



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

La filosofía de la imaginación de Gilles Deleuze.
Nomadismo y máquinas de guerra

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

PRESENTA:
Joel Jair Contreras García

NOMBRE DEL TUTOR
Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman
FES-Acatlán, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dra. Alejandra Velázquez Zaragoza
FES-Acatlán/ENP, UNAM

Dr. Stefan Gandler
Universidad Autónoma de Querétaro

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



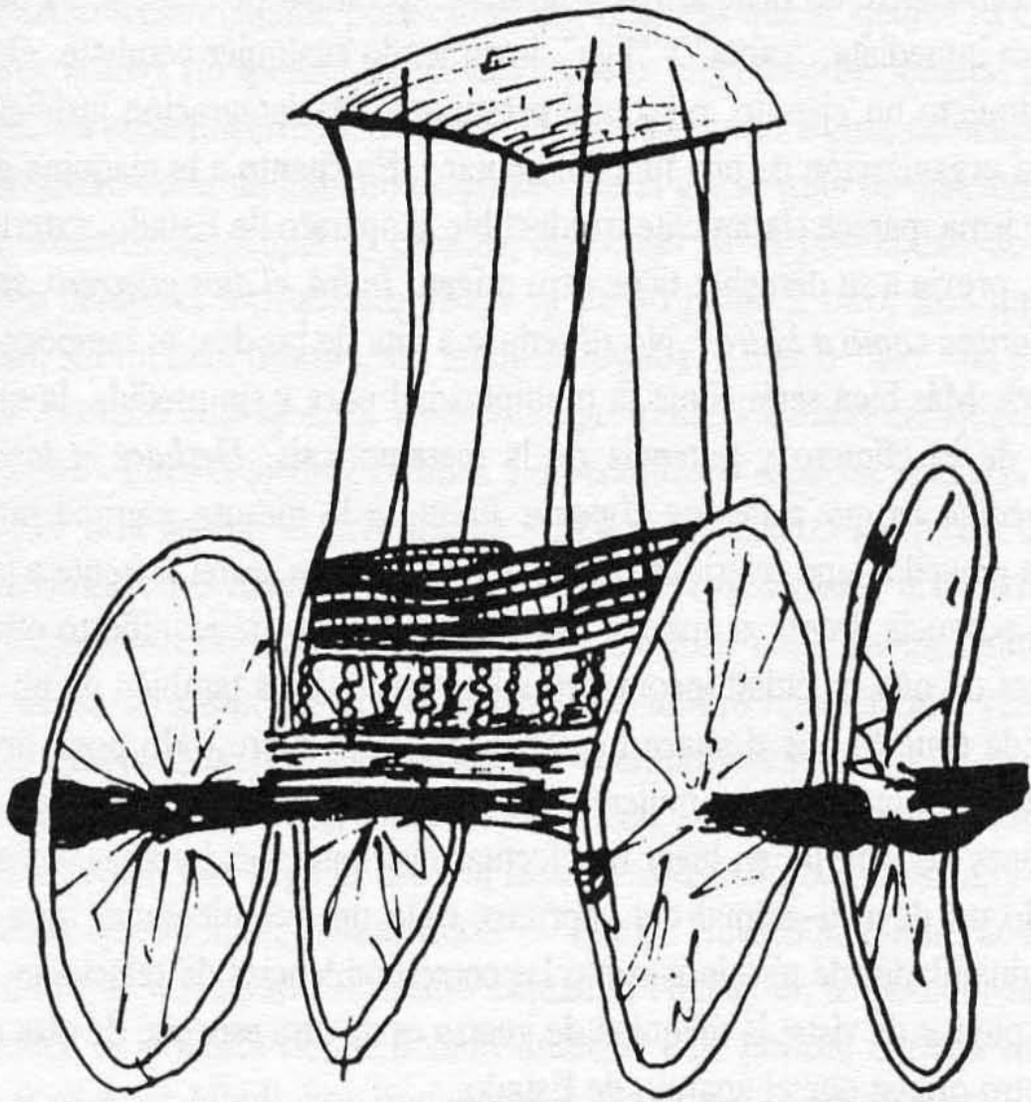
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.





*Carro nómada totalmente de madera, Altaï,
Siglos V a IV a.d.J.C.*

A mis padres María García Chávez e Isaías Contreras González por el amor incondicional en la forma de confianza, apoyo y paciencia en todos los momentos y circunstancias. Así como por ser tan buenos compañeros y acompañantes.

Al Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman por el apoyo y la confianza durante tantos años, proyectos, enseñanzas, dificultades y alegrías y cuya genuina amistad y ejemplo han sido fundamentales en mi desarrollo profesional y académico.

A la Dra. Alejandra Velásquez Zaragoza por su generosidad en sus atenciones, amistad y confianza en la importancia y valor de mi trabajo.

Al Dr, Stefan Gandler por distinguirme con su amistad y por compartir su tan singular como inteligente forma de entender el pensamiento.

Al Sr. Luca Galizia cuyo impulso fue fundamental para la elaboración de este trabajo.

Al pueblo o los pueblos mexicanos cuyo trabajo, culturas y recursos naturales hicieron posible mi formación profesional y me han brindado además de los espacios, los motivos y los recursos para pensar.

A todas las personas, profesores y autores que de diferentes formas se han convertido y comportado como mis maestros enseñándome con sus palabras, con sus acciones y sobre todo con sus ejemplos.

A CONACYT, la Facultad de Filosofía y Letras, y la Universidad Nacional Autónoma de México y su Programa de Apoyo a Estudiantes de Posgrado que me apoyaron durante cuatro años en la realización de este trabajo.

Gracias

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I. EL CAMINAR DE UN NÓMADA	10
1. El problema de una biografía	12
1.1 Deleuze: extravagante e inactual	13
1.2 Presentación biográfica del <i>ethos nómada</i> : ensamblaje Bolívar Echeverría-Deleuze 1	23
1.3 La hospitalidad deleuzeana	37
2. Espacialidad materialista	42
2.1 El espacio	42
2.2 Espacio y filosofía materialista.	45
2.3 Espacio y política	69
2.4 Espacio, catástrofe y pensamiento	72
2.5 Conclusión	80
II. Cartografías	84
1ª Cartografía	
1. “E” de <i>Enfence</i>	86
1.1 Contexto político-social de los primeros años	94
2ª Cartografía	
2. El despertar filosófico	99
2.1 La ocupación nazi y la resistencia cultural	104
3ª Cartografía	
3. Devenir filósofo	111
3.1 El problema germinal de la intrinsecidad-extrinsecidad	111
3.2 Deleuze profesor	123
3.3 Los retratos espirituales	130
4ª Cartografía	
4. <i>Inlakesh a laken</i>	137
(yo soy otro tú, tú eres otro yo)	
4.1 Félix	139
4.2 Un encuentro afortunado	149
5ª Cartografía	
5. <i>De aeternitate</i>	153
5.1 <i>Vejez: libertad soberana</i>	160
5.2 <i>La inmanencia: una vida</i>	171

III. IMAGINACIÓN Y MÁQUINAS DE GUERRA 175

1. La filosofía de la imaginación de Gilles Deleuze	
1.1 Imaginación y filosofía	176
1.2 La máquina de guerra	185
2. La máquina de guerra metafísica	
2.1 Inmanencia	198
2.2 Spinoza y la univocidad del ser	209
a) 1ª Figura. Los atributos	211
b) 2ª Figura. La causa	214
c) 3ª Figura. La necesidad	220
d) La Naturaleza	223
2.3 Agenciamiento maquínico	225
2.4 Lo actual y lo virtual	230
3. La Máquina de guerra epistemológica	
3.1 Filosofía inmanente de las facultades:	
<i>Empirismo trascendental</i>	235
3.2 Virtualidad e imaginación	241
3.3 Filosofía de la diferencia e imaginación	248
1) La tipología de los planos del pensamiento:	
<i>El plano de inmanencia</i>	248
2) La selección diferencial del eterno retorno	252
3) Análisis infinitesimal de la diferencia	256
4. La Máquina de guerra política	
4.1 Nomadismo	260
4.2 Pensamiento nómada	269
4.3 Sociedades de control vs Rizoma	276
a) Sociedades de control	276
b) Rizoma	279
4.4 Presentación política del <i>ethos nómada</i> :	
ensamblaje Bolívar Echeverría-Deleuze 2	284

CONCLUSIONES 296

BIBLIOGRAFÍA. 301

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación es parte de un proyecto teórico y académico, además de una invitación y una propuesta. Un proyecto teórico de largo aliento realizado durante casi diez años de estudio en torno al pensamiento de Gilles Deleuze, a través de artículos, conferencias e investigaciones realizados en espacios de estudios deleuzeanos y de pensamiento crítico en México, Argentina, Brasil y París, que han dado como resultado la elaboración de esta tesis, así como dos trabajos de grado anteriores: *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana* y *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana*.

Estas páginas son una invitación a incursionar en el pensamiento crítico de la filosofía deleuzeana que es una de las propuestas más singulares e importantes del siglo XX. Ya que además de reivindicar una historia de la filosofía marginalizada por disidente a las tendencias idealistas dominantes,¹ pero sobre todo, a ciertas formas de pensamiento cercanas al poder, busca actualizar una tradición de pensamiento crítica y emancipatoria. Tradición que inicia desde el pensamiento antiguo de atomistas y estoicos, pasa por las discusiones escolásticas en las que también se propusieron formas de entender la realidad

¹ Por estas tendencias dominantes Gilles Deleuze entiende los sistemas filosóficos y obras que predominan en las historias de la filosofía, por ello, gran parte de su propia obra consiste en desarrollar una historia de la filosofía que se ocupe de pensadores poco comunes y en establecer relaciones entre ellos. En el libro *¿Qué es la filosofía?* escrito junto a Félix Guattari en la década de los noventa, se identifican explícitamente estas tendencias, fundamentalmente el platonismo en la antigüedad; en la Edad Media las filosofías que reivindicaban la analogía del ser, basadas en aristotelismo, y que encuentran su máxima expresión en Santo Tomás de Aquino; y en la Modernidad en corrientes que identifican el pensamiento con la conciencia, básicamente Descartes, Hegel y Husserl. Deleuze y Guattari caracterizan estas tendencias predominantes en los apartados del primer capítulo 1. *¿Qué es un concepto?* y 2. *El plano de inmanencia* (Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* 4ª ed. EDITORIAL ANAGRAMA. Barcelona. 1997, pp. 21-62) para ellos, estas tendencias se caracterizan fundamentalmente por alejarse de una concepción inmanente del pensamiento y la realidad, y promover una concepción trascendente de los mismos, es decir, por concebir al pensamiento, la realidad y el mundo subordinados a un Uno superior al ser (Topos Uranus, Espíritu, Dios, Conciencia) que los determina. Esta concepción es también desarrollada en varios momentos de la obra de Deleuze cuando reivindica de manera beligerante el antiplatonismo y antihegelianismo de Nietzsche (por ejemplo cuando trata en *Diferencia y repetición* (1968) el problema del sentido del ser y las tipologías del pensamiento o cuando se ocupa en *Lógica del sentido* (1969) de las diversas imágenes del pensamiento, o en los libros dedicados a Spinoza, en los cuales, reivindica la univocidad del ser y se posiciona contra las concepciones análoga y equívoca del ser, así como, contra la metafísica de Hegel: *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Spinoza* (1970) y *Spinoza: una filosofía práctica* (1981)), e incluso, de una manera por demás compleja y estratégica los convierte también en un antikantismo, que sin dejar de ser una lucha contra un enemigo, reivindica algunos elementos críticos que a su consideración Nietzsche retoma radicalizándolos y él mismo con el concepto de empirismo trascendental, como mostraremos en el apartado 3.1 de esta investigación.

que fueran más cercanas a la libertad y al bienestar general, -en la denominada disputa en torno al sentido del ser, en la que participaron pensadores que sostenían las concepciones unívoca, equívoca y análoga del ser en las que se disputaba no sólo la forma de entender la teología, sino también, la forma misma de la sociedad y la legitimidad del poder. Y en la modernidad, esta tradición reivindicada por Deleuze, tiene algunos de sus exponentes más sobresalientes en Spinoza, Marx y Nietzsche, quienes reivindicando de diferentes formas esta tradición, proponen nuevos problemas a la misma, en relación con el contexto específico en que vivieron, pero también, en relación a sus visionarias capacidades para entender la realidad y los procesos históricos.

Además de una perspectiva histórica novedosa, la filosofía de Gilles Deleuze plantea problemáticas extremadamente actuales en relación con las formas de opresión que está adquiriendo el capitalismo, así como, en torno a las formas de resistencia a las mismas, no solamente desde la filosofía, sino también, desde el arte, la psicología y otras formas de entender la ciencia y el uso de la tecnología como aportes de una forma de pensamiento crítico, pero sobre todo, afirmativo y activo.

Esta tradición de pensamiento que reivindica y de la cual participa Deleuze, es un recurso cultural muy importante en términos sociales, pero también individuales, ya que la tradición materialista en la que sitúa a estos pensadores también es un vitalismo de la diferencia,² un pensamiento que busca el desarrollo y la afirmación de la singularidad que es cada existencia y cada cuerpo en la realidad de su vida concreta. La filosofía materialista es una defensa y un instrumento para cultivar la diferencia material y su bienestar frente a la imposición de homogeneidad ideal, y por lo tanto, se consolida desde la antigüedad también como una ética y una terapéutica que busca el bienestar de los hombres en términos afectivos, frente a los efectos del poder que se presentan en términos pasionales como una forma de determinar el comportamiento de los hombres y la forma de las sociedades.

² Concepto que desarrollaremos específicamente en los apartados 2.2 *Espacio y filosofía materialista* y 3.3 *Filosofía de la diferencia e imaginación*.

En este sentido, la perspectiva teórica presentada es también un intento por reivindicar al interior de la filosofía la dimensión sensible y estética, como una instancia de primer orden en la filosofía, pero sobre todo, en la realidad. Puesto que en la afectividad se juegan gran parte de las causas, los efectos y las dimensiones de lo real, y por ello, tendría que ser una instancia fundamental para la filosofía, pero que desde perspectivas racionalistas e idealistas se ha concebido de una manera negativa, cuando en realidad se trata de un aspecto en extremo positivo que es importante conocer y cultivar para el bienestar individual y social. La filosofía materialista y vitalista que propone Gilles Deleuze es también una filosofía afectiva, que busca y piensa la emancipación en los términos de la afectividad, como si la realidad se tratara de una guerra entre las alegrías y las tristezas, entre el poder que somete y aplasta los sentimientos y una emancipación basada en el cultivo y la exaltación de afectos activos que llevan al hombre y a los colectivos a actuar, como la experiencia misma del ejercicio de su potencia y su liberación.

La invitación que constituye este trabajo es a explorar esta forma de concebir y practicar el pensamiento, que ha sido producida como una especie de tradición subterránea, y en muchas ocasiones perseguida y censurada desde las instancias del poder a lo largo de los siglos.

Y paralelamente a esta invitación la investigación aquí presentada es una propuesta, por una parte, de una interpretación personal de este pensamiento, y por otra, el planteamiento de una actualización del mismo en relación a la problemática social del contexto mexicano a través del concepto de *ethos nómada*.

La interpretación personal desarrollada a lo largo de estos años de estudio, y que ofrecemos como una forma de introducirse y profundizar este pensamiento, consiste en concebir la filosofía de Deleuze como una filosofía de la imaginación, basada en el materialismo, el vitalismo y la producción social en términos espaciales y semióticos, destacando su carácter político, como un pensamiento que se plantea en las coordenadas de lo espacial, como una estrategia para ocupar y producir el espacio, el lugar en el que se vive. Por ello, presentamos esta interpretación como una labor dedicada no solamente a estudiosos de la

filosofía, sino también y en gran parte, a no filósofos, como decía el mismo Deleuze, ese ámbito de la filosofía que sin ser filosofía, sin embargo, es muy importante para la filosofía, su otra parte, el ámbito de los problemas de la realidad y de las personas que se enfrentan a esos problemas. Esta investigación es una invitación para que todo tipo de personas se introduzcan y conozcan este pensamiento, en los términos de una perspectiva clara en sus criterios y efectiva en el estilo, en relación a la dimensión sensible y estética, pero también, en cuanto a la afectividad.

La propuesta presentada en esta investigación es una interpretación del pensamiento de Gilles Deleuze como una filosofía de las imágenes y de la facultad de la imaginación, que concibe a las imágenes desde la perspectiva del materialismo y el vitalismo emancipatorio, y se plantea como una ontología de las imágenes en cuya interacción corporal se producen la realidad pensada, percibida, experimentada y sentida por los seres humanos, así como sus alternativas en la forma de virtualidades, que implicarían los otros estados y relaciones entre los cuerpos, mundo, que son las alternativas *reales* a las situaciones, relaciones y estados corporales de la sociedad dominante del capitalismo actual. Pero además, es la propuesta teórica de un concepto particular elaborado en esta investigación, que busca traer a la realidad latinoamericana y mexicana, en específico, los problemas y las respuestas planteados por Deleuze, a través del concepto de *ethos nómada*.

Como se ha señalado, el *ethos nómada* es un ejercicio filosófico en los términos planteados por Deleuze, como una producción de conceptos en relación con las problemáticas que enfrentan los hombres y las sociedades. Por ello, a partir del concepto deleuzeano de nomadismo y del concepto de Bolívar Echeverría de *ethos*, como forma o modo de ser frente a la problemática capitalista, proponemos el ensamblaje de ambos conceptos como una forma de responder a la problemática de la sociedad concreta en la que nos situamos, y que sostenemos, es diferente sin ser ajena a lo especulado tanto por Deleuze como por Bolívar Echeverría, debido, por una parte, a las limitaciones contextuales de ambos pensadores, y por otra, a la vertiginosa velocidad con la que cambian las formas del capitalismo, que hoy mismo se presentan como un reto apremiante a entender para el pensamiento, y que en América Latina y México, como ha sucedido en otros momentos de

la historia, se experimentan de una manera más intensa en términos de violencia, pero también de un modo más novedoso, como un espacio para la experimentación social de las formas del dominio y el desarrollo de las dinámicas tanto del capitalismo como de la modernidad.

El *ethos nómada* es la propuesta de un concepto que busca recuperar los elementos críticos del pensamiento de Gilles Deleuze y de Bolívar Echeverría, en el entendido de que ambos se posicionan frente a la misma problemática que es el capitalismo contemporáneo, además de participar de otros acontecimientos teóricos fundamentales como un particular giro semiótico de la política y la teoría marxista, y en cierta forma, ser la continuidad del pensamiento del sesenta y ocho francés y alemán respectivamente. Problemáticas que, afirmamos, permiten vincular ambos pensamientos, que sin embargo, en el contexto de la sociedad mexicana actual y las formas de dominación y funcionamiento del capitalismo, se presentan de formas cada vez más destructivas que las consideradas por cada uno de ellos, como lo explicaremos a lo largo de esta investigación. Por lo cual, el concepto propuesto, recupera los elementos críticos de ambos filósofos, pero buscando al mismo tiempo hacer una crítica y un distanciamiento de aquellos elementos que limitan la comprensión de la situación actual, debido a las limitaciones contextuales en que cada uno formuló su pensamiento.

La investigación consta fundamentalmente de dos partes, la primera es biográfica y metodológica, la segunda expositiva de la interpretación propuesta y problematizadora de la teoría política de las sociedades de control. En ambas, consultamos y estudiamos las fuentes y documentos que consideramos más importantes en relación a las problemáticas abordadas, materiales bibliográficos en lengua original, diversas traducciones y lecturas de la obra deleuziana, videos, grabaciones y transcripciones de los cursos dictados por Gilles Deleuze en Paris 8 Vincennes-Saint Denis.

En la primera parte realizamos una introducción al pensamiento deleuzeano a través de una biografía filosófica de Gilles Deleuze, que tomando como pre-texto acontecimientos de su vida, pero, sobre todo, la forma nómada en que la vivió, -como un particular modo de

actualizar el pensamiento y ocupar el espacio-, nos permitirá presentar los conceptos fundamentales con los que trabajaremos a lo largo de la investigación (nomadismo, espacio, territorio, inmanencia, agenciamiento, crítica, virtualidad, interioridad, exterior...); presentación que comprende, además, la tradición materialista y vitalista de la que participa el pensamiento deleuzeano, contextualizándola en relación a los problemas a los que trata de responder. En los términos de esta introducción y contextualización elaboramos la metodología con la que abordaremos el tema principal de esta tesis, que es la propuesta de una interpretación del pensamiento deleuzeano como una filosofía de la imaginación. Para ello, la metodología con la que será sostenida esta propuesta es una concepción materialista, vitalista y espacial del pensamiento en relación con las problemáticas que lo violentan e interpelan, particularmente, las problemáticas de la sociedad capitalista y sus específicas transformaciones históricas teorizadas por Foucault y Deleuze.

En la segunda parte exponemos la interpretación del pensamiento de Gilles Deleuze como una filosofía de la imaginación, una ontología de las imágenes, que se articulan de manera materialista como cuerpos en el espacio, que a su vez, con sus encuentros y mezclas, conforman la realidad objetiva y subjetiva. Esta interpretación además se enmarca en la perspectiva radicalmente política de Deleuze, puesto que implica comprender la concepción de lo virtual, como una dimensión fundamental, desde la cual, Deleuze articula su pensamiento como una crítica pero, sobre todo, como una propuesta alternativa tanto a la sociedad como a las subjetividades de la modernidad capitalista, que sin ser utópica, se plantea como un pensamiento que afirma el carácter o estatus real de sociedades y subjetividades, mundos, alternos a la sociedad capitalista, como una manera de criticar el carácter hegemónico, y sobre todo, absolutista de pensar la realidad como inevitablemente capitalista, occidental o moderna. Es decir, el pensamiento deleuzeano se sitúa como una disidencia a cualquier forma de absolutismo y monismo cultural, que reivindica los derechos y potencias de la diferencia concreta y material de las otras formas de vida y de cultura que han existido y que podrían existir, a través de una estrategia crítica y destructora de esos absolutismos, que es el nomadismo articulado como máquinas de guerra semióticas en las diferentes dimensiones del pensamiento y la realidad.

En estos términos, realizamos un encuentro entre los pensamientos de Gilles Deleuze y Bolívar Echeverría con el concepto de *ethos nómada*, como la concreción de esta reivindicación de las otras modalidades de existencia en el pasado de las culturas prehispánicas y los grupos nómadas, pero también, como la introducción o presentación de un recurso para criticar positivamente a ambos pensadores, con el propósito de actualizar sus propuestas en las nuevas modalidades del capitalismo que están despuntando en estos inicios del siglo XXI, particularmente en México y en América Latina. Debido a la complejidad de estos procesos que apenas se están vislumbrando y el requerimiento de estudios interdisciplinarios, y sobre todo, estadísticos que nos permitan aprehender de una manera más nítida los procesos a los que nos referiremos en la investigación, solamente presentamos este concepto como un recurso a desarrollar, producido a partir de la temática central de elaborar una interpretación del pensamiento deleuzeano como una filosofía de la imaginación frente a la problemática de la modernidad capitalista.

La presente investigación busca participar del pensamiento crítico como un testimonio de su valor e importancia en este momento en que la crisis social provocada por el capitalismo está llegando a grados tan inusitados como peligrosos, y al mismo tiempo, ser una experiencia del placer y la alegría que constituye pensar, puesto que pensar constituye un acto de resistencia y subversión, que a pesar de la bajeza o la ignominia, reivindica la dignidad de la potencia del pensamiento, así como, la belleza actual y virtual del mundo.

I. EL CAMINAR DE UN NÓMADA

Mi ideal cuando escribo sobre un autor, sería no escribir nada que pueda afectarlo de tristeza, que lo haga llorar en su tumba; pensar en el autor sobre el cual escribo. Pensar en él tan intensamente que ya no pueda ser un objeto, y que ya no pueda identificarme con él. Evitar la doble ignominia de lo erudito y de lo familiar. Restituir al autor un poco de esa alegría, de esa fuerza, de esa vida amorosa que ha sabido dar, inventar...

Gilles Deleuze

1. El problema de una biografía

1.1 Deleuze: extravagante e inactual

La coherencia entre el pensamiento y la vida, ha devenido una condición tan rara que incluso se considera una extravagancia. Aun en las humanidades y la filosofía, una vida acorde con el pensamiento es algo muy extraño, a pesar de que estas se ocupen todo el tiempo del pensamiento y la vida del hombre.

En esta época caracterizada por la alienación capitalista, la filosofía, como el resto de las humanidades y como cualquier trabajo, se convierte por lo general en una profesión que se distingue radicalmente del hombre que la ejerce, con la inercia alienante con la que el hombre común distingue entre su trabajo y su vida: espacio público y espacio privado. Esto a pesar de que en la dinámica capitalista, el trabajo no sólo es una parte importante de la vida sino la actividad que más tiempo y espacio consume de la existencia, y sin embargo, se distingue del espacio de lo privado, de lo que se supone que somos más íntima y auténticamente e incluso se constituye como algo en extremo ajeno (que le pertenece a otros y que sólo hacemos por la fuerza de la necesidad), como condición para la reproducción de la estructura y el orden sociales con sus jerarquías bien delimitadas, ya que, precisamente: las jerarquías sociales requieren para su continuidad de la alienación del trabajo, que implica que la mayoría de los hombres *sirvan* a intereses ajenos y se ocupen del bienestar de *otros*.

Resulta notable en este sentido, la emergencia en la modernidad del profesor público que ocupa el lugar del erudito medieval y del filósofo antiguo,³ que opone su actividad profesoral en el espacio público a su vida privada. Así, las figuras ejemplares -que se caracterizaban por enseñar, sobre todo, a través del ejemplo de sus vidas- del *maestro en el vivir*, que era el filósofo antiguo, y el *maestro en el creer*, que era el teólogo medieval, son

³ “Esta imagen del filósofo es también la más vieja, la más antigua. Es la del pensador presocrático fisiólogo y artista, intérprete y evaluador del mundo. ¿Cómo comprender esta intimidad del futuro y de lo original? El filósofo del futuro es al mismo tiempo el explorador de los viejos mundos, cimas y cavernas, y sólo crea a fuerza de recordar algo que fue esencialmente olvidado. Ese algo, según Nietzsche es la unidad del pensamiento y de la vida. Unidad compleja: un paso en la vida, un paso en el pensamiento. Los modos de vida inspiran manera de pensar, los modos de pensar crean maneras de vivir. La vida *activa* el pensamiento y el pensamiento a su vez *afirma* la vida...” Gilles Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974, p. 211.

sustituidas por un *profesor público* que en la Universidad se ocupa de temáticas cada vez más específicas y de una manera también cada vez más abstracta o formal, en la cual, no es necesario que sirva de ejemplo ni se involucre personalmente con aquello que estudia, y que por el contrario, su neutralidad, e incluso ajenidad, se convierte en condición epistemológica de verdad o científicidad.

En la filosofía, como un primer movimiento, esta enajenación afecta la forma y el contenido del espacio privado, íntimo o personal, pues para el filósofo, en varios momentos anteriores y como parte de diferentes tradiciones, su principal objetivo era ocuparse de sí mismo y ofrecer a los hombres una forma de hacerlo. El cuidado sí mismo como señala Foucault, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media era la actividad principal de la filosofía y se conseguía a través del estudio y de diversas técnicas dirigidas a la autoformación.

Existe un concepto central que permite abordar esta cuestión: el concepto de *épiméleia/cura sui*, que significa el cuidado de uno mismo (...) La *épiméleia* es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico, y romano (...) Ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que, como vamos a ver, como voy a intentar mostrar, este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral. El concepto de *épiméleia* continúa estando vivo hasta el advenimiento del cristianismo, momento en el que lo encontramos de nuevo en la espiritualidad alejandrina, en Filón y Plotino, en tanto que concepto de cuidado de sí, así como en la ascesis cristiana de Gregorio de Nisa...⁴

En un segundo movimiento de enajenación en la modernidad, el profesor de filosofía se ocupa de los problemas propios del espacio público, que dejan de ser los asuntos de las comunidades o colectivos concretos para convertirse en los problemas abstracto-administrativos del Estado-nación que está surgiendo, con lo cual, los problemas de la

⁴ Michel Foucault. *La hermeneútica del sujeto*. Las ediciones de La Piqueta. Madrid. 1994, p. 33.

filosofía se convierten, primordialmente, en los problemas del Estado, desplazando o subordinando el resto de cuestiones filosóficas relativas, por ejemplo, al cómo vivir (Ética) o cómo entender el *ser* (Metafísica, Teología y Ontología).

El filósofo deja de ser fisiólogo o médico para convertirse en metafísico; deja de ser poeta para convertirse en <<profesor público>>. Se presenta sumiso a las exigencias de lo verdadero, de la razón; pero bajo esas exigencias de la razón a menudo reconocemos fuerzas que no son tan razonables, Estados, religiones, valores en curso. La filosofía ya no es más que el recuento de todas las razones que el hombre se da para obedecer.⁵

En estos términos, son dos los movimientos básicos de enajenación de la vida en la modernidad que a su vez determinan el contenido y la forma de la filosofía, a saber, la enajenación del espacio privado y la enajenación del espacio público respectivamente, su conquista radical que los organiza, asignando un orden jerárquico y alienante a sus elementos, y con ello, sobre todo, un sentido que rechaza permanentemente toda otra alternativa de mundo colectivo y de existencia singular diferente al orden capitalista.

En este sentido, la vida de Gilles Deleuze es absolutamente extravagante. Pues no se trata sólo de su aspecto, gestos o declaraciones. Su extravagancia no consiste solamente en sus largas uñas que quizá el viento colocó a su paso, en un acto de fraternal cuidado, justo en la punta de sus dedos para proteger, decía él mismo, una piel en extremo delicada⁶; ni su sombrero gansteril y su forma única de hablar francés, con un acento decían singularísimo;

⁵ *Ibid.* p. 213.

⁶ “Como vuelves una y otra vez sobre el asunto de mis uñas, voy a explicártelo. Siempre podemos decir que, al ser mi madre quien me las cortaba, está ligado al problema de Edipo y de la castración (interpretación grotesca pero psicoanalítica). También se puede notar, si se observan los extremos de mis dedos, que carezco de las marcas digitales que ordinariamente actúan como protección, de tal modo que el hecho de tocar con la punta de los dedos un objeto, y sobre todo un tejido, me produce un dolor nervioso que exige la protección de uñas largas (interpretación teratológica y seleccionista).

Y podría incluso decirse, lo que es rigurosamente cierto, que mi sueño no es llegar a ser invisible, sino imperceptible, y que compenso mi imposibilidad de hacerlo dotándome de largas uñas que siempre puedo ocultar en mis bolsillos, pues nada me extraña más que el hecho de que alguien las mire (interpretación psicosociológica). Y podría decirse, para terminar: “No hace falta que te comas tus uñas, puesto que forman parte de ti; si te gustan las uñas, devora las de los demás cuando quieras y cuando puedas” (interpretación política). Pero tú has elegido la interpretación más molesta: quiere singularizarse, convertirse en Greta Garbo. Es curioso, no obstante, que ninguno de mis amigos haya reparado jamás en mis uñas, considerándolas perfectamente naturales, plantadas ahí al azar, como por el viento que transporta semillas y del que nadie habla.” Gilles Deleuze. *Conversaciones*. 2ª ed. Pre-textos. Valencia. 1996, p. 12.

ni su posición radicalmente contestataria que en la tierra de la literatura y de la alta cocina - según los clichés nacionalistas-, le hacían declarar la superioridad de la literatura angloamericana⁷ y preferir en vez de los populares quesos, que incluso no toleraba, la lengua, el tuétano y los sesos de res⁸; o declaraciones desconcertantes según las cuales detestaba los viajes, los debates, los eventos públicos, las entrevistas y las apariciones en televisión, al preferir y enseñar la inmovilidad como la mejor situación para viajar - interiormente- y estar solo como la condición necesaria para pensar y crear. La radicalidad de su extravagancia, en verdad, consistió en devenir un filósofo insólito, una anomalía en la maquinaria social que se situó voluntaria y conscientemente en los márgenes de lo normal según el “deber ser”. Lo cual, lo convierte en un caso tan interesante como ejemplar, ya que, por una parte, es una especie de contrapunto que con su diferencia radical evidencia con claridad la dinámica filosófica establecida, sus compromisos y complicidades; y por otra, brinda una forma, distinta y real, para esta época, de hacer filosofía, así como una perspectiva histórica que posibilita saber de las otras formas marginales de hacer filosofía que han existido; y en el límite, permite atisbar las potencialidades y problemas a que tendrá que enfrentarse la filosofía en el futuro no sólo para ser coherente con la vida, sino quizá, incluso, simplemente para poder existir en un mundo que tiende a prescindir cada vez más del pensamiento.

Esta imagen del filósofo es también la más vieja, la más antigua. Es la del pensador presocrático, <<fisiólogo>> y artista, intérprete y evaluador del mundo. ¿Cómo entender esta intimidad del futuro y de lo original? El filósofo del futuro es al mismo tiempo el explorador de los viejos mundos, cimas y cavernas, y sólo crea a fuerza de

⁷ Tema recurrente en la obra de Deleuze, que le da título al segundo capítulo del libro de entrevistas *Diálogos* realizado con Claire Parnet y es uno de los puntos de vista del libro dedicado a la literatura *Crítica y clínica*, en el que estudia a varios autores norteamericanos.

⁸ “...para mí comer es una cosa, cómo diría: si tratara de definir la cualidad, para mí comer es fastidioso. Creo que es la cosa más fastidiosa del mundo... Ahora, dicho esto, naturalmente yo me doy mis festines, pero mis festines son algo especiales, habida cuenta de la repugnancia universal que suponen, pero, después de todo, yo soporto sin problemas el queso de los demás... la lengua, los sesos y el tuétano. Ay, me lo estoy imaginando, son cosas muy nutritivas; si pudiera zamparme todo eso sería... así que, si tratara de encajar esto con lo que hemos dicho, si te das cuenta es una especie de trinidad... podríamos decir que los sesos son... son Dios, es el Padre, y que el tuétano es el Hijo, porque va unido a las vértebras, que son pequeños cráneos. Dios es el cráneo, y los pequeños cráneos-vértebras son el Hijo, y entonces el tuétano es el Hijo, es Jesús, y la lengua es el Espíritu Santo, que es la potencia misma de la lengua (...) los sesos son el concepto, el tuétano es el afecto, y la lengua es el percepto...” Deleuze. *Abecedario M de Maladie* (enfermedad).

recordar algo que fue esencialmente olvidado. Ese algo, según Nietzsche, es la unidad del pensamiento y la vida. Unidad compleja: un paso en la vida, un paso en el pensamiento. Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir. La vida *activa* el pensamiento y el pensamiento a su vez *afirma* la vida. De esta unidad presocrática a penas podemos hacernos idea alguna...⁹

En los hechos, la extravagancia de Deleuze consiste en rechazar radicalmente tanto el espacio público como privado que se le asignó, así como la división entre ambos; y situarse, en un espacio completamente alterno al de profesor universitario de filosofía. Precisamente, en la producción de espacios alternos, territorios, que sean alternativas vitales, consiste en gran parte la filosofía deleuzeana, que en su propio caso se concretó en la producción de un espacio, que por una parte conciliara la división entre vida y pensamiento, y por otra, le permitiera la producción de un pensamiento-territorio adecuado para una vida dedicada al pensamiento crítico y libre.

La forma que adquirió esta temática territorial es la del espacio físico pues es concebida por Deleuze en tales términos de extensión y geometría, en conceptos fundamentales de su filosofía como son los de *plano*, *línea*, *territorialización*, *desterritorialización*, *cartografía* y *rizoma*¹⁰ que son distintas maneras de concebir las formas eficaces de ocupar el espacio en una disputa política por el mismo. Siguiendo en esto a Spinoza, la realidad se presenta metodológicamente como si fuera un entramado de planos, líneas y puntos, de cuerpos moviéndose, y estudiarla consiste en conocer las formas y velocidades de esos movimientos: *Trataré, pues, de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del hombre sobre ellos, con el mismo método con el que en las partes precedentes he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos igual que si fueran cuestión de líneas, superficies o cuerpos.*¹¹

⁹ Gilles Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974, p. 211.

¹⁰ Concepto que desarrollaremos detalladamente en el apartado 4.3 *Sociedades de control vs Rizoma*

¹¹ Baruch de Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*. FCE, México. 1996, (III, prefacio) El subrayado es nuestro, p. 103.

De hecho el concepto de *rizoma* es la síntesis de tal dinámica de resistencia y liberación, en la cual, un espacio (territorio) estratégicamente es primero “invadido” subrepticamente, de manera subterránea como un rizoma, para des-articular su orden u organización jerárquica (*destrritorialización*) y conformar otro u otros órdenes basados en una estructura abierta y móvil (*reterritorialización*), como son las partes en constante y variable expansión de un rizoma.

Deleuze realizó la producción de un territorio alterno para sí mismo en varios momentos, primero, a penas con tímidos o crípticos intentos académicos por dis-locarse, que van de sus trabajos monográficos (Hume, Nietzsche, Kant, Spinoza, Masoch, Bergson) a su trabajo doctoral, *Diferencia y repetición*; después con trabajos explícitamente dis-locados del espacio académico y teórico convencional que lo llevaron incluso a vincularse con otras disciplinas como la psicología clínica (*Lógica del sentido, Antiedipo, Mil Mesetas*), que arremetieron furiosamente contra el *establishment* filosófico del momento, que era el estructuralismo, el psicoanálisis lacaniano y el idealismo en sus diversas modalidades (de la fenomenología a la hermeneútica). Y en la última parte de su vida, con trabajos que constituyeron una auténtica declaración de estilo, con la que Deleuze experimenta literalmente con nuevas formas- territorios de hacer filosofía en relación con el arte: literatura (*Crítica y clínica*), cine (*Imagen-movimiento, Imagen-tiempo*), pintura (*Francis Bacon: la lógica de la sensación*), arquitectura (*El pliegue*) y música (*Pericles y Verdi*).

Y paralelamente a tal labor teórica, a lo largo de toda su vida, Deleuze *participó de y practicó* la amistad filosófica como la conformación de espacios sociales y colectividades dedicadas a pensar, que brindaran las condiciones adecuadas para producir un pensamiento crítico y vital a contracorriente del pensamiento dominante. Práctica que en los términos espaciales referidos constituye una especie de estrategia para replantear de manera disidente el pensamiento filosófico (*reterritorialización*), tanto en su orden como en su sentido, por lo cual, la búsqueda de aliados¹² y alianzas se convierte en una cuestión vital

¹² Es muy interesante este término de las alianzas que implica relaciones con agentes, INTERCESORES o PERSONAJES FILOSÓFICOS (Para los "intercesores" ver 12. Los intercesores, Capítulo II *Filosofía* del libro *Conversaciones*; y para los "personajes conceptuales" *Qué es la filosofía*), que son fuente de fuerza y contenidos creativos, más que motivaciones, absolutamente mundos -a los cuales permiten acceder-, con su

para un pensamiento proscrito de antemano. Por ello, Deleuze, como veremos detalladamente más adelante, participó en, y practicó activamente él mismo, la conformación de este tipo de grupos, primero en el período de su formación filosófica incluso antes de ingresar al liceo con su grupo de condiscípulos, siendo ya adolescente al ser introducido en el grupo antifascista de Marie Magdeleine Davy, y en la universidad en el medio de intelectuales y artistas parisinos en el que participaban los hermanos Landzman; y ya como filósofo participando en los grupos de intervención, donde conoce a Foucault,¹³ y como culmen de esta práctica la participación en la creación de la Universidad de Paris 8 Vincennes-Sainte Denis, al lado de los principales intelectuales críticos de ese momento en Francia (Guattari, Foucault, Lyotard, Schérer, Châtelet), espacio privilegiado de la investigación y experimentación más radical de la que se tenga noticia en un medio universitario francés dedicado a la filosofía y a las humanidades.

