acontecimientos [...]”.¹⁷⁴

Intensidades y acontecimientos como composiciones de singularidades, de fuerzas, que se constituyen como devenires. Un devenir es una relación entre elementos heterogéneos cuyas fuerzas se transmiten a partir de su potencia. Relaciones de fuerzas que se desterritorializan mutuamente, y que no son otra cosa más que su devenir mismo. Se trata de bloques de devenir: devenir-animal, devenir imperceptible. El hombre deviene-animal, mientras que el animal deviene-hombre, sin que jamás el hombre o el animal que devienen sean reales: el devenir no tiene otro objeto que sí mismo. El devenir-animal consiste “[...] en

¹⁷² Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 265.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 265.

¹⁷⁴ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, op. cit., p. 76.

una coexistencia de “duraciones” muy diferentes, superiores o inferiores a “la nuestra”, y todas comunicantes [...]”.¹⁷⁵ Coexistencia de multiplicidades que se dividen y cambian de naturaleza. Contracciones de la materia, del cuerpo, que componen nuevas individuaciones.

El devenir es una alianza que se consigue en una relación de fuerzas. Lo que hay son encuentros entre los cuerpos que se basan en la transmisión de intensidades. “Hay un bloque de devenir que capta al gato y al zambo, y en el que un virus C realiza la alianza. Hay un bloque de devenir entre raíces jóvenes y ciertos microorganismos, y las materias orgánicas sintetizadas entre las hojas realizan la alianza”.¹⁷⁶ El devenir no es otra cosa que sí mismo, es un verbo intraducible, no es producción, así tampoco imitación. Los devenires son combinaciones de relaciones entre singularidades, bodas contra-natura, contagios que desafían la herencia y la jerarquía. Los devenires actualizan la materia, los cuerpos, a partir de líneas de diferenciación que constituyen combinaciones de multiplicidades capaces de modificar su naturaleza.

Sobre el espacio-tiempo de lo virtual, Delanda describe una serie de mecanismos de la inmanencia que muestran este problema de manera concreta, a la vez que manifiestan la autonomía y la fuerza de la virtualidad. El primer mecanismo muestra las articulaciones de las multiplicidades con sus diferencias. El segundo remite a la generación de multiplicidades vía la extracción de singularidades de un proceso intensivo que se actualiza. En el primer mecanismo, un operador casi-causal da a las multiplicidades un mínimo de actualización que prolonga sus singularidades en series de acontecimientos ideales. Al mismo tiempo, este mecanismo realiza vinculaciones de convergencia y divergencia entre las multiplicidades. Según Delanda, este operador puede ser un canal de información que distribuye series de acontecimientos en sistemas intensivos, incluso carentes de funciones biológicas específicas, que transmiten información toda vez que se organizan en virtud de la vecindad con un punto crítico. Los procesos de individuación embriológicos y ecológicos, explica Delanda, se conforman como redes de procesamiento paralelas que se despliegan en zonas con puntos críticos de conectividad.

¹⁷⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 244.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 244.

*“Stuart Kauffman argues, for example, that the many food chains that form an ecosystem must not exceed a certain critical length (typically of four species: a plant, a herbivore, a predator, and a predator of the predator) for the parallel network to display complex behavior”.*¹⁷⁷

Así pues, este operador produce distribuciones móviles en las series virtuales a partir de sus convergencias y divergencias. El operador es, asimismo, una condensación de singularidades, es decir, un proceso que envuelve la continua comunicación entre singularidades que se ramifican y se actualizan en series que se vinculan sólo mediante sus diferencias. Delanda afirma que el espacio-tiempo de la virtualidad, irreductible a la cuantificación, lo construye una población de multiplicidades virtuales, que provienen de las relaciones que realiza el operador casi-causal.

*“As Deleuze says, the quasi-cause ‘extracts singularities from the present, and form individuals and persons which occupy this present’. This extraction operation, recovering a full multiplicity from a partial spatio-temporal actualization, defines the second immanence mechanism”.*¹⁷⁸

Ambos mecanismos son la muestra de la concepción de una ciencia intensiva, a través de una filosofía de la virtualidad, en la que los procesos de diferenciación, como dinamismos espacio-temporales, desplazan la trascendencia y los esencialismos. En cambio, esta ciencia intensiva afirma las transformaciones variables de la materia, la inmanencia o la vida.

En *La inmanencia: una vida...*, Deleuze indica que *una vida...* se encuentra en todas partes. Una vida atraviesa y constituye cuerpos, traspasa sujetos vivientes, y porta acontecimientos que se actualizan en objetos y sujetos. Una vida no está compuesta de momentos, dice el filósofo, sino de intervalos, es decir, entre-momentos: una vida presenta la inmensidad del tiempo vacío en la que el acontecimiento está por venir o es ya pasado. Los entre-momentos de la conciencia inmediata, la inmanencia, remiten a lo que Deleuze, en la *Lógica del sentido*, llama *Aión*. Un tiempo que subdivide el presente en lo ya pasado y en lo que todavía no es, a saber, lo que está por venir. Así, lo que subsiste, en el tiempo, es

¹⁷⁷ Delanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, op. cit., pp. 103-104.

¹⁷⁸ Ibid., p. 111.

únicamente el pasado y el futuro: un instante sin espesor. “[...] Aión es la verdad eterna del tiempo: pura forma vacía del tiempo, que se ha liberado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desenredado su círculo, se extiende en una recta [...]”.¹⁷⁹ Y ya desde la *Lógica*, Deleuze advierte que la forma vacía del tiempo, y lo que de ella se extrae, los acontecimientos, no se confunden con los accidentes de un tiempo basado en el presente. Del mismo modo, las singularidades y acontecimientos que componen *una* vida, aunque mantienen relación con los accidentes de *la* vida, no se distribuyen ni se relacionan del mismo modo. Una vida singular puede sustraerse a la individualidad. El acontecimiento y su gesto, impersonales, se distinguen de la subjetividad. Los acontecimientos son entidades virtuales cuya síntesis temporal constituye el tiempo único de la vida.

“El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera. Según las tres determinaciones precedentes, es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede”.¹⁸⁰ El acontecimiento es, como señala Badiou sobre la filosofía de Deleuze, “[...] la realización ontológica de la verdad eterna de lo Uno, de la infinita potencia de la Vida”.¹⁸¹ El acontecimiento es la expresión de una pura vida intensa. Es un pasado-futuro ilimitado que se muestra en un tiempo vacío sin espesor: un presente. Como disyunción, el acontecimiento es un diferencial de las acciones y pasiones de los cuerpos. Los acontecimientos son los conjuntos de variaciones sobre un mismo tema.

En la temporalidad del acontecimiento, el presente se subdivide, puesto que la forma temporal de la virtualidad implica la variación de acontecimientos o devenires. Estos acontecimientos se vinculan entre sí, a través de paralelismos sin secuencialidad y sin una direccionalidad de antemano determinada. Es Delanda quien explica, a través de un ejemplo concreto, estas coexistencias.

“When seen as a pure becoming, the critical point of temperature of 0°C, for example, marks neither a melting nor a freezing of water, both of which are actual becomings (becoming liquid or solid) occurring as the critical threshold is crossed

¹⁷⁹ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 200.

¹⁸⁰ Ibid., p. 183.

¹⁸¹ Badiou, Alain, *Lógicas de los mundos...*, op. cit., p. 424.

*in a definite direction. A pure becoming, on the other hand, would involve both directions at once, a melting-freezing event which never actually occurs, but is 'always forthcoming and already past'".*¹⁸²

El acontecimiento envuelve la coexistencia de ambas direcciones, ya pasadas o próximas a ocurrir, que posibilitan la construcción del espacio virtual. El despliegue progresivo de las multiplicidades virtuales, que implica la distribución de singularidades en puntos ordinales, puede pensarse a partir del acontecimiento.

Por otra parte, en distintos términos, pero que asimismo son referentes a los acontecimientos y los devenires, aquél movimiento impersonal, que deshace la subjetividad hasta lo indiscernible, corresponde a lo que Deleuze llama devenir-imperceptible. Al plantear el problema de la posibilidad de escapar a la percepción, de la posibilidad de volverse imperceptible, Deleuze se refiere a la película *Film* de Samuel Beckett. En ella se muestra que la relación entre ser y ser percibido, la famosa proposición de Berkeley, se presenta cuando la cámara forma un ángulo que comprende oblicuamente a su personaje. Así, él cobra conciencia de ser percibido. Lo que se constituye, aquí, es un punto de subjetivación. Después, al encontrarse en una habitación, este personaje pretende evitar la percepción de la percepción de sus objetos, es decir, intenta anular esta doble percepción, por lo que acaba con las imágenes que le restituyen, a su vez, otra percepción. E incluso al eludir la percepción de la afección, la percepción de lo que es por sí mismo, este personaje se encuentra, dice Deleuze, con lo ineludible. La paradoja que se presenta consiste en que el dejar de ser puede implicar la muerte, o bien, el hecho de devenir una entidad singular e indiscernible. Encontrarse “[...] tan a gusto como un tapón de corcho en un mar embravecido”.¹⁸³ Devenir sin ser percibido, sin reconocimiento, una composición de fuerzas, una multiplicidad a-subjetiva.

“La habitación se ha quedado sin paredes, y libera en el vacío luminoso un átomo, impersonal y sin embargo singular, que ya no tiene más Sí mismo para

¹⁸² Delanda, Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, op. cit., p. 107.

¹⁸³ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, op. cit., p. 43.

distinguirse o confundirse con los demás. Volverse imperceptible es la Vida, «sin cesar ni condición», alcanzar el chapoteo cósmico y espiritual”.¹⁸⁴

Devenir imperceptible, afirman Deleuze y Guattari, es el final inmanente del devenir. Para devenir-inmanencia, devenir imperceptible, los filósofos sostienen que hace falta *ascesis*, es decir, es preciso un trabajo de sí sobre sí mismo, en el que ineludiblemente el sí mismo se transforma, se vuelve impersonal. Esta transformación no busca simplemente acabar con el yo, en un ascetismo cercano a los nihilismos que describe Nietzsche; no es para anular potencia del deseo, sino para conseguir su actualización, su diferencia, su beatitud. La *ascesis* del devenir-imperceptible implica eliminar

“[...] todo lo que es exceso, muerte y superfluidad”, queja y reproche, deseo no satisfecho, defensa o alegato, todo lo que enraíza a cada uno con el mundo (a todo el mundo) en sí mismo, en su molaridad. Pues todo el mundo es el conjunto molar, pero devenir todo el mundo es otro asunto, que pone en juego el cosmos con sus componentes moleculares. Devenir todo el mundo es crear multitud, crear un mundo”.¹⁸⁵

Devenir-imperceptible es constituir un campo de fuerzas impersonales: un conjunto de singularidades distintas de los individuos y los sujetos. Las composiciones de fuerzas que remiten a lo molecular, a lo clandestino, eliminan toda semejanza, toda analogía, mientras acaban, comentan los filósofos, con todo lo que excede el momento. Sin embargo, no se trata de un instante, sino de los entre-momentos, los acontecimientos y las haecceidades que se comunican mediante sus actualizaciones. “Esa es la relación entre imperceptible, indiscernible, impersonal. Reducirse a una línea abstracta, a un trazo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros trazos, y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad de un creador”.¹⁸⁶

Volverse una línea abstracta como una nueva composición de singularidades, como movimiento infinito de afectos impersonales inscritos en la inmanencia, tal y como Deleuze

¹⁸⁴ Ibid., p. 43.