Este itinerario teórico y práctico, en sí mismo implica una forma de vivir, un espacio vital sin el cual no hubiera sido posible una vida dedicada a escribir y pensar de una forma tan crítica y vital, pues sólo una forma de vida específicamente adecuada a la producción filosófica pudo permitir tal abundancia de trabajo con tal sentido: treinta y ocho libros, cursos de filosofía desde la década de los cincuentas hasta mediados de los ochentas, más conferencias, artículos y trabajo en grupos de intervención. Simultáneamente, este espacio dis-locado constituye no solamente un testimonio literario o académico sino también una declaración performativa de cómo vivir de otra forma. Si bien, esta declaración es discreta e indirecta pues alternativamente del susurro pasa al silencio, constituye la encarnación de su pensamiento conservada en apenas unos pocos trazos, generalmente los que el filósofo

propia perspectiva y la dirección de su sentido que son aportados al artista, científico o filósofo en su labor creativa. Para Deleuze sus intercesores son artistas (sobre todo escritores, pintores y directores de cine), ciertos filósofos y científicos, pero también plantas, animales y minorías étnico-sociales (nómadas, primitivos, homosexuales, mujeres, niños). El mejor ejemplo explícito de una alianza con un intercesor que da Deleuze para explicar este proceso, es su relación creativa con Félix Guattari: "Yo necesito a mis intercesores para expresarme, y ellos no podrían llegar a expresarse sin mí; siempre se trabaja en grupo, incluso aunque sea imperceptible. Tanto más cuando no lo es: Félix Guattari y yo somos intercesores el uno del otro." Gilles Deleuze. *Conversaciones*, p. 200.

¹³ "Le conocí hacia 1962, cuando el acababa de escribir *Raymon Roussel* y *El nacimiento de la clínica*. Luego, tras el 68, coincidimos en el Grupo de Información sobre las Cárceles que habían creado Daniel Defert y él mismo..." *Ibid.* p. 135.

permitió, y algunos otros, que como anécdotas escaparon de su círculo áureo dedicado a la amistad filosófica.

Deleuze con su vida rompe las figuras históricas convencionales del filósofo (*el maestro en el vivir, el maestro en el creer y el profesor público*), ya que, al margen de las exigencias y determinantes de su tiempo, busca reivindicar las cualidades, métodos y temas propios de una tradición¹⁴ que él se dedica primero rigurosa y minuciosamente a reconstruir, después a adecuar a las problemáticas de su tiempo, y por último, a proyectar hacia el futuro haciendo llegar el pensamiento de otros tiempos siempre un poco más lejos. Tradición vital y materialista que Deleuze no sólo reivindica teóricamente, sino también, como una necesidad metodológica, en lo relativo a la forma de vivir,¹⁵ pues como él mismo lo señala, la aparición del filósofo es algo problemático, un surgimiento que tiene que enfrentar muchas adversidades, específicamente, porque se trata de un tipo de filósofo que entiende la filosofía en directa relación con la vida, para el que la filosofía es una meditación sobre la vida que enseña a cómo vivir, y por esa razón, se enfrenta a las fuerzas y poderes que atentan contra la vida tratando de despojarla de lo que esta puede: Iglesia, Moral, Estado y Capital.

La filosofía no sirve al Estado, ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido... Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa... En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo,

¹⁴ Esta tradición que implícita y explícitamente Deleuze dice reivindicar es la del vitalismo materialista, que implica una especie de continuidad entre filósofos que se encuentran separados por siglos pero que coinciden en temas, posiciones e incluso en formas de pensar –metodologías–, unas veces de manera consciente y declarada (Epicuro-Lucrecio-La Estoa), y otras, de un modo sorprendentemente casual (Spinoza-Nietzsche-Bergson).

¹⁵ “Nietzsche lo vio claramente, por haberlo vivido, en qué consiste el mérito de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia de las virtudes ascéticas –humildad, pobreza, castidad– para utilizarlas con fines totalmente particulares, inauditos, muy poco ascéticos en verdad. Las convierte en expresiones de su singularidad. En él no son máscaras morales, ni medios religiosos para otra vida, sino más bien los <<efectos>> de la filosofía misma. Pues para el filósofo no existe en absoluto *otra* vida. Humildad, pobreza, castidad se convierten desde ahora en los efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, suficientemente poderosa por haber conquistado el pensamiento y haberse subordinado cualquier otro instinto –lo que Spinoza llama la Naturaleza: una vida que ya no se vive a partir de la necesidad, en función de los medios y de los fines, sino a partir de una producción, de una productividad, de un poder, en función de las causas y de los efectos. Humildad, pobreza y castidad son su propia manera (del filósofo) de ser un Gran Viviente y de convertir su propio cuerpo en un templo para una causa demasiado rica demasiado sensual...” Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 9.

afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión.¹⁶

La filosofía como una meditación sobre la vida constituye uno de los principios fundamentales del pensamiento de Deleuze, su pensamiento es una filosofía vitalista: *Todo lo que he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento.*¹⁷ Vitalismo que simultánea y explícitamente encuentra en cada uno de los pensadores que identifica como parte de la tradición que dice reivindicar: Epicuro y Lucrecio en los términos de la *ataraxia* y el placer hedone, Spinoza en los términos de la *alegría leatitia*, Nietzsche del voluntad de *poder* y Bergson del *elan vital*. Puesto que la búsqueda y conquista de la tranquilidad, el goce y la alegría, así como la guerra contra las pasiones tristes, que plantean él mismo y los pensadores en los que se basa, constituyen un aprendizaje *de cómo vivir* de la mejor manera para cada cual, que es precisamente una vida definida en tales términos, una vida alegre y potente, dueña de sus propias fuerzas llevadas al límite de sus potencialidades.

Algo que es muy importante señalar es la distinción entre el vitalismo materialista que Deleuze reivindica, y que a lo largo de los siglos en nombre de la vida se opuso al poder de sacerdotes y tiranos; y el vitalismo conservador más cercano al idealismo. La causa principal de esta diferencia nosotros la atribuimos a la manera de entender la vida pues mientras el nazismo u otras doctrinas políticas conservadoras que reivindicaban el vitalismo entienden la vida de una manera absoluta, monista y sedentaria, como un modelo (raza, nación, credo) que hay que reproducir, imponer, o incluso, al que hay que llegar en un proceso evolutivo al que tiene que ajustarse toda la humanidad, la tradición materialista de la que abreva Deleuze se basa en la diferencia, la multiplicidad y el cambio pues cada vida humana es singularísima, cada hombre es diferente, y sobre todo, entraña la conquista de su propia potencialidad y bienestar en la existencia de acuerdo a sus diferencias y peculiaridades específicas, cuyo conocimiento y cultivo es responsabilidad del propio hombre, el cuidado de sí mismo y de la colectividad cuando se trata una sociedad racional o

¹⁶ *Ibid.* p. 149.

¹⁷ Deleuze. *Conversaciones*, p. 228.

de espacios marginales producidos para ello, como lo veremos a lo largo de esta investigación.

El que Deleuze entienda la filosofía como una meditación sobre la vida en tales términos, es ya una posición política de izquierda o revolucionaria, que no solamente le enfrenta a ciertos órdenes culturales¹⁸ sino que también determina profundamente su manera de entender la vida y de vivirla, pues en una dimensión fundamental, en eso consiste la filosofía para él, en aprender a vivir de la mejor manera posible, que es la manera más intensa para cada cual. En estos términos, el pensamiento que Deleuze eligió cultivar lo situó, espacialmente, por necesidad, al margen de la figura convencional del filósofo como *profesor público*; y en el límite, temporalmente, al margen del orden histórico de las figuras del *maestro en el vivir* y el *maestro en el creer*, al convertirlo en un “inactual” que en pleno siglo XX, fuera de lo debido por el contexto, se ocupó de temáticas pretendidamente rebasadas o anacrónicas como la discusión metafísica (medieval) en torno al sentido del ser o las forma de vivir (antiguas). Así, su pensamiento desarrolla una sólida base metafísica¹⁹ que desemboca en una posición ética²⁰ y política de la afirmación de la existencia tanto singular como colectiva que buscan alternativas a la destrucción y servidumbre capitalistas.

Por estas razones es que el pensamiento de Deleuze es radicalmente marginal pero también su vida, ya que el espacio en el que se situó, consciente y explícitamente no únicamente rechazaba las formas convencionales del “trabajo” filosófico sino que arremetía contra los principios en que estas se sostenían, declarándoles la guerra y haciendo todo lo posible por destruirlos en su propia labor y vida filosóficas. Esos principios eran ni más ni menos que

¹⁸ De acuerdo a Deleuze las tradiciones idealistas son hostiles con la vida del cuerpo y el mundo, desde que el platonismo definió en el diálogo *Fedón* a la filosofía como una meditación y preparación para la muerte; hasta el pensamiento de Heidegger, que define la autenticidad del hombre en función de la angustia ante la muerte.

¹⁹ “A la pregunta de Arnauld Villani: “¿Es usted un filósofo no metafísico?”, Deleuze responde. “No. Yo me siento puro metafísico”. ¿Una provocación en una época en la que decirse metafísico era el colmo del arcaísmo? No es tan seguro. Existe en él la idea de la construcción de un sistema, podríamos decir, antisistemático, y la voluntad de elaborar una nueva metafísica adecuada a la lógica de las multiplicidades. Lo explica en una carta a Jean-Clet Martin en 1990: “Creo en la filosofía como sistema. Es la noción de sistema que me desagrada cuando se la lleva a las coordenadas de lo idéntico, lo semejante y lo análogo [...] Me siento un filósofo muy clásico. Para mí, el sistema no sólo debe estar en perpetua heterogeneidad, también debe ser una *heterogénesis*, lo que, según parece, nunca se intentó”. Dosse. *Op. cit.* p. 213.

²⁰ “En realidad la metafísica que reivindica Deleuze no es tanto un nombre (una ‘esencia’) como un adjetivo (una ‘manera de ser’).” Alain Beaulieu. *Gilles Deleuze et les estoïciens*, en Alain Beaulieu (dir.). *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*. Campo de ideas. Buenos Aires. 2008, p. 52.

la forma de subjetividad moderna, ya no únicamente la forma exigida e impuesta de ser profesor o filósofo en la academia, sino la forma misma en que se impone ser hombre en la sociedad capitalista, y la cual es digna de vergüenza²¹ para Deleuze; y que por otra parte, tan bien explicó Michel Foucault en *Vigilar y castigar*,²² es producto de una re-elaboración del espacio y el tiempo social, que tiene por objetivo la manipulación de las fuerzas vitales para la producción y reproducción social.

La cuestión específica en que nos atañe todo esto, es cómo presentar en esta parte introductoria esa intensidad vital que en vida llevó el nombre de Gilles Deleuze, ya que una biografía remite necesariamente a la subjetividad de un hombre como los signos y señales con que históricamente se le identifica; y Deleuze, como venimos diciendo trató de mantenerse al margen de los signos con que se identificaba a los hombres en su tiempo declarándole la guerra al nombre, al rostro y a la fijación en un tiempo y un espacio bien identificado. Deleuze le declaró la guerra a la subjetividad moderna y capitalista implícita y explícitamente, borrando sus signos en su vida. Sin embargo, los signos existen, pero son de otro orden, propio del espacio vital alterno que creó junto a la elaboración de su obra filosófica.

1.2 Presentación biográfica del *Ethos* nómada:

ensamblaje Bolívar Echeverría-Deleuze 1

Si convencionalmente podemos pensar la subjetividad en los términos de un sedentarismo que define con precisión los límites de un individuo en los términos de un nombre, un *continuum* ordenado de fechas que empiezan con su nacimiento y terminan con su muerte, un puñado de imágenes fotográficas y documentos de identidad que indican dónde y cómo

²¹ "La escritura es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene—mujer, se deviene—animal o vegetal, se deviene—molécula hasta devenir—imperceptible... El devenir no funciona en el otro sentido, y no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia, mientras que mujer, animal o molécula contienen siempre un componente de fuga que se sustrae a su propia formalización. La vergüenza de ser un hombre, ¿hay acaso alguna razón mejor para escribir?" Gilles Deleuze. *Crítica y clínica*. EDITORIAL ANAGRAMA. Barcelona. 1996 (*I. LA LITERATURA Y LA VIDA*), p. 11.

²² Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. 31 ed. Editorial Siglo XXI. México. 2001.

vivió un hombre; una vida, vivida con arreglo a otras formas, también deja testimonios, signos de otro orden, que aquí, siguiendo la propia terminología e imaginario de Deleuze trataremos de presentar e interpretar en los términos de un nomadismo,²³ como si se tratara de uno de aquellos que habitan el desierto, y como testimonio de su existencia, sólo dejan el camino hecho con las huellas de sus pasos sobre la arena.

La vida de un pensador es muy importante, o lo es, desde ciertas coordenadas del pensamiento, como cuando la filosofía en la antigüedad era un arte de vivir y la construcción de sí mismo uno de los principales objetivos de filosofar; pues con lo paradigmático que tiene el *conócete a ti mismo* socrático para el conjunto de las escuelas filosóficas antiguas, tanto griegas como latinas, se trataba del principio de la construcción interior compartido tanto por religiones como por los pensadores presocráticos.

La construcción del hombre por el hombre mismo sintetizada prodigiosamente en el lema *conócete a ti mismo*, *γνώθι σεαυτόν* (*gnōthi seautón*), es uno de los pilares del pensamiento antiguo, que definen el carácter eminentemente ético del quehacer filosófico, resultando de ello, que la construcción de la interioridad es uno de los principales objetivos declarados explícitamente por los filósofos clásicos. El cultivo, ordenamiento y perfeccionamiento del *ethos*, interior, a través de ejercicios tanto físicos como espirituales en escuelas o través del contacto directo con algún maestro, y en el límite, en el retiro voluntario dedicado a la autoexploración y al auto-aprendizaje que daba el contacto con la naturaleza.

En este sentido, el término griego *ethos*, ἦθος (*ethos*), adquiere la profundidad de su significado, originalmente referido a las cuevas, remitía en consecuencia, también a las primeras moradas del hombre, los primeros refugios que le brindaban las formaciones naturales a un hombre situado en un espacio hostil, por radicalmente ajeno, *exterior*, en el que se encontraba en franca desventaja frente a animales mucho más fuertes que él y en territorios llenos de los peligros de todo aquello que desconocía. Esas primeras moradas,

²³ Son recurrentes en la obra de Deleuze las figuras relativas al nomadismo particularmente en el texto *Mil Mesetas*, en el cual, un apartado está titulado *TRATADO DE NOMADOLOGÍA. LA MÁQUINA DE GUERRA*, donde desarrolla detalladamente conceptos como existencia nómada, espacio nómada y máquina nómada. Gilles Deleuze, Félix Guattari. *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*. 9ª ed. PRE-TEXTOS. España. 2010. pp. 359-431.

hacen las veces de su primera *interioridad* espiritual y le permiten, a su vez, ampliar con el trabajo filosófico, ético, esa *interioridad*. Puesto que, precisamente el término ética, deriva de *ethos*, en tanto que disciplina o como teoría filosófica que se ocupa del proceso de construcción del interior del hombre, tanto en lo relativo a su comprensión como a su práctica.

El término “*ethos*” tiene la ventaja de su doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Alterna y confunde el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” –un dispositivo que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, que implica una manera de contar con el mundo y de confiar en él- con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” –un dispositivo que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia proteica de nuestra identidad, que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo, de obligarlo a acosarnos siempre por el mismo ángulo.²⁴

Así las cosas, el *ethos* es la casa del hombre, el espacio en el que realmente vive, puesto que vaya a donde vaya siempre está en sí mismo y todo habrá de vivirlo de acuerdo a como viva en su interior, ya se trate de un jardín, de un campo de guerra, de la cárcel o incluso del patíbulo. Los antiguos llevaron esta concepción al límite haciendo gala del perfeccionamiento del *ethos* en la adversidad más absoluta, como lo describe en varios pasajes célebres el historiador Diógenes Laercio, que a decir de Nietzsche, con esas historias describe auténticos aforismos del pensamiento hechos por los filósofos con sus acciones, como sucede con la actitud ante su propia muerte de Heráclito, (IX, Her.,3), Emplédocles (VIII, Emp, 11), Sócrates (I, Soc., 17 y 18), Epicuro (X. Ep., 10), o el conjunto de las deliciosas anécdotas de los filósofos cínicos (X)²⁵:

Nietzsche dispone de un método de su invención: no hay que contentarse ni con la biografía ni con la bibliografía, hay que alcanzar un punto secreto en el que es la

²⁴ Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*. 2ª ed. Ediciones Era. México. 2005, p. 162.

²⁵ Laercio Diógenes. *Vidas de los filósofos más ilustres. Libros IV a VII*. 2ª ed. Espasa-Calpe Argentina S. A. Buenos Aires. 1950.

misma cosa una anécdota de vida y un aforismo del pensamiento. Es como el sentido, que en una cara, se atribuye a estados de vida y, en la otra, insiste en las proposiciones del pensamiento. Hay ahí, dimensiones, horas, lugares, zonas glaciales o tórridas, nunca moderadas, toda la geografía exótica que caracteriza un modo de pensar, y también un estilo de vida. Quizá Diógenes Laercio, en sus mejores páginas tuvo un pensamiento de este método: encontrar Aforismos vitales que fueran también Anécdotas del pensamiento...²⁶

Ahora bien, el *ethos* como morada o casa entonces se convierte en la otra cara del pensamiento, y con ello, en una de sus dimensiones más importantes, incluso, quizá, en el interior material del pensamiento mismo, en una instancia donde se encuentran algunas de las razones más profundas que lo animan o de los efectos que tiene en la realidad, cuando desde el pensamiento se busca explícitamente, y exige metodológicamente, un *ethos* que permita pensar de una determinada forma, como sucede en el caso de la vida de Deleuze. Y precisamente, por esta razón y desde sus propios términos, resulta posible hablar de la vida de Deleuze como la búsqueda y encarnación de un particular tipo de *ethos* que se construye al margen de la interioridad dominante, pero que sin embargo, no deja de ser una interioridad.

Este término de *interioridad* será de gran importancia a lo largo de esta presentación del pensamiento y vida de Deleuze, ya que a partir de ella queremos brindar a quien nos lee las coordenadas en las que ubicaremos los conceptos a estudiar en esta investigación, ya que por su extensión -sostenemos que el pensamiento de Deleuze es uno de los más vastos y profundos del siglo XX y del que corre- es importante delimitar el espacio teórico de los conceptos al interior de la filosofía deleuzeana. Ahora bien, el concepto de *interioridad* es particularmente problemático, y habría que agregar que también polémico, en la bibliografía deleuziana, ya que si bien inicialmente, en gran parte como influencia del contexto estructuralista francés, existe un rechazo absoluto de este concepto y sus implicaciones conservadoras²⁷ paulatinamente hay una especie de atemperamiento o

²⁶ Guilles Deleuze. *Lógica del sentido*. Paidós. Barcelona. 1989, pp. 139 y 140.

²⁷ Ver el texto de juventud *De Cristo a la burguesía*, en el que Deleuze establece las relaciones entre el discurso fascista de Pétain y la interioridad, pues el dictador francés reivindicaba la interioridad como familia,

apropiación del concepto que identificamos, sobre todo, en relación con las posiciones éticas y ontológicas de Spinoza, así como con el carácter vital de la filosofía antigua que mencionamos anteriormente, en el sentido de que desde ambas perspectivas es posible concebir la interioridad fundamentalmente abierta, en tanto se está construyendo permanentemente como parte de una sola y misma unidad (monismo ontológico) en su relación con un exterior que también depende de esa interioridad, en una dinámica fundamental de interacción entre interior y exterior que hace que Deleuze explícitamente afirme: “Así pues, nunca un animal, una cosa, puede separarse de sus relaciones con el mundo: **lo interior es tan sólo un exterior seleccionado, lo exterior un interior proyectado.**”²⁸

Así las cosas, la interioridad de la que va a tratar Deleuze va a ser muy especial, incluso paradójica como muchos de los elementos novedosos en este pensador, pues frente a un mundo organizado por dicotomías maniqueas como bueno/malo, mujer/hombre, luminoso/oscuro, lo otro, la alternativa del color, si es auténtica no puede aparecer sino como una tensión en los términos que sólo reconocen lo normal, como un cortocircuito. De tal manera, y al contrario de lo que supondría una lectura apresurada o también maniquea, Deleuze no prescinde de la interioridad sino que replantea radicalmente su significado, y sobre todo, su sentido²⁹ en las nuevas problemáticas de la subjetividad y lo singular que propone como la continuidad de las problemáticas a las que antes respondía la categoría de sujeto.³⁰

patria y trabajo, que definían la identidad de un francés. Gilles Deleuze. Cartas y otros textos. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2016.

²⁸ Gilles Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets Editores S.A. Buenos Aires. 2006. (*Spinoza y nosotros*). El subrayado es nuestro, p. 74.

²⁹ “Lo múltiple se convierte en el sustantivo multiplicidad y la filosofía es la teoría de las multiplicidades, que no remiten a ningún sujeto como unidad previa. Lo que cuenta ya no es lo verdadero y lo falso, sino lo singular y lo regular, lo relevante y lo ordinario. La función de singularidad sustituye a la de universalidad (en un nuevo campo en el cual lo universal carece de utilidad).” *Dos regímenes de locos* (RESPUESTA A UNA PREGUNTA SOBRE EL SUJETO). *Dos regímenes de locos*, p. 314

³⁰ “... creemos que la noción de sujeto ha perdido mucho de su interés en beneficio de las singularidades pre-individuales y de las individuaciones impersonales. Pero precisamente por ello, no basta con oponer unos conceptos a otros para saber cuál es mejor, es preciso confrontar los campos problemáticos a los que responden para descubrir las fuerzas que están transformando los problemas y exigiendo la constitución de nuevos conceptos. No es que aquello que los grandes filósofos han escrito sobre el sujeto se haya quedado anticuado, sino que gracias a ellos tenemos otros problemas que descubrir en lugar de realizar “retornos” que sólo pondrían de manifiesto nuestra incapacidad para seguirles... *Ibid.* pp. 315 y 324.

Para Deleuze los problemas que plantea la tradición de la subjetividad no son olvidados sino enfrentados y continuados desde una perspectiva crítica respecto a todo aquello que era atribuido de manera falsa, y sobre todo cómplice -con los poderes establecidos-, al sujeto, idéntico, esencial y egótico, -un alma buena, justa, bella, pero sobre todo, propietaria- con una vida privada e individual enajenada respecto a los otros y al exterior. Para Deleuze, la interioridad, por una parte, no deja de existir si no que deja de ser identidad y se convierte en repetición de la diferencia,³¹ aquello que hace posible la diferencia, que se repite haciendo posible la diferenciación, y a su vez, es modificado en esa diferenciación como proceso productivo-creador.

Los signos son los verdaderos elementos del teatro. Atestiguan potencias de la naturaleza y del espíritu que actúan por debajo de las palabras, los gestos, los personajes y los objetos representados. Significan la repetición como movimiento real, por oposición a la representación como movimiento falso de lo abstracto (...) Estamos autorizados a hablar de repetición cuando nos encontramos frente a elementos idénticos que tienen absolutamente el mismo concepto. Pero entre estos elementos discretos, entre estos objetos repetidos, debemos distinguir un sujeto secreto que se repite a través de ellos, verdadero sujeto de la repetición. Es preciso pensar la repetición en su forma primordial, encontrar el Sí mismo de la repetición, la

³¹ "...la repetición es la diferencia sin concepto. Pero en un caso, la diferencia se plantea simplemente como exterior al concepto, como diferencia entre objetos representados bajo el mismo concepto, que caen en la indiferencia del espacio y del tiempo. En el otro caso, la diferencia es interior a la Idea; se despliega como puro movimiento creador de un espacio y un tiempo dinámicos que corresponden a la Idea: La primera repetición es repetición de lo Mismo, que se explica por la identidad del concepto o de la representación; la segunda es la que comprende la diferencia, y se comprende a así misma en la alteridad de la Idea, en la heterogeneidad de una <<apresentación>>. Una es negativa, por defecto del concepto; la otra, categórica. Una es estática; la otra, dinámica. Una es repetición en el efecto; la otra, en la causa. Una, en extensión; la otra es intensiva. Una ordinaria; la otra notable y singular. Una es horizontal; la otra, vertical: una está desarrolla, explicada; la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es revolucionaria; la otra, evolutiva. Una es de igualdad, de conmensurabilidad, de simetría; la otra se funda sobre lo desigual, lo inconmensurable o lo disimétrico. Una es material; la otra, espiritual, aun en la naturaleza y la tierra. Una es inanimada, la otra posee el secreto de nuestras muertes y de nuestras vidas, de nuestros encadenamientos y de nuestras liberaciones, de lo demoníaco y de lo divino. Una es una repetición <<desnuda>>, la otra es repetición vestida, que se forma en sí misma vistiéndose, enmascarándose, disfrazándose. Una es exactitud, la otra tiene como criterio la autenticidad (...) Las dos repeticiones no son independientes. Una es el sujeto singular, el corazón y la interioridad de la otra, la profundidad de la otra. La otra es sólo la envoltura exterior, el efecto abstracto. La repetición de disimetría se oculta en los conjuntos o los efectos simétricos; una repetición de puntos notables bajo los puntos ordinarios; y, por todas partes, lo Otro en la repetición de lo Mismo..." Deleuze. *Diferencia y repetición*, pp. 53 y 54.

singularidad en lo que se repite. Pues no hay repetición sin repetidor, nada repetido sin alma repetidora...³²

Para Deleuze, como lo dice explícitamente en *Diferencia y repetición*, que es además de su propuesta ontológica más académica, una especie de programa de lo que buscará hacer las siguientes décadas y de proyección de los que considera los temas más importantes en su pensamiento, en este texto germinal habla de la interioridad como una continuidad de una subjetividad constituyente y constitutiva en el mismo proceso de relación con el exterior, puesto que es la interioridad, y sus cualidades abstractas –entendida la interioridad también como una intensidad de la potencia de existir con sus gradientes, que son umbrales de afectación, lo que puede soportar y hacer un cuerpo-, lo que hace posible la relación con el exterior, pero además, lo que se ve modificado como producto de esa relación: la singularidad. La singularidad responde al problema de la individuación y la diferenciación, es el alma que el hombre se construye, y el espacio interior que como una especie de concha de una ostra, van construyendo los encuentros con otros cuerpos. La interioridad para Deleuze es el alma del hombre en el sentido más spinozista posible.

... en toda estructura repetitiva coexisten estas instancias, y cómo la repetición manifiesta elementos idénticos que remitían necesariamente a un sujeto latente que se repetía a sí mismo a través de estos elementos, formando <<otra>> repetición en el seno de la primera. De esta otra repetición, diremos que no es absolutamente aproximada o metafórica. Es, por el contrario, el espíritu de toda repetición. Es, incluso, el argumento de toda repetición, en el estado de filigrana o de cifra constituyente. Es ella la constituye la esencia de la diferencia sin concepto, de la diferencia no mediatizada, aquello en lo cual consiste toda repetición. Ella es el sentido primero, literal y espiritual, de la repetición. Es el sentido material que resulta del otro, secretado como una concha.³³

Para abordar y explicar esta nueva forma de entender lo interior, además, nos valemos de las concepciones sobre lo interior radicalmente alterno que realizó tanto Michel Foucault

³² *Ibid.* p. 53.

³³ *Ibid.* p. 55.

como Bolívar Echeverría en el contexto problemático de la modernidad y el capitalismo; y lo hacemos permitiéndonos la licencia de vincular ambos pensamientos poniendo a prueba un concepto que quizá haga visible esta zona tan poco entendida y atendida, pero tan importante, del pensamiento deleuzeano: el *ethos nómada*³⁴ que sería el de esta interioridad abierta, que hace las veces de refugio, vehículo y arma *de* y *para* la diferencia en el contexto problemático de la modernidad capitalista, proceso reproductor que homogeneiza, individualiza y debilita la interioridad.

³⁴ Bolívar Echeverría habla de cuatro *ethes* (plural de *ethos*), basados en cuatro estilos artísticos (realista, romántico, clásico y barroco), como formas de resistencia al capitalismo en la modernidad, que permiten hacer vivible lo invivible, la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, entre lo que es necesario para vivir y el proceso de acumulación de la riqueza. Nosotros proponemos un *ethos*, el *ethos nómada*, que propiamente no sería un quinto *ethos*, pues la lógica misma del planteamiento de Bolívar lo excluye, ya que las posibles combinaciones de la negación o afirmación de la contradicción entre el valor de uso y el valor son cuatro, más bien, se trata de un *ethos* que se planea en la alteridad de las sociedades consideradas por Bolívar Echeverría, ya que él sólo se ocupó de las sociedades sedentarias y sus formas de producción y reproducción social en los términos de lo sedentario, dejando de lado las importantes formas de resistencia y subversión de las sociedades nómadas, además de que si bien, la propuesta del *ethos nómada* se basa en una consideración y cultivo de lo estético, se hace al margen de las consideraciones estético-políticas de Echeverría que se basan en los cánones y estilos artísticos clasificados por épocas en la historia de Occidente, aunque el planteamiento del *ethos nómada* se hace hasta cierto punto en las coordenadas de su pensamiento ético-político, y lo hacemos relacionando los pensamientos de Bolívar y Deleuze, con la pertinencia de que ambos enfrentan un mismo problema que es la profunda crisis capitalista y moderna de finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

“¿De qué debe “refugiarse” o contra qué tiene que armarse el ser humano en la época moderna? ¿Qué contradicción especial es necesario sublimar en el mundo moderno a fin de que el proceso de la vida humana pueda desenvolverse con naturalidad?”

“La vida cotidiana en la modernidad capitalista debe así desenvolverse en un mundo cuya existencia cotidiana se encuentra condicionada por una realidad dominante: el hecho capitalista (...) un conflicto. Se trata de una incompatibilidad permanente entre dos tendencias contrapuestas, correspondientes a dos dinámicas simultáneas que mueven la vida social: la de esta en tanto que un proceso de trabajo en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización de valor abstracto” o acumulación del capital, por otro (...) Alcanzar esta conversión de lo inaceptable en aceptable y asegurar así la “armonía” indispensable para la existencia cotidiana moderna, ésta es la tarea que corresponde al *ethos* histórico de la modernidad (...) de una conversión de lo invivible en vivible que, al poder cumplirse de muchas maneras, da lugar a una multiplicidad de versiones del *ethos* moderno, que se enfrentan entre sí y compiten unas con otras en el escenario histórico de la modernidad.

Juzgadas según la coherencia y la pureza de sus respectivas estrategias, serían cuatro las versiones extremas en las que puede constituirse el *ethos* histórico moderno; cuatro las vías ideales que se ofrecen para interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana o para construir la espontaneidad capitalista del mundo de la vida. Cada una de ellas propone una solución peculiar al hecho capitalista, a la necesidad de la vida cotidiana de desenvolverse en una condición imposible, desgarrada por la obediencia a dos principios contrapuestos -el valor de uso y el del valor-, y cada una de ellas mantiene una actitud peculiar ante el mismo: sea de afinidad o de rechazo, de respeto o de participación.”

Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, pp. 167-169.

Deleuze reivindica en varios momentos de su pensamiento la figura del *nómada*, llegando incluso a hablar de la búsqueda de un pensamiento nómada, que preconizando las potencias creativas y cambiantes de la vida se opone a un régimen de lo sedentario, que a su vez, preconiza la inmovilidad y lo fijo, en provecho de la continuidad y el predominio de la forma de sociedad vigente basada en la servidumbre, la explotación y la pobreza vital como condiciones de un proceso político de homogeneización cultural. El nómada y su mundo es la figura del espacio que Deleuze elige para su vida y su pensamiento, figura anómala por excelencia, incluso maldita, que constituye una excepción radical a la homogeneidad del orden civilizatorio moderno, que ha sancionado incluso con crueldad³⁵ esa alternativa, puesto que como proyecto, la modernidad se ha planteado como homogeneidad sedentaria, al conquistar la religión (cristianismo), el espacio y la cultura (colonialismo) y la economía (capitalismo), siempre definiendo con claridad la apropiación para su dinámica del espacio (territorialización), mientras las culturas nómadas desde el principio del proceso, al preceder a la modernidad y al capitalismo, se han resistido a participar de esa espacialización manteniendo su difusa e inaprensible espacialidad como un arma contra el proceso político de sometimiento generalizado y como un efectivo elemento de autodeterminación.

En este orden de ideas es que resulta particularmente eficaz y pertinente para ocuparnos de la vida de Deleuze pensar su morada, su interioridad, no en los términos de una casa convencional, sedentaria, sino desde su nomadismo, y aún más, hacerlo como un acto de hospitalidad, precisamente como lo haría un nómada del desierto de aquellos legendarios de los que hablan los relatos de medio oriente. De esta manera, nos permitiremos conducir a nuestros lectores por un camino para el que raras veces tenemos las claves que nos permitan reconocerlo en cuanto tal, pues las pistas son pocas y nos hablan en otra lengua; teniendo, así mismo, la atención de hacer manifiesto permanentemente a quien lee estas líneas, que también nosotros nos introducimos con sorpresa en este camino tan distinto al nuestro, pues como Deleuze, como todos, también provenimos de una educación sedentaria

³⁵ Desde la colonización a sangre y fuego del territorio de los grupos nómadas americanos, africanos y de Medio Oriente, la persecución religiosa de la Edad Media contra gitanos y judíos, hasta su exterminio durante el régimen nacional socialista.

que nos enseñó a pensar las cosas y los hombres en una sola lengua que se pensaba como la única.

Un rasgo ético de los nómadas, particularmente de los nómadas del desierto es la hospitalidad, nos aventuramos a pensar que esto quizá se deba a que ellos son quienes habitan un espacio, todavía, más elementalmente hostil, en el cual, la importancia de la interioridad de sus tiendas y de su *ethos* se hace evidente todo el tiempo por la amenaza constante de un exterior tan inmenso y cercano, el desierto, quizá no tanto para ellos, que han hecho de él su espacio vital, pero sí para el extranjero, cuya ajenidad se manifiesta inmediatamente como una vulnerabilidad absoluta a un espacio-otro, que como ninguno resulta mortal, y que con su vulnerabilidad le recuerda al nómada la hostilidad que un día tuvo que enfrentar para conquistar el desierto y que hoy se manifiesta en la hostilidad con que el mundo sedentario trata de desaparecerlo asimilándolo.

Como dijimos son célebres los relatos literarios, religiosos o de simples turistas sobre la hospitalidad de los nómadas en los que el auxilio a alguien perdido en el desierto se mezcla con cordiales y bellas imágenes de reuniones en torno al abrigo de las fogatas, en las que el café y el té corren tan generosamente como la poesía, la danza y las historias tradicionales enmarcadas por el viento y la noche desérticos. Pero en esta presentación, para darle una noticia al respecto a quienes nos acompañan en esta lectura, nos remitiremos solamente al hermoso texto de Edmond Jabès, en el que nos fue dado conocer por primera vez de una forma por demás elocuente de la hospitalidad nómada, en un relato titulado de forma homónima y contenido en *El libro de la hospitalidad*.³⁶

En el texto *La hospitalidad nómada*, un narrador relata en primera persona directamente a una extraña segunda persona, a la que todo el tiempo llama “Tú” y que nunca dice una palabra en el diálogo, y sin embargo, participó de los hechos, -como si sugerentemente se tratara del narrador que en el monólogo de su reflexión se habla a sí mismo- un acontecimiento que sucedió hace cincuenta años en el desierto del Sinaí. En el relato y conversación a medias, cuenta que las dos personas se encontraban eufóricas en un

³⁶ Edmond Jabès. *El libro de la hospitalidad*. Editorial Aldus S.A. México. 2002.

automóvil rumbo a Palestina, Siria y Líbano después de haber atravesado el canal de Suez, y que se les había advertido de las dificultades y el peligro del camino que habían tomado, pues era latente la posibilidad de varar en un desierto a cincuenta grados centígrados, lo cual sucedió. Al haberse formado una duna de dos metros de altura en el camino y al tratar de evitarla el automóvil se volcó mezclando en la cajueta el agua, que como provisión llevaban, con el aceite del motor. En esa situación y después de treinta y seis horas de esperar atentos a alguien que pudiera ayudarlos, la segunda persona, Tú, decidió emprender de regreso el camino que habían tomado, a lo cual, el narrador accede por consideración al otro, pues él mismo en una especie de inconciencia indolente había empezado a “entrar en la muerte” de manera voluntaria. Al emprender el camino de regreso en medio de la noche, una voz los sorprendió, dice el narrador que era como la voz de un fantasma pero en realidad era la voz de un nómada, quien al saber de su desventura dijo que los acompañaría y que tomarían atajos hasta su destino, al afirmar: “¿No son acaso mis huéspedes?” Jabès en voz del narrador, entonces nos explica que ese nómada hizo tal cosa por hospitalidad, ya que:

Pasábamos delante de su campamento que se encontraba más abajo de la pista. Hollábamos su territorio. Aquí, él estaba, por todas partes, en casa. Él se consideraba, por así decirlo, responsable de nosotros, aunque, en este caso, no pudo haberse tratado de responsabilidad sino, más bien, de una manera de concebir la hospitalidad característica de los nativos del desierto. El que, de manera inopinada, se presenta ante uno tiene, siempre, su lugar reservado bajo la tienda. Él es el enviado de Dios.³⁷

Al amanecer, como el nómada había estimado llegaron a su destino, entonces, la segunda persona, tú, ofreció dinero al anfitrión como muestra de agradecimiento, un gesto al que el nómada respondió dando la mano pero sólo para despedirse.

Muchos días después, a su regreso y tras haberles sido proporcionado un automóvil del ejército para retomar su camino, los viajeros de la historia pararon en el campamento del nómada con algunos regalos que habían comprado en Suez como muestra de agradecimiento para él. Al verlos, el nómada los saludó y los invitó a tomar el té a su

³⁷ *Ibíd.* p. 127.

tienda, pero siempre fingiendo no reconocerlos, llegando con ello los visitantes al grado de la indignación, sin reparar en que el nómada, siguiendo la tradición de los beduinos los había recibido como lo que habían sido por primera vez ante sus ojos y lo seguían siendo, anónimos viajeros, unos desconocidos que como tales merecían toda su hospitalidad.

Consideramos que la forma adecuada de acercarnos a la vida de Deleuze es tratando de hacerlo desde este contexto nómada, excéntrico, que reconoce en primer lugar, la dificultad intencionalmente producida por Deleuze de encontrar datos acerca de su vida, como efecto de su ataque contra la subjetividad moderna concomitante con el objetivo, en sus propias palabras, de perder el rostro: devenir imperceptible; y en segundo lugar, que Deleuze concibe una forma alterna de entender la filosofía en directa relación con una manera de vivir, convirtiendo su forma de pensar simultáneamente en una forma de vivir que busca explícitamente ser una forma de resistencia y un instrumento de resistencia y transformación (revolución) en el contexto del capitalismo y la modernidad. Por lo cual, su vida y su pensamiento constituyen una unidad *sui generis*, unidad abierta, móvil, simultáneamente guarida (madriguera), estrategia y vehículo para efectuar los movimientos de defensa, ataque y retirada en un territorio que ha sido construido como un campo de guerra, una máquina de violencia contra *lo otro*, pero que él reconoce simplemente en la imagen del desierto, pues detrás y por debajo de todo espacio, existe un espacio puro y virginal en el que están todos los movimientos por hacerse, pero para ello es necesario precisamente una guarida, un arma y un vehículo, una tienda: un *ethos nómada*.