¹⁸⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 281.

¹⁸⁶ Ibid., p. 282.

y Guattari describen a propósito del caballero de la fe de Kierkegaard. En esta lectura, los filósofos aseguran que este caballero hace devenir el plan del infinito, el de la fe, sobre la inmanencia, mientras se acaba con la resignación. El movimiento de la fe, dice Kierkegaard, aunque se realiza en virtud del absurdo, se dirige hacia el mundo finito, no sólo para evitar perderlo, sino para ganarlo. Relación entre lo finito y lo infinito en la que la fe, “[...] después de haber hecho los movimientos del infinito, cumple los de la finitud”.¹⁸⁷

El caballero de la fe, en la lectura de *Capitalismo y esquizofrenia*, sólo mira los movimientos, es decir, las actualizaciones de los acontecimientos. Este caballero, según los filósofos, percibe lo imperceptible, puesto que se trata ya sólo de las relaciones entre acontecimientos y haecceidades. Lo imperceptible es el movimiento molecular de la percepción. En el devenir-molecular, la percepción, como modificación de la experiencia, es capaz de asir micro-intervalos de materias, cuerpos, singularidades, colores, sonidos, que se constituyen como líneas impersonales, relaciones de fuerzas, en los procesos dinámicos de su actualización.

El devenir-imperceptible, como el movimiento infinito de lo impersonal y lo indiscernible, se articula con el concepto de *una vida...*, la inmanencia, puesto que la relación entre singularidades, acontecimientos y haecceidades configuran el campo trascendental. De modo que lo Uno, explica Deleuze, no es lo trascendente, sino la inmanencia del campo trascendental. “Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...”.¹⁸⁸ En efecto, una vida se compone únicamente de singularidades, acontecimientos y virtualidades. El campo trascendental es una composición de entidades virtuales. Virtualidades que son absolutamente reales. Se lee en *Diferencia y repetición*:

“De lo virtual es preciso decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancia: «Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos»; y simbólicos, sin ser ficticios. Lo virtual hasta debe ser definido como una estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y se sumergiera allí como en

¹⁸⁷ Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1958, p. 29.

¹⁸⁸ Deleuze, Gilles, *Inmanencia: una vida...* en *Ensayos sobre biopolítica...*, op. cit., p. 350.

una dimensión objetiva. [...] La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden”.¹⁸⁹

La virtualidad, siempre en vías de actualización, de diferenciación, es, como señala el filósofo François Zourabichvili, la insistencia de lo que no está dado. Y lo que se da, por otra parte, proviene de la inmanencia, es decir, de una vida... La distribución de los acontecimientos en la inmanencia, como la dimensión de un tiempo suplementario, incapaz de agruparse en una cronología, pero que su a vez no remite a un más allá de la historia, es “[...] una síntesis de dimensiones heterogéneas de tiempo, de donde surge el sentido fundamentalmente temporal de lo virtual”.¹⁹⁰ En *La imagen-Tiempo. Estudios sobre cine 2* (1985) se encuentra, como muestra Zourabichvili, esta síntesis temporal de lo virtual: el *crystal de tiempo*. Esta imagen cristal es la unidad indivisible tanto de una imagen actual como de una imagen virtual. Es como si parte del objeto, dice Deleuze, estuviera sumido ya en lo virtual. En la imagen-cristal hay una indiscernibilidad entre lo virtual y lo actual al punto de volverse inasignables. Cada

“[...] cara toma el papel de la otra en una relación que es preciso calificar de presuposición recíproca, o de reversibilidad. En efecto, no hay virtual que no se torne actual en relación con lo actual, mientras éste se torna virtual por esta misma relación: son un revés y un derecho perfectamente reversibles”.¹⁹¹

Estas imágenes son, por naturaleza, dobles. Se trata de una operación fundamental del tiempo en la que el presente y el pasado se desdoblán toda vez que su diferencia de naturaleza bifurca su heterogeneidad en dos direcciones: el pasado y el porvenir. Tensión que en su disimetría produce el acontecimiento. Escisión que se afirma, se divide, se desenvuelve, a la vez que constituye el tiempo. El tiempo es, en su disimetría, “[...] lo que «se ve en el cristal». La imagen cristal no era el tiempo, pero se ve al tiempo en el cristal. Se ve en el cristal la perpetua fundación del tiempo, el tiempo no cronológico, Cronos y no Chronos. Es la poderosa Vida no orgánica que encierra al mundo”.¹⁹² Cristal como expresión y desmesura

¹⁸⁹ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 314 -315.

¹⁹⁰ Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, Atuel, Buenos Aires, 2007, pp. 116-117.

¹⁹¹ Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo...*, op. cit., p. 99.

¹⁹² *Ibid.*, p. 114.

que remite a lo viviente, en un plano de inmanencia en el que los cuerpos, vía un proceso de diferenciación, trazan las líneas que actualizan nuevos campos de composiciones de fuerzas. Lo que define al cristal de tiempo es tanto su indiscernibilidad como su desdoblamiento, donde la Vida no orgánica, como la llama Deleuze, constituye composiciones de singularidades, en sus relaciones de velocidad y lentitud. En el cristal, lo virtual y lo actual se comunican, se intercambian, siempre distintos, pero en un movimiento indiscernible. Además de señalar que el cristal de tiempo posee la complicación de condensar toda la filosofía de Deleuze, y de subrayar la bifurcación constante de la fundación del tiempo, Zourabichvili comenta que, más que la síntesis entre *Aión* y *Cronos* —el tiempo subsumido a la inmensidad de un presente—, este cristal remite a otro tipo de síntesis. “La síntesis es más bien la de *Aión* y *Mnemosina*, de la temporalidad de lo dado puro, de los movimientos absolutos en el plano de inmanencia, y de la multiplicidad de las capas del pasado puro en que se escalona y se multiplica esta temporalidad”.¹⁹³ El cristal se constituye en la inseparabilidad, en la relación intrínseca, de lo virtual y lo actual que, indiscernibles, se dividen como heterogéneos.

Y si lo que se ve en el cristal es el tiempo en persona, en un límite que comprende tanto lo que ha sido, como lo que todavía no es, lo que se desdobra es un movimiento que, siendo el de la vida, gira sobre sí, en una distinción que no cesa de contraerse. No obstante, lo que Deleuze llama cristal de tiempo son precisamente los estados de esta imagen cristal. Estados en los que el tiempo, como la síntesis de co-pertenencia entre lo actual y lo virtual, se contrae en distintas direcciones, es decir, en distintas líneas de diferenciación que complican la composición de la vida.

El movimiento de la vida como virtualidad, que presupone recíprocamente su actualización, constituye los entre-momentos de las haecceidades y los acontecimientos que se diferencian en los estados de cosas. No obstante, aunque este movimiento sea inseparable, Deleuze insiste, en *La inmanencia: una vida...*, que el plano de inmanencia es virtual, y que sus acontecimientos se llaman virtualidades. Los acontecimientos dotan al plano de virtualidad, mientras que el plano da a los acontecimientos su realidad. Virtualidad que se

¹⁹³ Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, op. cit., p. 34.

actualiza en sujetos y objetos. Si la inmanencia se define siempre por sus virtualidades, se habría de llegar

“[...] a esta voluntad que nos hace el acontecimiento, convertimos en la casi causa de lo que se produce en nosotros, el Operador, producir las superficies y los dobleces en las que el acontecimiento se refleja, donde se encuentra incorporal y manifiesto en nosotros el esplendor neutro que posee en sí como impersonal y preindividual, más allá de lo general y de lo particular, de lo colectivo y lo privado: ciudadano del mundo”.¹⁹⁴

2. Potencia de la vida: agenciamientos de fuerzas, máquina abstracta, cuerpo sin órganos y líneas de fuga.

El agenciamiento y el CsO son conceptos que expresan las actualizaciones de las composiciones de fuerzas, a la vez que muestran la potencia del deseo. Como modalidad de la vida, el deseo es la construcción, la composición, de un territorio atravesado por la expresión, es decir, por un lenguaje —o por todo aquello que delimite una territorialidad. El deseo consiste en la distribución de singularidades y cuerpos capaces de devenir nuevas líneas, a saber, compuestos que pueden desterritorializarse. Por otra parte, el CsO, ya no sólo como concepto, sino como la práctica misma de la experimentación, se constituye como una relación de fuerzas e intensidades, a partir de su latitud y su longitud. La fuerza del deseo, en este punto, depende de las variaciones de sus grados de potencia.

Un agenciamiento de fuerzas se distingue de los estratos —el triple vendaje del cuerpo sin órganos—, en tanto extrae de ellos materias de expresión para componer sus territorios. Sin embargo, ambos intercambian singularidades, materias o fragmentos constantemente.

“El territorio está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos de los medios, pero que a partir de ese momento adquieren un valor de “propiedades”: hasta los ritmos adquieren aquí un nuevo sentido (ritornelos). El territorio crea el

¹⁹⁴ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, op. cit., p. 182.

agenciamiento. El territorio excede a la vez el organismo y el medio, y la relación entre ambos [...]”.¹⁹⁵

Un agenciamiento, aunque se desvincula del estrato, sólo puede constituirse a partir de él. Un tipo de agenciamiento es, en efecto, un ritornelo: una marca de expresión, principalmente sonora, que tiene lugar en medio del caos. El ritornelo es una selección que extrae fuerzas a través del caos. Las relaciones de fuerzas, en el ritornelo, se componen de los medios y los ritmos que se articulan con el caos y el territorio. El ritornelo es un

“[...] territorio desde el momento en que hay expresividad de ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio. Veamos un ejemplo como el del color, de los pájaros o los peces: el color es un estado de membrana, que remite a estados internos hormonales; pero el color sigue siendo funcional y transitorio, mientras está unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Por el contrario, deviene expresivo cuando adquiere una constancia temporal y un alcance espacial que lo convierte en una marca territorial, o más bien territorializante: una firma”.¹⁹⁶

Esta expresión del deseo, principalmente sonora, remite a la potencia de la vida, en tanto que sus marcas, como líneas de expresión, configuran una espacialidad. Si a partir del ritmo —lo inconmensurable en estado de codificación— se construye un territorio en el que se extraen fuerzas del caos, el agenciamiento mantiene un estrecho vínculo con la composición de los cuerpos —los colores y los estados hormonales—, en virtud de materias expresivas inscritas en relaciones móviles.

Un agenciamiento está compuesto de contenido y expresión: una relación recíproca en la que ambos fragmentos se inter-penetrán. La expresión del agenciamiento, explican Deleuze y Guattari, consiste en un régimen de signos, es decir, en un sistema semiótico, irreductible a una escritura alfabética. El contenido del agenciamiento indica un sistema pragmático de acciones y pasiones: modos de afectar y ser afectado. Si los enunciados, los signos, remiten a transformaciones incorporales atribuidas a los cuerpos, es decir, a los

¹⁹⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 513.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 321.

contenidos, lo que hay es una articulación entre lo que se dice, los enunciados, y los estados de cosas. El sentido es lo que se produce.