Cuando Deleuze habla de perder el rostro, lo dice en varios sentidos, pero fundamentalmente se refiere a deshacer la identidad social asignada al individuo como un instrumento primero de *servidumbre* medieval, después de *disciplina* moderna, y por último, de *control* posmoderno. Ya que, en los términos de la crítica de su pensamiento uno de los medios básicos que tiene el poder para someter a los hombres es asignándoles una identidad que por una parte los haga visibles, localizables; y después, esa misma identidad los defina como útiles para el específico sistema social, al ubicarlos en un espacio, territorio, propio de lo productivo y ajeno a lo personal o privado de cada existencia.

El concepto de *rostridad* es desarrollado por Deleuze inicialmente a partir de la sociedad cristiana, uno de los gérmenes de la modernidad, y su proceso de colonización, en el cual, el rostro occidental de Jesús es impuesto a todos los pueblos conquistados como la identidad verdadera del hombre, una forma eficaz de imponer el eurocentrismo en todos los órdenes de la vida colonial. Así, lo verdadero, bello y bueno está definido por una cuestión racial desde las coordenadas de lo religioso, a través del fenotipo de Jesús que en la iconografía religiosa es el mismo que el de los conquistadores, los cuales, legitiman de esta manera su obra fundada en la superioridad espiritual de la semejanza con el rostro de Dios encarnado, mientras los colonizados, siervos, rinden culto con su obediencia y sacrificio a la semejanza divina.

Ya en la Modernidad el rostro, junto con el nombre civil y otros datos de la personalidad jurídica, se convierte en un elemento propio de la administración de las poblaciones que hace el Estado a través de los trámites burocrático-administrativos. Como indica Foucault, de manera brillante, la identidad en la Modernidad tiene el propósito de colaborar en el complicado y arduo proceso de integrar a las poblaciones urbanas en el *continuum* de instituciones capitalistas (familia-escuela-fábrica-hospital-cárcel) que clasifican, visibilizan y castigan con el propósito de producir sujetos sumisos y obedientes. Siguiendo este razonamiento, para Deleuze, la síntesis de la personalidad jurídica y civil en la modernidad es el rostro.

En un lúcido texto de 1990 titulado *Post-scriptum sobre las sociedades de control*³⁸ -que hace las veces de testamento político-filosófico-, Deleuze describe la entrada a una nueva época sucedánea de la época de la disciplina teorizada por Foucault, que implica el cambio generalizado en las formas del capitalismo y el poder. Esta nueva época que se avecina para el siglo XXI, empezó a manifestarse desde la década de los setentas y consiste en una forma de explotación y sometimiento propias de un espacio móvil, acorde con el capital financiero, que desarrolla un *continuum* de instituciones abiertas y móviles, en las que el sujeto sea identificable y controlable a distancia a través de la informática, las telecomunicaciones y la actuaría: la administración de códigos y datos que se convierten en

³⁸ Deleuze. *Conversaciones*, pp. 277 y 280.

la vida de una persona, desde su matrícula escolar, laboral o su clave de identidad civil, hasta sus estados de cuenta y de tarjetas de crédito o los registros de su uso de internet. En esta nueva época que hoy empezamos a vivir plenamente, el rostro se vuelve virtual, información conservada y transmitida con la finalidad orweliana de controlar detalladamente a poblaciones de consumidores definidos por su participación en un mercado cuya imagen y espacio paradigmático es internet. En la era de las telecomunicaciones y la informática, el uso y abuso que se hace del rostro asignado y reproducido *ad nauseam* en redes sociales y bancos comerciales de información, es uno de los principales instrumentos del poder económico y político para someter al hombre a distancia, que es a lo que Deleuze llama control.³⁹

Para Deleuze perder el rostro tiene el sentido y el propósito de rechazar los efectos condicionantes del poder en la vida y consiste en devenir imperceptible, en deshacer los signos que permitan al poder identificarnos, y lo que es más importante, ubicarnos en un espacio que defina nuestra existencia exclusivamente en función de la utilidad para el sistema productivo, potencializando las fuerzas y capacidades que son útiles para el mercado y conteniendo, reprimiendo, y en el límite, eliminando, aquellas que son inútiles o contrarias a él.

Las estrategias que propone y lleva a la práctica Deleuze para devenir imperceptible son varias, en los apartados que siguen de este capítulo sólo indicaremos algunas de las prácticas más elocuentes que en su vida definieron su extraña personalidad, como signos: el camino de sus huellas hechas en el desierto. Precisamente en esbozar el mapa de estas huellas en el tiempo y el espacio, hacer su cartografía, consistirá nuestra labor bio-gráfica que nos disponemos a realizar en este primer capítulo, como una atención de hospitalidad nómada.

³⁹ "Control" es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarrápidas que adopta el control "al aire libre" y que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados..." *Ibid.* p. 278

1.3 La hospitalidad deleuzeana

Como lo deseaba explícitamente Gilles Deleuze su nomadismo es acorde en muchos aspectos con la cultura de los pueblos nómadas, uno de ellos es, precisamente, una de sus principales características: la hospitalidad como un principio vertebral de la forma de ser. La hospitalidad es un rasgo deleuzeano, al grado de que es posible caracterizar su pensamiento metodológica y pedagógicamente como una filosofía de la hospitalidad, un pensamiento hospitalario con el otro sin importar de quién se trate.

La filosofía de Gilles Deleuze es una filosofía de la hospitalidad, una especie de generosidad subversiva, porque busca acoger a todos sin exclusión alguna de raza, identidad o filiación, y sobre todo, a marginales, a quienes ya fueron excluidos; mientras el poder establecido se define por la *exclusión* de todos los otros que no son nosotros, así como, por su *concentración* en un nosotros excluyente y basado en la identidad, *interioridad* cerrada. En su búsqueda de subvertir el orden establecido el pensamiento deleuzeano busca lo distinto y lo distante, busca encontrarse con lo liminar del exceso, con aquello que es denominado excéntrico o anormal, aquella zona del límite, en la cual, se encuentra lo otro, es decir, el *afuera*.⁴⁰

Deleuze busca todo el tiempo el exterior *del afuera, el mundo*, pues no cree ni en las virtudes ni mucho menos en la superioridad de la interioridad, ya se trate de la interioridad de su propia subjetividad (Yo), de la cultura (francesa u occidental) o de su tiempo (Modernidad capitalista). Él sospecha, critica y arremete con ferocidad contra el mundo establecido, moderno y capitalista, ya sea porque se da cuenta de su carácter profundamente nocivo -enfermizo y decadente en el sentido nietzscheano-; o simplemente, porque comprende el carácter cambiante y sobreabundante de la realidad, por ello, todo el tiempo busca conocer los límites, acercarse a ellos y atravesarlos en un andar permanente, *nómada*. Y en ese movimiento errante que busca y provoca encuentros constantes con lo otro, amplía

⁴⁰ “El Afuera en Foucault como en Blanchot (de quien Foucault tomó esta expresión), es lo que se encuentra más allá de todo mundo exterior. Al mismo tiempo, es lo que está más próximo que cualquier mundo interior. De ahí la mutua y perpetua inversión de lo cercano y lo lejano. El pensamiento no viene de dentro, pero tampoco se origina en el mundo exterior. Viene de este Afueras y a él retorna., consiste en afrontarlo. La línea del afuera es nuestro doble, con toda la alteridad del doble...” Deleuze. *Conversaciones*, p. 177.

y cambia los contenidos de su pensamiento, transformándolo, aún mejor *mezclándolo*⁴¹ con aquello y aquellos con los que se encuentra, convirtiéndolo así en la tierra de todo aquello que se suponía carecía de ella. Deleuze conquista un territorio nuevo en la filosofía al que convoca a todos aquellos que carecen de uno, aquellos que habiéndolo tenido han sido despojados de él o aquellos cuyo territorio les ha sido negado condenándolos a carecer de palabra, de pensamiento, de historia, de cultura: *de un lugar en cual habitar, y sobre todo, donde ser plenamente.*

Como lo dice tan clara como elocuentemente René Schérer en su libro *Miradas sobre Deleuze*, la filosofía de Deleuze, el ser deleuziano, es una forma radical de hospitalidad, de participar del acto hospitalario de acoger o ser acogido. Ya que, cuando inspirado por un par de alumnos latinoamericanos que se autodenominaban "deleuzianos", trató de comunicarle en una carta a Deleuze el entusiasmo que compartía con esos jóvenes autodenominándose a sí mismo también "deleuziano", Gilles Deleuze, su amigo, le contestó: *No creo que seas 'deleuziano' sino, en cambio, que somos amigos, y estamos entonces en ese estado de entendimiento anticipado, aún mejor, en esa hospitalidad.*⁴² A partir de esa bella expresión, Schérer califica y caracteriza a la filosofía de Deleuze de un acto de amistad y de amor: *Eso es Deleuze, aquél que desde el principio convirtió su filosofía tan atractiva, fuera de toda inquietud de orden teórico y de obediencia, en el*

⁴¹ Es muy importante el concepto de *mezcla* en el pensamiento de Deleuze, ya que con él se remite a la tradición materialista tanto de la filosofía antigua de estoicos, cínicos y epicúreos, como al pensamiento de Spinoza; tradición que es la base de su pensamiento. Ya que desde el materialismo atomista los cuerpos, y los corpúsculos de los que están constituidos, intercambian partes en encuentros que producen tanto el cambio como la emergencia y destrucción de los cuerpos, dinámica que ha sido concebida detalladamente por cada uno de esos pensamientos a través de conceptos técnicamente muy rigurosos, así, los epicúreos hablaban de *ídolo* (Epicuro) y *simulacro* (Lucrecio), cínicos y estoicos de *mezclas* y *acontecimientos incorporales*, y Spinoza de *occursus* y *constitutio* (encuentros y estados). En relación con los estoicos ver *SEGUNDA SERIE DE PARADOJAS. DE LOS EFECTOS DE SUPERFICE* en *Lógica del Sentido*; en relación con los epicúreos el Apéndice I *Simulacro y filosofía antigua* (particularmente el apartado 2 titulado *Lucrecio y el simulacro*) de *Lógica del sentido*; y sobre los cínicos, la *DECIMOCTAVA SERIE. DE LAS TRES IMÁGENES DE FILÓSOFOS*, del mismo libro.

Por su parte, Deleuze-Guattari conciben estas mezclas que se dan en el encuentro de los cuerpos con el concepto de *agenciamiento* y *devenir*, siendo el primero las conexiones (encuentros) que hacen las máquinas-cuerpo entre sí, y el segundo, los estados que adquieren o las nuevas máquinas-cuerpo que producen las máquinas-cuerpo conectadas entre sí. Precisamente, es esta dinámica de los agenciamientos y devenires (conexiones y mezclas) la que es abordada con el concepto de *rizoma*: una máquina o colectivo que crece en función de las nuevas conexiones que es capaz de hacer en todas direcciones, sobre todo, con aquello que esta afuera, con *lo otro*. En este sentido es que la mezclas son fundamentales *para* y *en* el pensamiento deleuzeano, un pensamiento que busca e incorpora lo otro mezclándose con ello.

⁴² René Schérer. *Miradas sobre Deleuze*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2012, p. 11.

*deslumbramiento provocado por las fulguraciones: esa hospitalidad, ese acto de amistad y de amor.*⁴³

Hospitalidad que hace de la filosofía un generoso acto de compartir, y por ello, en consecuencia tiene un carácter atractivo, incluso fascinante, y simultáneamente una actitud de humildad y desenfado que se distingue intensamente del resto de la filosofía que se define por el elitismo, la altivez y el autoritarismo de una instancia servil que más que ocuparse de pensar y hacer pensar impide hacerlo, presta ese servicio al poder, con un discurso en su forma arrogante y en su función fiscalizador, que juzga y condena al otro de ignorante, inculto, bárbaro o estúpido para "aplastarlo".

Muy recientemente volví sobre sus *Diálogos* con Claire Parnet, que acaban de ser reeditados en una edición de bolsillo. ¡Admirable obra! Advertí en ella aquello que lo hizo desviarse de la historia de la filosofía: su imagen calcada del Estado, con tribunales, personas, juicios. A esa imagen que aplasta, que rechaza todo otro pensamiento, todo otro discurso, le opone el pensamiento que opera sobre el afuera, por captura, vuelo, barrido. Una fórmula extraordinaria: <<Antes que juez barrendero>>. De este modo es que ha recogido todas las exclusiones, las revueltas, las soledades, que le ha dado derechos al deseo, que no tenía lugar en ninguna parte, y sobre todo no lo tenía entre los especialistas psico-analíticos. Lo hizo pasar con esa amistad y esa cortesía que componen su encanto. La hospitalidad deleuziana empezó a burlarse de la altivez filosofante, <<la turba filosofesca>> hubiera dicho Fourier.⁴⁴

En estos términos la construcción de espacios-colectivos es fundamental pues es el espacio mismo del acogimiento, de la hospitalidad. La amistad se convierte en una máquina de guerra que produce espacios de resistencia para uno mismo y para los demás, en los cuales, como en un haz de luces convergen las diferencias y sus fuerzas que permitirán desarrollar una nueva imagen de sí mismos a cada uno de los que participan del *encuentro*, una imagen que ya no sea la sombra -a la que estaban condenados- o el reverso de los valores proyectados por el mundo en la pantalla del yo, sino la imagen de uno mismo y del mundo que cada individuo o colectividad encarna como posibilidades de la vida misma.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibid.* p. 12.

Y es en la vida misma que Deleuze hace de la amistad filosófica una máquina de guerra fundamental, como un espacio privilegiado para la producción de pensamiento en un contexto social signado por su carencia o de plano por la estupidez. Ya que su aversión hacia el gregarismo de los espacios académicos públicos de coloquios, congresos, discusiones y debates, así como por las entrevistas o apariciones en televisión es paralelo a la práctica y el cultivo intensos de la amistad filosófica, como veremos a continuación en el siguiente capítulo, primero incorporándose siendo aún adolescente a grupos donde participaban las figuras más notables del medio intelectual francés de ese momento: Sarte, Hippolyte, Bachelard, Klossowski; y posteriormente, generando grupos desde joven primero entre condiscípulos y después con colegas, que fueron el correlato del pensamiento deleuzeano, espacios privilegiados donde la experimentación, las búsquedas comunes y el cultivo de causas semejantes fueron el medio de cultivo y viral, que retroalimentó y difundió el pensamiento deleuzeano haciéndolo posible.

Estudiando en la Sorbona, Gilles Deleuze, junto con François Châtelet, Olivier Renault-d' Allonnes, Jean-Pierre Bamberger, amigo de siempre, Michel Tournier, conforman un primer grupo de amistad. Una amistad, la *philia* griega que no dejará de acompañar su vida, que jugará un rol fundamental en su misma concepción de la filosofía. Una amistad que no reposó sobre una identidad, ni siquiera sobre una comunidad de doctrinas, sino en un entendimiento más secreto, en parte inexpresable, campo de libertad preparatorio para toda escritura, para todo pensamiento. Así será, más adelante, la amistad del grupo de filosofía de la Universidad de Vincennes, de la cual yo seré partícipe. Deleuze vivió en estas amistades, las cultivó cuidadosamente.⁴⁵

Como ya dijimos esta hospitalidad era radical en su sentido, por lo que también lo era en su forma y sus consecuencias, que implicaban, por una parte, para Deleuze una máquina de guerra contra la subjetividad moderna, contra la individualidad-*interioridad* que le fue asignada, *hombre-blanco-intelectual-francés*; máquina de guerra que se concretaba en una serie de prácticas y herramientas para perder el rostro, para devenir imperceptible, como sucedió en la simbiosis producida con Félix Guattari de la que ellos mismos (o aquellos que hablaban a través de ellos) dijeron:

⁴⁵ *Ibid.* p. 18.

El Anti-Edipo lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacernos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino a todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, inspirado, multiplicado.⁴⁶

Y en relación con *el afuera*, con la otredad, ese movimiento de despersonalización, de disolución del rostro y del nombre, como recurso para llegar hasta lo radicalmente otro e integrarlo, tuvo como consecuencia que la hospitalidad se radicalizara de tal manera que se extendió la simbiosis con los otros que se encontraban con el pensamiento de Deleuze, y no sólo ya para el mismo Deleuze sino para todas aquellas minorías a las que convocaba desde sus causas, siendo acogidas por él, tan radicalmente, que terminaron afirmando "nosotros somos Deleuze". En este sentido, y a través de esta dinámica, la disolución de la identidad "Deleuze" se consumó, pasando de ser un nombre propio a convertirse en un nombre colectivo, en el signo que señala la emergencia de un acontecimiento, un encuentro, una colectividad, un devenir, el descubrimiento de una experiencia, pues Deleuze:

... le ha dado a mucha gente la posibilidad simple de pensar, de no avergonzarse de su propio pensamiento... o de su falta de pensamiento; los ha despertado al ejercicio del pensamiento, los ha reconciliado con él. Es un fenómeno absolutamente curioso (...) que sin embargo le hablaba a todo el mundo, que le concernía a todo el mundo, y en el cual todos conseguían alojarse (...) Es un poco lo que pasó en los años 70, en Vincennes y en otras partes del mundo, debido al flujo de extranjeros. Se encontró gente que dijo: <<¡Deleuze somos nosotros!>>...⁴⁷

⁴⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari. *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*. 9ª ed. PRE-TEXTOS. España. 2010 (*INTRODUCCIÓN: RIZOMA*), p. 9.

⁴⁷ Chérer. *Op cit.* pp. 11-13.

2. Espacialidad materialista

2.1 El espacio

En este trabajo buscamos explícitamente situarnos en una concepción de la filosofía como una actividad vital, con una perspectiva del pensamiento y una forma de pensar que tengan por centro de gravedad a la vida. Por ello, proponemos partir de un dato concreto y vital por excelencia: **el espacio**.

El espacio como la concreción o el conjunto de signos inequívocos de las formas de vivir (movimiento), es nuestro punto de partida. Puesto que el espacio no es solamente una condición de posibilidad para conocer, sino que también -y sobre todo para nosotros- es una condición determinante del *hacer*, de las *formas de pensar y de vivir*. Ya que no es la misma ni indiferente la manera en que se concibe, ocupa y produce el espacio, sino que, concebir, ocupar y producir el espacio implican un particular tipo de mundo y de ser humano que habita ese mundo, es decir, un *ethos*, una forma de ser en el mundo: *en la disposición material de las relaciones entre los seres humanos, los objetos y la naturaleza se encuentran las posibilidades e imposibilidades del ser*.

Ya Foucault hablaba, con la lucidez práctica que lo caracterizaba, de la necesidad de una política del espacio, pues cuando se organiza y ordena el espacio lo que en realidad se está ordenando es la vida, disponiendo el orden de las relaciones entre los hombres: la interlocución, las miradas, la percepción, la sensibilidad, el poder, la sexualidad, el trabajo...

Podría escribirse toda una "historia de los espacios" -que sería al mismo tiempo una "historia de los poderes"- que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas. Sorprende ver cuánto ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como problema histórico-político, ya que o bien el espacio se reenviaba "a la naturaleza", -a lo dado, a las determinaciones primeras, a la geografía

física- es decir, a una especie de capa "prehistórica", o bien se le concibe como un lugar de residencia o de expansión de un pueblo, de una cultura, de una lengua, de un Estado. En suma, se lo analizaba o bien como *suelo*, o bien como *aire*, lo que importaba era el *sustrato* o las *fronteras*... ⁴⁸

Desde una perspectiva marxista caracterizada por la heterodoxia y la riqueza de diversas perspectivas y experiencias que van desde el surrealismo, el marxismo y el situacionismo en cuyos grupos franceses participó, directa e indirectamente, Henri Lefebvre llevó la problemática marxista de la producción al tema del espacio;⁴⁹ mostrando como Marx lo hizo con la economía política, la política de la producción del espacio, pues siguiendo el profundo planteamiento de Marx en torno a la *producción*, Lefebvre entiende que Marx está hablando de la producción y reproducción de la vida del hombre y su mundo, no solamente de la producción de mercancías; así como, de la profunda política que implica decidir y disponer de esa producción, puesto que quien decide y dispone a su favor de la producción son unos cuantos hombres a expensas de los demás, y con ello, deciden la forma y el modo en que los hombres viven, pero sobre todo, una vida y un mundo miserables en los que la riqueza y el poder sean producidos y mantenidos por todos en perjuicio propio y en beneficio ajeno. *La economía política al plantear el tema de la producción lo problematiza con el concepto de enajenación, ya que, si bien la producción del mundo es humana dicha producción es ajena, se produce por y para otros.*

Los planteamientos de Lefebvre tienen las cualidades de la innovación y la sagacidad de concebir el espacio en los términos de la producción marxista, y con ello, evidenciar 1) que

⁴⁸ Michel Foucault. "El ojo del poder". Entrevista con Michel Foucault, en Bentham, Jeremías: "El Panóptico", Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Versión electrónica contenida en la página electrónica, (consultada el día 2/01/15.) pp. 3 y 4.

⁴⁹ "... en la estricta tradición marxista, el espacio social podía considerarse como una superestructura, resultado de las fuerzas de producción y de las estructuras, de las relaciones de propiedad entre otras. Ahora el espacio entra en las fuerzas productivas, en la división del trabajo. Su relaciones con la propiedad están claras; también con los intercambios, con las instituciones, con la cultura, con el saber. Se vende y se compra: tiene valor de cambio y valor de uso. No se sitúa, pues, en tal o cual de los <<niveles>> o planos clásicamente jerarquizados y distinguidos. El concepto de espacio (social y el espacio mismo escapan a la clasificación base-estructura-superestructura. Quizás como el tiempo y el lenguaje. ¿Significa eso entonces que hay que abandonar la orientación y el análisis marxista? Esta sugerencia viene por todos lados; se nos invita a ello, y no sólo a propósito del espacio. ¿Pero no sería mejor regresar a las fuentes y profundizar en el análisis aportando nuevos conceptos, afinando y tratando de renovar los enfoques? Es lo que pretende esta obra... Henri Lefebvre. *La producción del espacio*. Capitán Zwing. Madrid. 2013, p. 55.

el espacio no es algo dado sino que es una producción social, 2) que esa producción social del espacio tiene los propósitos y fines de los valores sociales y 3) que la consecución de los fines y propósitos de la sociedad capitalista implica una dimensión política del espacio, así como una lucha por la redefinición-reapropiación del mismo.

El espacio ya no puede concebirse como pasivo, vacío, como no teniendo más sentido que -al igual que sucede con los otros <<productos>>- ser intercambiado, consumido o suprimido. En tanto que producto, mediante interacción o retroacción, el espacio interviene en la producción misma: organización del trabajo productivo, transportes, flujos de materias primas y de energías, redes de distribución de los productos etc. A su manera productiva y productora, el espacio entra en las relaciones de producción y en las fuerzas productivas (mejor o peor organizadas). Su concepto no puede, pues, aislarse y quedar estático. Se dialectiza: producto-productor, soporte de relaciones económicas y sociales. ¿No entra también en la reproducción, la del aparato productivo, la de la reproducción ampliada, de las relaciones que ejecuta de forma práctica <<sobre el terreno>>? (...) Además, esta teorización permite comprender la originalidad del proyecto, de la planificación espacial (permaneciendo en el marco delimitado del modo de producción existente). Comprenderlo pero así mismo modificarlo, completarlo, en función de otras demandas y proyectos; pero teniendo en cuenta su calidad y en particular el hecho de preocuparse de la urbanización.⁵⁰

Estos planteamientos de Lefebvre establecen con claridad dos aspectos que son de particular importancia para nosotros en esta investigación:

1) La cuestión de la producción social del espacio, que muestra el carácter inmanente del mismo: que el espacio es obra del hombre y que como tal puede y tiene que ser modificado en una transformación del mundo que cada vez se presenta como más apremiante en la dinámica autodestructiva de la sociedad capitalista.

Siendo mucho, nos es todo. Si el espacio (social) interviene en el modo de producción, a la vez efecto, causa y razón, cambia con dicho modo de producción. Es fácil de

⁵⁰ *Ibid.* pp. 55 y56.

comprender: cambia con las <<sociedades>>, si se prefiere expresarlo así. Así pues, hay una historia del espacio, como la hay del tiempo, del cuerpo, de la sexualidad. Es una historia aún por escribir.⁵¹

2) La dimensión política de la producción del espacio, los efectos perceptuales e ideológicos que el espacio impuesto tiene en la vida concreta de los hombres y las relaciones entre los mismos, así como, la posible disputa por la transformación del espacio, que plantea la posibilidad material y revolucionaria de la transformación del mundo.

El concepto de espacio liga lo mental y lo cultural, lo social y lo histórico. Reconstruye un proceso complejo: descubrimiento (de nuevos espacios, desconocidos, de continentes, del cosmos) –producción (de la organización espacial propia de cada sociedad)- creación (de obras: el paisaje, la ciudad con su monumentalidad y decorado). Se trata de una reconstrucción evolutiva, genética (con una génesis) pero de acuerdo a una lógica: la forma general de la simultaneidad. Y esto porque todo dispositivo espacial reposa sobre la yuxtaposición en la inteligencia y sobre el montaje material de elementos a partir de los cuales se produce la simultaneidad (...) Tesis central sobre la cual debemos regresar antes de concluir. El modo de producción organiza –produce su espacio y su tiempo (a la vez que algunas relaciones sociales)-. Es así como se realiza. Dicho sea de paso, ¿<<el socialismo>> ha engendrado un espacio? Si no lo ha hecho puede ser debido a que el modo de producción socialista no ha tenido aún existencia concreta...⁵²

2.2 Espacio y filosofía materialista

Sobre todo, reconocemos la importancia concedida al espacio como una toma de posición metodológica, como la reivindicación explícita de una tradición filosófica materialista que desde el atomismo antiguo identifica en el materialismo de la vida concreta la base inequívoca del pensamiento; un pensamiento que como filosofía, sin ninguna concesión, se

⁵¹ *Ibid.* p. 57.

⁵² *Ibid.* 57 y 59.

ocupa de la vida y de la mejor manera de vivirla como el más alto propósito de pensar. Y en la cual, el espacio y las leyes que en él rigen las relaciones entre los cuerpos es el principal tema de investigación, como si los filósofos materialistas y los filósofos presocráticos trataran de establecer todo el tiempo la inmanencia más radical, un plano horizontal, con el cual, se pudieran conjurar de la vida concreta y del pensamiento todos los elementos trascendentes y ajenos que la denigran u oprimen, todo aquello que no es vida -ya que sólo la vida importa-, desde los dioses y los tiranos hasta las supersticiones.

...los griegos podrían ser los primeros en haber concebido una inmanencia estricta del Orden en un medio cósmico que corta el caos a la manera de un plano. Si se llama Logos a un plano-tamiz, hay mucho trecho del logos a la mera <<razón>> (...) La razón no es más que un concepto, y un concepto muy pobre para definir el plano y los movimientos infinitos que lo recorren. Resumiendo, los primeros filósofos fueron los que instauraron un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los sabios, que son personajes de la religión, sacerdotes, porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios superior (... los primeros filósofos establecen un plano que recorre incesantemente unos movimientos ilimitados, en dos facetas de las cuales una es determinable como *Physis*, en tanto que confiere una materia al Ser, y la otra como *Nous*, en tanto que da una imagen al pensamiento (...) el filósofo efectúa una amplia desviación de la sabiduría, la pone al servicio de la inmanencia pura. Sustituye la genealogía por una geología.⁵³

En estos términos, los filósofos materialistas antiguos piensan la materia en movimiento, es decir, el espacio concreto indicado y producido por el movimiento de los cuerpos en él. Desde los primeros atomistas que son Demócrito y Epicuro, quines conceptualizan la realidad en términos de átomos y vacío: los átomos en su interacción articulando y desarticulando cuerpos producen con sus movimientos simultáneamente el espacio que ocupa el vacío, pues el vacío es un espacio primordial en grado cero, absoluto, en el cual acontecerán todos los movimientos, articulaciones e incorporaciones por hacerse, todas las superficies que serán continentes y contenidos corporales, espacios-mundo virtuales y

⁵³ Jean Pierre Vernant. *Les origines de la pensée grecque*. Citado por Gilles Deleuze, Félix Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, pp. 47 y 48.

actuales. Los cuerpos con su movimiento en el vacío dan lugar a la producción del espacio real-material, hecho de materia en movimiento. *En estos términos, el espacio es el conjunto de cuerpos en movimiento y relacionados entre sí, una suma constante de incorporaciones atómicas, conjunto móvil y abierto de cuerpos en movimiento.*

... la Naturaleza como producción de lo diverso no puede ser más que una suma infinita, es decir, una suma que no totalice sus propios elementos. No hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturaleza a la vez, no hay mundo único o universo total. *Physis* no es una determinación de lo Uno, del Ser o del Todo. La Naturaleza no es colectiva sino distributiva; las leyes de la Naturaleza (*foedera natural*, por oposición a las pretendidas *foedera fati*) distribuyen partes que no se totalizan. La Naturaleza no es atributiva sino conjuntiva: se expresa en «y», no en un «es». Esto y eso: alternancias y entrelazamientos, semejanzas y diferencias, atracciones y distracciones, matices y brusquedades. La Naturaleza es una capa de Arlequín totalmente hecha de llenos y de vacíos; de llenos y de vacío, de seres y de no ser, poniéndose cada uno de ellos como ilimitado al tiempo que limita al otro. Adición de indivisibles unas veces semejantes y unas veces diferentes, la Naturaleza es evidentemente una suma, pero no un todo. Con Epicuro y Lucrecio comienzan los verdaderos actos de nobleza del pluralismo en filosofía.⁵⁴

Esta tradición antigua que piensa el movimiento de los cuerpos como producción de lo real espacial, como la producción de esa capa de Arlequín que señala Deleuze, se ve continuada en la Modernidad por los dos gigantes de la crítica que son Spinoza y Marx quienes reivindican varios aspectos metodológicos de esta tradición, pero sobre todo, la continuidad de propósitos e ideas que identifica Deleuze.

De manera explícita, Spinoza reivindica la importancia del atomismo antiguo en la carta 56 de octubre de 1674 dirigida a Hugo Boxel, en la cual, afirma en relación a una discusión sobre la existencia y naturaleza de los espectros:

⁵⁴ Deleuze. *Lógica del sentido* (Lucrecio y el simulacro), p. 189.

No pesa mucho sobre mí la autoridad de Platón, Aristóteles y Sócrates. Me habría sorprendido si usted hubiese citado a Epicuro, a Demócrito a Lucrecio, o a alguno de los atomistas o defensores de los átomos; pues no ha de sorprendernos que aquellos que inventaron las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras formas de necedades, hayan fraguado los espectros y fantasmas y hayan creído a las viejezuelas para menoscabar la autoridad de Demócrito. De cuya buena fama estaban tan envidiosos que quemaron todo los libros que él había publicado con tanto encomio...⁵⁵

En el mismo orden de ideas, parte fundamental de la obra de Spinoza es influenciada por la filosofía estoica tardía con la que discute,⁵⁶ sobre todo por Séneca,⁵⁷ que concibe los movimientos de incorporación y desincorporación de los cuerpos en los términos de mezclas y acontecimientos materiales, como veremos en la parte respectiva a la imaginación como dimensión ontológica.

⁵⁵ Baruch de Spinoza. *Las Cartas del mal*. Folios Ediciones. México. 1986, pp. 206 y 207.

⁵⁶ “En primer lugar encontramos en el *Tractatus de Intellectus Eemdiatione* [TIE] una crítica a la concepción estoica del alma, que tiene como trasfondo una crítica a la manera estoica de hacer filosofía y a su manera de entender la Naturaleza. En segundo lugar, en el escolio de la proposición 20 del libro IV de la *Ética* Spinoza explica el suicidio de Séneca y así, crítica la concepción estoica del suicidio del sabio. Y en tercer lugar, encontramos en el prefacio del libro V de la *Ética* una crítica a la tesis estoica del poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones en el caso de las primeras referencias Spinoza parece estar pensando en Séneca. En el último, los intérpretes han puesto de manifiesto que parece tratarse también del estoicismo de Epicteto.” HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada, La presencia de la filosofía antigua en el pensamiento de Spinoza: las referencias explícitas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [en línea] 2013, 30 (Julio-Diciembre): [Fecha de consulta: 27 de agosto de 2016]. Página: en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133113006>> ISSN 0211-2337, p. 445.

⁵⁷ “Al final del libro V de la *Ética*, Spinoza vuelve implícitamente a Séneca cuando reconoce que incluso sin tener conciencia de que nuestra alma es eterna, le daremos prioridad a la moral y a la religión y todo lo relacionado con la fortaleza en la que consiste nuestra libertad. La imagen del hombre fuerte que Séneca ha esbozado en numerosas páginas de las *Epístolas morales*, resurge en las últimas proposiciones de la *Ética*. También encontramos un rechazo común de ciertas pasiones. Tanto en las *Epístolas morales* como en *De vita beata* se afirma que el supremo bien está situado en un lugar en donde no hay espacio ni para la esperanza ni para el miedo. Una tesis similar se halla en la *Ética*. De este modo, en las proposiciones finales del libro V, Spinoza insta a no temerle a la muerte y considerarnos dichosos si hemos podido recorrer una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano (...) es conveniente subrayar también la afinidad que hay entre las primeras páginas del TIE y el estoicismo.

Y es que la conversión filosófica que evoca en el comienzo del TIE es precisamente una conversión hacia el estoicismo. Además de las similitudes formales, esto es, afinidades lingüísticas, en el tono, etc., hay tópicos del pensamiento de Séneca que se repiten. La esclavitud a la que nos someten los bienes externos perseguidos por el vulgo, la asidua meditación a través de la cual, al menos, ciertas pasiones pierden su veneno, la serenidad alcanzada por el conocimiento y el amor de Dios, son algunos ejemplos. De este modo, y a pesar de que, tal y como reconoce Proietti, Spinoza puede haber recibido otras influencias, como por ejemplo la de la moral ciceroniana, no parece azaroso afirmar que el carácter fascinante de las primeras páginas del TIE tiene mucho que ver con las *Epístolas morales* de Séneca. Esta obra marca el principio del itinerario filosófico spinoziano; y *Las troyanas*, su ecuador y término... “*Ibid.* pp. 451 y 452.

...el estoicismo es una y quizá la principal de las fuentes de la filosofía antigua de Spinoza. En primer lugar, las referencias explícitas que hallamos en la obra de Spinoza al estoicismo pueden ser menos numerosas que las que dedica a Aristóteles, pero tampoco encontramos en ellas la ironía y el sarcasmo que encontramos en estas últimas. El estoicismo sí representa para Spinoza cierta autoridad. Está dispuesto a discutir con los estoicos y no se atreve a decir que no espera de ellos ninguna respuesta. Así mismo, las referencias a los estoicos atañen a temas fundamentales de la filosofía spinoziana. Y, al contrario de lo que ocurre con la filosofía de Epicuro, Lucrecio o Demócrito, Spinoza discute por extenso y con cierto detalle, ciertas tesis estoicas. En este sentido no se encuentra ninguna referencia a otros pensadores antiguos que sea comparable con el comentario crítico que Spinoza dedica a los estoicos en las primeras páginas del libro V de la *Ética*.⁵⁸

Por su parte, Marx participa desde su juventud en esta tradición materialista que entiende el carácter productivo e inmanente de la naturaleza, con su tesis doctoral dedicada a la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*,⁵⁹ trabajo en el cual revaloriza la importancia y calidad de esta tradición filosófica menospreciada históricamente como imitación o decadencia de la filosofía clásica.

A los epicureos, estoicos y escépticos se les considera casi como un complemento inadecuado, sin ninguna relación con sus vigorosos antecesores. La filosofía epicurea sería un agregado sincrético de la física democritea y de la moral cirenaica; el estoicismo, una mezcla de la especulación cosmológica de Heráclito, de la concepción ética del mundo de los cínicos y hasta un poco de lógica aristotélica; el escepticismo, finalmente, resulta el mal necesario a tales corrientes dogmáticas. Se vincula así sin advertirlo, esas escuelas filosóficas a la filosofía alejandrina, convirtiéndolas en un eclecticismo estrecho y tendencioso. La filosofía alejandrina, en último término, es considerada como una extravagancia, una desintegración absoluta, un desorden...⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.* p. 443.

⁵⁹ Karl Marx. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Editorial Ayuso. Madrid. 1971.

⁶⁰ *Ibid.* p. 8.

Me parece que si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y en particular el círculo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica, lo son más por la forma subjetiva, el carácter de la filosofía griega. Porque es precisamente la forma subjetiva, el soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado casi por completo, para considerar sólo sus determinaciones metafísicas...⁶¹

Otro vínculo importante de Marx con la tradición materialista es un estudio detallado del pensamiento de Spinoza, del que da testimonio la transcripción que realiza en 1841 de ciento setenta pasajes del *Tratado Teológico Político*, así como de fragmentos de veinticinco cartas del epistolario de Spinoza, transcripción conocida como el *cuaderno Spinoza*.⁶² Estos estudios constituyen un precedente fundamental en el itinerario metodológico de este pensador, basado en la vida concreta de los hombres como principio productivo de la realidad y criterio ético-político, independiente de cualquier elemento trascendente, religioso o ideológico.

Es importante señalar a este respecto que otro de los principios más importantes que guía el materialismo es el bienestar psíquico y emocional, se piensa la realidad a partir de la materia en movimiento autoproducido, con el propósito de alcanzar una vida tranquila o dichosa, llegando a convertirse este objetivo en el criterio de valor o verdad de la filosofía, sobre todo de la tradición que inaugura Epicuro, continúa Lucrecio y los estoicos. Es como si la vida concreta, material, fuera el elemento clave para articular el pensamiento, la prueba que muestra el valor y utilidad de los pensamientos, así como el objetivo que da sentido al pensamiento, pues se piensa para vivir de la mejor manera posible, con el menor sufrimiento y el mayor placer en los conceptos de cada pensador. De tal manera, Demócrito habla de la *euthymía*,⁶³ Epicuro de la tranquilidad imperturbable de la *ataraxia*,⁶⁴ y

⁶¹ *Ibid.* p. 10.

⁶² Karl Marx. *Cuaderno Spinoza*. Montesinos Ensayos. España. 2012.

⁶³ “Pues la alegría a la que tiende la empresa de Demócrito –traducción del término *euthymía*– remite a la tranquilidad del alma, a su buen orden, pero también al regocijo, el buen humor y la buena disposición, así como a la salud moral. No muy lejos está la ausencia de turbación, la armonía consigo mismo, el equilibrio, el bienestar, la coherencia, la quietud, la felicidad. En estas aguas navegan todas las traducciones, lo que confirma el eudemonismo y el hedonismo de la posición del abderita. La firmeza del alma –otra acepción posible– a la que invita Demócrito define de hecho el placer sutil del trato que consigo mismo tiene un individuo que no teme nada y que, por tanto, puede, en la indiferencia absoluta respecto de las leyes, no

Lucrecio tanto de *el santo placer*⁶⁵ como de *la ausencia de dolor*⁶⁶, los estoicos de *la virtud*⁶⁷ y cada uno lo hace al concebir la dinámica material de la relación de movimiento de los cuerpos en el espacio.

En este sentido vital es notable también, cómo Spinoza y Nietzsche, continúan con esta perspectiva desde sus respectivos pensamientos materialistas. Spinoza declara *la guerra de las alegrías contra las tristezas*⁶⁸ y la búsqueda de la alegría,⁶⁹ *leatitia*, de la forma más constante posible que es la beatitud,⁷⁰ *beatitudo*, en una concepción geométrica de la afectividad y sus procesos como si de movimientos de cuerpos en el espacio se tratara: *Trataré, pues, de la naturaleza y de las fuerzas de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos,*

obedecer a otra cosa que a sí mismo y vivir libremente.” Michel Onfray. *Las sabidurías de la antigüedad*. 2ª ed. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona. 2008, p. 72.

⁶⁴ “ATARAXIA, ἀταραξία se traduce por “ausencia de inquietud”, “tranquilidad de ánimo”, “imperturbabilidad” Demócrito usó el término ἀταραξία al declarar que la felicidad es placer, bienestar, armonía, simetría y ataraxia (Diles A 167, 15-8). Pero fueron los epicúreos, los estoicos y los escépticos quienes colocaron la noción de ataraxia en el centro de su pensamiento. Según el índice proporcionado por C. J. de Vogel (*Greek philos-ophy, III, 1959*) la noción en cuestión fue tratada especialmente por Epicuro, Epicteto, Pirrón y Aercesilao (VEANSE). Según Epicuro, la felicidad se obtiene mediante la ἀπovία (la ausencia de pena o dolor) y de la ataraxia. De ellas gozan los dioses, los cuales no se ocupan ni del gobierno del cosmos ni de los asuntos humanos (Diógenes, L, X, 139; también *Carta a Meneceo apud ibid.*, X 128. La ataraxia es para Epicuro un equilibrio permanente en el alma y en el cuerpo (*ibid.*, X 136). Para Epicuro hay que atenerse para obtener la felicidad a la ataraxia, pero también a la ἀπovία (ausencia de pena), a la ἀφοβία (ausencia de temor) y a la ἀπάθεια (ausencia de pasiones); todas ellas constituyen simplemente la libertad ἀπλώς ἐλευθέρια. Ferrater Mora José. *Diccionario de filosofía*. EDITORIAL SUDAMERICANA. Buenos Aires. 1991, p. 150.

⁶⁵ Tito Caro Lucrecio. *La naturaleza de las cosas*. EDITORIAL GREDOS Madrid. 2003, (II, 172) p. 183.

⁶⁶ *Ibid.* (II, 18) p. 176.

⁶⁷ “La virtud es una disposición armónica, equilibrada (*diázesis homologouméne*), una cierta perfección en todo, elegible por sí misma y no por miedo o esperanza o por algún bien externo. Distinguiremos como virtudes primeras las conocidas virtudes cardinales: prudencia (*phrónesis*), fortaleza (*andreía*), justicia (*dikaiosýne*) y templanza (*sofrosýne*); más como hemos dicho, o se dan todas juntas o no se da ninguna. Esto porque están indisolublemente unidas entre sí como expresiones de un mismo carácter. Muñoz Barquero Elizabeth. LIBERTAD ¿NECEDAD? SOBRE LOS ESTOICOS ANTIGUOS Y SPINOZA. en REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA. VOLUMEN 31 XXI-NÚMERO 75 EXTRAORDINARIO-NÚMERO 76, p. 113.

⁶⁸ “La Ética se presenta como un constante oleaje de definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios en los que puede reconocerse un extraordinario desarrollo del concepto. Pero, al mismo tiempo, surgen “incidentes” a título de escolios discontinuos, autónomos, que remiten unos a otros y actúan violentamente, constituyendo una cadena volcánica quebrada en la que rugen todas las pasiones, en una guerra de las alegrías contra las tristezas.” Deleuze. *Conversaciones*, p. 261.

⁶⁹ “La alegría es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección.” *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*. FCE. México. 2002. (III, DEFINICIONES DE LOS AFECTOS, II), p. 155.

⁷⁰ “Pues si la alegría consiste en la transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir ciertamente en que el alma está dotada de la perfección misma”. *Ibid.* (V, Prop. XXIII, Esc.) p. 265.

con el mismo método que en las partes precedentes he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos igual que si fuesen cuestión de líneas, superficies o cuerpos.⁷¹

Si bien la pluralidad, riqueza y dinamismo del pensamiento de Nietzsche no hace posible limitarlo en una categoría o tradición, una de las varias tradiciones de las que participa, es esta que estamos mencionando, y a partir de la cual, en gran medida Deleuze desarrolla su interpretación del pensamiento nietzscheano en su libro *Nietzsche y la filosofía*. Dos elementos importantes que muestran el vínculo que establece Nietzsche con esta tradición son una carta que dirige a Franz Overbeck en 1881 y una de las definiciones que da del mundo en sus apuntes de 1885:

¡Estoy completamente sorprendido, encantado! ¡Tengo un predecesor, y de qué género! Apenas conocía a Spinoza y que ahora llegara a él fue un acto <<instintivo>>. No es sólo que su tendencia general sea igual a la mía –hacer del conocimiento el *afecto más poderoso*– sino que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en estas cuestiones se acerca al máximo a mí este extraño y solitario pensador: niega la libre voluntad; los fines; el orden moral universal; lo inegoísta; lo malo; aunque, ciertamente, las diferencias sean enormes, ellas dependen más bien de la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. *In summa*: mi soledad se ha convertido (...) en una soledad de dos. ¡Maravilloso!⁷²

¿Y sabéis también que es “el mundo” para mí? ¿Tengo que enseñároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, férrea, de fuerza que ni aumenta ni se reduce, que no se consume, sino que sólo se transforma, inalterablemente grande como totalidad, una hacienda sin gastos, cercada por la “nada” como su linde, nada que se desvanezca, nada que se disipe, nada infinitamente extendido, sino fuerza determinada establecida en un espacio determinado, y no en un espacio que en algún lugar estuviera “vacío”, antes bien fuerza que está en todas partes, y como un juego de fuerzas y de ondas de fuerzas a la vez una y “muchos”, aquí acumulándose y a la vez allá reduciéndose, un mar de tempestuosas y agitadas fuerzas dentro de sí mismo, en perpetua transformación, en perpetuo retroceso, con años

⁷¹ *Ibid.* (III.) p. 103.

⁷² Friedrich Nietzsche. *Correspondencia*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974 (Carta a Franz Obverveck, del 30 de julio de 1881), p. 87.

inmensos de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, yendo de las más sencillas a las más diversas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje y contradictorio consigo mismo, y regresando luego de la abundancia a la sencillez, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo en esa igualdad de sus caminos y sus años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente ha de retornar, como un devenir que no conoce saciedad ni hastío ni cansancio: este mi mundo *dionisiaco* del eterno retorno a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso de las dobles voluptuosidades, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, si es que no hay una meta en la felicidad del círculo, sin voluntad, si es que un ciclo no tiene su buena voluntad de sí mismo: ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿una *solución* para todo su enigma? ¿También una *luz* para vosotros, los más retirados, fuertes, intrépidos, nocturnos? ¡*Este mundo es la voluntad de poder!* ¡*Y nada más!* Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, ¡y nada más que eso!⁷³

De hecho una época del pensamiento de Nietzsche que va de 1876 a 1882 puede ser considerada particularmente vinculada con las escuelas epicúrea y estoica, época en la cual Nietzsche se autodefine como espíritu libre y reivindica como lo hacían otros autodenominados espíritus libres (Voltaire, Gassendi, Montaigne, La Rochefoucauld) estas escuelas, como parte de una ilustración antigua y como una alternativa ética.

La conciencia toma el lugar del mito, la razón el lugar del instinto. Nietzsche se vuelve iluminista y se alinea con la historia de la Ilustración, desde Sócrates y los sofistas, pasando por los estoicos y Epicuro, hasta los enciclopedistas franceses (...) Nietzsche sustituyó la gravedad del mito trágico por una heroica refinada, la imagen del filósofo risueño. La melancolía germano-griega cede el paso a la alegría y a la ligereza mediterránea. A partir de entonces se entiende como un espíritu libre y espera una nueva aurora de la Ilustración, un nuevo *siècle du lumière* (siglo de las luces)...⁷⁴

Esta reivindicación explícita e implícita de la tradición materialista se concreta en Nietzsche en un cultivo de una afectividad activa o positiva, gozosa y potente, con los

⁷³ Friedrich Nietzsche. *Fragmentos Póstumos IV*. ABADA EDITORES. Madrid. 2004, (38 [12] junio-julio de 1885) pp. 135 y 136.

⁷⁴ Herbert Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. Miguel Ángel Porrúa librero-editor. México. 2007, p. 145.

conceptos de *gaya ciencia*⁷⁵ y la *voluntad de poder*,⁷⁶ y en la crítica de la negatividad del resentimiento⁷⁷ y la mala conciencia⁷⁸ que propagan sacerdotes y tiranos para conservar su dominio sobre los hombres, al disminuir su potencia e imponer un comportamiento servil a través de la afectividad.

Por su parte, una de las influencias materialistas más importantes y *sui generis* en la filosofía deleuzeana es la de Henri Bergson, a pesar de no formar parte de esa gran identidad Spinoza-Nietzsche,⁷⁹ en la cual, para Deleuze desembocaba todo lo que le importaba en filosofía. El bergsonismo es una influencia fundamental, y también permanente, -que atraviesa la obra deleuzena-, sobre todo en lo relativo al concepto de lo virtual, y con ello, colabora en las nuevas concepciones trascendentales de la materia y el

⁷⁵ “¡He aquí algo para lo que los mejores no han tenido aún suficiente sentido de la verdad y demasiado poco genio los más dotados! ¡Tal vez también haya un futuro para la risa! Algo que ocurrirá cuando el aserto <<la especie lo es todo, uno no es nadie>> se haya incorporado a la humanidad, y esta última liberación e irresponsabilidad lleguen a ser accesibles a todo el mundo en todo momento. Tal vez se unan entonces la risa y la sabiduría, tal vez exista entonces una ciencia jovial. Hasta que llegue ese momento, las cosas son completamente diferentes, hasta ahora la comedia de la existencia todavía no ha llegado a ser consciente de sí misma, ya que sigue dominando el tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y de las religiones.” Friedrich Nietzsche. *Gaya ciencia* (libro primero). *Nietzsche I. Grandes Pensadores*. Editorial Gredos. Madrid. 2014, pp. 332 y 333.

⁷⁶ “Voluntad. En cada volición hay: 1) una pluralidad de sentimientos reunidos. El sentimiento del estado del que se quiere salir y el sentimiento del estado al que se quiere llegar, el sentimiento de esta misma acción de dejar un estado y tomar otro, todo ello acompañado de un sentimiento muscular concomitante, que a pesar de que no pongamos en acción los brazos ni las piernas se opera en nosotros una especie de hábito en el momento en que “queremos”. Por consiguiente, el sentimiento, un sentimiento múltiple, es el ingrediente de la voluntad, y luego también 2), el pensar: en cada acto de voluntad hay un pensamiento que manda, y no hay que creer que este pensar se puede separar del “querer”, como si después de separado quedase la voluntad”; 3) la voluntad no sólo es un complejo de sentimientos y pensamientos, sino también, y ante todo, un afecto: la pasión del mando. Lo que se llama “voluntad libre” es aquel estado mixto del que quiere, que manda, y a la vez se complace, y a la vez goza del triunfo de la superioridad sobre la resistencia, quien juzga o cree que la voluntad vence las resistencias: toma el sentimiento placentero del instrumento victorioso que ejercitó. La voluntad del que sirve y la subvoluntad por el sentimiento placentero del que manda...” Friedrich Nietzsche. *Filosofía general*. M. Aguilar. Madrid. 1933, (Antología de fragmentos póstumos) p. 83.

⁷⁷ “El resentimiento: por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectivas. Por tu culpa soy débil y desdichado. La vida reactiva las elude las fuerzas activas, la reacción deja de ser <<accionada >>. La reacción se vuelve algo sentido, <<resentimiento>>, que se ejerce contra todo lo que es activo. Se <<avergüenza>> a la acción: la propia vida es acusada, separada de su poder, separada de lo que puede. El cordero dice: podría hacer todo lo que el águila hace, poseo el mérito de impedírmelo, que el águila haga como yo...” Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 220.

⁷⁸ “La mala conciencia: por mi culpa... Momento de la introyección. Habiendo cogido a la vida como en un anzuelo, las fuerzas reactivas pueden volver a sí mismas. Interiorizan la culpa, se llaman culpables, se vuelven contra sí. Pero de ese modo dan ejemplo, invitan a toda la vida a que se una a ellas, adquieren el máximo poder contagioso –forman comunidades reactivas.” *Ibidem*.

⁷⁹ Empecé en efecto con libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche. Deleuze. *Conversaciones*, p. 216.

pensamiento, como interacciones de imágenes-luz, en los términos inmanentes del movimiento real en planos, velocidades, partículas, el tiempo y el caos⁸⁰; que constituyen el particular materialismo deleuzeano, así como la dimensión de su pensamiento más relacionada con la ciencia.

Bergson en sintonía con las teorías biológicas, fisiológicas y físicas de principios del siglo XX, sobre todo, con la teoría de la relatividad publicada por Albert Einstein en 1905, propone una nueva concepción de la materia, según la cual, la materia es luz e imagen, un plano de materia⁸¹ ocupado y desplegado como líneas y figuras de luz, que adquiere la forma de imágenes y se experimentan como bloques de temporalidad: Los cuerpos y corpúsculos de los materialismos antiguos y modernos se convierten en imágenes hechas de luz.

Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen de terminada, mi cuerpo⁸² (...) Todo pasa como si en este conjunto de imágenes que llamo universo, nada realmente nuevo se pudiera producir más que por la intermediación de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo es suministrado por mi cuerpo.⁸³

⁸⁰ "...podemos considerar una especie de movimiento de conjunto de todo el plano puesto que él es el conjunto infinito de todas las imágenes-movimiento. Un conjunto infinito, conjunto infinito y movimientos. Son los movimientos de traslación, traslación que implica desplazamientos sobre el plano, desplazamientos en el espacio, no hay dualidad entre la imagen y el movimiento, como si la imagen estuviese en la conciencia y el movimiento en las cosas. ¿Qué hay? Solamente imágenes-movimiento. Es en sí misma que la imagen es movimiento y en sí mismo que el movimiento es imagen. La verdadera unidad de la experiencia es la imagen-movimiento. A este nivel sólo hay imágenes-movimiento. Un universo de imágenes-movimiento. Las imágenes-movimiento son el universo. El conjunto de las imágenes-movimiento, ese conjunto ilimitado, es el universo..." Gilles Deleuze. Clase dictada en 1980, no se especifica ni el día ni el mes: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=82&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=3>. Página consultada el 16/07/16.

⁸¹ "...los caracteres que conservamos o por los cuales definimos el plano de inmanencia o el plano de materia. Son la misma cosa. Hemos visto las razones por las cuales eso me obligaba a hablar de plano de inmanencia. Es lo mismo, Bergson habla de un plano de la materia (...) Tenemos entonces una serie muy coherente: conjunto infinito de imágenes-movimiento que reaccionan las unas sobre las otras, colección infinita de líneas y de figuras de luz que no dejan de difundirse las unas en las otras, series infinitas de bloques de espacio-tiempo, que se consideran, cada uno de esos bloques de espacio-tiempo, como un corte móvil o un corte temporal del devenir universal (...no solo es un conjunto infinito de imágenes-movimiento, no sólo es una colección infinita de figuras de luz, también es una serie infinita de bloques de espacio-tiempo." *Ibid.*

⁸² Henri Bergson. *Materia y memoria*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2007, p. 37.

⁸³ *Ibid.* p. 34.

El universo material para Bergson es un conjunto infinito de imágenes, plano de materia, que se afectan mutuamente, líneas y figuras de luz que constituyen las formas rígidas de la materia y la experiencia de la temporalidad, en sintonía con la teoría de la relatividad⁸⁴ de Einstein que postuló la transformación de la materia en energía y viceversa, a partir de la célebre fórmula $E=mc^2$.⁸⁵

... para ilustrar la generalidad de la equivalencia masa-energía debe señalarse que se aplica igualmente a la energía potencial. Un resorte comprimido pesa más que relajado. Siempre que una fuerza vincula dos objetos de modo que se requeriría la adhesión de energía para separarlos, su masa combinada es menor que la suma de sus masas separadas. La energía potencial negativa aparece como un efecto de masa. Esta es la verdadera fuente de la energía nuclear: la energía potencial de las potentes fuerzas que unen las partículas componentes del núcleo. La conversión de un núcleo grande, laxamente unido, en otros más pequeños y más apretados incrementa la fuerza de la unión y reduce la masa de los núcleos. Estando esta masa asociada con el campo de fuerza, puede pensársela como distribuida en el espacio; por cierto que la misma presencia de un campo en una región espacial implica energía “almacenada en ella, y por ende masa. Y así, a medida que madura el concepto de campo en física, tiende a parecer más y más real.”⁸⁶

Y es que de acuerdo a la teoría de la relatividad, al tener por límite la velocidad de la luz tanto la materia como la energía, son un mismo elemento que se encuentra en una situación de movimiento-velocidad que al alcanzar o perder la velocidad de la luz libera energía y materia. *La equivalencia masa energía ilustra una vez más el papel de la velocidad de la luz como factor de conversión entre magnitudes que el hombre consideraba al principio*

⁸⁴...la física pre-einsteiniana consideraba que eran las líneas rígidas, o las figuras geométricas, tomo una palabra muy vaga, quienes dominaban a las líneas de luz, o determinaban el movimiento de las líneas de luz, la teoría de la relatividad hace una inversión absoluta y fundamental, a saber, que son las líneas de luz y las ecuaciones establecida entre esas líneas y figuras de luz las que van a determinar y dominarán la permanencia y la solidez de las líneas que se llaman rígidas y geométricas...” Deleuze. Clase de 1980.

⁸⁵ Hoy en día los científicos, que tratan con partículas atómicas para las que los gramos son unidades erróneamente grandes e imprácticas, emplean las unidades de energía como cosa natural, vista dentro de este contexto la fórmula $E=mc^2$ no tiene un significado más profundo que la fórmula de conversión 1 km= 0.62 millas...” *Ibid.*

*(fórmula en la que “E” se refiere a energía –electricidad o magnetismo-, “m” a masa, multiplicada por “c²”, la velocidad de la luz, como una constante, al cuadrado).

⁸⁶ Robert H. March. *Física para poetas*. Siglo XX, 6ª ed. México. 1988, p. 180.

distintas. De haberse entendido la equivalencia entre masa y energía desde el principio, no hubiéramos tenido unidades distintas para las dos...⁸⁷

Para Deleuze, el primer capítulo de materia y memoria, en el cual, Bergson expone la concepción de un universo que está constituido por materia=luz=imagen=movimiento,⁸⁸ es el texto más materialista que haya existido;⁸⁹ y a partir del cual, junto con el resto de la obra bergsoniana desarrolla en gran parte los conceptos de lo virtual, como el universo material constituido por imágenes que se afectan entre unas a otras.

Mi cuerpo, es pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia, quizás que mi cuerpo parece elegir, en cierta medida, la manera de devolver lo que recibe.⁹⁰

Para Deleuze, el materialismo de Bergson constituye una continuidad del materialismo vitalista que él reivindica, en el cual, se hacen presentes elementos y dinámicas del atomismo antiguo, la teoría de los encuentros corporales de los estoicos y Spinoza, así como una preocupación por la afectividad, con el concepto de *elan vital*.⁹¹ Sin embargo, el pensamiento de Bergson constituye un apuntalamiento de las teorías especulativas del materialismo a una dimensión experimental, que de una manera sorprendente, no pierde los principios vertebrales del materialismo vitalista que Deleuze reconoce desde Demócrito y Epicuro, como un pensamiento que busca la liberación del hombre, su tranquilidad y bienestar, a través del conocimiento y la práctica de una forma adecuada de vivir y articular la materialidad tanto de su cuerpo como de su pensamiento, en los términos de las relaciones entre imágenes, por lo que, la facultad de la imaginación adquirirá para ello un

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ "...en ese plano de immanencia, es una serie de igualdades: imagen = movimiento = materia = luz..." Gilles Deleuze. Clase de 1980.

⁸⁹ "... el primer capítulo de Materia y memoria, el primer capítulo me parece el texto más materialista del mundo..." *Ibid*.

⁹⁰ Bergson. *Materia y memoria*, p. 35.

⁹¹ "El impulso de vida de que hablamos consiste, en suma, en una exigencia de creación. No puede crear en absoluto, porque encuentra ante él la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero se apodera de esta materia, que es la necesidad misma, y tiende a introducir en ella la mayor suma de indeterminación y de libertad.... Henri Bergson. *Obras escogidas*. Aguilar. Madrid. 1963, (*La evolución creadora*) pp. 654 y 655.

lugar de primer orden, al ocuparse de las imágenes virtuales, y también, en la memoria, de las imágenes que son o han sido actuales.

Los filósofos que han especulado sobre la significación de la vida y del destino del hombre no han notado lo suficiente que la naturaleza se ha tomado la molestia de informarnos sobre sí misma. Ella nos advierte por un signo preciso que nuestro destino esta alcanzado. Ese signo es la alegría. Digo la alegría, no digo el placer. El placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser viviente la conservación de la vida; nos indica la dirección en que la vida es lanzada. Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno que ha conseguido una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal. Ahora bien, si tomamos en cuenta esta indicación y si seguimos esta nueva línea de hechos, hallamos que por todas partes donde hay alegría, hay creación: más rica es la creación, más profunda es la alegría.⁹²

La obra filosófica de Gilles Deleuze es una reivindicación, continuidad y actualización de esta estirpe de pensadores materialistas (Epicuro, Lucrecio, Diógenes de Sinope, los estoicos, Spinoza, Marx, Bergson, Nietzsche) que se concreta en lo que él llamó un empirismo trascendental, y se basa en la dinámica de composición y descomposición de cuerpos en el espacio que hemos venido mencionando, y recorre como método interpretativo toda su obra al hablar de diferentes temas, autores y disciplinas, como muestra de ello, baste mencionar la manera en que plantea dicha dinámica al principio de su obra a propósito de Spinoza en su libro *Spinoza* de 1970, y en uno de sus últimos textos *Pericles y Verdi* de 1989, dedicado a la filosofía de François Châtelet. Planteamiento espacial materialista que como en los autores anteriores, también comprende elementos afectivos relacionados con el concepto de *potencia*,⁹³ como un tipo de materialismo vitalista que tiene como principio la vida y el bienestar de los hombres:

⁹² Henri Bergson. *La energía espiritual*. Espasa Calpe (Austral). Madrid. 1982, p. 330.

⁹³ "... la alegría es todo lo que consiste en colmar una potencia. Uno experimenta alegría cuando colma, cuando efectúa una de sus potencias. Bueno, volvamos a nuestros ejemplos: yo conquisto, por poco que sea, un pedazo de color, entro un poco en el color. Hay alegrías tristes, es una alegría triste. La alegría es la efectuación de una potencia. Una vez más, no conozco ninguna potencia que sea mala: el tifón es una potencia, que debe regocijarse en su alma, pero no se regocija de destruir las casas, sino de ser. Regocijarse lo es de ser lo que se es, es decir, de haber llegado allí donde se está. Así que no se trata de la alegría de uno mismo, que no es una alegría. La alegría no es estar contento consigo mismo. En absoluto, no es el placer de

El orden de las causas se define por lo siguiente: cada cuerpo en la extensión, cada idea o cada mente en el pensamiento, están constituidos por relaciones características que subsumen las partes de ese cuerpo, las partes de esa idea. Cuando un cuerpo encuentra otro cuerpo, una idea, otra idea, sucede que o las dos relaciones se componen para formar un todo más potente, o una descompone a la otra y destruye la cohesión de sus partes. Y lo prodigioso tanto en el cuerpo como en la mente es, precisamente, que estas conjunciones de partes vivas que se componen y se descomponen según leyes complejas. El orden de las causas es, pues, un orden de composición y descomposición de relaciones, que afecta infinitamente a toda la Naturaleza.⁹⁴

El movimiento forzado siempre viene de arriba, de una trascendencia que le da una finalidad. De una <<mediación>> del pensamiento abstracto que le fija una trayectoria, y que no cesa de recomponerlo con líneas rectas incluso antes de haberlo iniciado: Así pues no invoca una Razón supuestamente universal sin caer en un desastre que afecta al universo, hasta que uno recomienza, tan abstractamente, tan moralmente. Es lo contrario del movimiento natural, que sólo se compone de singularidades y sólo acumula entonos, desplegándose en un espacio que él mismo crea proporcionalmente a sus rodeos o sus inflexiones que nunca son preestablecidas, que van de lo colectivo a lo individual o inversamente, de lo interior a lo exterior e inversamente, de lo voluntario a lo involuntario e inversamente. Exploración de entornos, emisión de singularidades, decisión, son el acto de la razón. Si la Razón puede ser considerada como una facultad natural es precisamente como proceso, en la medida en que sólo aparece como tal en <<movimientos totalmente singulares producidos por trayectorias entremezcladas>>, que constituyen un espacio voluminoso que se desplaza, avanza, se repliega sobre sí mismo, se diluye, explota, se aniquila, se despliega. (*Cronique des idées perdues*, p. 237)⁹⁵

Por su parte, el pensamiento de Félix Guattari, como lo veremos en el siguiente capítulo, consiste en la búsqueda constante de una teoría y una práctica políticas basadas en una concepción materialista de la sociedad y la naturaleza, que se concretó primero en una

estar contento consigo mismo: es el placer de la conquista, como decía Nietzsche. Pero la conquista no consiste en sojuzgar a la gente. La conquista es, por ejemplo, para un pintor, conquistar el color. Sí, eso es una conquista, sí. Ahí está la alegría. “J” de *Joie* (alegría) *Abecedario*.

⁹⁴ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 25.

⁹⁵ Gilles Deleuze. PERICLES Y VERDI. *La filosofía de François Châtelet*. 2ª ed. España. 2010, pp. 29 y 30.

política, y después, en una psiquiatría y una ecología materialistas. Guattari desde muy joven se interesó por el marxismo de manera teórica y militante, así como en la psiquiatría y la psicología clínica, llegando a convertirse rápidamente en uno de los líderes troskistas de París, paralelamente a su participación en la dirección de la clínica psiquiátrica de La Borde, su acercamiento a Lacan (participando en su seminario) y a los estudio de filosofía en La Sorbona después de abandonar estudios en farmacología, lo que devino en una particular manera de entender el psicoanálisis y el marxismo,⁹⁶ en una simbiosis que resultaba extremadamente política.

Ocurre a veces que el militante político y el psicoanalista se dan en la misma persona, y que, en vez de permanecer separados, no cesan de combinarse, penetrarse, comunicarse, de tomarse el uno por el otro. Es un hecho bastante raro desde Reich. Pierre-Félix Guattari apenas y se preocupa por los problemas de la unidad de un Yo. El yo forma parte más bien parte de esas cosas que hay que disolver, bajo el embate de las fuerzas políticas y analíticas. La expresión de Guattari “somos todos grupúsculos”, señala claramente la búsqueda de una nueva subjetividad; subjetividad de grupo, que no se

⁹⁶ “El modo como reconstituye lo que será captado como síntoma nos muestra que la psiquiatría de cultura analítica tiene tendencia a buscar siempre una referencia en la historia personal, a hacer que esta historia sea rearticulada en formas de historicidad imaginaria y que cada mito individual se conecte con el gran mito de referencia. Este gran mito halla su cohesión en un sistema totalizado y totalizador. Es la referencia al gran Otro. Todas las referencias imaginarias que se harán de la historia individual, los diversos ejemplos y problemas personales serán referidos a esta instancia mítica fundamental (...) Es fastidioso que la ideología freudiana, en el curso de su desarrollo, se haya apoyado cada vez más en los más célebres y hermosos mitos antiguos. Los mitos contemporáneos al ser risibles y degenerados, permitieron que se creyera necesario ir a buscar los de la sociedad antigua. No es una casualidad si los mitos griegos fueron así destacados. No podemos reprocharle esto a Freud, pues hubiera sido necesario que inventara otros, lo que hizo por otra parte en *Tótem y tabú*. ¡Tomó lo que tenía a la mano! (...) aquí es donde una comparación con los anacoretas halla su límite. Agarrar a los psicoanalistas por el cuello y meterlos en el asilo, es como agarrar a un cura del medioevo para ponerlo en la fábrica o en una pileta de natación. Al mismo tiempo, intentará liberarse mediante exorcismos y excomuniones. En algunos casos irá bien, eso atraerá a la gente, luego (...) Toda investigación, sea etnológica o sea de una psiquiatría viviente, muestra que las representaciones, los mitos, todo lo que alimenta la segunda escena, todos esos personajes no son forzosamente: el padre, la madre, la abuela, o los monstruos sagrados de la era secundaria; son más bien personajes que constituyen la cuestiones fundamentales de la sociedad, es decir, la lucha de clases de nuestra época. Si existe un fundamento filosófico del psicoanálisis, entonces implica que el psicoanálisis sea también la elucidación de las impasses culturales y sociales en el seno de las cuales nos debatimos. ¡Suponiendo que aún nos debatimos! (...) Hay elementos interpretativos que deben captarse en los eslabones móviles de las sociedad. Problemas cruciales chirrían en el significante a diferentes niveles y son más importantes que el hecho de machacar que un buen día la sociedad griega hizo el viraje de la dermorreacción con el mito de Edipo (...) Si el psicoanálisis es ciego a todas las cosas de este pueden y pretenden que no forman parte del campo de análisis, es imposible que pueda tener acceso a ciertos problemas no solamente políticos, sino a la axiomática inconciente que es común a las personas que viven en la sociedad real.” Félix Guattari. *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI editores. Buenos Aires. 1976, pp. 65-68.

deja encerrar en un todo forzosamente dispuesto a reconstruir un yo, o lo que es peor aún un superyó, sino que se extiende a varios grupos a la vez, divisible, multiplicable, comunicantes y siempre revocables. El criterio de un buen grupo es que no se considere único, inmortal y signifiante, como un sindicato de defensa o seguridad, como un ministerio de excombatientes, sino que se ramifique hacia un afuera que lo confronte con sus posibilidades de sinsentido, muerte o fragmentación “en razón misma de su apertura hacia los otros grupos. El individuo es a su vez tal grupo...”⁹⁷

La concepción psicoanalítica de Guattari lo llevó a concebir el inconsciente en los términos marxistas de la producción y sus problemas en los términos de la economía política, por ello, así como el materialismo histórico determina la economía también determina la psique y los afectos de los hombres, convirtiéndose el capitalismo en la causa de los desordenes y problemas psicológicos y afectivos, y la lucha revolucionaria, en una cuestión de salud psicológica y bienestar afectivo. Por esa singular forma de pensar “*Deleuze decía que Félix era el que encontraba los diamantes y él los pulía*”.⁹⁸

La reivindicación revolucionaria no está esencial ni exclusivamente situada en el nivel de los bienes de consumo, abarca también una consideración del deseo. La teoría revolucionaria, en la medida que mantiene sus reivindicaciones únicamente en el nivel de los bienes de consumo, refuerza indirectamente una actitud de pasividad en la clase obrera. No es en referencia al consumo que hay que perfilar una sociedad comunista, es en relación al deseo y a la finitud humana. El racionalismo filosófico, que domina como un superyó el conjunto de las formulaciones del movimiento obrero, favorece el surgimiento de antiguos mitos de un más allá paradisíaco, la promesa de una efusión narcisista con lo absoluto. Los partidos comunistas se “supone que conocen” científicamente a la posibilidad de una organización que satisfaga las necesidades del individuo. ¡Hay algo de abusivo!...⁹⁹

Y en conjunto, Deleuze-Guattari desarrollan una filosofía inmanente y materialista que busca ser práctica a partir de la concepción e intervención política del espacio vital, basada

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Gilles Deleuze, citado por Robert Magiori, *Liberation*, 12 de septiembre de 1991, retomado de Dosse. *Op. cit.* p. 23.

⁹⁹ Guattari. *Op. cit.* p. 199.

en la realización de cartografías de la historia de los pueblos y los colectivos (*Mesetas*), así como de la vida de los hombres (*esquizoanálisis*), pues a partir de su concepción de la realidad plantean el estudio del espacio como el principio de la realidad, la filosofía, la política, la psicología, el arte...

Ahora bien, en este sentido, existen dos aspectos vitales del materialismo tanto antiguo como moderno que es importante señalar, 1) que se basa en el conocimiento del movimiento e interacción de los cuerpos en el espacio, que se incorporan y desincorporan de acuerdo a leyes, para producir placer y evitar el sufrimiento con el objetivo de vivir de la mejor manera posible; y 2) que a partir de tal conocimiento el elemento crítico es fundamental, pues por una parte, evidencia incontestablemente a partir del conocimiento de la vida concreta de los hombres los efectos de aquello que se piensa como verdadero y lo que se hace como lo correcto o lo debido, planteando simultáneamente el derecho y la necesidad ineludible, primero de comprender la forma en que actúan y se organizan quienes oprimen la vida (sacerdotes, tiranos, burgueses), y después, de enfrentarse a ellos y cambiar el orden en que han dispuesto las estructuras y relaciones que determinan la propia vida. Por ello, es legítimo afirmar que el materialismo es una filosofía eminentemente política y crítica, libertaria, quizá la primera o una de las primeras que unió ambos elementos con la finalidad de liberar al hombre ya sea como una práctica de resistencia individual al poder en el contexto antiguo de la conquista helenística de Grecia o la tiranía romana, o como un pensamiento colectivo revolucionario en el contexto moderno del capitalismo.

Spinoza en toda su obra no cesa de denunciar tres clases de personajes: el hombre de las pasiones tristes; el hombre que explota estas pasiones tristes, que las necesita para asentar su poder; por último, el hombre que se entristece con la condición humana y las pasiones del hombre en general (puede burlarse tanto como indignarse, esta burla misma es una risa mala). El esclavo, el tirano, el sacerdote. Nunca desde Epicuro y Lucrecio se mostró mejor el profundo e implícito vínculo existente entre los tiranos y los esclavos: «El gran secreto del régimen monárquico y su interés profundo consisten en engañar a los hombres, al disfrazar bajo el nombre de religión el temor con el que se

quiere sujetarlos; de tal modo que combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación >>. ¹⁰⁰

Es cierto, dice Nietzsche, que actualmente los filósofos se han convertido en cometas. Pero desde Lucrecio hasta los filósofos del siglo XVIII debemos observar estos cometas, seguirlos todo lo posible, hallar su camino fantástico. Los filósofos-cometas supieron hacer del pluralismo un arte de pensar, un arte crítico. Supieron decir a los hombres lo que ocultaba su mala conciencia y su resentimiento. Supieron oponer a los valores y a los poderes establecidos aunque no fuera más que la imagen de un hombre libre. Después de Lucrecio ¿cómo es posible preguntar aún: para qué sirve la filosofía? ¹⁰¹

Como lo señala Deleuze la opción por el materialismo es una estrategia metodológica, ya que no es que se recurra a la superioridad de la materia sobre el pensamiento al reivindicar la tradición materialista, o la superioridad de una dimensión de la realidad, la materia, sobre otra u otras, sino que, se recurre a la materia como a una instancia de libertad para pensar. Ya que como con el tiempo, sucede que al concebir el pensamiento, la idea o el espíritu al ser pensados por la tradición idealista dominante en la filosofía, se impone una concepción limitada a los criterios de lo adecuado al sistema político y social de determinada época, puesto que, el idealismo como filosofía dominante se ha erigido en pensamiento del poder, que ha legitimado y servido al poder, para lo cual, ha devenido en tribunal del pensamiento o imagen única (dogmática) de lo que puede o debe ser pensado. Pues además de imponer una idea como deber ser, el idealismo impide pensar, al prohibir o negar lo que no ha sido legislado como verdadero desde sus criterios, imponiendo, así, la concepción ideal de lo real, calificando paralelamente todo lo demás como un error o algo inexistente o a lo mucho como verdades parciales, momentos que colaboran con en el arribo de la verdad del idealismo.

He aquí lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento: el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí. La

¹⁰⁰ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 33.

¹⁰¹ Deleuze. *¿Qué es la filosofía?*, p. 151.

extraña declaración de Leibnitz todavía pesa sobre la filosofía: producir nuevas verdades, pero sobre todo «sin invertir los sentimientos establecidos». Y desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se ha comportado como un personaje civil y piadoso, que se complacía en confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del Estado. La ciencia se denominó crítica porque hacía comparecer a su presencia los poderes del mundo, pero a fin de restituirles lo que les debía, la sanción de lo verdadero, tal como es en sí, para sí o para nosotros...¹⁰²

Mientras que, para entender lo real, considerar el cuerpo y la materia como un modelo, pero sobre todo, como la incógnita spinozista que plantea: ¿de qué es capaz un cuerpo?,¹⁰³ hace que se vaya más allá de la idea que se ha hecho tanto de la materia como del cuerpo. Pues así como las ideas negativas y pasivas en torno al cuerpo, que lo conciben como algo secundario y pasivo, completamente determinado desde siempre (lo contrario al cuerpo sin órganos, mera máquina simple, interioridad cerrada, instancia pasiva que espera exclusivamente las órdenes del alma o el pensamiento); y a la materia como un ciego material sin contenidos ni cualidades: el pensamiento, ha sido reducido a la idea que se ha hecho de él como alma o como conciencia, cuando el pensamiento implica tantas cosas, cualidades y potencias que desconocemos como el cuerpo y la materia. Y a eso que ignoramos del pensamiento y que va más allá de la conciencia se le llama inconsciente, y desde esta propuesta materialista, también se plantea su estudio en los términos del espacio y la potencia, como una potencia a conquistar¹⁰⁴ en la dinámica de incorporación y desincorporación de cuerpos en el espacio.

¹⁰² Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, p. 148.

¹⁰³ “Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir el cuerpo como modelo. <<No sabemos lo que puede el cuerpo...>> Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo: parlotemos a falta de saber. Como decía Nietzsche, nos asombramos ante la conciencia pero “lo sorprendente es más bien el cuerpo...” Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 23.

¹⁰⁴ “Las tres grandes teorías de la Ética –unicidad de la sustancia, univocidad de los atributos, inmanencia, necesidad universal, paralelismo, etc.- no pueden separarse de las tesis prácticas sobre la conciencia, los valores, y las pasiones tristes. La Ética es un libro simultáneo escrito dos veces, una vez en la ola continua de definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios, que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores de la cabeza: otra vez en la cadena quebrada de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera, que expresa todo el furor del corazón y plantea las tesis prácticas de denuncia y de liberación. Todo el recorrido de la Ética se realiza en la inmanencia; pero la inmanencia es el inconsciente mismo, y la conquista del inconsciente...” *Ibid.* p. 37.