En *Mil mesetas*, lo que Deleuze y Guattari entienden como pragmática, uno de los componentes de los agenciamientos de fuerzas, corresponde a una relación con la expresión, con el lenguaje, que prescinde de la circularidad, de la universalidad y de cualquier tipo de significante mayor que implique una carencia. La pragmática, en vez de interpretar o significar, es un ejercicio de experimentación. La pragmática, una diagramática asignificante, consiste en la interrupción de una corriente de interpretaciones mediante un conjunto de circunstancias distintas a esta vía. Al interior de la filosofía de Deleuze se ubican constantes reformulaciones en torno a la expresividad y al lenguaje, particularmente sobre el estatuto de la interpretación. Esto muestra que las líneas de diferenciación de este pensamiento se actualizan en el ejercicio de la experimentación. El problema del deseo reconduce, siempre, a la vida atravesada por la expresión y por el lenguaje.

La operación de la pragmática, como un agenciamiento de fuerzas, presenta dos componentes: uno generativo y uno transformacional. Deleuze y Guattari insisten en que el primer componente señala que los distintos regímenes de signos son mixtos que captan fragmentos de distintas semióticas y, en consecuencia, lo que se manifiesta son plusvalías de código. Estos regímenes, según los filósofos, son por lo menos cuatro: presignificante, significante, contrasignificante y postsignificante. Una semiótica sobrecodificada que conjura el aparato de Estado; una semiótica que captura la enunciación en la circularidad y el significante. Otra más es una semiótica que coloca al Número como medida de la expresión; y, por último, una semiótica que produce puntos de subjetivación en organizaciones de poder específicas e inmanentes.

El componente generativo muestra que estas semióticas mixtas se combinan a partir de variables concretas. El componente transformacional indica que estos regímenes mixtos se transfieren entre sí. De este modo se crean nuevas modalidades de signos, es decir, nuevas composiciones de fuerzas que se actualizan. La pragmática produce mapas de transformación, o bien, cartografías afectivas. Así, el deseo, atravesado por el lenguaje, hace manifiesta su problemática principalmente política.

“El lenguaje es un problema político, antes de ser un problema lingüístico; incluso la apreciación de los grados de gramaticalidad es materia política. [...] En este sentido, los regímenes de signos son agenciamientos de enunciación, y ninguna categoría lingüística es suficiente para explicarlos: lo que convierte una proposición o incluso una simple palabra en un “enunciado” remite a presupuestos implícitos, no explicitables, que movilizan variables pragmáticas específicas de la enunciación (transformaciones incorporales)”.¹⁹⁷

El concepto que hace posible la vinculación, la transformación y la dispersión de los agenciamientos entre sí, es precisamente lo que Deleuze y Guattari llaman máquina abstracta. Este concepto designa la apertura de los agenciamientos de fuerzas a otras composiciones. A través de estas máquinas, los signos y la materia se vuelven indiscernibles. La máquina abstracta se compone

“[...] de materias no formadas y de funciones no formales. Cada máquina abstracta es un conjunto de materias-funciones (*filum* y diagrama). [...] Pues la materia no formada, el *filum*, no es una materia muerta, bruta, homogénea, sino una materia-movimiento que implica singularidades o haecceidades, cualidades, e incluso operaciones (familias tecnológicas itinerantes); y la función no formal, el diagrama, no es un metalenguaje inexpressivo y sin sintaxis, sino una expresividad-movimiento que siempre implica una lengua extranjera en la lengua, categorías no lingüísticas en el lenguaje (familias poéticas nómadas)”.¹⁹⁸

La función de la máquina abstracta consiste en conjugar los movimientos de desterritorialización, que son expresamente las transformaciones, las modificaciones, de la materia, en virtud de los intercambios con otros cuerpos. Se producen nuevas composiciones de fuerzas, cuyas líneas se entrelazan en un aumento o disminución de potencia.

La máquina abstracta es principalmente diagramática, es decir, es sin sustancia y sin forma. Esta máquina actúa a partir de su materia y su función. De modo que el diagrama concierne a la función de las expresiones y los contenidos que distribuye. Un diagrama “[...] es entonces el conjunto operatorio de líneas y zonas, de trazos y de manchas asignificantes y

¹⁹⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., pp. 142-143.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 519-521.

no representativos”.¹⁹⁹ Se trata de la constitución de líneas y zonas que hacen de la máquina abstracta una operación, que sin ser propiamente un agenciamiento, posibilita la desterritorialización de los agenciamientos, a partir de una materia-movimiento que intercambia y transforma singularidades. Estos flujos dan lugar a la generación de cuerpos y materias que son capaces de repetirse. Sin embargo, Deleuze y Guattari insisten en que la máquina abstracta no posee ni contenido ni expresión. Esta máquina se compone de rasgos de contenido y expresión que vuelven a ambos indiscernibles. La máquina abstracta remite a un nuevo compuesto en el que ya no se sabe si se trata de una molécula o de un signo: lo que se produce son zonas de indiscernibilidad. “Es un contenido-materia que ya sólo presenta grados de intensidad, de resistencia, de conductibilidad, de calentamiento, de estiramiento, de velocidad o de retraso; una expresión función que ya sólo presenta “tensores”, como en una escritura matemática, o bien musical”.²⁰⁰

En *Capitalismo y esquizofrenia*, la máquina abstracta remite asimismo a la comunicación y a los intercambios entre acontecimientos. Se trata de un absoluto que, al no remitir a sujetos, designa materias y funciones. A este nivel ya no hay signos, puesto que el contenido y la expresión se vuelven indecibles. Sólo hay rasgos, umbrales, signos-partículas que se confunden en una desterritorialización absoluta. El deseo es un agenciamiento “[...] tetravalente: 1) contenido y expresión; 2) territorialidad y desterritorialización [...]”²⁰¹. Su expresión se encarga de elaborar índices o signos que constituyen semióticas.

El contenido designa los cuerpos que conforman los sistemas físicos que estructuran la organización de los organismos. No obstante, el movimiento que conjuga materia y función hasta volverlas indiscernibles, que coexiste con un agenciamiento maquínico, y que a su vez comunica con el plan de consistencia y con los estratos, puede ser interrumpido a través de la institución de segmentos o bloqueos. Habría una coexistencia entre el agenciamiento, la máquina abstracta, el estrato, pero también entre el deseo, el cuerpo y la vida, como una relación entre líneas y potencias; entre bloqueos e interrupciones. Un estrato puede volver

¹⁹⁹ Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 59

²⁰⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 144.

²⁰¹ Ibid., p. 515.

sustancia la materia-función-movimiento del diagrama, separando su indiscernibilidad, para dar lugar a la división de contenido y expresión. Los estratos bloquean las líneas de fuga y los máximos de desterritorialización de las máquinas abstractas. El campo de tensiones, de fuerzas, del deseo y la vida, puede ser capturado por un movimiento que genera segmentos a través de una axiomática.

Lo que en *Capitalismo y esquizofrenia* se comprende como pragmática o esquizoanálisis tiene, finalmente, cuatro componentes: uno generativo, uno transformacional, uno diagramático y uno maquínico. El componente maquínico muestra la efectuación de la máquina abstracta en agenciamientos específicos, que mantienen al contenido y a la expresión en una relación recíproca. El deseo como agenciamiento mantiene una relación con las actualizaciones sobre la materia que realiza la máquina abstracta, a través de máximos de desterritorialización absoluta. Así, lo que hay son líneas que permiten la interacción y transformación de singularidades en un *filum*, un movimiento, que expresa la potencia de los cuerpos y la vida.

Cuando Deleuze y Guattari sugieren la creación de nuevos enunciados, es decir, signos distintos a los regímenes descritos, donde devenires de todo tipo mantienen relaciones de transformación, lo que se anuncia es la posibilidad de la constitución de un CsO. Frase que, de entrada, más que como un concepto, se presenta como una paradoja, puesto que como puede expresar la máxima potencia del deseo y la vida, puede, asimismo, conducir hacia la muerte. En el CsO “[...] dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos”.²⁰² Proceso, práctica y experimentación a la que siempre se tiende, pero a la que jamás se termina de acceder. El CsO es tanto un límite como un conjunto de prácticas. Cuerpo hipocondríaco, cuyos órganos son destruidos de antemano. Cuerpo esquizofrénico o masoquista en los que se juega la realidad y la paradoja del deseo. “Es no-deseo tanto como deseo”.²⁰³ Lo que Deleuze y Guattari pretenden con los sombríos ejemplos en torno a la drogadicción, la esquizofrenia, el masoquismo o el dolor, es subrayar la necesidad de la regla inmanente de la experimentación: la prudencia, es decir, el

²⁰² Ibid., p. 156.

²⁰³ Ibid., p. 155.

arte de las dosis. El CsO suprime los puntos de subjetivación, termina con los fantasmas que, desde el psicoanálisis, mantienen un vínculo con la castración, a la vez que acaba con la significación.

Un ejemplo privilegiado que Deleuze y Guattari dan en torno al CsO, es precisamente el cuerpo masoquista: cuerpo atravesado por intensidades, ondas doloríficas, que son los modos de la sustancia que constituye un determinado tipo de CsO. En este cuerpo sólo hay intensidades, diferenciales de fuerzas, en el que la materia, indistinguible del signo o la molécula, aumenta su potencia —su capacidad de afectar y ser afectado. Y el hecho de que en *Capitalismo y esquizofrenia* se afirme que el CsO rinde homenaje a Spinoza, implica que “[...] es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)”²⁰⁴

Los atributos del CsO son los tipos o géneros, es decir, las matrices productivas. Estos tipos o atributos son la virtualidad que las intensidades actualizan. Por otra parte, los modos son las intensidades, gradientes o vibraciones, es decir, son las relaciones de fuerzas que se producen a partir de cierta matriz intensiva: la materia misma del CsO. Si bien en la relación masoquista se realiza una alianza contractual, en la cual la víctima es quien “[...] nos habla en la boca del verdugo [...]”²⁰⁵, el cuerpo masoquista es precisamente la sustancia o la matriz intensiva. Las intensidades de dolor, es decir, las ondas doloríficas, expresan las variaciones de potencia del deseo. En *Mil mesetas* se lee sobre un CsO masoquista atravesado por la transmisión de fuerzas del devenir-animal que, por otra parte, ha evitado el psicoanálisis:

“¿Qué hace este masoquista? Da la impresión de que imita al caballo, *Equus Eroticus*, pero no es eso. El caballo y el domador amo, la *maîtresse*, tampoco son imágenes de padre o madre. Es una cuestión completamente diferente, un devenir-animal esencial al masoquismo, una cuestión de fuerzas. [...] El caballo es domado: a sus fuerzas instintivas el hombre impone fuerzas transmitidas, que van a regularlas, seleccionarlas, dominarlas, sobrecodificarlas. El masoquista efectúa una inversión de los signos: el caballo va a transmitirle sus fuerzas transmitidas, para que las fuerzas

²⁰⁴ Ibid., p. 159.