... una de las tesis teóricas más célebres de Spinoza es conocida con el nombre de paralelismo: no consiste tan sólo en negar toda relación de causalidad entre la mente y el cuerpo, sino que incluso veda cualquier eminencia de uno sobre otro. Si Spinoza rechaza toda superioridad del alma con respecto al cuerpo, no es para instaurar una superioridad del cuerpo sobre el alma, que tampoco sería inteligible. La significación práctica del paralelismo aparece en la transmutación del principio tradicional en el que se basa la Moral como maniobra de dominación de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actúa el alma padece, se decía, y el alma no actúa sin que el cuerpo no padezca a su vez (...) Según la *Ética*, por el contrario, lo que es acción en el alma también es necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo es necesariamente pasión en alma. Ningún predominio de una serie sobre la otra. Por tanto, ¿qué quiere decir Spinoza cuando nos invita a tomar el cuerpo como modelo? Se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él, *y que el pensamiento no supera menos la conciencia que se tiene él*. No hay menos cosas en la mente que rebasen nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que rebasen nuestro conocimiento. Por consiguiente, por un sólo y mismo movimiento llegaremos a captar, si es posible, la importancia del cuerpo más allá de las condiciones dadas de nuestro conocimiento y a captar la potencia de la mente más allá de las condiciones dadas de nuestra conciencia. Buscamos adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo para descubrir *paralelamente* las potencias de la mente que escapan a la conciencia y poder *comparar* las potencias. En una palabra, el modelo del cuerpo, según Spinoza, no implica ninguna desvalorización del pensamiento con respecto a la extensión, sino, lo que es mucho más importante, una desvalorización de la conciencia con respecto al pensamiento: un descubrimiento del inconciente, y de un inconciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo.¹⁰⁵

Como lo hemos dicho, el materialismo consiste en el estudio de las leyes que rigen tanto a la materia como al pensamiento en los términos de encuentros que incorporan y desincorporan cuerpos que articulan la realidad humana y natural:

El orden de las causas se define por lo siguiente: cada cuerpo en la extensión, cada idea o cada mente en el pensamiento, están constituidos por relaciones características que

¹⁰⁵ *Ibid.* pp. 23 y 24.

subsumen las partes de ese cuerpo, las partes de esa idea. Cuando un cuerpo encuentra otro cuerpo, una idea, otra idea, sucede que o las dos relaciones se componen para formar un todo más potente, o una descompone a la otra y destruye la cohesión de sus partes. Y lo prodigioso tanto en el cuerpo como en la mente es, precisamente, que estas conjunciones de partes vivas que se componen y se descomponen según leyes complejas. El orden de las causas es, pues, un orden de composición y descomposición de relaciones, que afecta infinitamente a toda la Naturaleza. Pero nosotros, como seres conscientes, tan sólo recogemos siempre los *efectos* de esas composiciones y descomposiciones: sentimos *gozo* cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma y se compone con ella; sentimos tristeza por el contrario, cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia. Estamos en tal situación que tan sólo recogemos <<lo que sucede> a nuestro cuerpo, <<lo que sucede> a nuestra alma, es decir, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro, el efecto de una idea sobre la nuestra. Pero lo que es nuestro cuerpo en su propia relación, y nuestra alma en su propia relación, y los otros cuerpo y las otras almas o ideas en sus relaciones respectivas, y las reglas según las cuales todas esas relaciones se componen y descomponen, de todo eso no sabemos nada en el orden de nuestro conocimiento y de nuestra conciencia...¹⁰⁶

Y desde su marginalidad histórica el materialismo permite pensar, cultivar y recuperar todos aquellos temas y conocimientos que el idealismo ha negado o ignorado desde la perspectiva de los modelos que desprecian y niegan la materia y el cuerpo, mientras exalta la conciencia individual, occidental o burguesa como la única posibilidad del pensamiento e identidad del sujeto (yo): un alma individualista, moral y servil; eterno siervo, creyente, obrero, burócrata o consumidor como el único modo de ser al que deben acceder los seres humanos. La imagen del pensamiento del idealismo es la imagen cerrada e interior de un estado, que tiene tribunales, jueces y funcionarios del pensamiento cuya labor es colaborar a la conservación de un orden político y a la concentración del poder y la riqueza, impidiendo que los hombres piensen o conozcan, incluso a sí mismos, más allá de los límites de ese estado “justo” y “verdadero, que se convierte en el único posible.

¹⁰⁶ *Ibid.* pp. 25 y 26.

La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen. La relación de la filosofía con el Estado no se debe únicamente a que la mayoría de los filósofos del pasado sean “profesores públicos”. La relación viene de más lejos y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del estado como bella interioridad, sustancial o subjetiva. Intenta un estado propiamente espiritual, como un estado absoluto, de ahí lo de tener ideas siempre justas; de la universalidad, del método, de las preguntas y respuestas, de los juicios. Pensamiento con ministros del interior y funcionarios del pensamiento puro. La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido...¹⁰⁷

El materialismo permite pensar y comprender la realidad que implica tanto lo existente como lo que ha sido y lo que puede llegar a ser (lo virtual). Por ello, es un peligro para el orden establecido, ya que plantea el carácter histórico y eventual del presente y las capacidades, aquello de lo que son capaces tanto el individuo como la sociedad, como sucedía con el planteamiento de los infinitos mundos posibles de Lucrecio o el materialismo histórico de Marx, que en esta época muestran que el capitalismo es una forma histórica de producción y reproducción de la vida humana que ha sido precedido por otras y será sucedida por otras. Y Simultáneamente, permite comprender de una manera crítica la vida del individuo y la sociedad en los términos de sus potencialidades-capacidades, y a la naturaleza, la materia, en las coordenadas de toda su complejidad y profundidad, muestra de ello es el pensamiento antiguo que da origen tanto a la física moderna como su devenir en las actuales formas de la física, la biología o la astronomía que se replantean la complejidad de la materia que va más allá de lo que hasta el momento se había pensado desde los modelos que se habían hecho tanto de la materia como de la energía.

¹⁰⁷ Deleuze. *Diálogos*, p. 3.

El materialismo de que se ocupa Deleuze, sin dejar de considerar la ciencia y sus derroteros hasta la década de los noventa, sobre todo, se centró en lo relativo al ser humano y la sociedad, a las alternativas de la vida individual y colectiva, frente a la crisis del presente concretada en los valores y la dinámica destructora del capitalismo. El pensamiento de Deleuze es una filosofía materialista que recurre a la tradición del materialismo, la ciencia y las artes para replantear las modalidades reales y virtuales de vida de los seres humanos, partiendo de los ejemplos del pasado y de otras culturas, así como, de las potencialidades que entraña la materia-cuerpo y el pensamiento. Deleuze propone una filosofía de lo múltiple, la diversidad y la diferencia como una alternativa sobre todo real a la crisis civilizatoria del capitalismo, basándose metodológicamente en el estudio material tanto del espacio como del tiempo.

El pensamiento de Deleuze como una filosofía en todo el sentido de la palabra comprende una bastedad y una riqueza que implican una especie de microcosmos muy particular, pues sin abandonar la idea de sistema la convierte en algo nuevo, el pensamiento de Deleuze es un sistema pero un sistema móvil y abierto,¹⁰⁸ una totalidad sin terminar ni cerrar que se abre a las posibilidades de cambio que plantea el exterior, la realidad y la creatividad de los hombres y la potencia de la naturaleza materia, por ello, es posible abordarlo, introducirse en él, o recorrerlo desde diferentes aspectos, lados o entradas. En este trabajo ofrecemos una interpretación que es un itinerario para adentrarse en este pensamiento y tiene como clave la materia y el espacio, pues desde nuestra experiencia de estudio durante más de diez años con dos trabajos de grado previos, varios artículos y conferencias sobre el pensamiento de Deleuze, consideramos que ha sido el aspecto más fructífero que nos ha permitido comprender de una mejor forma el pensamiento deleuzeano, por ello, ofrecemos, como clave de nuestra interpretación esta perspectiva materialista espacial que concibe a la filosofía de Deleuze como una filosofía de la imaginación que comprensiva de la realidad en los términos de lo actual, y sobre todo, lo virtual-imaginario, que sin dejar de considerar

¹⁰⁸ “Creo en la filosofía como sistema. La noción de sistema me disgusta cuando se la lleva a las coordenadas de lo Idéntico, lo Semejante y lo Análogo. Creo que es Leibniz el primero que identifica la filosofía con el sistema. Yo me adhiero a esa identificación en el sentido de Leibniz. La cuestión de “la superación de la filosofía o de la muerte de la filosofía nunca me han interesado. Me considero un filósofo muy clásico. Para mí, el sistema no sólo a de ser una heterogeneidad perpetua sino que debe ser una *heterogénesis*, lo cual, creo, no se ha intentado...” Deleuze. *Dos regímenes de locos*, p. 327.

la importancia de otros aspectos, elementos o dimensiones importantes del pensamiento de Deleuze se centra en el estudio del espacio y la materia desde la perspectiva del nomadismo que haciendo uso de los recursos de lo imaginario-virtual, se plantea como estrategia de resistencia, evasión y crítica del los aparatos de poder político y económico, por ello, es que este trabajo estará centrado en las categorías espaciales con las cuales Deleuze aborda las diferentes dimensiones de su pensamiento, planteando la posibilidad simultáneamente de que es posible desde esta metodología abordar y comprender el resto de elementos o dimensiones de su pensamiento como son por ejemplo el tiempo, el movimiento o la duración, elementos fundamentales del pensamiento deleuzeano pero entendidos también en los términos de la especialidad materialista y lo virtual-imaginario. Esta labor la dejamos para un trabajo posterior o para otras personas interesadas particularmente en esos temas, para centrarnos en esta investigación en proponer una interpretación materialista y espacial concretada en el problema ontológico-político del nomadismo como estrategia de resistencia, eventualmente revolucionaria, en el contexto de la crisis capitalista actual.

2.3 Espacio y Política

Advertimos, entonces, esta preocupación vital por el espacio -ejemplos muy estimados además por Deleuze- desde los planteamientos atomistas de Demócrito, Epicuro y Lucrecio quienes hablan del movimiento de los átomos en el espacio, hasta el método geométrico de Spinoza, con el que *el filósofo más amable* de todos trata de ocuparse de los afectos y emociones como si de cuerpos en el espacio se tratará. Gesto sublime de una filosofía materialista, que en el siglo XX Foucault y Deleuze supieron interpretar y continuar al dedicarle un lugar primordial a la comprensión y práctica filosóficas en torno al espacio en un contexto en que el tema por excelencia de la filosofía moderna era el tiempo.¹⁰⁹ Pues no otra cosa son, sino un profundo estudio filosófico del espacio, los imponentes estudios

¹⁰⁹ “Entre todas las razones que han inducido durante tanto tiempo a una cierta negligencia respecto a los espacios, citaré solamente una que concierne al discurso de los filósofos. En el momento en que empezaba a desarrollarse una política reflexiva de los espacios (finales del siglo XVIII), las nuevas adquisiciones de la física teórica experimental desalojaron a la filosofía de su viejo derecho de hablar del mundo, del cosmos, del espacio finito e infinito. Esta doble ocupación del espacio por una tecnología política y por una práctica científica ha circunscrito a la filosofía a una problemática del tiempo. Desde Kant lo que el filósofo tiene que pensar es el tiempo -Hegel Bergson. Heidegger- con una descalificación correlativa del espacio que aparece del lado del entendimiento, de lo analítico, de lo conceptual, de lo muerto, de lo fijo, de lo inerte...” Foucault. *El ojo del poder*, p. 4.

dedicados al *continuum disciplinario* moderno en la obra de Foucault y la estrategia político-espacial que constituye el *rizoma* de Deleuze-Guattari.

El *continuum disciplinario* es una serie de lugares de encierro institucionales que Foucault identifica en la Modernidad, como los principales instrumentos con los que el poder produce a través de la disciplina al sujeto social que el capitalismo necesita, un sujeto asalariado, obrero sumiso y obediente, producido en los espacios sociales de la familia, la escuela, la fábrica, la cárcel y el hospital con la finalidad de potencializar unas fuerzas, las fuerzas productivas, y contener, reprimir o incluso eliminar otras (fuerzas lúdicas, eróticas, creativas, intelectuales, sexuales o artísticas); pues como Foucault lo señala, la misma Ilustración que produjo las libertades individuales produjo la disciplina que limita, pero sobre todo, normaliza esas mismas libertades: *Las luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas.*¹¹⁰

Se habla de normalización y disciplina porque a través de los principios de observar-vigilar, clasificar, castigar para corregir (disciplina) y adiestrar se modela (normaliza) la psique y el cuerpo de los seres humanos, se produce un particular tipo de forma de ser, *ethos*, funcional, un orden productivo en la escuela, la fábrica o el ejército que convierten al individuo y a la colectividad en un sólo cuerpo hecho específicamente para obedecer o para producir. En los términos espaciales de que aquí hablamos, se lleva a cabo esta normalización disciplinaria fundamentalmente a través de la modelización del espacio, según Foucault, siguiendo el modelo del panóptico de Bentham, que es la estructura arquitectónica que fue adoptada en el siglo XIX para la construcción de instituciones cerradas (escuelas, fábricas, cárceles y hospitales) con la finalidad de vigilar todo el tiempo, pero sobre todo, hacer tener la experiencia de ser vigilado todo el tiempo para que desde el interior del alma del hombre vinieran los impulsos hacia lo permitido y la autocorrección, y cuando fuera necesario, permitiera intervenir oportunamente para la corrección de lo anormal a través del castigo externo, pedagógico o correctivo.

¹¹⁰ Michel Foucault. *Vigilar y castigar*. 31ª ed. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires. 2001, p. 225.

El *Panóptico* de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición. Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, esta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la habitación de una parte a otra. Basta entonces situar a un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en las que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible...¹¹¹

La contraparte de tal dinámica de coerción social es la propuesta estratégico espacial del *Rizoma*, con la que Deleuze-Guattari buscan sintetizar en una imagen-concepto los elementos más importantes de su propuesta filosófica crítico-revolucionaria. El rizoma es la imagen del devenir y el concepto de la transformación permanente, una idea absolutamente abierta al afuera y al cambio, planteada en los términos y el lenguaje del espacio. Sus creadores toman el concepto de la agronomía y la botánica, para llevarlo a los ámbitos de la política, la lingüística, el arte, la psicología (...), en un auténtico caso de transdisciplina e impureza de los saberes pues partiendo del comportamiento de una raicilla, desarrollan toda una estrategia y una política emancipatoria de las prácticas y los saberes.

Un rizoma es una raicilla que 1) crece bajo la tierra, 2) lo hace en todas direcciones y 3) a partir de cualquiera de sus partes, estas tres características definen las cualidades del rizoma que son enarboladas por Deleuze y Guattari: la falta de jerarquías, la transformación permanente, la apertura al afuera, la conexión a partir de cualquier parte, la espontaneidad de las formas y el movimiento. Más que una metáfora se trata de un proceso ejemplar que acontece en el espacio, pues además, el rizoma llega a un territorio ajeno de manera silenciosa, subterránea e imperceptiblemente, primero para minarlo lentamente para después ocuparlo convirtiéndolo en su propio territorio como si se tratara de un virus o un

¹¹¹ *Ibid.* p. 203.

grupo guerrillero, puesto que en todo momento se trata de una dinámica entre fuerzas que buscan un reacomodo en sus relaciones, el relevo de un orden por otro, una política revolucionaria de la energía de un lugar. Y en el caso del hombre, se trata de una biopolítica que busca un nuevo acomodo del orden de sus fuerzas, la potencialización de todas aquellas fuerzas reprimidas por el "orden" del capital y esto sólo es posible transformando las relaciones del hombre con su entorno, con los demás hombres y consigo mismo, es decir, transfigurando el espacio.

El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. Contrariamente al grafismo, al dibujo o a la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga (...) Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial...¹¹²

Sin el espacio no hay vida. Sin espacio no hay posibilidad de producir y de reproducir la vida, y en el límite, no hay posibilidad de defenderla o cultivarla puesto que los recursos necesarios para la misma siempre forman parte de un territorio, es decir, del espacio propio de un colectivo. Y más aún, el espacio ya es fundamental para la conformación y defensa mismas de un territorio -el espacio es previo al territorio, lo supone, es supuesto o principio ontológico- en tanto que permite estratégicamente esquivar un ataque, huir, refugiarse, resistir, claudicar, iniciar de nuevo, crear mundo...

2.4 Espacio, catástrofe y pensamiento

Quizá las ciudades modernas sean el espacio en que más explícitamente se hagan conscientes estas determinaciones vitales del espacio, en tanto que se trata del primer espacio centrado exclusivamente en las capacidades del hombre aplicadas en la producción de un espacio absolutamente artificial, que no está dedicado a ningún Dios como en la

¹¹² Deleuze, Guattari. *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 26.

antigüedad ni a ningún santo como en la Edad Media, sino completamente a las actividades humanas de la producción y el comercio. Las primeras ciudades tienen la función de alojar a las masas desplazadas del campo, tras la acumulación originaria de capital (consistente en la creación de un mercado de tierras) que constituye la apropiación de la tierra por parte de burgueses que ya no reconocen ni reproducen el orden medieval ni las formas de vida estamental, seguida de la acumulación de capital de las primeras industrias y los bancos que van acompañadas de la acumulación de seres humanos en las ciudades con la finalidad de que reproduzcan con su trabajo ese capital.¹¹³

Es dramático el proceso con el que se transforma por la fuerza a los habitantes de las comunidades medievales en las nuevas masas de trabajadores de las primeras fábricas, a través de la pérdida de sus territorios, la legalidad y la disciplina. Puesto que la pérdida de la tierra usufructuada en los feudos por el señor feudal a los ciervos, espacio social medieval, se acompañó por una dura regulación que castigaba la mendicidad y la vagancia que arrojó a los caminos a ingentes masas de campesinos hambrientos que por hambre y desesperación se convirtieron en los obreros de las primeras fábricas, en las que había jornadas laborales de diecisiete horas o aún más, y en las que se empleaba a hombres y a niños en condiciones insalubres y peligrosas que frecuentemente les costaban la salud y la vida.

La ciudad, el espacio urbano, juega entonces un papel fundamental en la transformación de la sociedad, en el tránsito de la sociedad medieval a la sociedad capitalista, primero abasteciendo de capital humano a las nuevas fábricas, y después, transformando a las masas de seres humanos aglutinados como nunca antes en un mismo espacio, en masas de trabajadores, a través de la disciplina de espacios cerrados y totales (familia, escuela,

¹¹³ “Si el despegue económico de Occidente ha empezado con los procedimientos que permitieron la acumulación de capital, puede decirse, quizá, que los procesos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento. De hecho, los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación de capital, no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital.” Foucault, *Vigilar y Castigar*, p. 223.

fábrica, hospital y cárcel) que tenían la finalidad de normalizar a los seres humanos convirtiéndolos en trabajadores dóciles, obedientes y hábiles para el trabajo industrial.

Pero también, en el imaginario político y cultural moderno, la ciudad se convierte en un espacio especialmente dedicado a potencializar las capacidades del hombre a través de la técnica, con la finalidad de transformar objetivamente al mundo y subjetivamente a la sociedad. Lo cual resulta extremadamente seductor para una perspectiva humanista o ilustrada, puesto que se plantea la posibilidad en la dimensión de lo objetivo, de realizar en el espacio urbano la utopía de la racionalización del mundo, al contar con la capacidad técnica para producir en su totalidad un mundo artificial de objetos –mercancías- acorde con las necesidades humanas, que además implicaba la posibilidad, por primera vez en la historia del hombre, de satisfacer las necesidades básicas de toda la humanidad, lo que Bolívar Echeverría denominó terminar con el estado de escasez¹¹⁴; y socialmente, la ciudad, y con ella sobre todo el concepto de *ciudadanía*, implicó el proyecto práctico de terminar con las estructuras y relaciones jerárquicas fundadas en una concepción trascendente o naturalizante del mundo, al plantear un orden social inmanente fundado en la razón y el derecho que estableciera los valores del igualitarismo, la libertad y la fraternidad entre los hombres, cuya máxima expresión lo constituyó la gesta de la Revolución Francesa de 1789. *La ciudad es la concreción de la Ilustración, la puesta en práctica de aquello que, entre lo mejor y lo peor que realmente la constituye, el hombre moderno estaba en condiciones (técnicas, culturales y éticas) de actualizar, es la emergencia de las luces más brillantes pero también de las tinieblas más profundas de la cultura occidental.*

Debido a las potencialidades objetivas de la ciudad y al ideario que la acompañaba, la ciudad causó fascinación a artistas y pensadores, sobre todo grandes ciudades como Amsterdam, Londres o París. Sobre todo París en el siglo XIX, espacio al que se dedica una de las más fundamentales y visionarias experimentaciones de la nueva estética y el nuevo pensamiento, a través de las obras de autores fundamentales para la modernidad

¹¹⁴ El carácter contradictorio de la modernidad capitalista parece provenir de un desencuentro entre dos términos que la componen: paradójicamente, la más radical de las empresa que registra la historia de la interiorización del fundamento de la modernidad –la de la civilización occidental europea y su conquista de la abundancia- sólo pudo llevarse acabo mediante una organización de la vida económica que implica la negación de ese fundamento.” Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, p. 147.

como Baudelaire, Rimbaud y Benjamin quienes promueven como un nuevo tipo de hombre al habitante de las ciudades, quien tendrá que explorar bajo su propio riesgo las nuevas posibilidades existenciales, así como las promesas del espacio urbano, cuyos nuevos desafíos y riesgos serán completamente los de una nueva época y un mundo nuevo que en el siglo XX mostrarán su lado más catastrófico.

Al margen de la especulación de la participación de Baudelaire en revueltas sociales urbanas o de Rimbaud en la Comuna de París como algunos críticos han sostenido, estos dos protagonistas de la cultura moderna dedican algunos de sus poemas más celebres a la reflexión sobre las nuevas posibilidades y estragos de la modernidad. Un ejemplo de ello es la colección de poemas en prosa de Baudelaire dedicados a diversas experiencias parisinas titulado *Pequeños poemas en prosa* y subtítulo *El spleen de París*, o el apartado de *Las flores del mal* titulado *Cuadros parisinos*; mientras que Rimbaud tiene varios poemas dedicados a París,¹¹⁵ pero sobre todo, a la experiencia de la errancia contra la normalización disciplinaria¹¹⁶. Y por su parte Walter Benjamin dedica el libro que él mismo considera como su obra cumbre, *El libro de los pasajes*, a una reflexión sobre la Modernidad a partir de los pasajes de los aparadores de París.

A decir de Jorge Juanes, la dialéctica de la Ilustración que se manifiesta en las dos tipos de modernidades, una capitalista y la otra libertaria, tiene su correlato y expresión en el arte, puesto que si bien existe un proceso de mercantilización del arte en la modernidad que en gran medida es uno de los grandes motores e impulsores que redimensionan la producción, consumo y difusión del arte en Occidente como no habían sido experimentados en ningún otro tiempo; también existe un proceso artístico liberador inusitado, que posibilita la producción creativa y crítica de un artista singularizado como nunca antes, que a través de su obra trabaja y expresa su individualidad.

Hay una distancia muy grande, una brecha, entre el mundo del arte y el mundo de lo social. Y los artistas decíamos, buscan crear formas de vida, y desde luego, proyectos de autorrealización creativos que contrarresten esta tendencia a la que se resisten

¹¹⁵ *Canto de guerra parisiense, París se repuebla o la orgía parisiense, El herrero.*

¹¹⁶ *El durmiente del valle, La taberna verde, Mi Bohemia (Fantasía), Los sentados, El barco ebrio.*

aceptar (...) Hay un conflicto que nos habla de dos modernidades y que hace que yo haya señalado que el arte es una modernidad a contrapelo de esta modernidad institucional, de esta modernidad racional, de esta modernidad económico-política que se levanta como programa en el discurso de la Ilustración, por tanto, entonces, hay que pensar el arte desde esa marginalidad, y desde esa deductividad, y desde esa diferencia (...)¹¹⁷

Por esta razón el arte y los artistas participan de esta doble dimensión del espacio urbano, de una manera absolutamente existencial al determinar la forma de ser del artista mismo, su *ethos*, convirtiéndolo en un obrero, mercader o mercenario más de la ciudad, o en un paria marginal que se opone al mundo y a la realidad circundante con los mismos recursos que ese mundo y realidad encarnan como posibilidad.

Precisamente en la determinación que el espacio urbano hace del *ethos* en el arte, y que también acontece en la filosofía -pues al final de cuentas ambas son dos formas del pensamiento¹¹⁸-, se presenta el elemento que nos interesa destacar y que es: *la forma en que el espacio y todo lo que acontece en la producción del mismo, influye en la determinación del pensamiento filosófico*, pero sobre todo, -en función de la perspectiva desde la que estamos planteado esta investigación- la forma en que el espacio determina el *ethos* de quien piensa, y con ello, al pensamiento mismo. Y en esta cuestión, nuevamente se presenta la dinámica dual de una determinación espacial capitalista y reaccionaria que define el *ethos* de pensadores acordes con los valores en curso, pensadores que sólo dan razones para obedecer o las formas de hacerlo más eficaz y eficientemente, quienes se conciben y comportan como burócratas, asesores gubernamentales o empresariales, o técnicos especializados en códigos y lenguajes tan abstractos como para negar la realidad política del mundo o tan técnicos como para integrarse acriticamente a los procesos productivos; mientras existen también pensadores que reivindican las capacidades integrales del hombre

¹¹⁷ Jorge Juanes. *Territorios del arte contemporáneo*. Programa de radio producido por EDUSAT. Programa número 14, consultado en la página electrónica http://territorios.podomatic.com/entry/2007-02-05T14_22_09-08_00, consultada el día 8 de enero de 2015.

¹¹⁸ “El arte y la filosofía seccionan el caos, y se enfrentan a él, pero no se trata de el mismo plano de sección, ni de la misma manera de poblarlo, constelaciones de universo o afectos y perceptos en el primer caso, complejones de inmanencia o conceptos en el segundo. No es que el arte piense menos que la filosofía, sino que piensa por afectos y perceptos.” Deleuze, Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, pp. 67 y 68.

y las potencialidades de la cultura como elementos liberadores, creativos y vitales desde la perspectiva que les brinda una forma de ser particular, *ethos*, en relación con el espacio.

Si bien, como ya dijimos, en la antigüedad existía una determinación vitalista de la forma de ser de los filósofos a partir de los principios del pensamiento materialista, particularmente en relación con la dinámica de los átomos, en la modernidad, esta relación con el espacio se modifica o actualiza pues sin dejar de partir de una concepción materialista de la realidad (Spinoza método geométrico, Marx materialismo histórico, Nietzsche genealogía, Foucault arqueología, Deleuze empirismo trascendental) existe un replanteamiento de la relación con el espacio social que tiene directamente que ver con su reconfiguración absoluta en la modernidad, ya que a nivel general (Molar),¹¹⁹ al nivel de los grandes discursos de la política y economía gubernamentales, existe una producción completamente nueva del espacio, en términos políticos, con la constitución de los Estados nación y sus respectivos territorios terrestres, marítimos y aéreos en los términos de sustrato, fronteras y recursos económicos (tanto materiales: recursos naturales, como humanos: población), que además constituirán el espacio primero de un mercado nacional y después de un mercado internacional de las innumerables mercancías que se está por producir; y a nivel de lo cotidiano (Molecular)¹²⁰ como ya dijimos en el apartado anterior, existe la producción de una serie de instituciones cerradas, *continuum disciplinario*, que tienen la finalidad de normalizar a la población convirtiendo a cada uno de los hombres en trabajadores sumisos, obedientes y útiles capaces de incorporarse a colectividades productivas estructuradas bajo los mismos principios de la vigilancia, la clasificación, el castigo y la potencialización de las fuerzas productivas. Por ello, el modo en que los pensadores modernos críticos se sitúan respecto al espacio social es una forma radicalmente crítica que rechaza absolutamente no sólo las estructuras e instituciones concretas del espacio social sino que, sobre todo, rechaza los principios en que aquellas se basan, puesto que son capaces unas veces de reconocer y otras de intuir lo nocivos que son tales espacios

¹¹⁹ “Molar” es un concepto que Deleuze-Guattari utilizan para referirse a las grandes formaciones o estructuras sociales, por ello, sobre todo, lo utilizan para pensar las instituciones y los procesos sociales.

¹²⁰ “Molecular” en oposición al término “molar”, es el concepto que Deleuze-Guattari utilizan para referirse a las estructuras, formaciones y acontecimientos de la existencia concreta de los hombres, aquello que pasa en su cotidianidad e intimidad, tanto entre ellos mismos, como en relación con su entorno y su pensamiento consciente e inconsciente.

para el presente que habitan y que las ve nacer, pero sobre todo, para el catastrófico futuro que son capaces de prever.

En ocasiones resulta incomprensible la intensa hostilidad con la que los pensadores críticos modernos se posicionan respecto a las instituciones sociales y los valores que concretizan, rechazándolas al evidenciar su sentido o promoviendo incluso su destrucción, por lo que de una forma por demás ingenua y evidentemente infundada, se les llega a responsabilizar de la profunda crisis por la que atraviesa la civilización, por promover el relativismo de los valores establecidos –al mostrar su carácter histórico pero sobre todo modificable- o el nihilismo, al negar los valores que se tienen por absolutos. Sin embargo, lo que inspira un rechazo tan radical es la profunda comprensión de la dinámica, implicaciones y consecuencias de ese proceso moderno intensamente destructivo que sintetizaremos con el concepto de *catástrofe* y se concreta, sobre todo, en la Segunda Guerra Mundial.

Consideramos que la destrucción llevada a niveles no conocidos y menos practicados por el hombre es la causa que hace que el pensamiento moderno adquiera un carácter tan radicalmente crítico, ya que la devastación material y la carnicería humana que fueron hechas durante la Segunda Guerra Mundial¹²¹ es la concreción y puesta en práctica más plena y abierta de los valores modernos capitalistas, pues como muy bien lo advirtió Benjamin, aquello que se quiere hacer pasar por excepción, la guerra y la destrucción, no es la excepción si no la norma¹²² que sólo en ciertos momentos se hace evidente. Ya que absolutamente todo lo que sucedió abiertamente en la guerra: la ideología, las atrocidades, los crímenes, los excesos, la crueldad, la barbarie, son las dinámicas y consecuencias de los principios en que se basa la sociedad capitalista (los valores de la explotación, el

¹²¹ Se estima que fueron alrededor de 70,000,000 de muertos entre combatientes y civiles, estos a causa de los bombardeos que también destruyeron las principales ciudades de Europa además del fatídico bombardeo nuclear de Hiroshima y Nagasaki, convirtiéndose en el conflicto bélico más mortífero y destructivo de la historia.

¹²² “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la norma (...) El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo...” Walter Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Edición y traducción de Bolívar Echeverría, tomado de la página:

<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>, consultada el día 10/01/15, (Tesis VIII) p. 23.

eurocentrismo y la exclusión que se concretan en la negación, objetivación y aniquilamiento del otro y la naturaleza), que además, fueron fraguados y constituidos técnica, económica, política y moralmente a lo largo del proceso de instauración y desarrollo de la modernidad capitalista; y que la existencia-vigencia de esa modernidad no solamente plantea la posibilidad de su emergencia en el futuro sino su presencia en las zonas de invisibilidad o negación discursiva: los sectores sociales vulnerables –explotados– en América Latina, África, Asia y Oriente, así como las minorías de todo género que divergen de los modelos de normalización productiva¹²³ en una sociedad globalizada que niega tanto el trabajo como el consumo en sociedades basadas en el absurdo insostenible de la concentración de riqueza más dramática que haya existido en la historia de la humanidad.

Y precisamente este entorno social que produce un tipo de espacio devastado, y que nosotros le llamamos catastrófico, es el principio o pieza clave que define el carácter crítico del pensamiento moderno y el *ethos*, forma de ser, de los filósofos que lo producen; ya que haciendo muestra de una positividad extrema la crítica de estos pensadores enfrenta la situación civilizatoria intensamente problemática de la posguerra, planteando las potencialidades y posibilidades del pensamiento en el contexto de la destrucción misma, proponiendo de manera inmanente que a pesar del avance de la dinámica destructiva tanto material como cultural, nada está dado ni es absoluto, gran enseñanza del materialismo antiguo, sino que el *horizonte devastado, implica más que todo haya sido destruido, que todo está por pensarse, hacerse y construirse*. Sucede como aquella explicación del surgimiento de las religiones en oriente, que plantea la directa relación de esta con el espacio del desierto, en el cual, se experimenta el infinito o la nada de construcciones y la falta de personas, pero también, todas las posibilidades de lo que está por hacerse, pues el desierto es el espacio virgen, el horizonte de lo que está por hacerse, su arena misma es la imagen de todas las posibilidades en las infinitas formas que adquiere en el tiempo, con la

¹²³ No es retórica ni ideología de izquierda hablar de la violencia contra los marginados y menos desde América Latina y México, donde se experimenta un grave proceso de descomposición social a causa del narcotráfico y el crimen organizado que no hace sino aplicar abiertamente y de la forma más “eficiente” los principios del capitalismo, objetivando radicalmente a los seres humanos y supeditándolo todo a la obtención de la ganancia, así, existe una violencia brutal contra la mujer a partir de la que se habla de feminicidios masivos caracterizados por la extrema crueldad, el robo de infantes también para vender sus órganos, una práctica de la violencia brutal entre los diferentes cárteles que se concreta en la destrucción mórbida de los cuerpos de sus integrantes, condiciones laborales y de vida miserables para la mayoría de la población, condiciones que son las de una guerra no declarada.

interacción de los elementos y sus fuerzas: el viento, el agua, los hombres... *En términos espaciales y materialistas, la catástrofe plantea al pensamiento la necesidad vital de crear, y con ello, todas las posibilidades de lo que está por hacerse; y simultáneamente, el rechazo de todo aquello que causó la destrucción de lo necesario para la vida.*

La forma que adquiere este pensamiento, sus principios y la forma de ser de quienes lo piensan los desarrollaremos en el siguiente apartado dedicado a la categoría de *ethos nómada*, pues la problematización que hacen del espacio estos pensadores los lleva no solamente a rechazar el espacio social de lo catastrófico, sino sobre todo, a proponer una especialidad definida en otros principios y que tenga como resultado otros efectos y consecuencias para el ser social singular y colectivo. *El pensamiento está en estrecha relación con el espacio en tanto que afuera que lo interpela, y al mismo tiempo, como territorio que lo abastece de recursos y energía, pues el pensamiento, es también una respuesta a la interpelación que constituye el espacio, la respuesta a un problema que el espacio plantea a la vida que encarnamos. El pensamiento es un habitante más del espacio.*

3.5 Conclusión: sobre espacio, materialismo y filosofía deleuzeana

Es posible adentrarse en un pensamiento filosófico de varias formas, desde diversos lugares y haciendo distintos itinerarios, incluso, encontrar nuevos caminos que lo atraviesen y continúen su ruta más allá de él, en dirección a otras realidades, otros tiempos, otras preguntas, pero sobre todo, en dirección a otros problemas; siempre y cuando, se trate realmente de un pensamiento filosófico, ya que la filosofía como una instancia radicalmente creativa y productiva del pensamiento implica un mundo, *espacio y territorio*, como tan enfáticamente lo señaló Gilles Deleuze, pues para él pensar filosóficamente implica una creación y un movimiento en el espacio para abandonarlo, buscarlo, encontrarlo o incluso producirlo en relación con las necesidades vitales del hombre.

En esta investigación sobre el pensamiento de Gilles Deleuze como una filosofía de la imaginación, nos adentraremos y trataremos de llevar más lejos, *siempre un poco más allá*,

este pensamiento, tomando el camino de la *espacialidad*, ofreciendo una interpretación del pensamiento deleuzeano basada en el espacio, que a nuestro entender es una de las posibilidades más ricas y potentes políticamente de entender este pensamiento, y que además de válida cuenta con muchos elementos novedosos que pueden contribuir a las interpretaciones y estudios que de este pensador se han hecho en español, especialmente en el ámbito cultural mexicano. Consideramos, así mismo, que esta perspectiva interpretativa también comprende una contribución al ámbito de los estudios políticos desde una perspectiva que cuenta con muchos recursos tan novedosos como pertinentes para comprender la política en dimensiones tan importantes desde siempre como la psicología, el arte y la cultura, y tan actuales como la economía capitalista, la tecnología (mecánica y digital) y los medios de comunicación.

Para Deleuze y siguiendo en ello principalmente a Spinoza, pensar filosóficamente es, entre otras cosas, una actividad espacial que acontece *en, por y para* el espacio en el que se vive y se existe, esa es la profunda verdad que entrañan los conceptos de *territorializar, desterritorializar y reterritorializar*, es decir, *hacer, deshacer y rehacer* el territorio en que se convierte la materia maleable del mundo. Pues para Deleuze la filosofía es vital, se ocupa fundamentalmente de la vida y busca transformar la vida, incidir en la existencia transformándola concretamente en algo más vivo y más intenso -más potente-, pues de otro modo pensar carece de sentido y de valor. Por ello, pensar filosóficamente se convierte en una búsqueda, una estrategia y una batalla por el espacio de la vida, el territorio de la propia existencia.

Decimos que se piensa en, por y para el espacio porque se piensa en, por y para la vida. Ya que en el espacio acontece la vida, la vida siempre requiere de un espacio donde desplegarse, por ello, todo ser vivo está en una relación sustancial con el espacio en el que vive. Puesto que, en el espacio y a través del espacio, participa de la vida misma que lo constituye.

Primera enseñanza spinozista relativa al espacio: ningún ser vivo, o incluso ente, puede prescindir de las relaciones con su entorno y de los cuerpos que lo integran, de los que

obtiene todo aquello que necesita para vivir-existir, y esas necesidades más que limitantes son las determinaciones de su ser. Por ello, conocer el espacio vital de un ser vivo es conocerlo.

Filosóficamente se piensa **en la vida** porque el ente pesante es en primera y en última instancia un ser vivo que está vivo y es en concreto como *es*, debido al territorio en que habita (vive), el cual, determina las condiciones de su vivir y actualiza sus potencialidades. El territorio, entonces, comprende una modalidad de vivir que depende de la participación de la vida y de la particular forma en que se ha desplegado en un espacio. Por ello, cuando el hombre piensa, consciente o inconscientemente, siempre está pensando desde las determinaciones-condiciones de su vida, que proveen tanto los problemas que se plantea como los recursos para resolverlos. *El hombre se encuentra como espacio fundamental siempre en su vida concreta y desde ahí piensa.*

Segunda enseñanza spinozista: la esencia del hombre, lo que el hombre es, es su existencia, la manera concreta en que vive y ocupa el espacio, actúa y siente; en concreto, es la manera en que se mueve en su interior y en el exterior.

Y paralelamente se piensa **por la vida** ya que el espacio convertido en territorio, espacio que provee los satisfactores y recursos necesarios de un ser vivo, implica la interacción de relaciones que se convierten en fuerzas que violentan-interpelan el pensamiento en forma de problemas pero también de deseo, estímulos vitales del pensamiento, que en última instancia son los movimientos mismos del despliegue de la vida.

Tercera enseñanza spinozista al respecto del espacio: la realidad es la dinámica de un entramado de cuerpos, la geometría del movimiento de cuerpos en el espacio que se mueven mutuamente, y por ello, pensar es moverse, aún más, ser movido o seguir el propio movimiento del cuerpo-pensamiento.

Y por último, se piensa **para la vida** porque cada pensamiento es en sí mismo una dinámica de movimiento y de reposo entre sus partes que está en concordancia con el movimiento de

las partes del cuerpo de quien piensa, el movimiento de la vida singular. Dinámica que hace posible la vida-existencia de un cuerpo vivo, y por ello, se piensa primero *para* conservar ese movimiento, perseverar en el ser (*conatus*), y después, *para* intensificarlo (*potencializarlo*). Se piensa *para* ese movimiento particular de las partes de un cuerpo vivo que no sólo hacen posible su vida sino que constituye en concreto su vida misma.

Cuarta enseñanza spinozista sobre el espacio y la vida: todo ser vivo está constituido de innumerables partes en movimiento y reposo que integran su cuerpo, cuya relación de movimiento hace posible su vida y tiene su correlato en el pensamiento, por ello, pensar consiste también en encontrar, conservar e intensificar el movimiento propio en la dinámica de los encuentros con los otros cuerpos y sus respectivos movimientos. Pensar es, también, procurar la propia vida a través del cuidado del propio movimiento del cuerpo y el pensamiento.

Las dos partes de este primer capítulo tienen la finalidad de exponer el pensamiento de Gilles Deleuze como un pensamiento vitalista que se basa 1) *en la vida y su movimiento material con el objetivo incidir en la vida*, y 2) *en el aumento de potencia concretado y expresado en la vida afectiva de los hombres*, ambos aspectos, son como las alas de su pensamiento, sin las cuales no se podría iniciar el viaje, lo cual es fundamental, pues de eso se trata para él pensar, en el viaje inmóvil, en moverse, transformarse, en vivir...