²⁰⁵ Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch...*, op. cit., p. 27.

innatas del masoquista sean a su vez domadas. Hay dos series, la del caballo (fuerza innata, fuerza transmitida por el hombre), la del masoquista (fuerza transmitida por el caballo, fuerza innata del hombre). Una serie pasa a la otra, hace circuito con la otra: aumento de potencia o circuito de intensidades. [...] El masoquista ha construido un agenciamiento que traza y ocupa a la vez el campo de inmanencia del deseo, constituyendo consigo mismo, el caballo y la *maîtresse*, un cuerpo sin órganos o plan de consistencia”.²⁰⁶

En este punto se articula una relación entre el devenir-animal, los campos de fuerzas, lo agenciamientos que delimitan una territorialidad capaz de transfigurarse, y el CsO como la inmanencia misma del deseo: su virtualidad. Se trata de composiciones que devienen auténticos monstruos inmanentes. Multiplicidades de bodas *contra natura*, coexistencias de duraciones cuyas mixturas transfieren fuerzas mediante alianzas, en una producción del deseo cuyas vibraciones, soplos y tensiones hacen posibles los flujos de inmanencia y vida...

La práctica del CsO, un ejercicio de desestratificación, requiere la realización de cortes muy finos en los estratos. Por otra parte, esta práctica implica la creación de nuevas composiciones, nuevas conexiones, en las que el cuerpo se vincula con agenciamientos, distribuciones de intensidades, de singularidades, que son capaces de trazar líneas hacia otros cuerpos. Como Deleuze y Guattari sugieren, un plan de consistencia es la articulación de cuerpos sin órganos de todo tipo, cuyas composiciones dependen de las conveniencias o desavenencias de sus relaciones.

De lo que se trata, dicho con Spinoza, es de articular nociones comunes. “Las nociones comunes son siempre la idea de aquello en lo que convienen los cuerpos; convienen conforme a tal o tal relación, realizándose la relación entre más o menos cuerpos”.²⁰⁷ Las nociones comunes, más que conceptos geométricos, son ideas físico-químicas, indica Deleuze. Relaciones de conveniencia que, en el CsO, desplazan el mundo del sujeto, y perforan los estratos con fluidos y flujos de intensidad que, a través de micropercepciones o devenires-moleculares, abren otros regímenes de experiencia lejanos a la subjetivación o de la organización del organismo. Una de las figuras privilegiadas de este concepto es el huevo:

²⁰⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 161.

²⁰⁷ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 140.

matriz intensiva o embrión que, contemporáneo del organismo, modula las diferenciaciones de los grados intensivos, relaciones de fuerzas y elementos no formados. El CsO es un bloque de coexistencias en una cartografía afectiva. Es el límite inmanente del cuerpo vivido.

Deleuze concibe al CsO como una composición de fuerzas, donde una multiplicidad de líneas deshace las formas de la representación, como los trazos de la pintura de Francis Bacon. Según el filósofo, lo que se muestra son las intensidades del cuerpo:

“Toda una vida no orgánica, pues el organismo no es la vida, la aprisiona. El cuerpo es enteramente viviente y sin embargo no orgánico. [...] Se puede creer que Bacon reencuentra a Artaud en muchos puntos: la figura es precisamente el cuerpo sin órganos (deshacer el organismo en provecho del cuerpo, el rostro en provecho de la cabeza); el cuerpo sin órganos es carne y nervio; una onda le recorre y traza sobre él los niveles; la sensación es como el encuentro de la onda con las Fuerzas que actúan sobre el cuerpo, “atletismo afectivo”, grito-soplo; la sensación deja de ser representativa y deviene real cuando se le relaciona de esta manera con el cuerpo; y la crueldad estará cada vez menos ligada a la representación de algo horrible, será solamente la acción de fuerzas sobre el cuerpo, o sensación [...]”.²⁰⁸

En efecto, los cuerpos consiguen su existencia en virtud de las variaciones de sus umbrales, mientras que la sensación se refiere específicamente a los efectos de las relaciones de fuerzas sobre el cuerpo. El CsO no rechaza, como tal, el órgano²⁰⁹, sino que más bien lo posee de modo meramente transitorio. De lo que carece es precisamente de organismo. En una descripción fenomenológica, de modo estricto, las sensaciones se organizan, por ejemplo, en torno a lo visual y lo táctil, que hacen del cuerpo un “[...] órgano perceptivo de un sujeto experimentante [...]”²¹⁰, y en el cual todas “[...] las sensaciones ocasionadas tienen su LOCALIZACIÓN, esto es, se diferencian por los sitios de corporalidad aparente y pertenecen fenomenalmente a ella [...]”²¹¹. En cambio, desde la perspectiva del CsO, la

²⁰⁸ Deleuze, Gilles, *Francis Bacon...*, op. cit., p. 28.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

²¹⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Investigaciones filosóficas, UNAM, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2005, 144-145, §36, p. 184.

²¹¹ *Ibid.*, 145-146, §36, p. 185

sensación, como el efecto de una relación de fuerzas que indica una potencia, tiene una expresión más precisa en lo que en *Mil mesetas* se denomina como *háptico*: un devenir de la sensación que no se basa estrictamente en su organización ni en su localización. Sobre este punto, Derrida comenta lo siguiente:

“Interpretado así lo háptico, eso que suelda a lo cercano, que lo identifica con la aproximación a lo cercano, no sólo con la «visión próxima» sino con la aproximación en todos los sentidos y para todos los sentidos, más allá del tacto, eso que lo vincula con la aproximación a lo cercano, es una posición continuista, un continuismo del deseo que pone todo ese contenido en concordancia con el motivo general de lo que Deleuze y Guattari, siguiendo a Artaud, reivindican bajo el nombre de «cuerpo sin órganos»”.²¹²

Al afirmar que lo continuo nunca está dado, Derrida ubica o traza una aporía. Por una parte, sostiene que nunca hay una experiencia inmediata de esta continuidad; así tampoco del espacio liso —un espacio constituido a partir de variaciones continuas, y que “[...] está ocupado por acontecimientos o haecceidades, mucho más que por cosas formadas o percibidas [...]”²¹³—, espacio de la variación continua. En consecuencia, dice Derrida, tampoco del CsO. Y en referencia a Bergson, señala que no hay tal cosa como los datos inmediatos. Así, el autor *De la gramatología* se pregunta: “¿Dónde se ha encontrado jamás (percibido, visto, tocado, oído, saboreado, sentido) una experiencia de lo liso puro? ¿Y del «cuerpo sin órganos», ese gran fantasma de Artaud, su fantasma metafísico y sin duda cristiano?”²¹⁴ Cuestiones a las que Derrida sugiere, a modo de pregunta, dos posibilidades: 1) una mera contingencia impide que estas experiencias lleguen u ocurran. 2) O bien, que quizá este hecho implique una imposibilidad fenomenológica fundamental, una ley eidética tanto del acontecimiento como de la experiencia, como condición de la construcción conceptual y práctica del deseo.

Relación con el CsO como límite, como retardo, puesto que se trata de una tendencia a la que siempre se estaría por llegar, de nosotros hacia el límite, o de modo inverso.

²¹² Derrida, Jacques, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011, p. 186.

²¹³ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p. 487.

²¹⁴ Derrida, Jacques, *El tocar...*, op. cit., p. 186.

Movimiento en el que la tensión del deseo, afectada siempre por una imposibilidad, que es precisamente su consecución —nunca se termina de acceder a él—, su límite, coloca la paradoja, la aporía, en el seno de su producción, de su superficie y de su inmanencia. Sin embargo, quizá la ley eidética que sugiere Derrida, reintroduce, a través de su discontinuidad, la trascendencia entre la vivencia y lo que se presenta a la sensibilidad, de la que Deleuze busca desprenderse con el concepto de virtualidad como una vida... Así también, esta aporía no abandona jamás la tensión de una relación de fuerzas que atraviesa esta producción del deseo, sus interrupciones y reanudaciones; sus líneas, devenires y transformaciones.

Sin embargo, si se sigue a Derrida en esta concepción continuista del espacio virtual, quizá no se tenga en cuenta que, en los procesos de actualización, las multiplicidades virtuales son atravesadas por la discontinuidad de un proceso de diferenciación que modifica su naturaleza. Lo que hay es un diferencial de la inmanencia que se pone en marcha, por ejemplo, con la repetición. Se despliegan flujos de materia y energía, a través de líneas de actualización, cuyos procesos diferenciales trazan los límites de su potencia.

El cuerpo sin órganos entraña la potencia de una vitalidad no orgánica que, mientras desbarata la organización, es afectada por todo tipo de devenires que se sustraen del juicio de Dios, es decir, de los estratos. El “[...] CsO es deseo, él y gracias a él se desea”.²¹⁵ La operación del CsO, explica Deleuze, es la lucha-entre: movimiento que determina una composición de fuerzas basada en una constante reapropiación. Es un proceso en el cual una fuerza aumenta su potencia precisamente por el apoderamiento de otras fuerzas que constituyen nuevos compuestos y devenires. El CsO es una lucha-entre apoderamientos y adiciones de fuerzas, pero que, al mismo tiempo, se manifiesta como un compuesto “[...] afectivo, intensivo, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes”.²¹⁶

La constitución de un CsO permite realizar cortes, fisuras o fracturas a los estratos, en los que se puede hacer huir algo. Este proceso de fisura es el de la línea de fuga. Una línea de vida “[...] que ya no admite segmentos, y que es más bien como la explosión de las dos

²¹⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas...*, op. cit., p.169.

²¹⁶Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, op. cit., p. 212.

series segmentarias”.²¹⁷ Una de estas dos series, que la línea de fuga estalla, concierne a las líneas de segmentaridad dura o molar, que corresponden a las funciones específicas de una sociedad organizada. Líneas que avanzan de la familia a la escuela, después a la fábrica, y luego, tal vez, al retiro. Las disciplinas propias de los lugares de encierro pueden dar forma y dirección a la segmentaridad: la escuela, la oficina o la fábrica. A la otra serie, que se desprende de la molar, pertenecen las líneas de segmentación flexible o molecular. Son líneas que marcan modificaciones y desvíos en los segmentos que dan dirección a los cuerpos. Los micro-devenires de los flujos moleculares no se rigen por el tiempo de la historia que escribe la segmentaridad dura. Ellos son pequeñas declinaciones que, diferidas, marcan otros ritmos.

“Cuando todo marcha bien o va mejor en otra línea, es cuando se produce la fisura en esta nueva línea, secreta, imperceptible, señalando un umbral de exigencia: ya no se soporta lo que hasta ayer se soportaba; se ha producido un nuevo cambio en nuestra distribución de deseos, nuestras relaciones de velocidad y lentitud se han modificado, ha aparecido un nuevo tipo de angustia, pero también una nueva serenidad”.²¹⁸

En las líneas de fuga, que fracturan ambos segmentos, confluyen fuerzas que anuncian lo imprevisible. En estas líneas se despliegan continuos de intensidad que no sobrecodifican, sino que conjugan flujos y producen mutaciones. Su plano es de inmanencia o consistencia. Las líneas de fuga y los flujos moleculares extraen partículas de las formas; de los sujetos consiguen afectos; y conforman individuaciones. Hacen circular devenires que se diferencian de los segmentos. Con las líneas de fuga, comentan Deleuze y Guattari, se alcanza una desterritorialización absoluta. Si “[...] la línea de fuga es como un tren en marcha es porque en ella se salta linealmente, se puede por fin hablar “literalmente”, de cualquier cosa, brizna de hierba, catástrofe o sensación, en una aceptación tranquila de lo que sucede en la que ya nada equivale a otra cosa”.²¹⁹

La línea de fuga es propiamente una desterritorialización que se dirige a la univocidad en la que todo ocurre en un solo sentido: no hay proporción ni analogía. Los devenires se constituyen en la huida de esta línea. La fractura de los estratos no implica la inestabilidad y

²¹⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 201.

²¹⁸ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, op. cit., p. 143.

²¹⁹ Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *Mil mesetas*, op. cit., p. 202.

la abolición, sino un corte en el caos en el que sólo hay flujos moleculares o pre-individuales que se actualizan en nuevas composiciones de fuerzas. Esta línea, como señala Zourabichvili, es un vector desorganización o de desterritorialización.

“Lo cual implica que la línea de fuga siempre es *transversal*, y las cosas pierden su rostro, dejan de ser preidentificadas por esquemas estereotipados, y adquieren la consistencia de una vida o de una obra, vale decir, de una “unidad no orgánica”, precisamente relacionadas de una manera transversal”.²²⁰

La transversalidad implica un corte unívoco en los segmentos o los estratos, a partir de la modificación de los regímenes de experiencia. Sobre las líneas de fuga, como movimientos de las entidades virtuales de la inmanencia, se instituyen las formas y los sujetos; los segmentos y los estratos. No obstante, en ellas subsiste la circulación de fuerzas impersonales, indiscernibles, sin semejanza, que expresan la potencia de la vida.

3. Deleuze y Spinoza: Hacia una filosofía de la inmanencia

La tentativa de plantear una filosofía de la inmanencia, principalmente a partir del pensamiento de Deleuze, pero también desde la huella del pensamiento de Spinoza, implica deslizar la cuestión misma de la filosofía y su vínculo con la vida. Lo que se juega es el estatuto del concepto, su relación con la filosofía, con la vida, pero asimismo con lo no filosófico. No obstante, esta filosofía de la inmanencia plantea asimismo el problema del poder y la política. La conjunción entre la vida como inmanencia absoluta, y el plano de inmanencia como la condición misma de la filosofía, es aquí explorada.

Si la filosofía, como la definen Deleuze y Guattari, consiste propiamente en la creación de conceptos, es decir, en la producción de multiplicidades cuyas totalizaciones fragmentarias se articulan con sus componentes heterogéneos, habría una superficie, una sección, que los abarca a todos: el plano de inmanencia. Plano de consistencia que es Uno-

²²⁰ Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, op. cit., p. 58.

Todo ilimitado. Se trata de otro modo de pensar la inmanencia, ya no sólo como virtualidad o campo trascendental, sino como la condición del pensamiento filosófico. En este punto se elabora una lectura, un recorrido, a través de este problema que no remite propiamente a un concepto, sino al horizonte que recubre las multiplicidades, y que posibilita el contacto entre los conceptos, además de las conexiones entre los acontecimientos, multiplicidades y devenires.

El plano de inmanencia es la imagen misma del pensamiento. Imagen que invariablemente conduce a los problemas del cuerpo, el deseo y la vida, en tanto hace posible su vínculo indisociable, en esta planicie que se presenta, hasta cierto punto, como la imposibilidad de lo que puede ser pensado, pero también como el suelo absoluto de la filosofía. Plano de inmanencia cuya expresión filosófica más potente quizá se encuentre en el pensamiento de Spinoza, particularmente en su *Ética*. En el libro V de esta obra, la velocidad absoluta del pensamiento vuelve indistinguibles el concepto y la vida, en tanto el plano de inmanencia remite a la filosofía, a su suelo absoluto, pero también a lo que le es otro.

Un concepto, materia de la filosofía, tiene siempre varios componentes, es decir, es una multiplicidad. Su perímetro es irregular y está definido por intersecciones, articulaciones y variaciones. Es una totalización fragmentaria de componentes. El concepto posee una historia y, en muchas ocasiones, se sirve y compone de elementos que provienen de otros conceptos. Deleuze y Guattari comentan que no siempre se empieza por el mismo concepto, mientras que tampoco se tiene el mismo concepto de inicio. Hay un devenir en el concepto que lo concatena con otros conceptos, inclusive cuando tienen historias distintas. El concepto, al tener una infinidad de componentes, puede articularse con otro concepto que remita a un problema que les incumba a ambos.

Los componentes del concepto son inseparables, y aunque se trata de una heterogeneidad, su articulación define su consistencia. Cada componente posee zonas de proximidad y de indiscernibilidad con otros componentes. Lo que sucede entre los conceptos puede ser indecible. La consistencia del concepto viene dada por sus devenires y proximidades. El concepto es la concentración y aglomeración de sus componentes: sus puntos de coincidencia, puentes y junturas. Deleuze y Guattari exponen que cada componente

es un “rasgo intensivo”²²¹, es decir, una singularidad que puede particularizarse o generalizarse según su variabilidad. Las diferencias de grados de potencia son variaciones de intensidad: los afectos de los que una entidad es capaz, o bien, las capacidades de una fuerza. Las relaciones de un concepto son de ordenación, y sus componentes son variaciones de proximidad. El concepto es un efecto incorporeal que afecta a los cuerpos. No es espacio-temporal, sino intensivo y a-energético —la energía, describen los filósofos, es una intensidad que se difumina en la extensión de un estado de cosas. El concepto es, asimismo, un acontecimiento puro. “El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita”.²²²

Si el concepto es una superficie, el sobrevuelo es su infinidad propia, mientras que la velocidad infinita proviene del acto del pensamiento. El concepto es relativo en virtud de sus componentes y sus vinculaciones que se colocan sobre el plano. Es absoluto por su concentración y densidad, y por el lugar que ocupa en la inmanencia. El concepto se auto-pone y es autorreferencial: se instala a sí mismo y a su objeto. En *¿Qué es la filosofía?* (1990), Deleuze y Guattari aseguran que el concepto no es discursivo, puesto que no enlaza proposiciones. El concepto se ubica en lo excluido de la proposición extraída de una frase. Las proposiciones son referenciales y remiten a las condiciones de la relación de un estado de cosas, por lo que se distinguen de lo autorreferencial del acontecimiento. Las proposiciones introducen intensidades en conjuntos espacio-temporales y energéticos. Por su parte, los conceptos, en tanto rasgos intensivos, resuenan sin ser discursivos. “Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse”.²²³

Al ser totalidades fragmentarias, los conceptos no fungen como piezas de un rompecabezas, sino que sus relaciones son intersecciones que no se dejan contener en formaciones discursivas —los conceptos son como dados lanzados al azar, dicen los filósofos. De este modo, los conceptos sólo pueden ser valorados en función de los problemas

²²¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 26.

²²² Ibid., p. 26.

²²³ Ibid., p. 28.

que plantean, y a partir del plano por el que circulan. Por eso, el concepto es indiscutible: lo propio de la filosofía es crearlos. El concepto no es propiamente lo vivido, sino que es una creación que sobrevuela la vivencia o algún estado de cosas.

Los conceptos son incluidos en un plano, una sección, a saber, un *plano de inmanencia*. El concepto es correlativo al plano de inmanencia; sin embargo, no son lo mismo —el plano no pre-existe. Desde esta perspectiva, que comprende a la filosofía como un constructivismo, por un lado, lo que se crea son conceptos; por otro, se instaura un plano. El plano es una ola que pliega y despliega los conceptos. Y si éstos últimos son superficies fragmentarias, el plano es lo absoluto ilimitado que constituye el horizonte de los acontecimientos, mientras cobra independencia de cualquier individuo. El concepto puebla el plano, que es medio indivisible, desierto y continente. Este suelo asegura el contacto entre los conceptos.

“El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento... [...]”

El pensamiento reivindica «sólo» el movimiento que puede ser llevado al infinito. Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Él es quien construye la imagen del pensamiento”.²²⁴

Esta imagen no es un conocimiento sobre el cerebro, así tampoco sobre sus accidentes. No es una opinión sobre los objetivos del pensamiento. En este sentido, el cerebro es un horizonte relativo sobre el cual no puede ser circunscrita la totalidad del pensamiento que, por sí mismo excesivo, estalla toda determinación que no sea la de su movimiento infinito.

El plano, como absoluto ilimitado, no posee ningún volumen o superficie, sino que es informe. “Los conceptos son disposiciones concretas como configuraciones de una máquina, pero el plano es la máquina abstracta cuyas disposiciones son las piezas”.²²⁵

²²⁴ Ibid., p. 41.

²²⁵ Ibid., p. 40.

Máquina abstracta como horizonte de acontecimientos conceptuales independientes de los estados de cosas. Los conceptos son asimismo virtualidades en tanto se distinguen de los objetos sobre los que se actualizan. Deleuze y Guattari sugieren pensar al plano como un desierto cuyas regiones son los conceptos que lo constituyen. Composición de intensidades correlativas al plano que instauran. Distinto de los accidentes cerebrales como la psicosis o la pérdida de la memoria, la imagen del pensamiento reivindica el movimiento del infinito. Movimiento que, fuera de posiciones espacio-temporales sucesivas, dispone de un horizonte absoluto en el que se encuentra absolutamente.

Este movimiento es un vaivén, explican Deleuze y Guattari, en el que una reversibilidad inmediata va ahí donde regresa siempre. No se trata de un eterno retorno de lo mismo, sino de un vaivén que va precisamente al volver sobre sí, y que implica la duplicidad de un movimiento atravesado por una inclinación, es decir, una desviación. Movimiento cuyas huellas pueden rastrearse en el atomismo, y sobre el cual Morales sugiere: “Lluvia de átomos, rechazo y atracción caótica entre ellos dieron lugar al universo. “El átomo se desvía en línea recta”, es el principio que lleva al concepto epicúreo de realidad como desviación”.²²⁶ Esta leve declinación es la que vincula al pensar y al ser como un movimiento que es tanto imagen del pensamiento como materia del ser. La velocidad del pensamiento es infinita, de tal manera que Deleuze y Guattari recuerdan a Epicuro cuando afirman: “Pues, en la medida en que el átomo conserve una y otra clase de movimiento, su velocidad se mantendrá rápida como el pensamiento [...]”.²²⁷

El movimiento del infinito es plural: el plano de inmanencia es un inmenso plexo de relaciones. Movimientos que delimitan la curvatura variable del Uno-todo ilimitado. El plano es, en sí mismo, variación pura, un conjunto de plegaduras y proliferaciones que llevan a considerar la existencia de distintos planos capaces de componerse, rivalizar o modificarse. La imagen del pensamiento es diferenciación tanto de sí mismo como de la materia del ser. Y si los elementos del plano, afirman Deleuze y Guattari, son características diagramáticas, los conceptos son rasgos o características intensivas como posiciones diferenciales de los movimientos infinitos del plano de inmanencia. Los conceptos, desde esta concepción de la

²²⁶ Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?...*, op. cit., p. 170.

²²⁷ Epicuro, *Carta a Herodoto* en *Obras*, Tecnos-Altaya, Barcelona, 1995, 61, p. 23

filosofía, que por sí misma insta un plano específico, son volúmenes o dimensiones absolutas e intensivas. Por su parte, los movimientos infinitos consisten en las direcciones absolutas del plano.