Aunado a la exposición de la interpretación espacial del pensamiento deleuzeano como un planteamiento metodológico, que resulta primordial para la presente investigación, dicha exposición también constituye la oportunidad para realizar una reivindicación explícita de un tipo de filosofía materialista que articula una tradición de pensamiento en Occidente y Oriente que se ha caracterizado por una concepción activa, libertaria y vital del pensamiento que a nuestra consideración resulta cada vez más necesaria en el contexto nihilista actual de la profunda crisis civilizatoria occidental de la modernidad capitalista. Por ello, consideramos tal exposición como una declaración de principios no sólo para pensar, sino sobre todo, para *actuar, resistir, transformar* que son también las consecuencias y posibilidades de la Filosofía.

II. CARTOGRAFÍAS

Siguiendo la concepción espacial de la realidad de Gilles Deleuze, en este segundo capítulo trataremos de hacer una serie de cartografías que permitan ubicar, hasta donde sea posible, el camino que hizo con su pensamiento, a través de diferentes momentos en el itinerario de su viaje biográfico. Y ya que como él indicaba, los conceptos, cuya producción es de lo que se ocupa la filosofía, sólo se entienden en el contexto del problema al cual responden, es decir, en el entramado de las relaciones materiales con las que se componen; daremos una serie de indicaciones que permitan identificar el contexto problemático del presente al cual Deleuze trató de reponder con su filosofía, pero también, la indicación de los problemas futuros a los que su pensamiento visionario apuntaba en su condición de *inactualidad*. De tal manera, a continuación, nos ocuparemos de la vida de Gilles Deleuze, pero sólo en la determinación de su circunstancia vital, como coordenadas para situar el contexto de su existencia, que a su vez, nos permitirá ubicar el inicio del proceso filosófico, dónde y cuándo comenzó el viaje; en que consistió y a dónde se dirigió –sentido- dicho proceso, son materia de otras consideraciones que haremos en la segunda parte de este trabajo dedicada a la imaginación como problema histórico-político.

1a Cartografía

1. “E” de *Enfence*

«Lo repito: mi memoria no es de amor,
sino de hostilidad;
y no trabaja para reproducir
sino para descartar el pasado (...)
entre mí y el siglo yace un abismo,
una zanja llena del tiempo que murmura.
¿Qué quería decir mi familia? No lo sé.
Era tartamuda de nacimiento y,
no obstante, tenía algo que decir.
Sobre mí,
y sobre muchos de mis contemporáneos
pesa el tartamudeo de nacimiento.
Aprendimos, no a hablar,
sino a balbucear,
y sólo prestando el oído
al ruido creciente del siglo,
y una vez blanqueados
por la espuma de su cresta,
pudimos adquirir una lengua».

Osip Mandelstam

¿Qué es la infancia? Para algunos o según lo que dicen algunos, lo es todo. Infancia es destino reza la sentencia. El momento más importante de la vida donde se reparten fortunas y condenas como antaño hacían las hadas en el viejo cielo. O un idilio al que toda la vida se anhela regresar, pero a veces, y según un secreto por todos sabido desde que existe el psicoanálisis -y pocas veces confesado públicamente-, la infancia es el infierno del cual se busca toda la vida inutilmente escapar. Ya que se ha concebido la mente, pero sobre todo, al inconsciente del hombre como una profunda memoria infantil, un teatro en el que se escenifica una y otra vez la misma obra llamada *infancia*, puesto que es la única que existe.¹²⁴

¹²⁴ “Contra aquellos que piensan “soy esto, soy aquello”, y que lo piensan aún de una manera psicoanalítica (refiriéndose a su infancia o a su destino), hay que pensar en términos de incertidumbre y de improbabilidad: no sé lo que soy, harían falta tantas investigaciones y tantos tanteos no narcisistas ni edípicos (ningún homosexual puede decir con certeza: soy homosexual. El problema no es ser esto o aquello como ser humano, sino devenir humano, el problema es el de un niversal devenir animal: no confundirse con una bestia, sino deshacer la organización humana del cuerpo, atravesar tal o cual zona de intensidad del cuerpo, descubriendo cada cual que zonas son las tuyas, los grupos, las poblaciones, las especies que las habitan...” Deleuze. *Conversaciones*, pp. 22 y 23.

Mientras que para otros, la infancia carece de importancia cuando lo que se busca no es volver ni escapar, sino encontrar, descubrir o conocer algo nuevo. Para ellos, creadores y buscadores, la infancia carece de importancia, o solamente la tiene como una coordenada más en la geografía de sus vida, solamente un conjunto de puntos y fragmentos, de líneas que indican el momento de un proceso más grande, ni siquiera el principio del mismo, pues "las cosas" empezaron mucho antes y son obra de fuerzas sociales y naturales que producen y a traviesan la existencia infantil.

Para quienes la infancia deja de tener una importancia *trascendente* lo que empieza ha adquirir una importancia *fundamental* es la aventura del viaje y la búsqueda de un nuevo lugar, la *creación*, en los cuales, siempre existe la posibilidad de nacer nuevamente, de tener no un segundo ni un tercero, sino "n" nacimientos del espíritu.

...si Artaud pretende *reconstruirse un cuerpo*, como veremos más adelante, es sin duda este teatro de flujos no codificados el camino perfecto para un nuevo nacimiento de la corporalidad: "rehacerse un cuerpo, surgir como cuerpo en el teatro << cruel >> implica, en última instancia, un nuevo nacimiento, un parto desgenitalizado, y una auténtica guerra contra la ley papá-mamá [...]. Lo que Artaud indica es la necesidad de acabar de una vez con el sujeto <<triangulado>>, bloqueado en el modo en que la familia (burguesa, patriarcal, <<monogámica>>) le ha enseñado a pensar, a hacer el amor, a no luchar; la necesidad de <<nacer>> *de otro modo*. Los temas centrales del *Antiedipo* deleuziano están bullendo en este modelo teatral.¹²⁵

Una posición radicalmente inmanente niega toda trascendencia, incluso la de la propia infancia, pues concebirla como la instancia o edad que determina el resto de la vida es otorgarle una posición superior, que incluso, trasciende al resto de etapas, acontecimientos y potencias de la vida determinándolos completamente. En este sentido, restarle importancia a la infancia consiste en reconocer la importancia de la vida misma y de cada instante de ella, y con ello, en valorar lo que "es" y lo que "podría ser" más que el "deber ser", que no es otra cosa, sino las circunstancias en las que se nace convertidas por la fuerza

¹²⁵ José Fernández Gonzalo. *El devenir Artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud*. Aparte Rei. 75 Mayo 2011, p. 7

y la debilidad de la repetición en destino.

Por ello, cuando se busca saber de la vida de estos hombres como un recurso más para acercarse de otra forma a la estela que dejaron en su camino, hay que considerar la infancia como un momento entre otros que da las coordenadas de recursos, obstáculos y problemas posteriores (condiciones), pero pocas veces, como la fuente de sus singulares soluciones, que de otro modo las habrían tenido sus contemporáneos. Por lo que hacer una biografía sobre ellos sirve únicamente para conocer sus contextos, y sobre todo, los problemas a los que trataron de responder con sus creaciones, pero no sus particulares respuestas. Elaborar un trabajo biográfico en estos términos, consistirá en realizar una ubicación, hacer el trazado de coordenadas y *umbrales* en un mapa que indique movimientos, direcciones, obstáculos, intensidades, que son las condiciones en las que se desarrolla el proceso creativo.

Por otro lado, qué sería del mundo sin infancia, pero sobre todo, sin niños. Si esto fuera posible, seguramente sería un mundo peor que el catastrófico que leemos en los libros de historia del siglo XX y vemos en los noticieros nocturnos. Pues la infancia implica algunas de las cualidades más positivas de la vida, o al menos, la imagen que de la infancia se ha hecho en la cultura occidental. Y es que difícilmente podría ser de otro modo, ya que la infancia implica, por una parte, la potencialidad de la vida, de una vida que inicia su camino; y por otra, la inocencia de iniciar ese camino sin trabas ni pesos.

Por ello, Nietzsche identificaba la imagen del niño con la de la ligereza y el gozo, más que con la superación con la nulificación del pasado, pero sobre todo, con el buen funcionamiento de las fuerzas reactivas en el espíritu, que son capaces de renovar la consciencia cada vez que sea necesario para que la actividad tenga espacio y condiciones para acontecer. Ya que el olvido como facultad reactiva, junto con el resto de facultades activas como la sensibilidad, la memoria o el intelecto dan su calidad maleable al pensamiento, son la *cera de la consciencia*, que permite pasar de una impresión a otra, de una idea a otra, de un sentimiento a otro, pues lo vivido, sentido y pensado deja huellas o trazas en la consciencia que es preciso desvanecer para dejar espacio a lo que está

aconteciendo. En estos términos, en la conceptualización de la infancia realizada por Nietzsche, la condición “natural” de olvido del niño¹²⁶ es buscada “artificialmente”.

La infancia para Nietzsche no es una edad o una etapa de la vida sino el resultado de un proceso, una transformación del espíritu por la que es preciso atravesar en el proceso general de la liberación del espíritu, que a su vez, consiste, en afirmar la propia vida y lo que esta puede independientemente del pasado y quizá también del futuro.¹²⁷ Gran signo o efecto de la inmanencia en las profundidades de la vida psíquica, consistente en la nulificación del mal funcionamiento de las fuerzas reactivas como resentimiento (odio) y mala conciencia (culpa)¹²⁸, concomitante al hecho de restarle influencia y fuerza al pasado, de arrebatárselas alimentando la facultad del olvido¹²⁹ y las capacidades del cuerpo y la

¹²⁶ El hombre, en cambio, a de bregar con la carga cada vez más y más aplastante del pasado, carga que lo abate o lo doblega y obstaculiza su marcha como invisible y oscuro fardo que él puede alguna vez hacer ostentación de negar y que, en el trato con sus semejantes, con gusto niega: para provocar su envidia. Por eso le conmueve, como si recordase un paraíso perdido, ver un rebaño pastando, o en un círculo más familiar, al niño que no tiene ningún pasado que negar, y que en su feliz ceguedad, se concentra en su juego, entre las vallas del pasado y del futuro. Y sin embargo, su juego a de ser interrumpido: bien pronto será despertado de su olvido. Enseguida aprende la palabra <<fue>>. Friedrich Nietzsche. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Edaf. Madrid. 2000, pp. 36 y 37.

¹²⁷ “La expresión «espíritu libre» quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu devenido libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí.” Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Alianza Editorial. 2002, p. 89.

¹²⁸ “Precisemos, en el caso del hombre, las etapas del nihilismo. Estas etapas forman los grandes descubrimientos de la psicología nietzschiana, las categorías de una tipología de las profundidades:

1.^a *El resentimiento*: por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectivas. Por tu culpa soy débil y desdichado. La vida reactiva elude las fuerzas activas (...) la reacción se vuelve algo sentido, <<resentimiento>>, que se ejerce contra todo lo que es activo. Se <<avergüenza>> a la acción: la propia vida es acusada, separada de su poder, separada de lo que puede (...)

2.^a *La mala conciencia*: por mi culpa... Momento de la introyección. Habiendo cogido a la vida como en un anzuelo, las fuerzas reactivas pueden volver a sí mismas. Interiorizan la culpa, se llaman culpables, se vuelven contra sí. Pero de ese modo dan ejemplo, invitan a toda la vida a que se una a ellas, adquieren el máximo poder contagioso –forman comunidades reactivas.” Deleuze. *Spinoza, kant y Nietzsche*. p. 220

¹²⁹ “... la fuerza de la *capacidad del olvido*. Esta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir, el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar <<asimilación anímica>>)... Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para gobernar, el prever, el predeterminedar... éste es el beneficio de la activa como hemos dicho facultad de olvido, una guardiana de la puerta por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible que sin facultad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*. El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable

mente, fuerzas activas.

Para Nietzsche, el hombre no está determinado esencialmente ni por Dios ni por nada, ni por supuesto, por el pasado, *eso sería todavía idealismo*¹³⁰, sino que tiene que autodeterminarse, transformarse a sí mismo conquistando su propia voluntad, o el poder de su voluntad, eso es la *voluntad de poder*: la voluntad de querer intensamente aquello que realmente lo vuelve más sano, más vivo, más potente y no solamente lo que ha querido o debería de querer, y simultáneamente, la liberación del espíritu por esa voluntad que quiere lo que puede, es decir, la conquista de las capacidades y potencias, tanto del cuerpo como del pensamiento, a la que sólo se llega tras una guerra interior que produce un adecuado funcionamiento entre las fuerzas activas y reactivas que permitan la acción. El proceso en el que sucede todo esto es el de *las tres transformaciones del espíritu*,¹³¹ integrado por tres estadios definidos por la disposición de las relaciones entre dichas fuerzas: 1) la transformación del espíritu en *camello* que es cuando el espíritu busca lo más pesado para

a un dispéptico (y no sólo comparable), ese hombre no <<digiere>> íntegramente nada...“ Friedrich Nietzsche. *Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2000, pp. 75 y 76.

¹³⁰ “Humano, demasiado humano es el monumento de una crisis. Dice de sí mismo que es un libro para espíritus libres: casi cada una de sus frases expresa una victoria - con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza. No pertenece a ella el idealismo: el título dice «donde vosotros veis cosas ideales, veo yo ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas!» (...) Si se mira con mayor atención, se descubre un espíritu inmisericorde que conoce todos los escondites en que el ideal tiene su casa, en que tiene sus mazmorras y, por así decirlo, su última seguridad. Una antorcha en las manos, la cual no da en absoluto una luz «vacilante», es lanzada, con una claridad incisiva, para que lo ilumine, a ese inframundo del ideal. Es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin pathos ni miembros dislocados, todo eso sería aún «idealismo». Un error detrás del otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado, se congela. Aquí, por ejemplo, se congela «el genio»; un rincón más allá se congela «el santo»; bajo un grueso témpano se congela «el héroe»; al final se congela «la fe», la denominada «convicción», también la «compasión» se enfría considerablemente; casi en todas partes se congela «la cosa en sí». Nietzsche. *Ecce Homo*, p. 89.

¹³¹ “Os señalo las tres transformaciones del espíritu: la del espíritu en camello, la del camello en león y la de león en niño. Para el espíritu fuerte, sufrido y reverente, hay muchas cosas pesadas; su fortaleza le hace apetecer cosas pesadas, e incluso las más pesadas (...) Pues con todo esto que es lo más pesado de todo, carga el espíritu sufrido; como el camello cargado que se interna en el desierto, también él se interna en el desierto. Pero en el desierto se produce la segunda transformación: la del espíritu en león ansioso de conquistar su libertad, como si fuera una presa, y ser dueño y señor de su propio desierto (...) El león no es capaz de crear nuevos valores, pero sí de conquistar la libertad requerida para esa nueva creación. Conquistar la libertad y una santa negativa incluso frente al deber: para eso hace falta el león (...) ¿Por qué el rapaz león tiene que transformarse en niño? El niño es inocencia, olvido, un nuevo principio, un juego, una rueda que se pone en movimiento por sí misma, un echar a andar inicial, un santo decir “sí”: Para el jugo del crear, hermanos, hace falta un santo decir “sí”: el espíritu quiere hacer ahora su propia voluntad; al retirarse del mundo, conquista ahora su propio mundo.” Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. (*Las tres transformaciones*) Nietzsche Friedrich. *Obras selectas (Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, El anticristo, El ocaso de los ídolos)*. EDITAM libros S.A. España. 2000, pp. 50 y 51.

cargarse con ello a costas y medir así sus propias fuerzas; 2) la transformación del espíritu en *león*, nos dice Nietzsche, sucede en pleno desierto, que es el espacio al que llega el espíritu en su transformación anterior, y donde el león se rebela contra su último amo que es el "Debes", ansioso por conquistar la libertad que le permita por fin decir "Quiero"; y por último, la transformación del espíritu en *niño*, que es un estado de inocencia y novedad que permite afirmar, es un santo decir "sí" que consiste en la creación de nuevos valores.

El niño es inocencia, olvido, un nuevo principio, un juego, una rueda que se pone en movimiento por sí misma, un echar a andar inicial, un santo decir "sí": Para el juego del crear, hermanos, se requiere un santo decir "sí": el espíritu quiere ahora hacer su propia voluntad; al retirarse del mundo, conquista ahora su propio mundo.¹³²

En estos términos, la infancia implica un conjunto de fuerzas vitales que participan en el proceso de *liberación del espíritu*, es una convergencia de fuerzas y un estado tal entre ellas -una serie de relaciones en las que las fuerzas activas prevalecen sobre las reactivas- que implican una transformación fundamental del ser humano, por ello, más que un error es una gran pérdida identificarla solamente con una edad del ser humano, pues de tal modo, se pierde la posibilidad de concebir los inicios inocentes todas las veces que estos sean necesarios, y en la vida de los hombres esta necesidad se presenta más de una vez.

Por su parte, Deleuze era de aquellos para quienes la infancia no tenía importancia o no debía de tenerla, sobre todo, en la obra de un artista o un filósofo, pues estos, se definen por buscar lo nuevo, las nuevas posibilidades de la vida para el ser humano singular y para los pueblos; mientras que aquellos que proyectan su privacidad, pero sobre todo, los recuerdos de infancia en sus obras no hacen sino rebajar las potencialidades del pensamiento a su estatura infantil, a los problemas y a las respuestas convencionales de su tiempo.

Considero que, a decir verdad, la actividad de escribir no tiene nada que ver con un asunto propio. ¡Lo que no quiere decir que uno no ponga en ello toda su alma! ¡La literatura tiene una relación profunda y fundamental con la vida! Pero la vida es algo más que personal. Todo lo que aporta en la literatura algo de la vida de la persona, de

¹³² *Ibid.* (*Las tres transformaciones*) p. 50.

la vida personal del escritor, es por naturaleza molesto. Por naturaleza lamentable, porque ello le impide ver, le rebaja en verdad a su pequeño asunto privado. Creo que uno escribe para que algo de la vida pase en uno. ¡Eso es! Y uno deviene algo; escribir es devenir. Pero es devenir lo que uno quiera, menos devenir escritor. Y es hacer todo lo que uno quiera, menos archivo.¹³³

En estos términos, volvemos a plantear la pregunta ¿Qué es la infancia? Nada sino un devenir, si realmente importa es un proceso, un estado que adquiere el cuerpo y el espíritu, incluso podríamos decir que es un *estado de gracia* definido por el gozo, el juego, la ligereza y el baile, es la alegría y la inocencia, es un empezar de nuevo: un amanecer.

En fin, las tareas del escritor no consisten en rebuscar en los archivos familiares, no consisten en interesarse por su infancia: nadie se interesa, nadie digno de cualquier cosa se interesa por su infancia. Ésa es otra tarea: devenir niño mediante la escritura, ir hacia una infancia del mundo, restaurar una infancia del mundo, ésa es una tarea, son las tareas de la literatura.¹³⁴

Por todas estas razones, Deleuze trató de no hablar de su infancia y cuando lo hizo habló muy poco al respecto, como si hubiera tratado con ello de reducirla a unas cuantas coordenadas sobre las condiciones en que surge su pensamiento. Una de las pocas ocasiones en que habló públicamente de su infancia fue en el documental *El Abecedario*, en el que al empezar a hablar de su infancia definió su memoria como una facultad para repeler el pasado: *yo no tengo muchos recuerdos de infancia. No tengo muchos porque, para mí, la memoria es más birn una facultad que debe repeler el pasado en vez de convocarlo. Hace falta mucha memoria para repeler el pasado, justamente porque no es un archivo.*¹³⁵

Precisamente a causa de esta capacidad de olvido Deleuze, en sus propias palabras, no podía ser un hombre culto, pues lo olvidaba todo, por lo que siempre que tenía que ponerse

¹³³ El Abecedario de Gilles Deleuze (con Claire Parnet, realizado por Pierre-André Boutrang), DVD, 2005. (“E” de *enfance*).

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

a trabajar sobre algún tema, tenía que volver a estudiarlo de nuevo desde el principio.¹³⁶ Y al referirse a los autores que hablaban sobre su infancia no ocultaba un profundo desprecio por un rebajamiento de la actividad radicalmente creativa de escribir, que en tales casos solamente servía para reproducir:

*...echar mano de la infancia, es la típica forma de hacer de la literatura el pequeño asunto privado de uno. Es algo que te revuelve las tripas, es de veras la literatura de supermercado, de bazar, son los best-sellers, es una verdadera mierda (...) Entonces, los que se interesan por su infancia, que se vayan a paseo, y luego que continúen, está muy bien: harán la literatura que merecen...*¹³⁷

Entonces, los recuerdos de infancia carecen de importancia en la labor de un artista o de un creador, pero no así la infancia, todo lo contrario. Si bien, reducir una obra creativa a la propia infancia o a la infancia de otro es empobrecerla, pues de esa manera lo que se hace es costreñirla a los códigos y a las formas conservadoras de su tiempo, pues son los de la reproducción familiar y educativa, cuando lo que el autor busca es precisamente lo nuevo oponiéndose o simplemente tratando de superar el tiempo del presente; encontrar los momentos en la obra en que el autor se convierte en niño, en que deviene niño, es fundamental, puesto que son los momentos en que él ha conseguido crear algo, y con ello, ha conseguido arribar a otro estado como resultado de su conquista, son los momentos en los que el creador goza y ríe mientras trabaja, y también, los momentos en donde más tiene que ofrecernos. Esto último, es uno de los principales próósitos de este capítulo biográfico, mostrar el recorrido en la búsqueda de la creación y los momentos de su conquista en la vida de Gilles Deleuze, los momentos en que deviene niño, en que la alegría de la creación lo atraviesa, en que la vida emerge de su obra como una *gaya ciencia*:

¹³⁶ “... no soy ni culto ni un intelectual, quiero decir algo muy sencillo: no tengo ningún saber de reserva, ninguno. Así no tendré ningún problema: cuando me muera no habrá que buscar cosas mías sin publicar, nada, porque no tengo ninguna reserva, no tengo nada; ningún depósito, ningún saber provisional, y todo lo que aprendo lo aprendo para una tarea determinada, de tal forma que, una vez finalizada la tarea lo olvido, hasta tal punto que diez años después, me veo obligado –esto me produce una gran alegría, cuando me veo obligado a ponerme a trabajar sobre un tema anexo o sobre el mismo tema- debo empezar otra vez desde cero...” *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

Todo lo que aporta en literatura algo de la vida de la persona, de la vida personal del escritor, es por naturaleza molesto, por naturaleza lamentable, porque ello le impide ver, rebaja en verdad a su pequeño asunto privado. Mi infancia nunca ha sido esto. ¡y no porque me produzca horror! Lo que me importa, si acaso, es, tal como y como decíamos: hay devenires animales que el ser humano contiene, hay devenires niño. Escribir, creo, es siempre devenir algo. Por esa misma razón uno tampoco escribe por escribir. Creo que uno escribe para que algo de la vida pase en uno. Sea lo que sea... hay cosas que... uno escribe para la vida. ¡Eso es! Y uno deviene algo; escribir es devenir...¹³⁸

1. 1 El contexto político-social de los primeros años

El filósofo Gilles Deleuze casi no habló de su infancia, incluso se convierte en una cuestión que eludía como si ello formara parte de su intento por devenir imperceptible, de expresar con su conducta y en su discurso la multiplicidad que era, pero sobre todo, que su vida y lo que vivió, es algo singular -ni personal ni universal-; y por ello, irreductible, inidentificable por los criterios subjetivos normales de la identidad individual moderna. Es decir, que así como pretendía que los acontecimientos de su vida no se redujeran únicamente a un asunto privado (no escribir para recordar) ni universal (ser y vivir como un ser Humano, Hombre o Intelectual deberían de ser y vivir), buscaba reconceptualizar su infancia no como algo personal, sino como un acontecimiento singular que *se vive como se llueve* o como *se deviene niño*, pues ni la lluvia ni la infancia pertenecen particularmente a nadie ni definen absolutamente a alguien, son estados por los que pasan y son atravesados interior y exteriormente los cuerpos de los seres humanos.

Hasta qué punto este se difiere del de la trivialidad cotidiana. Es el se de las singularidades impersonales y preindividuales, el se del acontecimiento puro en el que muere es como llueve. El esplendor del se es el del acontecimiento mismo o la cuarta persona. Por ello, no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco

¹³⁸ *Ibid.*

existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal. ¿Qué guerra no es un asunto privado? E inversamente, ¿qué herida no es de guerra, y venida de la sociedad entera? ¿Qué acontecimiento privado no tiene todas sus coordenadas, es decir, todas sus singularidades impersonales sociales? Sin embargo, hay mucha ignominia en decir que la guerra concierne a todo el mundo; no es verdad, no concierne a los que se sirven de ella o la sirven, criaturas del resentimiento. La misma ignominia que decir que cada uno tiene su guerra, su herida particulares; tampoco es verdad de aquellos que se rascan la llaga, criaturas también de la amargura y el resentimiento. Solamente es verdad del hombre libre, porque él ha captado el acontecimiento mismo, y porque no lo deja efectuarse como tal sin operar, actor, su contra-efectuación. Sólo el hombre libre puede entonces comprender todas las violencias en una sola violencia, todos los acontecimientos mortales en un solo Acontecimiento que ya no deja sitio al accidente y que denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión en la sociedad...¹³⁹

La ocasión en que Deleuze se refirió más exhaustivamente a su infancia fue en el documental póstumo *Abecedario*, que hemos venido citando hasta aquí y es un documento clave para la reconstrucción cartográfica de su existencia. Está estructurado en forma de una prolongada entrevista que dura aproximadamente tres horas en la que de forma espontánea responde a una serie de motivos o temas ordenados alfabéticamente, y que sólo fue puesto en circulación tras su muerte como él mismo lo pidió. Este documental es muy importante en la obra de Deleuze como fuente biográfica, porque es realizado poco antes de su muerte¹⁴⁰ como una especie de sumario o guía para incursionar en su pensamiento, esto, debido a que por una parte Claire Parnet, una exalumna suya que a lo largo del documental formula las temáticas a Deleuze, tiene el cuidado de elegir cuestiones fundamentales de su pensamiento; y por otra, porque el mismo Deleuze parece tratar de brindar en todo momento coordenadas o claves para más que interpretar, *situar* en su contexto las problemáticas conceptuales que aborda en su obra, algunas de ellas relativas a la vida de quien piensa, y por ello, relacionadas con acontecimientos de su propia vida, pero es

¹³⁹ Deleuze Gilles. *Lógica del sentido*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona. 2005, pp. 110 y 111.

¹⁴⁰ El documental es elaborado en 1988-89 cuando Deleuze tiene sesenta y tres años, y a seis años de su muerte.

importante entender que esto, todo el tiempo está subordinado al pensamiento y a su sentido.

Cuando en el documental se aborda la temática de la infancia, de manera inmediata Deleuze habla de la situación de violencia de los grupos sociales de derecha y de la profunda crisis económica que se vivía en Francia tras la primera guerra mundial, como la antesala de la ocupación nazi. Es como si con ello Deleuze tratara no de recordar exclusivamente lo que fue su vida en ese momento, sino de situar históricamente el momento que se estaba viviendo cuando era niño, precisamente, porque ese contexto determinó tanto la familia como el medio escolar en los que creció.

La familia Deleuze en palabras del filósofo era una “familia burguesa de derechas e inculta”.¹⁴¹ El apellido era de origen occitano, *De l'yeuse*, y significaba literalmente, de la encina o del roble, por lo que a Deleuze le divertía mencionarlo cuando en compañía de Félix Guattari creó el concepto de rizoma opuesto al esquema tradicional del árbol, ya que Deleuze se refería a ese roble o encina como a un “árbol respecto del cual no tuvo más inquietud que la de desatarse, como de la familia, tomando la <<línea de la fuga>> (una de sus fórmulas favoritas) de un libro deriva”.¹⁴² El espacio y el tiempo de su infancia estuvieron intensamente definidos por el turbulento contexto social europeo de las dos guerras mundiales, el padre, Louis Deleuze, un ingeniero veterano de la guerra del 14 y su madre Odette Camaüer, compartían ideas de derecha y antisemitas. Y por su parte, Georges Deleuze, su hermano mayor: *se había inscripto en la escuela militar de Saint-Cry para ser oficial. Durante la Guerra entra en la Resistencia. Es detenido por los alemanes y muere al ser deportado a un campo de concentración.*¹⁴³

Deleuze describe a sus padres como buenas personas, que sin embargo, compartían ideas de

¹⁴¹ Deleuze. *Abecedario* (“E” de *enfance*).

¹⁴² “En el momento en que con Félix Guattari le oponía al esquema tradicional del árbol aquel otro profuso, fluyente en todos los sentidos, del <<rizoma>>, convirtiéndolo en un verdadero concepto para una lógica de los <<agenciamientos>>, se divertía recordando (condiciencia de Fanny) el origen meridional de los Deleuze, que eran antiguamente *De l'yeuse*, es decir Del roble. Un árbol respecto del cual no tuvo más inquietud que la de desatarse, como de la familia, tomando la <<línea de fuga>> (una de sus fórmulas favoritas) de un libro deriva.” René Schérer. *MIRADAS SOBRE DELEUZE*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2012, p. 18.

¹⁴³ François Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografías cruzadas*. FCE. Argentina. 2009, p. 119.

derecha y antisemitas con la clase “acomodada” a la que pertenecían y cuyos miembros se encontraban desconcertados por el contexto social en el que perdían cada vez más privilegios. Su situación económica fue en picada arrastarada por una crisis económica generalizada que “nadie podía comprender”, y que hizo que su familia, “en una caída” de la cual nunca se pudieron recuperar, pasara de habitar en uno de los barrios más exclusivos de París, El barrio XVII a vivir en las calles “un poco proletarias” de Daubigny, Mollet y Toussaint. De su padre dice: *Mi padre era un poco cruz de fuego,* pero eso era muy corriente en aquella época ... un hombre exquisito, muy benevolente, muy bueno, encantador (...) vi a mi padre debatirse entre su honestidad y su antisemitismo*¹⁴⁴; y de su madre, que era una gran mujer a pesar de compartir las opiniones de su esposo. Y en relación con su hermano mayor, los únicos testimonios con los que se cuentan son indirectos, ya que Deleuze nunca se refirió a éste en público, debido, según algunos amigos del filósofo a la molestia con que lo recordaba. En ese sentido su amigo Michel Tournier, dice al respecto que, *Gilles siempre se sintió acomplejado con respecto a Georges. Sus padres rendían un verdadero culto a ese hermano mayor, y Gilles no les perdonará su admiración exclusiva por Geroges. Él era el segundo, el mediocre, mientras el hermano era el héroe.*¹⁴⁵ Y por su parte, Claude Lemoine un alumno de Deleuze en Amiens, recuerda que en 1951 ironizando con él le cuenta *que había tenido un hermano pero que “este imbécil, en la novatada, se atravesó con la espada de alumno de Saint-Cry. Y se reía. Lo hacía pasar como un imbécil”*.¹⁴⁶

Una anécdota del *Abecedario* ejemplifica claramente el ambiente familiar y social conservador en el que Deleuze vivió su infancia. Al ser interpalado con la *e* de “*enfance*” (infancia), Deleuze recuerda inmediatamente cómo sus padres junto con los demás adultos se indignan cuando llegaron a la playa de Deauville los primeros trabajadores con vacaciones pagadas, ya que hasta entonces, se trataba de un lugar para vacacionar exclusivo de la clase burguesa. Deleuze recuerda esto entre constantes carcajadas cascadas por la enfermedad

¹⁴⁴ Deleuze. *Abecedario* (“E” de *Enfance*).

* El grupo *Croix du feu*, Cruz de fuego, se trató de uno de los más importantes movimientos nacionalistas franceses de entreguerras, muy semejante al fascismo italiano al convocar a excombatientes de la Primera Guerra Mundial y a socialistas, fue fundado en 1927 y su líder fue François de La Roque. Tras su disolución sus miembros fundaron el PSF (el Partido Social Francés).

¹⁴⁵ Dosse. *Op. cit.* p. 119.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 120.

que un par de años después le costaría la vida, entre sorprendido y divertido rememora la importancia que tuvo este acontecimiento para el niño que era y para los adultos conservadores y antisemitas que lo rodeaban, puesto que si se daban vacaciones pagadas a los trabajadores entonces todos los privilegios de los burgueses se perderían.

¡Fue espantosa la reacción a las vacaciones pagadas!... Entonces en la playa de Deauville, que siempre había sido una playa reservada tradicionalmente a los burgueses, que era su propiedad, de repente llegan las vacaciones pagadas, y la gente que sin duda nunca había visto el mar, y aquello era grandioso. Si el odio de clase consiste en algo, es en palabras como las de mi madre, que no obstante era la mejor de las mujeres, habla de la imposibilidad de frecuentar la playa donde hay gente así. Así que fue algo muy duro, yo creo que los burgueses no lo han podido olvidar. Mayo del 68 no fue nada al lado de aquello... si se daba vacaciones a los obreros entonces todos los privilegios burgueses desaparecían. También se tarataba de los lugares, de cuestiones de territorio. Si las criadas iban a la playa de Deauville, aquello era no sé, como si de repente volvieran los dinosaurios. Era una agresión, era peor que los alemanes, era peor que si los tanques alemanes llegaran a la playa...¹⁴⁷

En ese sentido, existe una convergencia entre conservadurismo burgués y antisemitismo en la Francia de la década de los treinta que para Deleuze explica el triunfo de Pétain, el fascista francés, puesto que sólo el grado de antisemitismo que había en Francia, en la que literalmente “todos eran antisemitas”, puede explicar que haya tomado el poder. Precisamente esta anécdota de las vacaciones pagadas sintetiza esos dos aspectos, puesto que la indignación de los burgueses frente a tal acontecimiento, es un signo de la indignación e inconformidad que tenían contra las medidas sociales del Presidente de la República, el judío socialista León Blum,¹⁴⁸ quien era para los burgueses *peor que el diablo*¹⁴⁹ pues encarnaba estas dos amenazas, tanto la de los trabajadores como la de los judíos, que provocaron uno de los peores momentos para los patronos hasta la fecha.

Mientras que para él, siendo todavía un niño era maravilloso presenciar la llegada de toda

¹⁴⁷ Deleuze. *Abecedario* (“E” de *Enfance*).

¹⁴⁸ León Blum fue un importante político socialista francés.

¹⁴⁹ Deleuze. *Abecedario* (“E” de *Enfance*).

ese gente que veía por primera vez en su vida el mar, que es una de las cosas más impresionantes de este mundo.

...la llegada de los primeros trabajadores con las vacaciones pagadas a la playa de Deauville fue algo digno de ser visto. Para el cineasta aquello debía de ser una obra maestra, porque cuando uno veía aquella gente que veía el mar por primera vez, era algo prodigioso. Yo pude conocer a alguien que sólo había visto el mar por primera vez en su vida mucho después de nacer. Era espléndido: era una chiquilla de la región de Limousin que estaba con nosotros y vio el mar por primera vez. Es verdad que si algo resulta inimaginable, cuando uno no lo ha visto, es el mar. Uno puede pensar antes de verlo que el mar es algo grandioso, infinito, pero uno no añade gran cosa a ello; pero cuando vez el mar, esa chiquilla se quedó... no sé, cuatro o cinco horas completamente atontada, como si fuera idiota de nacimiento, y no se cansaba de ver un espectáculo tan sublime, tan grandioso.¹⁵⁰

Precisamente el arribo de los alemanes a Francia después de dejar Bélgica mientras él se encontraba significativamente en la playa de Deauville, Deleuze lo indica como el fin de sus años de infancia, como un despertar, el momento en que deja de ser un niño mediocre, pues mientras la catástrofe avanza por su espacio familiar y social, sucede algo que lo cambiará para siempre: el descubrimiento de la filosofía.

2ª Cartografía

2. El despertar filosófico

En los términos en que Deleuze habla de su infancia en el *Abecedario*, que como ya dijimos es la única ocasión en que públicamente lo hace, esta termina con una especie de *despertar*, iniciado en el contexto de dos acontecimientos fundamentales en su vida: la ocupación nazi y el descubrimiento de los libros.

¹⁵⁰ *Ibid.*

Como las dos caras de una misma moneda, en este caso de un mismo suceso, el descubrimiento de la filosofía para Deleuze es el acontecimiento mismo que lo despierta del *sueño de la infancia*; y tiene dos caras porque en gran medida está definido tanto por el descubrimiento del mundo de la cultura como por el contexto de la ocupación nazi en el que sucede, como lo hace ver en la anécdota que según relata en el *Abecedario* da fin a su infancia:

Cuando los alemanes se abrieron paso verdaderamente, entonces sí, ¡ahí deje de ser idiota! Porque, me explico, yo era un muchachito sumamente mediocre desde el punto de vista escolar, de ningún interés desde cualquier punto de vista. Tenía, o hacía colecciones de sellos; esa era mi mayor actividad, y luego en clase era nulo. Y tuve (es algo que creo que le ocurre a mucha gente, uno siempre), no sé. A la gente que se despierta en un momento dado, siempre les despierta alguien (...)¹⁵¹

Y continúa relatando los pormenores de ese *despertar* acontecido en el verano de 1939 a la edad de catorce años, cuando los alemanes arriban a Francia después de haber pasado por Bélgica. Recuerda que sus padres deciden dejarlo en la casa de verano de Deauville, junto con su hermano, donde conoce a quien lo va a despertar de su *sueño infantil*, un joven profesor llamado Halbwachs quien imparte clases en un hotel de Deauville adaptado como escuela, que era una práctica común en ese contexto.

Y yo, en ese hotel convertido en instituto, había un tipo, joven, que me pareció bastante extraordinario, porque hablaba muy bien, y aquello fue el despertar absoluto para mí. Tuve la suerte de dar con un tipo (...) emprendió muchas actividades en el izquierdismo, pero mucho más tarde, se llamaba Halbwachs. Era Pierre Halbwachs, el hijo del sociólogo. En aquel momento era muy joven (...) tenía una salud sumamente frágil, por lo que había sido declarado inútil para el ejército y licenciado. Le habían enviado allí como profesor durante la guerra (...) y para mí fue una revelación. Él estaba lleno de entusiasmo, ya no sé ni siquiera en qué clase estaba, supongo que en tercero o en segundo de bachillerato, y bueno, él nos comunicaba, o me comunicaba a mí algo que para mí fue conmovedor. Yo descubría algo. Nos hablaba de Baudelaire, nos leía, leía muy bien. Y nos hicimos amigos íntimos, no podía ser de otro modo,

¹⁵¹ *Ibíd.*

porque él se percató de que me impresionaba enormemente, y me acuerdo de que en invierno, entonces, en la playa de Deauville, me llevaba, yo le seguía, iba literalmente pegado a él, era su discípulo, había encontrado un maestro...¹⁵²

Este inicio del acercamiento de Deleuze con la cultura es fundamental, puesto que sucede en el contexto de la ocupación y a través de una voz posteriormente de izquierda que le comunica los referentes, y sobre todo, la expresión literaria del pensamiento crítico a los valores burgueses y modernos, que será fundamental en la manera anómala en que su pensamiento filosófico se abrirá al arte.

Nos sentábamos en las dunas, y allí, con el viento, el mar, era estupendo: me leía, me acuerdo de que me leía *Les Nourritures Terrestres* [Los alimentos terrestres]. Recitaba con voz muy alta, no había nadie en la playa en invierno, recitaba *Les Nourritures Terrestres*. Yo estaba sentado a su lado, un poco apurado por si venía alguien, claro, y pensaba: «Ah, qué raro es todo esto», y él me leía, pero eran lecturas muy variadas; me hacía descubrir a Anatole France, a Baudelaire, a Gide, creo que, bueno, eran los principales, eran sus grandes amores, y yo estaba transformado, vaya, absolutamente transformado.¹⁵³

De tal manera, y desde un inicio, se singulariza tanto el contenido de la cultura como de la filosofía que *despiertan* a Deleuze, ya que por una parte, el contexto en el que deja de ser un “niño” y un “idiota” para convertirse en adolescente está fuertemente definido por los acontecimientos de la ocupación, y por otra, la filosofía como contenido y como forma, para subsistir frente al totalitarismo fascista de la Francia de Vichy, responderá radicalizando su aspecto crítico y encontrando nuevas estrategias en los términos de un pensamiento disidente.