En este punto, lo que Deleuze y Guattari comprenden como intuición es “[...] el involucramiento de los movimientos infinitos del pensamiento que recorren sin cesar un plano de inmanencia”.²²⁸ Los movimientos del plano son intuiciones, mientras que los conceptos son intenciones, afirman los filósofos. Intuición que, en *El bergsonismo*, es concebida ya como la creación y distinción de problemas. Es la posibilidad de pensar tanto la diferencia como las articulaciones de lo real. La intuición es, asimismo, el planteamiento de problemas en virtud de la temporalidad y coexistencia de duraciones y multiplicidades.

El plano de inmanencia posee un carácter pre-filosófico. Condición que, tal como los conceptos que remiten a una comprensión no conceptual, hace del plano “[...] algo que no existe *allende la filosofía* aunque ésta lo suponga”.²²⁹ Lo cual conduce a pensar que la filosofía está más allá de sí misma, es decir, remite a lo otro de sí misma, en tanto su comprensión no se cierra en lo conceptual o lo filosófico. La filosofía es su propio exceso. En este sentido, Deleuze y Guattari recuerdan la comprensión pre-conceptual, pre-teórica, de la filosofía del ser heideggeriana, es decir, su ontología fundamental. Heidegger, en *El ser y el tiempo*, escribe: “Ser ontológico” aún no quiere decir: desarrollar una ontología. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar de forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este “ser ontológico” del “ser ahí” como “preontológico”.²³⁰ Se trata de la ontología fundamental, de la que partiría lo teórico y las ontologías restantes, que, para Heidegger, debe buscarse en la analítica existencial del *Dasein*. A partir de una condición pre-conceptual de la filosofía, Deleuze comenta que las “[...] cuestiones de dificultad no existen. Los conceptos son exactamente como los sonidos,

²²⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 44.

²²⁹ Ibid., p. 45.

²³⁰ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012, §4, p. 22.

los colores o las imágenes: intensidades que os convienen o no, que pasan o no pasan”.²³¹ La filosofía siempre se dirige, asimismo, sobre los no filósofos.

La instauración del plano de inmanencia consiste en la realización de una sección del caos: velocidad infinita de determinaciones que se dibujan y desaparecen. Relación caótica que deshace, en su movimiento infinito, toda consistencia. Dicho con Morales, se trata del caos

“[...] abarcando el pensar mismo que, entonces, se divierte y sufre su propia diferenciación. Intensidad, acoplamiento, resonancia y movimiento de fuerza/diferencial y complicación, implicación, perplicación, explicación, nociones “fantasmáticas” de la lucha por la individuación, en la que la idea trascendental marca la determinabilidad, la torsión recíproca y el potencial”.²³²

Sobre esta perspectiva, el problema de la filosofía, advierten Deleuze y Guattari, es obtener la consistencia, a partir del concepto, sin excluir el movimiento infinito. A juicio de los filósofos, la inmanencia es la piedra de toque de cualquier filosofía: afirmación siempre peligrosa, de la cual Deleuze y Guattari pretenden asumir sus consecuencias. La inmanencia es siempre al respecto de sí misma. Ella no se comprende como un campo de conciencia en el que la inmanencia es siempre inmanente a un sujeto pensante —tal es el problema, argumentan los filósofos, del sujeto trascendental kantiano. El sujeto es lo trascendente al plano de inmanencia; por consiguiente, la inmanencia se vuelve inmanente al respecto de algo distinto de sí misma. En este punto, Deleuze reivindica a Jean-Paul Sartre. En *La trascendencia del ego*, este filósofo explica cómo es que la espontaneidad de la conciencia no puede provenir del yo, que es ya un corte de trascendencia sobre un campo trascendental, sino de lo pre-individual. La conciencia es la que pertenece a la inmanencia: poblada siempre de virtualidades, acontecimientos y singularidades.

“La actitud reflexiva está expresada correctamente por esta frase de Rimbaud (en la carta del vidente): “Yo es otro”. El contexto prueba que simplemente ha querido decir que la espontaneidad de las conciencias no podría emanar del Yo, ella va hacia el Yo,

²³¹ Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, op. cit., p. 8.

²³² Morales, Cesáreo, *Fractales...*, op. cit., pp. 94-95.

se reúne con él, lo deja entrever bajo su espesor límpido pero ella se da ante todo como espontaneidad individuada e impersonal”.²³³

Otra reivindicación por parte de Deleuze y Guattari, a propósito de la inmanencia, concierne al empirismo que comprende al yo como un conjunto de hábitos, al yo como costumbre, es decir, como efecto de las repeticiones del cuerpo. La repetición va desde la constitución de un organismo unicelular, hasta la expresión de un síntoma: repetición como conjunto de retenciones, contracciones y esperas que componen los cuerpos. Sobre la inmanencia, explican los filósofos, pueden ubicarse ilusiones que habría que extirpar: la ilusión de la trascendencia, que coloca a la inmanencia como inmanente de algo fuera de sí misma. La ilusión de los universales, cuya confusión consiste en considerar al concepto como el plano, proviene asimismo de la trascendencia. Otra más concierne a la ilusión de lo eterno, en la que precisamente se olvida que el concepto no está dado.²³⁴ Ciertamente, una última ilusión, señalan Deleuze y Guattari, corresponde la discursividad, en la que se confunden las proposiciones con los conceptos, y se piensa que éstas pueden, de manera estricta, concatenarse lógicamente. Sin embargo, los filósofos reconocen que el peligro del pensamiento consiste en que no se puede eludir el hecho de concebir la inmanencia como inmanente a algo distinto de sí misma.

Si bien el plano de inmanencia extrae del caos determinaciones que transforma en movimientos infinitos, lo que hay es una multiplicidad de planos. “Cada plano de inmanencia es un Uno-Todo: no es parcial, como un conjunto científico, ni fragmentario como los conceptos, sino distributivo, es un «cada uno». El plano de inmanencia es hojaldrado”.²³⁵ El tiempo filosófico es el de las coexistencias, en el que el antes y el después se superponen

²³³ Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 73.

²³⁴ No obstante, en la filosofía de Spinoza, pensamiento que Deleuze y Guattari reivindican, el concepto de eternidad cumple un papel fundamental en la concatenación de conceptos como el alma, el cuerpo y Dios. La eternidad es la existencia misma, pero pensada necesariamente como cosa eterna. Así también, sobre la concatenación mencionada, en el *Libro V*, Spinoza escribe: “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”. Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., Parte quinta, Prop. XXX, p. 448.

²³⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 53.

como en una cartografía, en un devenir de la filosofía que no se confunde con su historia. “La filosofía es devenir, y no historia; es coexistencia de planos, y no sucesión de sistemas”.²³⁶ En la historia de la filosofía, los planos pueden articular relaciones, sobreimprimirse o separarse, independientemente de una sucesión temporal que los organice y los haga salir de sus devenires. “Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior”.²³⁷

La imposibilidad de pensar el plano, pero a la vez la necesidad de hacerlo, llevan a afirmar a Deleuze y a Guattari que Spinoza, ese vértigo de la inmanencia, ha mostrado esta posibilidad de lo imposible. Este príncipe de los filósofos, como prefieren llamarlo los autores de *Capitalismo y esquizofrenia*, mostró el movimiento infinito, es decir, las velocidades infinitas del pensamiento, principalmente en el último libro de la *Ética*. Libro que tiene como finalidad mostrar que la potencia del alma se define por la capacidad que tiene para conocer los remedios contra la tristeza: todo afecto que disminuye la capacidad de obrar. No obstante, el vértigo de la inmanencia se manifiesta asimismo en el pensamiento político de Spinoza. Un ejemplo de esto es que, en esta filosofía, la composición afectiva de una sociedad es una expresión de la naturaleza. De tal modo que los derechos naturales, tal y como Spinoza los describe en el *Tratado teológico-político*, se refieren a “[...] las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa”.²³⁸ El derecho de la naturaleza se expande según la capacidad de su potencia. Así, el poder de la naturaleza no es otro que el de todos los individuos.

"Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en preservar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada

²³⁶ Ibid., p. 61.

²³⁷ Ibid., p. 62.

²³⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, 1997, Cap. XVI, 10-20, p.331.

individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza”.²³⁹

Tratándose de la expresión de la naturaleza, y por tanto de la inmanencia, Spinoza expone que al no poder estar seguros de la fidelidad de los otros, es preciso que exista una forma política en la que los individuos transfieran a la sociedad los derechos que ellos mismos poseen. En efecto, el derecho natural de un individuo está determinado por lo que puede, es decir, por su poder. La sociedad posee la potestad suprema, es decir, posee el derecho supremo de la naturaleza. Por eso, Spinoza escribe: “El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”.²⁴⁰ Esta forma política es precisamente un Estado democrático, en el que las leyes están fundadas en la razón, puesto que los individuos pueden ser libres y vivir, conforme a la razón, donde ellos quieran. Deleuze, en un texto sobre la vida de Spinoza, señala que los círculos democráticos son justamente los espacios que permiten al filósofo dedicarse a los fines insólitos del pensamiento. Para Deleuze, los fines del pensamiento no se confunden con los del Estado ni con los de una sociedad. El pensamiento está atravesado por fuerzas que “[...] se sustraen tanto a la obediencia como a la culpa y erige la imagen de una vida más allá del bien y del mal, rigurosa inocencia sin mérito ni culpabilidad”²⁴¹

El problema del poder en la inmanencia puede plantearse en otros términos, es decir, puede pensarse como el acto, el ejercicio, en el cual se separa a una potencia o a una fuerza de lo que esta puede. El individuo que, según Spinoza, está determinado por lo que puede, es afectado por aquello que disminuye su capacidad de afectar. Para Deleuze, más que un acto de coerción o de control, el poder se constituye como aquello que pretende entristecer: disminuir la capacidad de obrar. El poder, asimismo, consiste en una relación de fuerzas. Poder que no es forma y cuyo único objeto es otra fuerza; “[...] su único ser es la relación [...]”.²⁴² Noción de poder que atraviesa el pensamiento de Foucault, y en la que se inserta la

²³⁹ Ibid., Cap. XVI, 20-30, p. 332.

²⁴⁰ Ibid., Cap. XVI, 20-30, p. 338.

²⁴¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 12.

²⁴² Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 99.

filosofía Nietzsche, pero también la de Spinoza. Entre las variables que expresan las relaciones de fuerzas y de poder se encuentran las acciones: desviar, facilitar, dificultar, limitar, inducir, etcétera —se trata de un listado abierto que indica una acción sobre otra. Así pues, la política también se inscribe en la dinámica y el pluralismo de las relaciones de fuerzas. Se lee en Foucault:

“Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que «todo es político» quiere decir esta omnipresencia de relaciones de fuerza y su inmanencia en el campo político [...]”.²⁴³

Los puntos principales que Deleuze reconoce en la noción de poder como relación de fuerzas son: 1) que el poder no es primordialmente represivo, puesto que produce cuerpos y subjetividades. 2) Más que poseerse, el poder se ejerce. 3) La dinámica del poder, al no ser unidireccional, atraviesa tanto a dominados como a dominantes. El poder implica un campo de fuerzas constituido por un complejo entramado de relaciones variables. La relación de una fuerza con otra involucra, a su vez, una relación de afectos. La acción de la fuerza, es decir, del poder, se expresa, asimismo, como un afecto.

El poder como la capacidad de afectar y ser afectado transfiere la noción hasta la filosofía de Spinoza. Se lee en las definiciones del *Libro III* de la *Ética*: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”.²⁴⁴ Los afectos activos consisten en la producción, la legislación o la instauración de formas, mientras que los afectos reactivos remiten a la obligación de producir, o bien, a la extracción del trabajo útil de un cuerpo. Cuerpo reactivo y capturado. “El poder de ser afectado es como una materia de la fuerza, y el poder de afectar es como una función de la fuerza”.²⁴⁵

²⁴³ Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, p. 158-159.

²⁴⁴ Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., p. 209-210.

²⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Foucault*, op. cit., p. 100-101.

Para mostrar la potencia del pensamiento y la inmanencia, pero ahora desde la *Ética* de Spinoza, Deleuze identifica los signos o afectos con los estados de los cuerpos, las afecciones y las variaciones de potencia. En cambio, las nociones comunes, que remiten al conocimiento de las relaciones que constituyen las composiciones de los cuerpos, muestran dos componentes esenciales del imponente *Libro V* de Spinoza. En *Crítica y clínica* (1993), el filósofo escribe: “Los signos o afectos son ideas inadecuadas y pasiones; las nociones comunes o conceptos son ideas adecuadas de las que resultan verdaderas acciones”.²⁴⁶ Los signos-afectos, es decir, las ideas inadecuadas, son criticadas en la *Ética* de tal manera que se denuncia su oscuridad, en la cual la luz desaparece. En efecto, en *Spinoza y las tres «éticas»*, los conceptos de este filósofo se comprenden a partir de figuras de luminosidad.

En este ensayo sobre Spinoza se distinguen dos libros en el interior de la *Ética*: el libro de los signos, es decir, el libro de los escolios, una cadena discontinua y subterránea. Este primer libro se vincula con otro dentro de la *Ética*: el libro del concepto, es decir, el que se expresa en definiciones, axiomas, demostraciones y postulados. Estas dos éticas poseen distintos lenguajes, pero un mismo sentido; “[...] como dos versiones del lenguaje de Dios”.²⁴⁷ No obstante, habría una tercera ética que se ubica específicamente en el *Libro V*. Un libro que, incluso antes de su aparición, hace sentir sus efectos en los restantes. “Es el tercer elemento de la lógica de Spinoza: no ya los signos o los afectos, ni los conceptos, sino las Esencias o Singularidades, los Perceptos. Es el tercer estado de la luz. No ya los signos de sombra ni la luz como color, sino la luz en sí misma y para sí misma”.²⁴⁸ La filosofía se vuelve, así, una relación entre regímenes de luminosidad: otro tipo relaciones de fuerzas que se distinguen de los signos y las nociones comunes. La inmanencia como pura luminosidad.

Mientras las nociones comunes consiguen su aparición a partir de la luminosidad que atraviesa los cuerpos —luminosidad que Deleuze identifica con la geometría proyectiva de Desargues—, las esencias o singularidades, es decir, las expresiones de la velocidad infinita de la imagen del pensamiento, son exclusivamente figuras de luz —la luz no simplemente las revela. Y si bien las nociones comunes consisten en la idea de aquello que conviene a los

²⁴⁶ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, op. cit., p. 227.

²⁴⁷ Ibid., p. 231.

²⁴⁸ Ibid., p. 233.

cuerpos según su relación, estos no serán definidos sino sólo “[...] en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia”.²⁴⁹ Relaciones que, como expresa Deleuze, constituyen latitudes y longitudes. La latitud implica la capacidad de afectar y ser afectado. La longitud, por su parte, remite a las relaciones de velocidad y lentitud, pero también de movimiento y reposo.

Estas relaciones de fuerzas, estas velocidades relativas, que corresponden a las nociones comunes, se distinguen de las velocidades absolutas de las esencias o singularidades. Mientras las esencias son contemplaciones, es decir, lo que contempla es asimismo lo contemplado en la unidad de Dios, el individuo y el mundo, “[...] la velocidad absoluta es el modo en el cual una esencia sobrevuela en la eternidad sus afectos y sus afecciones (velocidad de potencia)”.²⁵⁰ La esencia, en la filosofía de Spinoza, implica aquello sin lo cual algo no puede ser ni concebirse, mientras que la eternidad es la existencia misma, “[...] en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”.²⁵¹

El *Libro V* es una invención que procede por intervalos, hiatos y contracciones. Es una expresión filosófica discontinua que entraña la velocidad infinita de la imagen del pensamiento, en la cual los signos y los conceptos hasta cierto punto se disuelven. La velocidad absoluta supera distancias de un solo golpe. En ella se envuelven o sobreentienden los conceptos. En la exposición filosófica de Spinoza, los conceptos comportan contracciones, tal y como los cuerpos en su repetición, en los que unos envuelven a otros a través de constantes hiatos. Deleuze recuerda las proposiciones 14 y 22 del último libro, en las que la idea de Dios pasa de una noción común universal a una esencia singular: el concepto se contrae. “El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios”.²⁵² Contracción de la idea de Dios en el alma, la idea del cuerpo, que lleva a la consecución de afectos activos. Despliegue

²⁴⁹ Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., Parte segunda, Lema I, p. 143.

²⁵⁰ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, op. cit., p. 235.

²⁵¹ Spinoza, Baruch, *Ética...*, op. cit., Parte primera, Def. VIII, p. 57.

²⁵² *Ibid.*, Parte quinta, Prop. XIV, p. 434.

del conocimiento del tercer género, que Deleuze identifica más con un perro que busca, que con un hombre razonable.

La relación entre luminosidades, entre las fuerzas que son ya las potencias del cuerpo y del pensamiento, se expresa, sugiere Deleuze, en la demostración de la proposición 30 del último libro de la *Ética*. Relación que constituye un triángulo en el que se despliega la máxima potencia de la inmanencia. Figura de luz constituida por el alma, el mundo y Dios, que articula, de una sola vez, una coexistencia en la cual la inmanencia se manifiesta. Los vértices de esta figura realizan un estallido de luminosidad. El alma, al conocer tanto su cuerpo como a sí misma, desde la eternidad, sabe necesariamente que se concibe por Dios — el ser absolutamente infinito cuyos atributos expresan esencias eternas e infinitas—, y que es inmanente tanto a él como a sí misma. En efecto, el alma es, de un solo golpe, en ella misma, en el mundo y en Dios. Spinoza escribe:

“[...] concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebirlas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios, y de este modo, nuestra alma, en cuanto que se concibe a sí misma y concibe su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe, etcétera”.²⁵³

Las distancias de esta figura luminosa son recorridas por la velocidad absoluta. El alma se concibe, a través de esta velocidad absoluta, en el mundo y en Dios, puesto que éste último va ahí donde, contrayéndose como singularidad, ha estado siempre: en el alma como su propia expresión. La inmanencia, además de ser un individuo cuya composición varía de infinitas maneras, conduce a lo no filosófico de la filosofía. A través del *Libro V*, Spinoza enseña, dice Deleuze, a que el filósofo prescindiera de la filosofía.

“Y es en el libro V, que no resulta en absoluto el más difícil, aunque sí el más rápido, donde ambos se reúnen, el filósofo y el no-filósofo, como en un solo y mismo ser. Por eso, ¡qué extraordinaria composición la de este libro V!, ¡cómo se enlazan en él el concepto y el afecto! [...]. El libro V es la unidad extensiva extrema, pero que

²⁵³ Ibid., Parte quinta, Prop. XXX, Dem., p. 448.

constituye también la punta intensiva más condensada: ya no hay diferencia entre el concepto y la vida”.²⁵⁴

Composición en la que el concepto, el afecto y la vida se vuelven indiscernibles. Para finalizar el último capítulo de este trabajo, se ha elaborado una muy breve revisión de la *Ética* de Spinoza, y particularmente de su último libro, a través de la filosofía de Deleuze. A la *Ética* de Spinoza la conforma un aparato conceptual riguroso, sistemático, y que ofrece un trabajo incomparable, siempre presente en la obra del filósofo francés.

En esta filosofía de la inmanencia hay una velocidad absoluta e infinita del pensamiento que conduce, asimismo, a lo pre-conceptual y a lo no filosófico. El *Libro V* de la *Ética* arremete contra las fronteras de su constitución, al contraer los conceptos, o bien, al transformarlos en afectos. De tal modo que la vida y la filosofía se vuelven indistintas.

Por otra parte, la *Ética* es una obra que vertebra la totalidad del pensamiento de Deleuze, que garantiza su potencia, y en la cual se encuentran los problemas principales de este texto: la vida, el cuerpo y el deseo. Flujos que atraviesan, como un relámpago, no sólo a Deleuze, sino también a Bergson y a Nietzsche, a quienes contagia con un pensamiento de la potencia, del afecto y de la relación de fuerzas.

Habría, entonces, una coexistencia de planos cuya diagramática, cuyos devenires y acontecimientos, dan lugar al pensamiento intensivo, inmanente y de la diferencia que distingue a la filosofía de Deleuze. Aquí, la vida, el cuerpo y el deseo conforman ese triángulo cuyas distancias las recorre una velocidad relativa, pero que sólo adquiere su consistencia mediante la inmanencia. Movimiento infinito y velocidad absoluta que va en la desviación. La inmanencia distribuye sus puntos como un campo de virtualidades actualizadas por singularidades y acontecimientos, a través de la potencia de matrices productoras de intensidades. En ellas, los cuerpos y sus repeticiones aumentan o disminuyen sus capacidades de afectar y ser afectados, varían sus velocidades, y se enlazan con los procesos dinámicos que a su vez los constituyen, en el interior de la filosofía, pero también fuera de ella, en la vida.

²⁵⁴ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit., p. 158.

Conclusión

La relación indisociable entre vida, cuerpo y deseo, planteada a partir de las entidades virtuales que constituyen la inmanencia, fue la materia de este trabajo. La proliferación de una vida intensa a través de relaciones fuerzas, flujos de singularidades e intensidades, es el movimiento de una virtualidad que se actualiza a medida que se diferencia. La virtualidad procede por líneas de diferenciación que disgregan lo que hay, sin limitación ni semejanza, en virtud de la creación y la divergencia. Una vida como inmanencia absoluta; inmanencia constituida por entidades virtuales que se actualizan en estados de cosas. Las entidades virtuales y los procesos que componen una vida, y que se encuentran en la generalidad del trabajo de Deleuze, son, entre otros, los conceptos propuestos en este texto: multiplicidades, acontecimientos, hábitos, devenires, repeticiones, flujos, agenciamientos de fuerzas, cuerpos sin órganos, intensidades, líneas de fuga, cristales, síntesis pasivas, contracciones, contemplaciones, máquinas abstractas y deseantes. Entidades que muestran la potencia de la inmanencia como un singular absoluto, que precede a la correlación sujeto-objeto, a lo empírico, a lo trascendente y a lo trascendental. Los flujos virtuales de la inmanencia son la condición misma de estos problemas, conceptos y estructuras.