El encuentro mismo con la filosofía, su aprendizaje y la formación concretos suceden en varios momentos y espacios definidos por las mismas coordenadas que venimos trazando, como veremos a continuación.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

Deleuze toma su primer curso de filosofía en el primer año de secundaria, con un profesor llamado Vial en el liceo Carnot, e inmediatamente se da cuenta que se quiere dedicar a la filosofía, lo que recuerda de la siguiente manera:

Sí, el señor Viale, sí, sí, del que guardo un recuerdo muy cariñoso. Aquello se debió al azar, me tocó en esa clase. Podría haber intentado pasar a la de Merleau-Ponty, no lo hice... no sé por qué, pero... Viale, es muy curioso, porque, en efecto, Halbwachs me había hecho sentir algo de lo que era la literatura, pero, desde los primeros cursos de filosofía, supe que sería lo que haría, vaya (...) Viale, al que tanto quería, estaba acabando su carrera, y también con él trabé una amistad estrecha. Muy estrecha, y como no vivíamos muy lejos uno del otro, nos acompañábamos mutuamente, no dejábamos de hablar, y allí supe que o hacía filosofía o no haría nada.¹⁵⁴

Y continúa describiendo con gran emoción el descubrimiento de la filosofía, y con ello, de su vocación cuando Claire Parnet insiste en saber un poco más sobre esta fascinación sentida desde sus primeros cursos de filosofía:

¡Sí, sí! Sí, es como si, si quieres, cuando supe de la existencia de cosas tan extrañas como aquello que denominaban conceptos, aquello surtió en mí el mismo efecto que para otros tiene el encuentro con un personaje de novela fantástica. Dios, que emoción sentí al leer, al descubrir (...) Cuando aprendí, no sé, incluso cosas como lo que Platón denominaba una idea, aquello me pareció tan vivo, vaya. Tan animado, tan... sabía que aquello era para mí, que aquello sería para mí.¹⁵⁵

Y simultáneamente, al recordar este encuentro que le proporcionará un sentido a su vida, Deleuze menciona el problemático contexto político que se vivía en aquellas clases, particularmente cuando se supo y discutió subrepticamente sobre los fatídicos hechos de la región de Oradour sur Glane, y la dificultad de manifestar abiertamente una oposición política al régimen de Vichy:

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

... recuerdo muy bien que estaba en filosofía cuando se supo, pero como un reguero de pólvora: Oradour, había pasado lo de Oradour, y hubo una especie de –hay que decir que estaba en clase, y aquella debía ser una clase algo politizada, algo sensible a las cuestiones nazis, etc., porque... ¡estaba en la clase de Guy Môquet! Lo recuerdo, y había una atmósfera rara en aquella clase, en todo caso, me acuerdo de que aquel anuncio de lo de Oradour fue algo impresionante para muchachos de 17 (...) el rumor inmediato, la comunicación inmediata de lo de Oradour, se trataba de comunicaciones secretas, se trataba de telegrafía sin hilos (...) No estábamos politizados, sin duda había muchachos que, desde los 17-18 años, estaban en la resistencia, pero no había condiciones, como puedes entender; la gente que estaba en la resistencia se callaba...¹⁵⁶

La mención de esta clase es un caso ejemplar del contexto en que Deleuze vivió esos años de descubrimiento, ya que el momento en que se entera sobre uno de los sucesos más terribles de la ocupación, lo hace en una clase en la que tiene como compañero de banca a alguien que se convertirá en uno de los símbolos de la resistencia francesa, el joven Guy Môquet.

El suceso al que se refiere Deleuze es uno de los episodios más terribles de la ocupación nazi de Francia, consistente en la destrucción total del pequeño pueblo de Oradour sur Glane, cuya población es asesinada y sus construcciones reducidas a ruinas por el incendio y el pillaje de las SS. El 10 de junio de 1944, el Primer Batallón del Regimiento de la SS comandado por Otto Sturmbannführer rodeó la ciudad y ordenó que todos los pobladores se reunieran en una plaza del pueblo, a la totalidad de los niños y mujeres se les encerró en la iglesia donde se les prendió fuego vivos y a los hombres se les fusiló y quemó después, a quienes intentaban escapar se les disparaba y quienes lograron hacerlo fueron cazados durante la noche. En total fueron asesinadas 642 personas, 207 fueron niños, 245 mujeres y 190 hombres. Sólo pudieron escapar cinco hombres y una mujer.

Para la población francesa el caso de Oradour fue y es el símbolo de la barbarie nazi¹⁵⁷ puesto que la población de Oradour era indefensa y no hay una explicación sobre un ataque

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Al finalizar la guerra, por órdenes del gobierno de Charles de Gaulle, la reconstrucción del pueblo se hace a algunos kilómetros de distancia del asentamiento original con la finalidad de conservar las ruinas del lugar

tan cruel, ya que no había grupos de la resistencia en el lugar, se ha especulado que en todo caso pudo deberse a la supuesta denuncia de algunos batallones nazis en su curso rumbo a la batalla de Normandía o la supuesta detención y muerte de un alto oficial nazi que había sucedido recientemente en otro poblado; como haya sido, el suceso constituyó un episodio más de las prácticas para aterrorizar a la población civil que eran algo común para el ejército nazi, sobre todo, en territorio de la unión soviética.

Por su parte Guy Môquet, compañero de clase al que hace referencia Deleuze, fue un joven comunista que se convirtió en símbolo de la resistencia después de haber sido fusilado con apenas diecisiete años. Era hijo del notable comunista y diputado Prosper Môquet quien fue enviado a un campo de concentración en Argelia por el gobierno francés tras oponerse a la participación de Francia en la Segunda Guerra Mundial, y una vez instaurada la ocupación fue mantenido ahí, hecho que provocó la militancia de Guy Môquet hasta que es detenido por repartir propaganda antinazi y es enviado al campo de concentración de Châteaubriand donde es fusilado junto con otros veintisiete presos, como un acto de represalia por la muerte del comandante Karl Hotz quien es ejecutado en Nantes por jóvenes comunistas.

2.1 La ocupación nazi y la resistencia intelectual

El contexto de la ocupación afectaba a todo el medio cultural e intelectual francés, desde los colegios y la opinión pública hasta los círculos intelectuales. Por esa razón, el ambiente en el que Deleuze descubre la filosofía es no solamente un ambiente receloso de los acontecimientos políticos sino también un ambiente extremadamente crítico, aunque de manera subrepticia, como lo evidencia la significativa experiencia que el joven Deleuze tuvo al participar siendo muy joven en el círculo de Marie-Magdeleine Davy.

tal como fueron dejadas tras su destrucción. Y en 1994, se abrió en el lugar un Centro de Documentación y de la Memoria.

Marie-Magdeleine Davy es un personaje muy importante en la vida intelectual de la Francia de la década de los cuarentas. Fue un intelectual francés mujer que nació en 1903 cerca de París, que se caracterizó por tener una intensa vida cultural dedicada al estudio y de una manera pionera al cuestionamiento de los roles de género.

... "era un verdadero muchacho frustrado, detestaba los vestidos, y ya en 1908 sólo usaba shorts o pantalones. Su madre la sermoneaba porque no usaba los adjetivos en femenino, y porque hablaba de sí misma en masculino". Tenía ideas estafalarias, y sentía tal adoración por la naturaleza que por la noche se escapaba de su cuarto por la ventana, deslizándose por una cuerda anudada, para llegar al inmenso parque y al río en los alrededores de la propiedad de su abuela. Desafiando la prohibición familiar, a los 18 años se inscribe en La Sorbona y empieza estudios de filosofía y de historia, aprende latín, griego, hebreo y sánscrito, y también diez lenguas vivas. Conoce a Étienne Gilson, quien la inicia en el latín medieval, frecuenta los salones, en particular el de Marcel Moré -un católico de izquierda y militante personalista que formará parte de la revista *Esprit*- donde conoce la flor y nata de la filosofía. Al mismo tiempo, obtiene una licenciatura en teología en el Instituto Católico de París. Doctorada en teología en 1941, entra en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) como especialista en el siglo XII, y traduce obras de Guillaume Saint-Thierry, Pierre de Blois y Bernard de Clairvaux.¹⁵⁸

Marie-Magdelaine Davy organizaba un círculo de estudio en el castillo La Fortrelle, una propiedad suya cercana a París, ubicada en Rosay-en-Brie. Se trataba de "un lugar protegido, donde escondía judíos, miembros de la Resistencia, Refractarios del Servicio de Trabajo Obligatorio (STO), aviadores británicos o norteamericanos"¹⁵⁹; y para ocultarlos, organizaba numerosos encuentros culturales en los que participaban algunos de los intelectuales más importantes del medio intelectual francés: Michel Leiris, Jean Paulhan, Leopold Sédar Senghor, Paul Flamand, Gaston Bachelard, Robert Aron, Jean Wahl, Jean Burgelin, Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac y muchos otros.¹⁶⁰ Gilles Deleuze participó en ese círculo de estudios a la edad de 18 años cuando cursaba su último año del

¹⁵⁸ Dosse. *Op. cit.* p. 123.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 122.

¹⁶⁰ *Ibid.* pp. 122 y 123.

liceo, invitado él junto con su amigo Michel Tournier por el profesor de filosofía de este último, Maurice de Gandillac. Ya en el círculo de estudios llamó la atención de varios de sus notables asistentes entre quienes empezó a circular el rumor de que "va a ser un nuevo Sartre"¹⁶¹; y es que como lo recuerda su amigo Michel Tournier:

"Cuando Deleuze entró en filosofía, nos aventajó a todos por completo" (...) "Las ideas que intercambiábamos como balas de algodón, él nos las reenviaba, endurecidas y más pesadas, como balas de hierro y acero. Rápidamente le temimos por ese don que tenía de encontrarnos, por una sola palabra, en flagrante delito de banalidad, de necedad, de laxismo de pensamiento."¹⁶²

También asistió en ese tiempo en compañía de Maurice de Gandillac, a las reuniones de los últimos sábados de cada mes en la casa de Marcel Moré en un departamento del Quai de la Mégisserie, en donde asistían universitarios e intelectuales de renombre, ahí tuvo la oportunidad de conversar con Pierre Klosowsky, George Bataille, Jean-Paul Sartre, Alexandre Kojéve, Jean Paulhan, Jean Hyppolite, Arthur Adamov, Roger Callois, Jean Daniélou...

Por último, y para hacer un retrato un poco más completo de este momento en la vida de Deleuze hay que considerar la importancia que tuvo en estos años iniciales de formación la figura de Jean Paul Sartre, que para Deleuze fue su maestro intelectual de una manera abierta y hasta fanática en ese entonces, e incluso después, ya que con la distancia de toda una vida dedicada a la filosofía, en el libro *Diálogos* de 1977, reconoce la importancia fundamental de Sartre para su generación, que en su formación universitaria se enfrentó a una historia de la filosofía autoritaria cuya principal función era evitar pensar, y ante la cual, Sartre fue *una bocanada de aire fresco*.

Michel Tournier un testigo y actor muy importante en esta etapa de la vida de Deleuze menciona al respecto, el entusiasmo con el que ambos estudiaban a Sartre, cuando en el otoño de 1943, en plena ocupación, aparece *El ser y la nada*: "*Gilles me llamaba todos los*

¹⁶¹ *Ibid.* p. 123.

¹⁶² *Ibid.* p. 122 (Entrevista con Michel Tournier).

días por teléfono para contarme lo que había leído durante la jornada. Lo sabía de memoria”(...) “Este invierno de guerra, negro y helado, lo hemos pasado abrigados bajo las mantas, con pieles de conejo atadas a los pies, pero con la cabeza en llamas, leyendo en voz alta las setecientas 22 páginas de nuestra nueva Biblia”.¹⁶³

El entusiasmo que estos dos jóvenes tienen por su maestro pasa por una “decepción” cuando en 1945 Sartre dicta su famosa conferencia *El existencialismo es un humanismo*. Ya en plena liberación y en un ambiente de efervescencia colectiva por el pensamiento de Sartre, que lleva a la prensa a dar cuenta de “15 desvanecimientos” y “treinta asientos destrozados” por ese “acontecimiento cultural sin precedentes”.¹⁶⁴

En esta muchedumbre, Deleuze, que acaba de recibirse de bachiller, y su amigo Michel Tournier se sienten decepcionados por las palabras del gurú y no le perdonan que haya tratado de rehabilitar la vieja noción de humanismo: “Estábamos aterrados. Así, nuestro maestro sacaba de la basura de donde nosotros habíamos huido aquella gastada estupidez que apeataba a sudor y a vida interior, el *humanismo*.”¹⁶⁵

Sin embargo, a decir de François Dosse, existen documentos poco conocidos y escritos algunos años después de este incidente que evidencian la admiración e influencia que Sartre siguió ejerciendo en el joven Deleuze. Los artículos *Du christ à la bourgeoisie* de 1946, *Dires et profils* de 1947, e incluso, en 1964, *Il été mon maître*, escrito después de que Sartre renuncia al Premio Nobel.¹⁶⁶

¹⁶³ *Ibid.* p. 125.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 127.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 127. (Michel Tournier. *Le vent Paraclet*, p. 160)

¹⁶⁶ “... durante mucho tiempo Deleuze se siente dentro de la órbita de la estrella sartreana, como testimonian dos artículos publicados en 1946 y 1947 –de los que reniega más tarde-. Sin embargo, a pesar de tomar otro camino, Deleuze siempre reconoció su deuda con Sartre, como atestigua también un artículo escrito un mes después de que Sartre rechazara el premio Nobel, en 1964, donde deplora una generación sin maestro y reconoce a Sartre como aquel que supo decir algo sobre la modernidad y erigirse en maestro de toda una generación, la de la Liberación: “Luego de largas noches, aprendíamos con él la identidad del pensamiento y de la libertad”. Deleuze no se reconoce en el espíritu de la época de 1960, que tiende a considerar a Sartre como “pasado de moda”. Por el contrario, denuncia el conformismo de su tiempo y saluda la *Crítica de la razón dialéctica* como “uno de los libros más bellos y más importantes de los publicados en los últimos años”. *Ibid.* p. 127.

Una anécdota de ese entonces, contada por Michel Tournier, ejemplifica intensamente la alternativa que Sartre significó para estos dos jóvenes estudiantes y que continuó significando para toda una generación, la alternativa primero, entre el pensamiento y la catástrofe, y después, entre reproducir una imagen del pensamiento que impedía cómplicemente pensar o tener la extraordinaria y rara posibilidad de pensar en un ambiente caracterizado por no hacerlo.

Tournier cuenta que en ese entonces, Deleuze acompañaba el estudio durante la semana de *El ser y la nada* con visitas al teatro los fines de semana para ver obras de Sartre. Y que un domingo de 1943 en que coincide con él en la presentación de *Las moscas*, la puesta en escena fue interrumpida por el sonido de las sirenas de alarma que avisaban de un bombardeo inminente por lo que la obra fue interrumpida y el público evacuado a los refugios subterráneos. Mientras esto sucedía, los dos jóvenes amigos deciden arriesgarse y salir en ese momento a la calle:

Deambulamos por los muelles de París, totalmente desértico: la noche en pleno día. Y empiezan a llover las bombas. La RAF apunta a las fábricas Renault en Billancourt [...] No diremos una sola palabra sobre este mediocre incidente. Sólo conocemos los altercados de Orestes y Júpiter atormentados por las “moscas”. Al cabo de media hora suenan las sirenas que ponen fin a la situación de alarma, y volvemos al teatro. El telón se levanta otra vez. Júpiter-Dullin está ahí, y exclama por segunda vez: “¡Joven, no incrimine a los dioses!”.¹⁶⁷

Imaginemos la experiencia de los dos jóvenes presenciando en ese contexto aquella obra en la que el príncipe Orestes regresa a Argos, su reino caído en desgracia por el asesinato de su padre el rey Agamenón en manos del amante de su propia madre Clitemnestra. Historia desarrollada en medio de la catástrofe de la ciudad de Argos, invadida por las moscas como símbolo de la decadencia de la ciudad y la culpa de su población, que participó cómplicemente en el asesinato de su rey al callar el crimen que iba a caer contra su persona por el sólo deseo de crueldad de ver un asesinato, ya que el rey había prohibido las ejecuciones públicas. Una obra en la que predomina la decadencia y la catástrofe en una

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 126. (Michel Tournier, *Célébrations*, París, Gallimard, col. “Folio”, 2000, p. 245.)

ciudad presidida por Júpiter el rey de los muertos, quien al encontrarse con Orestes desde la primera escena, de manera indirecta y simulando desconocer su identidad, le dice al protagonista, como si hablara con esos dos jóvenes estudiantes parisinos, particularmente con Deleuze, refiriéndose a su futura trayectoria filosófica crítica del poder, la estupidez y la negatividad:

"¡Joven, marchaos! ¿Qué buscáis aquí? ¿Queréis hacer valer vuestros derechos? ¡Ah! Sois ardiente y fuerte, seríais valiente capitán de un ejército batallador, podéis hacer algo mejor que reinar sobre una ciudad medio muerta, una carroña de ciudad atormentada por las moscas. Los hombres de aquí son grandes pecadores, pero están empeñados ya en el camino de la redención. Dejadlos, joven, dejadlos, respetad su dolorosa empresa, alejaos de puntillas. No podríais compartir su arrepentimiento, pues no habéis tenido parte en su crimen, y vuestra inocencia impertinente os separa de ellos como un foso profundo. (...) Tienen la conciencia intranquila, tienen miedo, y del miedo y la conciencia intranquila emana una fragancia deliciosa para las narices de los dioses. Sí, esas almas lastimosas agradan a los dioses. (...) Buen viaje, joven, buen viaje..."¹⁶⁸

Como ya lo dijimos, incluso más tarde y ya con una trayectoria filosófica propia Deleuze reconoce la importancia de Sartre para su generación, como la posibilidad para pensar frente a un medio académico e intelectual que solamente reproducía una forma autoritaria de filosofar que lo único que hacía era impedir pensar a través de la imposición de la historia de la filosofía que hacía de policía, tribunal y juez del pensamiento. En el libro *Diálogos* de 1977 escrito como una entrevista dada a Claire Parnet, Deleuze afirma esto refiriéndose a Sartre como si se tratara de *una ráfaga de aire fresco*, un elogio insuperable viniendo de una persona que desde su juventud careció de un pulmón y toda su vida padeció afecciones respiratorias.

En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, en una escolástica aún peor que la de la Edad Media.

¹⁶⁸ Jean Paul Sastre. *Las moscas*. Editorial Losada S. A. Buenos Aires. 1948, p. 6.

Por suerte existía Sartre. Y Sartre era nuestro Exterior, una verdadera corriente de aire fresco (...) Entre todas las probabilidades de La Sorbona, él era la única combinación capaz de darnos la fuerza necesaria para soportar la nueva reordenación. Y Sartre nunca ha dejado de ser eso: ni un modelo, ni un método, ni un ejemplo, un poco de aire puro, una corriente de aire fresco (...) Así pues, tras la Liberación, la historia de la filosofía nos atrapó sin que nos diéramos cuenta, so pretexto de abrimos a un porvenir del pensamiento que a la vez sería el más antiguo de los pensamientos. La «cuestión Heidegger» no me parece que sea precisamente la de: ¿fue un poco nazi? (por supuesto, por supuesto), sino la de: ¿cuál ha sido su papel en esta nueva inyección de historia de la filosofía? El pensamiento nadie se lo toma en serio, salvo los que se pretenden pensadores o filósofos de profesión, lo que no impide, ni muchísimo menos, que tenga sus aparatos de poder, y que uno de los efectos de ese aparato de poder sea precisamente decir a las personas: no me toméis en serio, yo pienso por vosotros, os doy una imagen, una conformidad, normas y reglas a las que podréis someteros hasta tal punto que llegaréis a exclamar: «No tiene importancia, no es asunto mío, es asunto de los filósofos y de sus teorías puras.»¹⁶⁹

Si bien ni Deleuze ni los intelectuales con los que tiene contacto en su descubrimiento de la filosofía participan directamente en la Resistencia, el pensamiento y la actividad intelectual que desarrollaron tenía una orientación radicalmente antiautoritaria y crítica como es posible advertir en la tendencia del pensamiento francés en ese momento y que enfatiza su ya de por sí tradición revolucionaria estrechamente vinculada a la literatura y al pensamiento liberal del siglo XIX, que desemboca en la Comuna de París y en la Revolución de 1879. Precisamente, esta radicalización del pensamiento en Francia es el contexto en el que Deleuze devendrá filósofo.

¹⁶⁹ Gilles Deleuze, Claire Parnet. *Diálogos*. Pre-textos. Valencia 1980, p. 16

3.1 El problema germinal de la interioridad-exterioridad

El ambiente intelectual, primero de la ocupación y después de la liberación, es muy importante en la conformación del pensamiento deleuzeano, es el afuera que inicialmente lo interpela y también la instancia que le avastese de materiales y recursos, que años después, se convertirán en algunas de las formas y contenidos de su innovadora propuesta filosófica. Por ello, presentar algunos de los episodios culturales en que participó ya activamente, es dar los primeros pasos en el territorio que posteriormente conquistó con su pensamiento, es adentrarse en el territorio nómada de su devenir filósofo.

Una de las primeras actividades filosóficas de Gilles Deleuze es su participación en la revista de filosofía llama *Espace*, proyecto editorial que participó intensamente de una posición filosófica de ese momento: la crítica a la interioridad subjetiva en todas sus dimensiones. Crítica que acompañará mucho tiempo a Deleuze, e incluso, no perderá del todo, sino que se modulará y resignificará conforme vaya desarrollando su propio pensamiento.

A falta de compromiso, Deleuze y los otros camaradas, entre los que se encuentra Michel Tournier, forman un pequeño grupo que comparten la misma concepción no académica de la filosofía. Creado por Alain Clément, el grupo publica una revista de filosofía, *Espace*, que saca un único número. Sus redactores se proclaman plenamente hostiles a la noción de interioridad y optan por la provocación, al ilustrar el primero y único número con una tapa de inodoro que lleva la leyenda: "Un paisaje es un estado anímico". Esta revista pretende erigirse contra "la salmuera maloliente del Espíritu", como Sartre califica la vida interior, y en su presentación precisa en forma de advertencia al lector: "Si cada día declinan un poco los atractivos del espiritualismo, nos equivocaríamos en prestar atención al éxito actual de los diversos humanismos modernos".¹⁷⁰

Para los miembros de esta revista, así como para muchos de los pensadores de ese

¹⁷⁰ Dosse. *Op. cit.* p. 124.

momento, la crítica a la interioridad del sujeto fue una toma de posición respecto a muchos aspectos filosóficos, pero sobre todo, y es algo pocas veces dicho -y menos comprendido- una toma de posición política respecto a la modernidad capitalista y al pseudo-pensamiento autoritario del fascismo.

Filosóficamente criticar al sujeto y su interioridad implicó no solamente guardar distancia sino incluso rechazar las concepciones epistemológicas, políticas y éticas de la modernidad que desembocaron en una apología del liberalismo que iba del dogmatismo a la ingenuidad. Ya que la postulación de un sujeto universal ideal, lógico o trascendental en su homogeneidad, implicó la afirmación no sólo de las dignidades renacentistas o ilustradas del hombre, sino también, la afirmación esencialista de aspectos artificiosos y menos "dignos" de lo Humano, como la propiedad privada o la condición política de "delegador esencial" del propio poder; así como, la pérdida de las particularidades reales de cada hombre y grupo humano en la especificidad material de su existir, en función de la afirmación del Hombre y de la Humanidad universales.

Por su parte, el fascismo en la Francia de Vichy se caracterizó a través de los discursos de Pétain por una reivindicación de la interioridad: "trabajo, familia y patria" era su lema; al grado de que existe una especie de oposición "fácil" pero ilustrativa entre la interioridad planteada en el gobierno de Vichy durante la ocupación y la exterioridad reivindicada por De Gaulle en su gobierno, una vez acaecida la liberación. En este sentido, en el gobierno de Pétain se promovió una vida interior culposa, una especie de consciencia reactiva basada en el culto al remordimiento y a la culpa que invocaba Pétain en sus discursos, ya que los franceses por principio tenían que cargar con la culpa -deuda- de su "destino", consistente en hacer compatible su vida interior con la "revolución" nacional, lo cual, se veía de manera cristiana como un sacrificio; mientras que De Gaulle se volcaba al exterior, aunque hay que decir que únicamente de manera discursiva, donde de una forma también reaccionaria esperaba encontrar la grandeza de Francia. Como sucedió en ese momento tanto en Italia como en Alemania, en la Francia de la ocupación existió una reivindicación de la interioridad espiritual de los pueblos nacionales y los individuos, los sujetos históricos por excelencia, que tendrían interior y esencialmente las cualidades necesarias para realizar el

proyecto de su destino imperial, que imponían el deber moral -pretendidamente ontológico- de proyectar en el exterior su "interioridad esencial".

El artículo con el que Deleuze participa en el único número de *Espace*, que se titula *De Cristo a la burguesía*¹⁷¹, muestra la relación de continuidad que existe entre el cristianismo y la burguesía fundamentalmente en relación con la importancia, el funcionamiento y los tipos de contenidos que son atribuidos a la interioridad. *Como lo indica su título, <<De Cristo a la burguesía>>, su cuestión es mostrar la relación <<no contingente>>, sino esencial, que existe entre el cristianismo y el Estado burgués, tomando como punto de partida la colusión entre la Iglesia y el Estado de Vichy, y también la crítica de la nueva orientación socialcristiana salida de la resistencia...¹⁷²*

En el artículo Deleuze plantea que el cristianismo se caracteriza por un predominio de la interioridad, incluso por una "interioridad interiorizada" ya que lo que busca el evangelio con la buena nueva es crear un interior que se proyecte al exterior, inicialmente, con Cristo, para transformar ese exterior, y después, incluso contra lo plateado por Cristo, únicamente para refugiarse de ese exterior negándolo.

Que el Evangelio tiene, en parte, este aspecto de exterioridad, es cierto. Basta con pensar en los milagros (...) Cristo es el jefe que nos revela un mundo exterior que es posible y nos ofrece una amistad. Su presencia se acerca menos a la intimidad de los corazones que la que se siente en el camino principal, en la curva de una calle, en los campos, por la abrupta revelación de un mundo posible. El hombre en su interioridad es impotente para encontrar *su relación interior* con Dios. Pero ésta es la palabra peligrosa. Cristo nos revela un mundo exterior, pero este mundo exterior no es un mundo social, histórico, localizado; *es nuestra propia vida interior*. La paradoja del Evangelio es, en términos abstractos, la exterioridad de una interioridad (...) En la medida en que la burguesía interioriza la vida interior y de Cristo por igual, se hace en forma de bienes, de dinero, de tener; todas las cuales Cristo odiaba, y que había

¹⁷¹ René Schérer señala que el artículo es descubierto por Ricardo Tejeda en su investigación de tesis de 1995 titulada *El problema ético-político en la obra de Deleuze*, y si bien Deleuze no quería saber nada de este artículo de una manera estratégica autoriza su traducción y publicación en la revista Archipelago número 15 (Barcelona, 199); retomado de Schérer. *Op. cit.* p. 36.

¹⁷² *Ibidem*.

venido a luchar, para sustituirlo por el ser. Es, pues, la paradoja del Evangelio, como exterioridad de una interioridad...¹⁷³

De esta manera, la interioridad se confunde con lo privado, al convertirse las propiedades en la esencia del Hombre y su vida privada, familiar, en el contenido de su interioridad que al proyectarse constituye, a su vez, el espacio público del Estado burgués. En la modernidad, y a través de la interioridad del sujeto, el mundo entero gira en torno al Hombre entendido como individuo y exclusivamente a lo que le es "propio" a este, sus propiedades y su familia, dejando fuera todo aquello, el mundo, que se supone le es ajeno o exterior.

Cuando los fisiócratas hablan de naturaleza, ellos hablan de tener. La propiedad es un derecho natural. El siglo XVIII pronto creyó que el hombre es nada a menos que tenga; él tiene impresiones, y por medio de estas adquiere: todo es recibido. Y si el burgués tiene el deseo de tener, permanece por el contrario insensible al deseo de ser, donde, con su ojo hábil, ve fácilmente la huella del romanticismo y la era ingrata. (Esa era ingrata es una gran preocupación; porque el burgués tiene una familia; él vive sobre su propiedad. Desde la vida interior a la vida de interior sólo hay un pequeño paso, una palabra...)¹⁷⁴

Y el joven Deleuze continúa, formulando las conclusiones de esa continuidad del culto y el cultivo de la interioridad que se convierte en una de las mayores garantías y estructura conservadora del orden burgués en todas sus dimensiones.

La naturaleza al convertirse en vida privada fue espiritualizada en la forma de la familia y el buen carácter [*bonne nature*]; y el espíritu, al convertirse en el Estado, fue naturalizado en la forma de la patria (...) la burguesía es definida en primer lugar por la vida interior y la primacía del sujeto (...) Hay burguesía tan pronto como hay sumisión del orden exterior a un orden interior, a una ceremonia. La fábula cuenta que el burgués, en cualquier momento, no sale sin camisa de cuello y bombín. El calor no es lo que uno *expresa* a través de la cuasi-desnudez del cuerpo, por lo menos a través de

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

la ropa ligera, es aquello en lo cual uno *proyecta* un significado. Que la igualdad formal sea contradecida materialmente no es una contradicción en los ojos del burgués, ni una razón para la revolución. El burgués permanece coherente. Se ve aquí todo lo que el lado burgués quiso poner en contra del lado revolucionario...¹⁷⁵

Ahora bien, años después esta postura crítica de la interioridad se modula pasando de la reivindicación de lo impersonal a un cultivo de lo colectivo-*nosótrico*.

Frente al predominio de lo interior como lo personal, constituido por las propiedades y lo familiar entendido como lo más propio, Deleuze enarbola *lo impersonal*,¹⁷⁶ <<Personalicen vuestro auto, vuestros muebles, tengan objetos, interlocutores personalizados; ¡personalicen!>>. He aquí lo que se escucha por todas partes. Entonces Deleuze replica: *lo impersonal*.¹⁷⁷ Lo impersonal no solamente como aquello que niega lo individual o lo privado, o incluso al hombre, sino sobre todo, como el recurso que permite recuperar todo aquello que no es privado o personal, es decir, el mundo mismo como *exterior*, retomando la fórmula de Blanchot.

<<Dejar de pensarse como un yo para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí>> (...) No se trata, por otra parte, de una fusión con la naturaleza, sino de un impersonal, de una nueva paradoja de lo impersonal, alrededor de la cual podemos ver que se forma una política del alma: <<No hay un retorno a la naturaleza, hay solamente un problema político del alma colectiva, las conexiones de las que es capaz una sociedad, los flujos que soporta, inventa, deja o hace pasar.>>¹⁷⁸

En el pensamiento deleuzeano el inicial y virulento rechazo de la interioridad con el paso del tiempo va dejando de ser una reacción para convertirse en una causa absolutamente positiva y afirmativa: la recuperación del mundo, no solamente en lo relativo a su conocimiento, sino incluso, en un momento dado, a su producción. Ya que una de las

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ “Lo impersonal es una suerte de estandarte (...) es la máquina de guerra de Deleuze: Contra la sociedad, la religión, el Estado, la burguesía...” *Ibid.* p. 36.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 36.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 37.

consecuencias más perniciosas de la interioridad personalista consiste en la pérdida del mundo o aquellas partes del mundo que no tengan que ver con las mercancías, propiedades, o con el espacio de lo privado,¹⁷⁹ familiar, dimensiones que son absolutamente reproductivas; salir de los límites de su dinámica consiste en recuperar como propio todo aquello que sin dejar de determinar la vida de los seres humanos o sin dejar de ser una parte fundamental de la misma -a pesar de que se ignore e incluso se niegue- se convierte en algo completamente ajeno o irrelevante. Precisamente ese es el sentido de la espacialidad del pensamiento deleuzeano que aquí planteamos, una concepción de la realidad inequívoca y estrictamente materialista que a partir del conocimiento de la existencia singular y concreta, es una herramienta de conocimiento y de intervención de la realidad material a partir de la dinámica de los vínculos-agregaciones-encuentros y rupturas-desagregaciones-desencuentros en un espacio-plano de lo exterior constantemente reconfigurado en su dinámica.

La cusa de lo impersonal en Deleuze es un combate por recuperar el mundo, y sobre todo, la posibilidad de incidir en él transformándolo, un mundo que va más allá del trabajo, los sentimientos, las relaciones o la cotidianidad en la forma utilitaria en que son vividos y representados en el capitalismo. Y por ello, se presenta como radicalmente hostil no solamente a la personalización individualista y mercantil del mundo, sino sobre todo, al individualismo que es la forma en que se impone en todo los órdenes la dinámica de lo personal: hacer creer e imponer estructuras y prácticas en las que quien actúa es exclusivamente el individuo, sin relación alguna con nadie ni con nada más. De la epistemología cartesiana y las teorías contractuales, a la idea de genio en el arte y una concepción de la ciencia que concibe aquello que está integrado en una colectividad como elementos y sustancias que actúan aislados o se busca que lo hagan, la cultura moderna impuso la idea de que todo tiene como principio rector las capacidades y características de lo individual, como si la realidad se tratara de una robissoneada expandida universalmente. Precisamente la historia real en la que se basa la novela escrita por Daniel Defoe, y que

¹⁷⁹ La interioridad con las nuevas tecnologías no hace sino proliferar, pues la representación de industria cultural de finales del siglo XX y principio del siglo XXI, pasa de la vida privada de los personajes del espectáculo a la exhibición y consumo *ad nauseam* de la vida privada y homogénea de todos los usuarios de las redes sociales.

Marx refiere para criticar la ingenuidad del pensamiento liberal, es un buen ejemplo de la falsedad de este principio, que incluso visto adecuadamente desde una perspectiva crítica se convierte en una estafa epistemológica. Ya que Alexander Selkirk, marinero escocés que llega a Valparaíso con la expedición del pirata William Dampier en 1709, a diferencia de como es presentado en la célebre novela, no es encontrado por quienes lo rescatan de su naufragio en las costas chilenas de Las islas de Juan Fernández ni como un protoempresario que “proyectará el fraccionamiento de su isla, su reino, para venderla en lotes”, ni como el señor de las tierras en las que sobrevivió durante cuatro años y en las que “la primera palabra que enseñó a un salvaje canibal al que le salva la vida es *master* “amo””, sino como *una maraña de pelos y mugre que tiembla de fiebre y emite ruidos por la boca (...) un tembeleque esperpento que no sabe hablar y se asusta de todo. Robinson Crusoe, en cambio, invicto domador de la naturaleza, regresará a Inglaterra, con su fiel Viernes haciendo cuentas y proyectando aventuras.*¹⁸⁰

En relación a esta causa de lo impersonal, Rene Schérer plantea que lo impersonal en el pensamiento deleuzeano desemboca en la reivindicación de lo colectivo, en una afirmación, experimentación y cultivo del nosotros, concepción con la que coincidimos plenamente pero desde diferentes perspectivas ya que para formular este planteamiento Schérer se basa en nociones del educador Fernand Deligny puestas en relación con el pensamiento deleuzeano, y nosotros lo hacemos desde la perspectiva de la cosmovisión maya expuesta a través de los estudios lingüísticos de Carlos Lenkersdorf.¹⁸¹

Fernand Deligny fue un educador que trabajó sobre todo con adolescentes y niños con problemas psicóticos, autistas y delictivos, tuvo una relación muy estrecha con Félix Guattari colaborando en la Clínica de La Borde dirigida por este, así como en la FGERI (Federación de Grupos de Estudio y de Investigaciones Institucionales creado por Guattari)

¹⁸⁰ Eduardo Galeano. *Memorias del fugo II. Las caras y las máscaras*. 14ª ed. Siglos XXI. Madrid. 1990, pp. 18 y 19.

¹⁸¹ Un planteamiento de este pensamiento *nosótrico* maya en relación con la filosofía occidental, en particular con el pensamiento de Spinoza que es uno de los pilares del pensamiento de Deleuze, es el estudio interpretativo y comparativo que hemos realizado en el texto *Spinoza y los mayas-tojolabales: la utopía de una posible filosofía política*, presentado en el XI Coloquio Internacional Spinoza realizado en Río de Janeiro el año de 2015. Se puede consultar el texto en el siguiente enlace:
<http://vitalidadzalvaje.blogspot.mx/2015/01/spinoza-y-los-mayas-tojolabales-la.html>

y en la revista *Recherches*; por su parte, Deleuze recupera la concepción de los recorridos y los gestos de los niños autistas que propone Deligny como una forma cartográfica o rizomática de entender su situación y su tratamiento, esto lo hace en el texto del libro *Crítica y clínica* titulado *Lo que dicen los niños*, junto con Guattari en la meseta *Tres novelas cortas, o ¿qué ha pasado?*, y en el libro *Diálogos*, escrito junto a Claire Parnet.

Schérer pone en relación el término gramatical “on”, que en francés es un pronombre neutro que no tiene número ni género y que Deleuze utiliza -junto con el pronombre de la tercera persona del singular “Il” que se utiliza para introducir verbos impersonales como *Il pleut* “llueve”- para referirse a lo impersonal,¹⁸² con el concepto de “nosotros” planteado por Deligny a propósito del caso de un niño autista:

La paradoja de Deligny: la personalización del *on*, la impersonalización del nosotros. Esta paradoja, que aparenta contradecir el uso deleuzeano del *on*, permite también precisar el sentido y llevarlo más lejos de lo que parece. Pues lo impersonal del *on* es justamente lo que quiere decir el *nosotros* de Deligny en su alianza no-personal con el *ahí* del chico de las puras excepciones: lo simplemente humano conforme una naturaleza que puede calificarse de primordial o primera; lo mismo que un <<Nosotros>> llamado <<primordial para distinguirlo de las personas conjugadas o de la conciencia colectiva>>.¹⁸³

Por su parte, Carlos Lenkersdorf con sus estudios lingüísticos de la cultura maya mostró desde otra dimensión civilizatoria lo que significa el “nosotros”, olvidado tanto por la cultura como por la filosofía occidental, pues como lo evidencia la relación establecida por Schérer entre el *on* deleuzeano y el *nosotros* de Deligny, se precisó para rescatar esta

¹⁸² “El verbo ser tiene una tara original que consiste en remitir siempre a un Yo (*Je*), al menos posible, que lo sobre-codifica y lo pone en primera persona del indicativo. Pero los infinitivos-devenires no tienen sujetos: tan sólo remiten a un «EL» del acontecimiento (llueve), y ellos mismos se atribuyen a estados de cosas que son mezclas o colectivos, agenciamientos, incluso en los casos de mayor singularidad (...) los agenciamientos están poblados de devenires y de intensidades, de circulaciones intensivas, de todo tipo de multiplicidades (jaurías, masas, especies, razas, poblaciones, tribus ...). En su expresión, los agenciamientos manejan artículos o pronombres indefinidos que en modo alguno son indeterminados («un» vientre, <<unas>> personas, «se» golpea a «un» niño ...), verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que indican procesos (caminar, matar, amar ...), nombres propios que no son personas, sino acontecimientos (pueden ser grupos, animales, entidades, singularidades, colectivos, todo lo que se escribe con mayúscula, UN-HANS-DEVENIR-CABALLO).” Deleuze. *Diálogos*, pp. 74 y 91.