El plano de inmanencia es la multiplicidad del cuerpo. Su concepto constituye el paso, la relación, entre el pensamiento y la vida. El plano remite a lo no filosófico de la filosofía. La articulación entre la vida, el cuerpo y el deseo, como un movimiento auto-generativo, se consigue asimismo a través de la proliferación de cuerpos, a partir de la producción maquínica del deseo, pero también mediante los diversos agenciamientos de fuerzas que se componen con estructuras molares, segmentos y estratos. No obstante, desde la creación de un CsO, o desde la composición de un agenciamiento de fuerzas, es posible realizar un corte a los estratos y segmentos. Las líneas de fuga efectúan estos cortes: en ellas circulan devenires, es decir, composiciones de singularidades pre-individuales, haecceidades y acontecimientos cargados de una vida intensa e indiscernible. Estas líneas de fuga coexisten con otras líneas: las de segmentaridad dura y las de flexibilidad molecular. Sin embargo, siempre se trata de líneas de vida. Vida que se encuentra capturada en un estrato; vida que estalla en la línea de fuga.

La temporalidad de los devenires, los acontecimientos y las singularidades tiene su expresión más precisa en el cristal de tiempo: síntesis de los movimientos absolutos del plano de inmanencia. Unidad indivisible entre lo virtual y lo actual. Síntesis de la diferencia indistinguible donde la virtualidad se actualiza. Presuposición recíproca de lo virtual y lo actual. Desdoblamiento del tiempo que, a partir de la heterogeneidad, se bifurca en el pasado y en el porvenir. Es éste el tiempo de la vida como virtualidad. Vida que va, como señala Morales, en el *ir* “[...] que no está a disposición de nadie, ni se deja apropiar, exceso infinito que deslumbra hasta sus confines”.²⁵⁵

Ahora bien, el problema de la vida es inseparable asimismo de la violencia. Actividad que transmuta entidades y formas, a la vez que abre camino a nuevas composiciones de fuerzas. Se trata de una efectuación que se realiza también en los estratos a través codificaciones o sobre-codificaciones. No obstante, quizá la violencia sólo se consigue, como exceso y como desborde, en una descodificación generalizada de todo tipo de flujos.

Los efectos de la violencia generan marcas en los cuerpos, es decir, trazas a partir de las cuales se puede pensar su historia. Se trata de una historia de los efectos de las relaciones de fuerzas, de sus apropiaciones y luchas. La vida va, asimismo, en la violencia. La violencia puede pensarse, desde la filosofía de Deleuze, a través de aquello que constituye el poder en la inmanencia. Este poder, en tanto no es una formalización, es irreductible, por ejemplo, a la forma política del Estado. La pluralidad de fuerzas que constituye el poder en la inmanencia implica que su ser sea el de la relación. El objeto del poder, es decir, el objeto de la fuerza, es siempre otra fuerza. La violencia y las relaciones de fuerzas se entrecruzan en tanto que la primera, al transformar objetos o entidades, se sirve de apropiaciones que se basan en acciones ejercidas sobre otras acciones. La violencia, en este sentido, es inseparable de la capacidad de afectar y ser afectado. De modo que la filosofía de Deleuze permite pensar el problema de la violencia como los diversos efectos de las relaciones de fuerzas: acciones sobre acciones; acciones sobre objetos, entidades o cuerpos; acciones que se inscriben en códigos, o bien, que son atravesadas por una axiomática. Dinámica de una violencia que se actualiza.

²⁵⁵ Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, op. cit., pp. 106-107.

Por otra parte, además de la cuestión de la violencia y la vida, para concluir, es pertinente preguntarse por la actualidad de Deleuze en la discusión filosófica contemporánea. Un ejemplo de la relevancia de este pensamiento se encuentra en la apropiación que realiza el filósofo Manuel de Landa, en *Intensive Science and virtual philosophy* (2002), a través de la ciencia contemporánea. Las entidades que Deleuze describe en sus trabajos son llevadas a los campos de las ciencias teóricas y experimentales donde la virtualidad y su actualización se muestra de modo preciso en procesos físicos, biológicos e incluso en problemas matemáticos —en este texto se hizo referencia algunos de estos planteamientos.

Otro ejemplo que muestra la presencia de Deleuze en la discusión filosófica contemporánea, y específicamente en el medio de la filosofía francesa, se encuentra en la objeción que plantea el filósofo Quentin Meillassoux, desde el pensamiento especulativo, al concepto de vida deleuzeano.²⁵⁶ Objeción que parte del problema del correlacionismo: la incapacidad de pensar al sujeto y al objeto independientemente uno del otro. Para este filósofo, la constitución de este concepto de vida obedece a la hipostasis de un término asociado a la subjetividad. Para responder brevemente a esta objeción, en unas cuantas líneas, se puede partir de *La inmanencia: una vida...* Texto en el que Deleuze define el campo trascendental como una corriente de conciencia a-subjetiva. Si bien esta conciencia es el término hipostasiado, Deleuze aclara que la conciencia no puede definir el campo trascendental, puesto que ésta sólo se obtiene como hecho, como realidad, a partir de un sujeto y un objeto que la revelan. Ciertamente, ninguna correlación puede contener el plano de inmanencia. El campo trascendental, cuya condición es la inmanencia que es sólo inmanente a sí misma, se define por las relaciones diferenciales entre las diversas entidades virtuales que lo componen. Los flujos que atraviesan la virtualidad y la actualizan exceden cualquier correlación.

Las relaciones diferenciales de las entidades virtuales, sus composiciones, son lo que ha sido descrito en este texto. Entidades que componen el singular absoluto que Deleuze plantea: una vida. Entre las relaciones de fuerzas que entrañan la inmanencia, entre la repetición de los cuerpos como un conjunto de retenciones, contracciones y esperas; como

²⁵⁶ Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Caja Negra, Buenos Aires, 2015, pp. 53-85.

repeticiones vitales ligadas a la excitación y al placer, a las que la muerte otorga sus ritmos, habría, pues, síntesis pasivas que las componen. En esta proliferación de cuerpos, la potencia es la desestratificación que se actualiza en la constitución de cuerpos sin órganos de distintos tipos. Estos conjuntos de cuerpos, estas multiplicidades, articulan un plan de consistencia. No obstante, el CsO es también una superficie de inscripción donde se derraman flujos de diversos tipos. CsO: movimiento de desestratificación y superficie de antiproducción, pero que también designa una dimensión del cuerpo que deshace la línea creada por el sentido. La vida está compuesta de composiciones de hábitos y síntesis temporales inscritas en la repetición. Síntesis que constituyen la temporalidad en la que se despliegan los cuerpos. Cristales de tiempo que son unidades indivisibles en las que lo virtual y lo actual, a pesar de mantener su diferencia, se vuelven indiscernibles. Lo que hay es una síntesis de tiempos heterogéneos que se divide en dos direcciones: el pasado y el futuro. El cristal es la potencia de la vida no orgánica. El cristal es síntesis y desdoblamiento del tiempo; es la indiscernibilidad de lo virtual y lo actual.

Relaciones de fuerzas, repeticiones de cuerpos, cristales de tiempo, afectos, devenires, flujos, hábitos, síntesis pasivas y cuerpos sin órganos son algunos de los conceptos que surgen del fondo móvil e indiferenciado de los flujos vitales. Estos conceptos son precisamente los elementos que constituyen la virtualidad, la inmanencia, la vida. Las relaciones entre las proliferaciones de este fondo móvil, y la virtualidad como vida intensa, a través de sus efectos y sus variaciones, pueden generar las condiciones para la emergencia del sujeto, la identidad o lo uno. No obstante, la vida también permite pensar su interrupción y su estallamiento. La vida como potencia absoluta.

Bibliografía de Gilles Deleuze y Félix Guattari

Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2010.

_____, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.

_____, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia, 2007.

_____, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.

_____, *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

_____, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2002.

_____, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Paidós, Barcelona, 1983.

_____, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1987.

_____, *La isla desierta y otros textos. (Textos y entrevistas 1953-1974)*, Pre-textos, Barcelona, 2005.

_____, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2011.

_____, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997.

_____, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.

_____, *Presentación de Sacher-Masoch. El frío, el cruel*. Taurus, Madrid, 1973.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985

_____, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2010.

Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980.

Félix Guattari, *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.

Bibliografía complementaria

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Antonin Artaud, *El arte y la muerte/ otros escritos*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005.

Alain Badiou, *Deleuze, "El Clamor del Ser"*, Manantial, Buenos Aires, 1997.

_____, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999.

_____, *Obras escogidas*, Barcelona, España, 1963.

_____, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires, 2010.

Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*, Paidós, Barcelona, 1994.

Manuel Delanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London, 2002.

Jacques Derrida, *Aporías. Morir —esperarse (en) los <límites de la verdad>*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

_____, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.

_____, *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011.

Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, compilado por Rodríguez, Fermín y Gabriel, Giorgi, Paidós, Buenos Aires, 2007.

El seminario de Jacques Lacan, Libro 4: La relación de objeto. 1956-1957, Paidós, Buenos Aires, 2008.

_____, *Libro 10: La angustia. 1962-1963*, Paidós, Buenos Aires, 2007.

_____, *Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Paidós, Buenos Aires, 1981.

_____, *Libro 23: El sinthome. 1975-1976*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

Epicuro, *Obras*, Tecnos-Altaya, Barcelona, 1995.

Johann Gottlob Fichte, *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1987.

Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.

Sigmund Freud, *Obras completas. Vol. 11 (1910). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979.

_____, *Obras completas. Vol. 12 (1911-13) Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1991.

_____, *Obras completas. Volumen 18 (1920-22) Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992.

_____, *Obras completas. Volumen 19 (1923-1925). El yo y el ello y otras obras*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992.

Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2012.

Louis Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1980.

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Orbis, Madrid, 1981.

Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Investigaciones filosóficas, UNAM, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2005.

James Joyce, *Anna Livia Plurabelle (Finnegans Wake, I, VIII)*, Edición bilingüe de Francisco García Tortosa, Cátedra, Madrid, 1992.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007.

Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1958.

Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Labor, Barcelona, 1979.

Tito Lucrecio Caro, *La Naturaleza*, Gredos, Barcelona, 2008.

Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Palinodia, La Cebra, Buenos Aires, 2013.

Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2008.

Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Caja Negra, Buenos Aires, 2015.

_____, *Subtraction and Contraction: Deleuze, Inmanence, and Matter and Memory*, en *Collapse Vol. III: Unknown Deleuze, [Speculative realism]*, Urbanomic, London, 2007.

Cesáreo Morales García, *El “como si” de la cuestión*, *Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, año 4, no. 12, Ciudad de México, 2009.

_____, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2007.

_____, *¿Hacia dónde vamos?: silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México, 2010.

_____, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, Miguel Ángel Porrúa, Ciudad de México, 2012.

_____, *Modernidad, posmodernidad, despedida*, texto revisado en el seminario *Violencia, ordenamiento, globalización*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015-2.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

_____, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Charles Sanders Peirce, *Obra lógico-semiótica*, Taurus, Madrid, 1987.

Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Buenos Aires, 2006.

Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del ego*, Calden, Buenos Aires, 1968.

Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1986.

Baruj Spinoza, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, Trotta, Madrid, 2005.

_____, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

_____, *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, 1997.

Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues ou la phonétique chez le psychotique*, Gallimard, Paris, 1970.

François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, Atuel, Buenos Aires, 2007.