¹⁸³ Schérer. *Op. cit.* p. 52.

noción en el pensamiento occidental, de hacerlo como una confrontación radical a la manera en que Deleuze se opone a lo interior, o como el recurso de una excepción en el ámbito patológico de lo anormal, como lo plantea Deligny en relación a la situación del autismo infantil. Mientras que el trabajo de Lenkersdorf comprende el *nosotros*, lo *nosótrico*, como la clave de la totalidad de la cosmovisión maya y como el principio rector de todas y cada una de sus prácticas sociales, por ello, planteamos la valiosa perspectiva que aporta esta cosmovisión para comprender de una manera no solamente más amplia, sino también eminentemente práctica, las implicaciones de lo impersonal, lo exterior y lo colectivo en las cuales sostenemos desemboca el pensamiento deleuzeano.

Como venimos señalándolo, una de las intenciones generales de este trabajo de investigación, y particularmente de estos apartados iniciales, es la de plantear una interpretación materialista y espacial del pensamiento de Gilles Deleuze con la que nos ocuparemos del tema de la imaginación, y que en gran parte ha sido formulada desde la perspectiva nosótrica del pensamiento maya, que por una afortunada casualidad, o mejor habría que decir, por un “encuentro afortunado”¹⁸⁴ nos ha sido dado conocer y profundizar de manera simultánea que el pensamiento deleuzeano, lo que permitió inicialmente advertir de manera sorprendente las coincidencias que hay entre ambos, y posteriormente, realizar cada vez más conciente e intencionalmente un estudio paralelo o dialógico basado en una especie de contrapunto esclarecedor, pues estudiando algún aspecto de uno de ellos se aclaraba un aspecto del otro. Por ello, habría que agregar que la interpretación del pensamiento de Gilles Deleuze propuesta en esta investigación es no solamente materialista y espacial, sino también, nosótrica.

Como plantea Lenkersdorf, el *nosotros* -pensar en y desde la comunidad- es la clave de la cosmovisión maya y el principio rector de todas y cada una de sus prácticas sociales, puesto que no hay nadie ni nada aislado, sino que todo y todos formamos parte de una comunidad expansiva, que comprende a todos los cuerpos que se encuentran relacionados entre sí: cuerpos humanos, animales, vegetales, incluso estelares.

¹⁸⁴ Expresión con reminiscencias spinozistas que Deleuze utiliza para referirse a los buenos encuentros que se distinguen de los encuentros nocivos, en la dinámica materialista de las mezclas entre cuerpos que define la ética y la política tanto de Spinoza como de él mismo.

Nos referimos a la noción de NOSOTROS que, en el pensamiento filosófico occidental, desempeña casi ningún papel, con la excepción sorprendente de Michel Serres. El peso filosófico del concepto es extraordinario y, así, manifiesta su importancia filosófica. Aparece, reaparece y brilla en los ámbitos menos esperados, desde el caos social hasta el tiempo cíclico, el sistema numérico y la poesía. Dicho de otro modo, el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo. La presencia casi ubicua del concepto caracteriza no solamente el filosofar en clave tojolabal, sino una filosofía bien pensada, bien reflexionada y muy conciente por parte de los tojolabales. Pero no se ha cristalizado en tratados elaborados. Por ello hablamos del *filosofar en clave tojolabal*, para no causar provocaciones y malentendidos inútiles.¹⁸⁵

Este nosotros, comprensión y producción de comunidad, además, es expansivo de una manera muy semejante a la totalidad abierta, unidad imposible, de la inmanencia o univocidad del ser planteada por Deleuze a través del tema de lo exterior, como el principio de toda filosofía que realmente lo sea, incluso, como el criterio que define el carácter filosófico de un pensamiento: concebir esa totalidad absoluta e infinita de la que todo y todos formamos parte.

¿Cabe presentar toda la historia de la filosofía desde la perspectiva de la instauración de un plano de inmanencia? (...) De la inmanencia, cabe considerar que es la piedra de toque incandecente de cualquier filosofía porque asume todos los riesgos que esta tiene que afrontar, todas las condenas y persecuciones que padece (...) Diríase que El plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inammente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia...¹⁸⁶

¹⁸⁵ Carlos Lekersdorf. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa Editor. México. 2002, p. 12.

¹⁸⁶ Deleuze-Guattari. "¿Qué es la filosofía?", pp. 48, 49 y 62.

En este mismo sentido Lenkersdorf define la totalidad infinita del nosotros que está más allá de cualquier unidad o interioridad:

... hablamos del NOSOTROS por sus cualidades pluralistas y antimonistas. La misma pluralidad no nos permite llegar a un punto de origen a partir del cual todas las ramificaciones se explican. No se trata de un Dios creador al cual todas las cosas deben su existencia. Tampoco es el SER ni lo UNO del cual se derivan o emanan todas las cosas. Desde el primer momento que nos acercamos al NOSOTROS nos encontramos en medio del mismo, nos encontramos en una red extendida por todo el cosmos. Dicho de otro modo, por un lado, el NOSOTROS es el principio que organiza las relaciones de todos los vivientes a lo largo, ancho y profundo de la realidad que es nosótrica; por otro, en cualquier parte que nos encontremos con el NOSOTROS estamos en los comienzos. Allí está la pluralidad, el antimonismo, la complementariedad, etcétera, etcétera...¹⁸⁷

Otra co-insidencia entre el pensamiento deleuzeano y el pensamieto maya-nosótrico es la importante cuestión del acontecimiento, que para Deleuze es la piedra de toque de su pensamiento,¹⁸⁸ ya que una vez planteada la crítica al yo y a su interioridad propias de la filosofía del ser, el único concepto capaz de desplazarlos es el concepto de acontecimiento,¹⁸⁹ que como él mismo lo indica consiste en aquello que sólo puede expresarse con verbos en infinitivo.

...de todos esos cuerpo a cuerpo surge una especie de vapor incorpóral que ya no consiste en cualidades, en acciones ni en pasiones, en causas que actúen unas sobre otras, sino en los resultados de esas acciones y de esas pasiones, en los efectos que resultan de todo ese conjunto de causas, puros infinitivos de los que ni siquiera se puede decir que existan, puesto que participan más bien de un extra-ser que rodea todo lo que existe: «enrojecer», «verdear», «cortar», «morir», «amar»... Tal acontecimiento,

¹⁸⁷ Lenkersdorf. *Op. cit.* 265.

¹⁸⁸ “Todo cuanto he escrito –al menos así lo espero – ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento”. Gilles Deleuze. *Conversaciones*. 3ª ed. Pre-textos. Valencia. 1999. p. 228.

¹⁸⁹ “En todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo.” *Ibid.* p. 225.

* A manera de aclaración, para evitar confusión, señalamos que el *-on* al que se refiere Lenkersdorf es un sufijo del tojolabal con el que se indica el llamado “yo vivencial” y el “*on*” al que se refiere Deleuze es, como ya lo indicamos, un pronombre neutro del francés, la semejanza de los fonemas es otra coincidencia.

tal verbo en infinitivo, es tanto el sentido (*exprime*) de una proposición como el atributo de un estado de cosas.¹⁹⁰

Mientras que en el pensamiento nosótrio existe algo semejante al acontecimiento llamado por Carlos Lenkersdorf el yo vivencial.*

En castellano explicamos el YO en conexión con un verbo, como *actor* o *agente*. En los ejemplos dados, sin embargo, el *-on/yo* no se refiere a actores, porque nuestra premisa es que el *-on* en relación con sustantivos y la clase de verbos usados significa la misma cosa. Es decir, en relación con sustantivos -en efecto también con adjetivos- no ejerce ninguna acción y, por eso, no es actor ni agente. El mismo razonamiento aplicamos al *-on* en relación con los verbos. Concluimos, pues, que encontramos la primera particularidad del tojolabal. Existe un tipo de *yo/-on* que tiene una connotación vivencial por razones de la estructura sintáctica, y sin correspondencia con el castellano (...) En cada frase el YO es la expresión determinante, pero se trata de sujetos diferentes. Unos son vivenciales y otros agenciales o de actores. En las frases "hombre yo", "llegar yo", "caminar yo" los sujetos son vivenciales. Es decir, los sujetos no desempeñan el papel de actores sino el de "vivenciadores", si nos permiten la palabra. Aquí encontramos otra idiosincrasia de la lógica tojolabal. "El llegar", "el caminar", etcétera no representan acciones sino vivencias, así como "hombre", "mujer", etcétera lo son, sin negar su existencia en carne y hueso.¹⁹¹

Por último, y como algo muy importante para nosotros desde la investigación de los trabajos de licenciatura¹⁹² y maestría,¹⁹³ mencionaremos el carácter horizontal y radicalmente democrático de la dimensión política que el pensamiento maya nosótrio plantea claramente y que de manera práctica nos ha permitido entenderla en la teoría deleuzeana. Pues si en el pensamiento deleuzeano una horizontalidad ontológica permite comprender la distribución del poder creativo, productor y reproductor de la realidad, en todos los cuerpos existentes a partir del concepto de potencia -heredero del concepto spinozista de *conatus*-, en el caso del pensamiento maya, todo participa de la producción y

¹⁹⁰ Gilles Deleuze, Claire Parnet. *Diálogos*. Pre-textos. Valencia 1980, p. 73.

¹⁹¹ Lenkersdorf. *Op. cit.* pp. 104 y 106.

¹⁹² *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana.*

¹⁹³ *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana.*

reproducción de la realidad nosótrica porque todo cuerpo tiene *altzil*, corazón.¹⁹⁴

Occidente, la sociedad dominante de sujeto-objeto no reconoce esta realidad edificadora que es nosótrica y por ignorancia, destruye la sociedad, la naturaleza, las culturas y, en última instancia, a sí misma. Los tojolabales en resistencia, en cambio, siguen esperanzados en medio de los acosamientos y turbulencias actuales, porque tienen confianza en el principio cósmico del NOSOTROS gracias al cual el poder nosótrico está repartido y distribuido en el cosmos. El poder concentrado en las manos de los pocos, en cambio, no sabe construir sino sólo destruir. Por eso, el NOSOTROS prevalecerá.¹⁹⁵

En estos términos es que interpretaremos a lo largo de este trabajo el pensamiento deleuzeano, como un pensamiento que busca recuperar el mundo, el afuera o exterior al individuo, aquello que es lo común a todos pero es ignorado o presentado como ajeno, es decir: la realidad.

3.2 Deleuze profesor

Una vez terminados sus estudios de bachillerato, Deleuze toma unos cursos preparatorios para el ingreso a la Universidad en el liceo Louis-le-Grand, donde conoce a Claude Lanzmann de quien se hace amigo.¹⁹⁶ Ahí es alumno de Ferdinand Alquie y de Jean Hyppolite que son sus profesores.

¹⁹⁴ “En tojolabal, esta idea se expresa de una manera sencilla y directa: todo tiene corazón o no hay nada que no lo tenga. La palabra corazón corresponde a 'altzil, que podemos traducir también con los conceptos alma o principio de vida. La afirmación de que todo está dotado de corazón tiene repercusiones profundas. Estamos rodeados de “hermanos vivientes” y ubicados en un todo organísmico vivo. Es decir, hay un sinnúmero de seres vivientes, de especies, y nos encontramos en medio de ellas, siendo una especie entre muchas. Por lo tanto, no somos tan únicos como nos imaginamos y como las tradiciones judío-cristiana y griega nos quieren hacer creer. Ni la razón ni el hecho de ser criaturas nos separan del resto de la realidad cósmica. No somos señores del resto del mundo, sino que nos toca respetar el organismo cósmico al cual pertenecemos, respetar a todos y cada uno de sus miembros...” Lenkersdorf. *Op. cit.* pp. 144 y 145.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 266.

¹⁹⁶ En esta época, Claude Lanzmann y Gilles son muy amigos; el primero habla del segundo con un fervor y una admiración particulares. Gilles Deleuze “era una persona muy suave, y no estaba a gusto consigo mismo; usaba bufanda en verano; tenía el aspecto de un niño al que una madre demasiado intranquila habría protegido demasiado. Su inteligencia hacía entrar en trance a Claude. Él bebía a Deleuze. Por todos los medios quería apropiarse de él”. Dosse. *Op. cit.* p. 129.

También toma cursos con Jean Beaufret en el liceo Henri IV, el introductor de la obra de Heidegger en Francia. A la ya clásica afirmación que le comunica su maestro de que no es posible comprender a Heidegger más que pensando y hablando en alemán, el joven Deleuze responde entre sarcástico e inventivo que Alfred Jarry, el creador de la patafísica es el predecesor de Heidegger. *El lenguaje del propio Heidegger, que articula en la lengua moderna el griego antiguo y el viejo alemán por medio de múltiples aglutinaciones, encuentra su equivalente en Jarry, quien combina en el francés moderno, el latín y el francés antiguo, sin contar el argot e incluso el bretón: “Se cree estar en lo correcto al decir que sólo son juegos de palabras”, comenta Deleuze.*¹⁹⁷

A pesar de ser un estudiante destacado e incluso de que sus conferencias se convierten ya en todo un acontecimiento en el medio intelectual universitario, Deleuze es rechazado para dar clases en la Escuela Normal Superior. Pero por una buena nota obtenida en una de las materias del examen de ingreso que reprueba, le es concedida una beca de profesorado con la que se inscribe en La Sorbona donde toma cursos con Canguilhem, Bachelard, y su viejo amigo Gandillac que se convierte en su director de tesis.

Ya en La Sorbona forma parte de un grupo de amigos entre los que se encuentran Jean Pierre Bamberger, François Châtelet, Oliver Revault d' Allones, Claude Lanzmann, Michel Botur y Michel Tournier, su amigo desde la secundaria; con algunos de estos amigos crea un grupo de estudio con miras a presentar el examen de profesorado, el “grupo de los cinco” que se reúnen en la casa de Oliver Revault d' Allones.

Una vez obtenido el permiso para el profesorado, Deleuze comienza a dar clases en el liceo de Amiens en 1940 y hasta 1952, con el dinero que recibe sale de la casa de su madre para vivir en el Hotel de la Paix a orillas del Sena, ahí vive durante siete años rodeado por el ambiente de galerías de arte y de los establecimientos de libros usados. Alain Aptekam recuerda este lugar de la siguiente manera: *Muchas veces fui a su habitación, que me aterrorizaba en particular porque no había ni una pulgada de muro que estuviera vacía.*

¹⁹⁷ *Ibid. Op. cit.* p. 128.

*Tenía un montón de reproducciones de pinturas que colgaban de la pared, y los póstigos entreabiertos. Era un lugar completamente cerrado.*¹⁹⁸

Como profesor de bachillerato Deleuze es seductor para los adolescentes al basarse con habilidad en sus intereses concretos como el deporte o el flirteo y se compromete particularmente con los estudiantes que muestran aptitudes e interés por la filosofía, como sucedió con su alumno Claude Lemoine que era hijo de un abogado perteneciente a la burguesía de provincia, que había decidido para su hijo la misma profesión que él, mientras que el joven después de tomar clase con Deleuze se interesa por la filosofía; cuando Lemoine le comunica esta situación a Deleuze, este pide hablar con su padre a quien convence de que su hijo estudie filosofía y al aprobar Lemoine el examen de admisión es felicitado por su profesor a través de una carta certificada.¹⁹⁹ Ya en París su alumno, al no tener un lugar donde vivir, Deleuze consigue que el joven se quede en la casa de su madre. Finalmente Claude Lemoine se convierte en periodista y entra en la Sociedad General de Prensa, como un homenaje a su profesor llama a su hijo mayor Gilles y a su hija Sophie.²⁰⁰

Otro caso del cuidado y atención que Deleuze ponía a la vocación filosófica de sus alumnos es el de Alain Roger, quien cuando toma el curso de filosofía con Deleuze se encontraba en una crisis personal ya que a petición de sus padres estaba realizando estudios preparatorios para el profesorado, sin embargo, al hacer el examen no lo aprobó y además tenía muy bajos resultados en las calificaciones de sus cursos preparatorios, mientras que pensaba que su verdadera pasión era el ciclismo. Alain Roger cuenta que al verlo preocupado en clase Deleuze lo aborda en el pasillo para preguntarle qué es lo que le pasa y al contarle su situación la respuesta del profesor es llevarlo a la biblioteca de la escuela donde le da tres libros y le pide que prepare una exposición sobre algunos de sus capítulos para la siguiente semana. Los libros eran las *Conversaciones* de Epicteto, la *Ética* de Spinoza y la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, después de ese suceso la situación académica de Alain Roger mejora considerablemente al grado de que opta estudiar filosofía convirtiéndose en profesor del liceo Henri IV y después de la Universidad de Blaise Pascal

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 132.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 135.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 136

de 1967 a 2004. Alain Roger recuerda este suceso de la siguiente manera: “*cómo Deleuze pudo darse cuenta de que esos tres nombres iban a ser, durante medio siglo, mis autores preferidos*”²⁰¹.

En 1952 Deleuze es nombrado también profesor en el liceo de Orleans, durante estos años de profesor de liceo se caracteriza por utilizar recursos pedagógicos y perspectivas filosóficas que serán fundamentales en la posterior concepción de la filosofía que desarrollará en su obra, desde los autores abordados atípicos para el momento dominado por el pensamiento alemán (Hegel, Husserl, Heidegger), el marxismo y el pensamiento de Sarte, básicamente Spinoza, Nietzsche y Bergson; y el recurso de la literatura y el cine, que resultaban particularmente extraños en ese momento para todos. Las clases de ese entonces contaban con un sentido del humor con el que Deleuze las iniciaba o desarrollaba los problemas filosóficos con un aire entre distraído o confundido, con la finalidad de representar ante los alumnos una auténtica dramaturgia pedagógica, en la que había olvidado o perdido las notas de la clase²⁰² o frente al grupo desarrollaba monólogos en los que buscaba aclararse a sí mismo algo supuestamente “confuso” o “ignorado”. Un preámbulo de los posteriores conciertos en que se convertirían las clases en Vincennes de las que decía: *Las clases son como una Sprechgesang, más parecidas a la música que al teatro. Nada se opone en principio a que un curso sea como un concierto de rock.*²⁰³ Incluso esta concepción pedagógica le lleva a afirmar que: *Como profesor me gustaría lograr dar una clase como Dylan, que más que un autor es un asombroso productor, organiza una canción. Empezar como él, de golpe, con su máscara de clown, con ese arte de tener previsto cada detalle y*

²⁰¹ *Ibid.* p. 138.

²⁰² “Muy a menudo empieza su clase de *hypokhâgne* con alguna farsa que parece verosímil. Siempre tiene anécdotas para contar de su viaje en tren de París, y la mayor cantidad de los incidentes se produce en el trayecto entre la estación de Orlean y la de Aubray, de apenas diez minutos, transformado en un concentrado de desventuras, como la que narra uno de sus alumnos, Alain Roger: Me robaron mi maletín... Un malentendido... Una horrible confusión... En el tren de Aubray... Imagínense, abro mi maletín en el hotel, ¿y qué veo? Un montón de Colgates, Palmolives, todo eso... Un representante de comercio... Lo estoy viendo, tan apresurado... un señor gordo... Un belga, seguramente... Todos enormes, en casas pequeñas... ¿Cómo quieren que de clases con dentífricos y espumas de afeitarse? Por su parte, el señor gordo... cuando abra mi valija... ante sus clientes... ¿qué va a mostrarles? *La crítica de la razón pura*... y mi clase sobre lo trascendental... no es vendible esa cosa... Va a perder su trabajo... me pone enfermo... Bueno, voy a tratar de todos modos de dictarles el curso.” *Ibid.* p. 136.

²⁰³ Deleuze. *Conversaciones*, p. 221.

*que sin embargo parezca improvisado. Justo lo contrario de un plagista, pero lo contrario también de un maestro o de un modelo...*²⁰⁴

Continuando con su itinerario profesoral Deleuze se convierte en asistente en La Sorbona de 1957 a 1960, y en profesor de la Universidad de Lyon de 1964 a 1969. De su paso por Lyon alumnos de ese entonces como Chris Younès recuerdan que estaban *maravillados por su manera escrupulosa de analizar los textos que trataba, de penetrar en lo más profundo de la lógica propia de estos, y que, en propedéutica reúne cerca de doscientos estudiantes en el anfiteatro, y cuando toma la palabra “es tan carismático que hasta se escucha el vuelo de una mosca”, “Nos dejaba sin respiro, con un talento evidente de narrador. A la vez muy cerca y a la vez muy distante, muy dandi...”*²⁰⁵

En la Sorbona da clases como asistente de filosofía los miércoles y los sábados en el aula llamada Cavallès, en la cual, también la asistencia era multitudinaria. Y cuando su director de tesis en ese momento que es Jean Hyppolite es nombrado como director de la Escuela Normal Superior, le deja la clase de historia de la filosofía.

Un momento muy importante en la vida académica de Deleuze lo constituye su incorporación a la Universidad de Vincennes. La Universidad de Paris 8 o Vincennes creada en 1968 en un bosque, inicialmente fue un proyecto de descentralización de La Sorbona que podía interpretarse como una estrategia para separar a los individuos y grupos políticos más radicales que participaron en mayo del 68, con la finalidad de controlarlos y separarlos del resto de la población estudiantil y del espacio universitario con el supuesto propósito de fundar una escuela multidisciplinaria y de altos estudios a la manera de las universidades norteamericanas; pero también, fue un espacio de experimentación real dirigido por algunos de los más notables pensadores críticos de ese momento: Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant, Georges Canguilhem, Emmanuel Le Roy Ladurie etc.

Al momento de inaugurar Vincennes nombran como director del departamento de filosofía

²⁰⁴ Deleuze. *Diálogos*, pp. 12 y 13.

²⁰⁵ Dosse. *Op. cit.* p. 180

a Michel Foucault, quien llama a Deleuze a que se integre al cuerpo docente pero este no puede hacerlo debido a que se encuentra muy enfermo. El acta constitutiva del 11 diciembre de 1968, de la Asamblea que da origen oficialmente al departamento de filosofía afirma que:

El departamento de filosofía anuncia la línea que ha de seguir: su vocación no es fabricar “perros guardianes”, sino proseguir la lucha política e ideológica. El ejercicio de la filosofía debe adecuarse estrictamente a este imperativo. Las tareas del departamento se definen en marzo de 1969. Consisten en captar la naturaleza exacta del “Frente Filosófico” y en estudiar la ciencia como envite de la lucha de clases, contribuyendo así a “la implantación de la preponderancia teórica del marxismo-leninismo en las masas estudiantiles”.²⁰⁶

Michel Foucault es reemplazado de la dirección del departamento de filosofía por François Châtelet en 1970, ya que es elegido como profesor en el Collège de France. En ese momento es cuando Deleuze se incorpora al departamento de filosofía en un ambiente particularmente problemático debido a las pugnas por ocupar una posición hegemónica por parte de grupos maoístas y el control indirecto del departamento de psicoanálisis por parte de Lacan a través de su yerno. Sin embargo, el ambiente experimental y libre en el cual no es necesario contar con un certificado para estar en las clases ni tampoco con una formación exclusivamente filosófica, sienta muy bien a Deleuze, que en ese momento empieza a investigar sobre sus temas más audaces que integrarán los dos tratados de capitalismo y esquizofrenia, que son el Antiedipo y Mil Mesetas: los flujos, la codificación y la descodificación, la libido, la crítica al psicoanálisis, el capitalismo, el cuerpo sin órganos, la esquizofrenia, las máquinas deseantes...

Al respecto de su estancia de casi dos décadas en Paris VIII, de 1970 a 1987, René Schérer amigo de Deleuze, que a petición suya sustituye en la dirección del departamento de filosofía a Châtelet cuando este muere en 1985 e incluso cuando él mismo se jubila le delega sus doctorantes, afirma:

En ese entonces Deleuze es docente de Vincennes, donde se ha reunido con el grupo de

²⁰⁶ *Ibid.* p. 449.

amigos, al principio François Châtelet, Michel Foucault, Michel Serres, luego Jean-François Lyotard y yo. A él, tan poco universitario, sólo podía convenirle esta universidad amistosa, entusiasmada, cuya única preocupación era explorar tierras nuevas para el pensamiento. La enseñanza de Deleuze en Vincennes que fue el crisol de su obra publicada, iba acompañada, tal y como era de rigor en aquel momento, por una actividad militante...²⁰⁷

Debido a la actividad tan abiertamente política, así como, a la laxitud en sus formas académicas²⁰⁸ Vincennes es atacada desde diferentes frentes limitando casi en su totalidad sus recursos e incluso reubicándola en 1980 del bosque de Vincennes al barrio de Saint Denis. Sin embargo, la experimentación teórica continúa, destacando en ella particularmente el trabajo de Deleuze.

Nuevamente las clases son multitudinarias y aún más porque Deleuze siempre se negó a impartirlas en un anfiteatro, por ello, se cuenta que para ocupar un asiento en su clase era necesario llegar con una hora de anticipación y para ocupar uno en las primeras filas llegar tres horas antes. De esas clases reproducimos dos testimonios entrañables, uno de la psicoanalista Élisabeth Rudinsecu, y otro indirecto, aportado por Elias Sanbar:

Exaltado pero siempre tolerante, Deleuze era el filósofo más socrático que pueda imaginarse. Lejos de creerse el ídolo de un culto religioso, fascinaba a su audiencia volviéndose el partero tierno y bárbaro del deseo de aquellos que venían a escucharlo [...] Hablaba sin leer notas, al público, como si el libro que llevaba en él estuviera inscripto desde la eternidad en lo más recóndito de su alma.²⁰⁹

Había una señora mayor que venía a todas las clases, y aquel año hizo mucho frío. En una pausa, cuando todos los estudiantes abandonan el aula para ir a fumar afuera, yo

²⁰⁷ Schérer. *Op. cit.* 2012. p. 20.

²⁰⁸ En la década de los 70 el departamento de filosofía atraviesa una fuerte crisis debido tanto a las pugnas internas, la informalidad para el otorgamiento de sus diplomas que dependían de los criterios de los colectivos académicos e iban de un trabajo escrito a la solicitud de quien creía merecerlo, así como por el ataque gubernamental; como consecuencia de ello la matrícula decrece en más de la mitad y Alice Saunier-Seïete encargada del ministerio de las universidades afirma en 1978, 15 días antes de anunciar el traslado de Paris VIII a Saint Denis, que: “No es posible hacer cualquier cosa, hay que evitar el laxismo. Es cierto que en Vincennes se entregó un diploma a un caballo”. Dosse. *Op. cit.* p. 454.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 461.

me quedé. Me dirigí a la señora y le pregunté si estaba preparando algo, porque no faltaba a ninguna clase. Ella me respondió: “Señor sabe usted, estas clases me ayudan a vivir”. En efecto, algo de eso había en este pensamiento que ayuda a vivir a la gente.²¹⁰

Deleuze imparte su última clase el 2 de junio de 1987 en Paris VIII Saint Denis, trató sobre el concepto de armonía en Leibniz y la música barroca, que debe emerger del acuerdo entre el alma y el cuerpo, la clase que fue registrada en audio y video termina con las siguientes palabras: “Esta historia de la música me da puntos de partida que no habría tenido sin esta sesión de trabajo de hoy.”²¹¹

3.3 Los retratos espirituales

Sí, soy un ladrón de pensamientos/ un ladrón de almas no, os lo juro;
he construido y reconstruido sobre lo que está esperando/ porque la
arena de las playas esculpe muchos castillos/ sobre lo que ya estuvo
abierto antes de mi llegada/ una palabra, una musiquilla, una historia,
una línea/ llaves en el viento para que mi mente huya/ y proporcionar
a mis recuerdos pensamientos una corriente de aire fresco (...)/ nuevas
palabras que se armonizan rimando.../ nuevas palabras que se
armonizan rimando.../ me importa un pito las reglas nuevas/ puesto
que aún no han sido fabricadas/ grito lo que suena en mi cabeza/
sabiendo que yo y los de mi especie somos los que haremos esas
reglas (...)/ el mundo no es más que un tribunal/sí/ pero yo conozco
los acusados mejor que vosotros/ y mientras que vosotros os dedi-
cáis a juzgarlos/ nosotros nos dedicamos a silbar...

Bob Dylan

Deleuze insistió en las semejanzas e incluso en los elementos comunes entre la filosofía y el arte, ya que ambas son formas de pensar, puesto que no se pinta sólo con los ojos ni se compone solamente con el oído, sino que se pinta y se compone también, y sobre todo, con el pensamiento, con la imaginación como facultad del pensamiento. Y paralelamente, no se piensa solamente con la razón sino también con la imaginación, la sensibilidad, e incluso, con todo el cuerpo, pues un pensamiento que carezca de estas dimensiones para Deleuze es un pensamiento que carece de realidad, de movimiento, o como venimos planteando, de materialidad.

Creo que los grandes filósofos son también grandes estilistas. Si bien el vocabulario, en

²¹⁰ *Ibid.* p. 465.

²¹¹ *Ibid.* p. 467.

filosofía, forma parte del estilo, porque implica tanto la invocación de palabras nuevas como la valoración insólita de términos usuales, el estilo es siempre cuestión de sintaxis. Pero la sintaxis es un estado de tensión hacia algo que no es sintáctico ni siquiera lingüístico (un afuera del lenguaje). En filosofía, la sintaxis se orienta hacia el movimiento del concepto. Pero el concepto no se reduce exclusivamente a sí mismo (comprensión filosófica), actúa también en las cosas y en nosotros: nos inspira nuevos perceptos y nuevos afectos que constituyen la comprensión no filosófica de la propia filosofía (...) El estilo, en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar). Tal es la trinidad filosófica, la filosofía como ópera: se necesitan los tres para que el movimiento tenga lugar.²¹²

En este sentido, Deleuze comparaba el aprendizaje filosófico con el aprendizaje de la pintura, pues decía que en la pintura se inicia haciendo retratos como una forma de conquistar la técnica, pero sobre todo, el color que en el paisaje es la temática más difícil, es decir, como si la expresividad de las cosas reclamara del artista un mayor conocimiento del mundo, de la mirada y de sus propios recursos para mostrar aquello que es evidente en la sobrecodificación de los gestos y rasgos de un rostro pero no en el lenguaje mudo de los objetos del mundo. Y el aprendizaje filosófico, era para él una especie de arte del retrato que tiende a la conquista del color. Pues así como en la pintura se inicia haciendo retratos como una forma de dominar el uso del color, en filosofía se ha de iniciar haciendo retratos espirituales del pensamiento de otros filósofos, humilde actividad que consiste en conocer profundamente los elementos, estructuras y relaciones conceptuales del pensamiento de otros con el objetivo de desarrollar los propios conceptos, el propio color filosófico.

Para mí la historia de la filosofía es como una especie de arte del retrato. Uno hace el retrato de un filósofo... es decir, un retrato mental, un retrato espiritual... Porque la filosofía es como el color. Antes de entrar en la filosofía, hay que tomar tantas precauciones. Diría que, antes de conquistar el color filosófico (y el color filosófico es el concepto), antes de saber o llegar a inventar conceptos, ¡hace falta tanto trabajo! Y

²¹² Deleuze. *Conversaciones*, pp. 259 y 260.

yo creo que la historia de la filosofía es esa lenta modestia: hay que hacer retratos durante mucho tiempo...²¹³

Es precisamente la función de elaborar retratos espirituales de otros filósofos, con el objetivo de desarrollar los propios conceptos, la que cumple la primera parte de la obra de Deleuze consistente en detenidos y novedosos estudios biográficos de pensadores atípicos en la escena intelectual y filosófica de ese momento: Spinoza, Hume, Bergson, Nietzsche y Kant, así como los estudios literarios de Sacher Masoch y Proust.

De 1953 a 1966 Deleuze realiza la producción de retratos espirituales, afirma años después que fue una forma de liberarse de esa instancia de control del pensamiento en que se convirtió la historia de la filosofía, policía, juez y tribunal del pensamiento que tenía como función evitar que los hombres piensen, dándoles los contenidos y las formas que son “correctos” pensar, o bien, prohibiéndoles hacerlo por no estar calificados para ello.

La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen. La relación de la filosofía con el Estado no se debe únicamente a que la mayoría de los filósofos del pasado sean “profesores públicos”. La relación viene de más lejos y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del estado como bella interioridad, sustancial o subjetiva. Intenta un estado propiamente espiritual, como un estado absoluto, de ahí lo de tener ideas siempre justas; de la universalidad, del método, de las preguntas y respuestas, de los juicios. Pensamiento con ministros del interior y funcionarios del pensamiento puro. La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido...²¹⁴

Simultáneamente a la liberación del pensamiento los estudios monográficos realizados por Deleuze buscan también reconstruir y reivindicar una tradición filosófica vital y

²¹³ Deleuze. *Abecedario* (“h” de *histoire de la philosophie*).

²¹⁴ Deleuze. *Diálogos*, p. 3.

materialista, que desde la antigüedad se distingue por una crítica al poder y a sus formas de pensamiento desde la religión, la superstición y la moral hasta las modernas formas de explotación, sometimiento y control capitalistas. Así, las críticas realizadas por Lucrecio, Epicuro, estoicos y cínicos a la religión y a los tiranos en nombre del conocimiento de la materia tiene eco en las críticas modernas de Spinoza, Marx, Nietzsche y Bergson. Al respecto, literalmente afirma Deleuze: *hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.*²¹⁵

La tradición materialista y vitalista que Deleuze reivindica además le aporta gran parte de sus elementos temáticos y formales que combinándolos y enfrentándolos con el presente de una manera en extremo creativa se convierten en los conceptos deleuzeanos: el acontecimiento, el rizoma, el cuerpo sin órganos, lo impersonal, el campo de immanencia, el campo trascendental, las máquinas deseantes, la territorialización y desterritorialización...

Al respecto de estos estudios monográficos resulta esclarecedor mencionar lo que en una carta de 1986 plantea como aquello que considera que convierte a un libro útil en filosofía: mostrar un error, recuperar algo que ha sido olvidado y crear un concepto.

Creo que un libro, si merece existir, puede representarse rápidamente en tres aspectos. Sólo se escribe un libro digno si 1) pensamos que los libros sobre el mismo tema o sobre un tema cercano caen en una especie de *error* global (función polémica del libro); 2) si pensamos que algo esencial ha sido *olvidado* sobre el tema (función inventiva); 3) si estimamos ser capaces de crear un nuevo *concepto* (función creadora). Por supuesto, es el mínimo cuantitativo: un error, un olvido, un concepto [...] A partir de ahora tomaré cada uno de mis libros, abandonando la modestia necesaria, y me preguntaré: 1) qué error pretendió combatir, 2) qué olvido quiso reparar, 3) qué nuevo concepto ha creado.²¹⁶

²¹⁵ Deleuze. *Conversaciones*, p. 13.

²¹⁶ Dosse. *Op. cit.* (Carta a Arnaud Villani) p. 147.

El primer autor que Deleuze estudió a profundidad y lo marcó para toda su vida fue Spinoza, este estudio se materializó en su tesis complementaria de doctorado *Spinoza el problema de la expresión* (1968), así como en los textos, *Spinoza* de 1970 y *Spinoza: filosofía práctica* de 1981. Para Deleuze, todo empieza con Spinoza y vuelve a él, ya que es el príncipe y Cristo de los filósofos,²¹⁷ aquel que descubre la inmanencia más pura en torno a la cual todos los grandes filósofos se aproximan o alejan como sus apóstoles. Esta fuerte afirmación se basa en la concepción que Deleuze tiene de la filosofía como un arte de la producción de conceptos que buscan pensar la realidad, la inmanencia absoluta, y por ello, por un lado consiste en una crítica de lo trascendente, la estupidez o toda forma de mixtificación de la realidad que la enajene;²¹⁸ y por otro lado, consiste en las maneras de participar en y afirmar esa inmanencia en la vida singular y colectiva de los seres humanos en la forma del conocimiento, la experimentación, conquista y uso de las propias potencias vitales: *Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga.*²¹⁹

Por su parte el estudio monográfico sobre Hume titulado *Empirismo y subjetividad* es el primer libro que Deleuze publica, en el año de 1953, está básicamente dedicado a establecer la forma en que se constituye la subjetividad, la producción del sujeto, en la relación con el exterior y a partir de la imaginación, explicando la manera en que a través de esta se establecen las regularidades de la naturaleza, principio que servirá para el desarrollo

²¹⁷ “Tal vez este sea 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, o el afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia <<mejor>>, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...”. Deleuze, Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, p. 62.

²¹⁸ “La filosofía no sirve al Estado, ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido... Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa... En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo, afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión (...).¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores... La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmitificación.” Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1971, pp. 149 y 150.

²¹⁹ Deleuze. *Conversaciones*, p. 223.

posterior de lo que Deleuze llamó su empirismo trascendental, aquello en lo que consistiría su propia filosofía. Uno de los conceptos desarrollados en este libro y que integrará un principio fundamental del pensamiento deleuzeano es el concepto de diferencia por sí misma que será el tema de su tesis principal de doctorado publicada en el libro *Diferencia y reptición* en 1968.

Después de un silencio de casi diez años que Deleuze mencionaba como una especie de laguna o agujero en el que trabajó para mejorar aquello que consideró que le faltaba tanto en la enseñanza como en la comprensión de la filosofía, en 1962 publica el libro *Nietzsche y la filosofía*, un notable estudio sobre Nietzsche a contracorriente de las interpretaciones canónicas, basadas sobre todo en la interpretación de Heidegger, que colaboraban en la sospecha de la tendencia profascista e incluso pronazi de Nietzsche. Deleuze realiza un monumental estudio del autor de *La genealogía de la moral*, basándose en este libro y en los conceptos de valor, sentido y crítica para desplazar el canón interpretativo basado en la obra apócrifa de *La voluntad de poder* y en los conceptos de voluntad de poder, muerte de Dios y eterno retorno de lo idéntico, este giro interpretativo es absolutamente novedoso e incluso se podría decir que increíble²²⁰, ya que Deleuze siguiendo una lectura rigurosa guiada por el concepto de genealogía muestra que el pensamiento de Nietzsche es una profunda filosofía crítica de toda forma de servilismo, sometimiento y dominación que busca una alternativa afirmativa de la propia vida y capacidades para el individuo y la humanidad, algo completamente distinto a la interpretación canónica que interpretaba el pensamiento de Nietzsche a partir del concepto de voluntad de poder entendido como voluntad e incluso necesidad de dominar a los débiles o diferentes por parte de los mejores, que en esta lectura, de una manera pueril y patética, se confunden con los alemanes o germanos. De este libro Deleuze incorpora a su propio pensamiento un nuevo concepto de filosofía crítica del poder²²¹ y afirmativa de la conquista de sí mismo, de la propia voluntad e incluso del inconsciente. Este estudio es prolongado en un breve texto de 1965 titulado

²²⁰ Como lo señalamos ampliamente en el trabajo *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana*, es sorprendente que Deleuze se haya opuesto, siguiendo la metodología de la genealogía en su propia interpretación nietzscheana, a la interpretación profascista heideggeriana basada en el libro apócrifo de *La voluntad de poder*, ya que sólo después de los estudios filológico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari de la década de los 70 se contó con los argumentos y datos documentales para mostrar su impostura.

²²¹ Crítica de la negatividad o fuerzas reactivas al interior del hombre: odio, culpa y resentimiento.

Nietzsche.

Un caso particular de esta práctica pedagógica lo constituye el estudio dedicado a Kant en el libro *La filosofía crítica de Kant* publicado en 1963, al que Deleuze se refería como el estudio dedicado a un enemigo, pero en declaraciones posteriores también se refiere al pensamiento de Kant como a una obra admirable.²²² En este estudio Deleuze plantea la cuestión de las facultades autónomas del pensamiento como un giro inmanente fundamental para el pensamiento filosófico pero también muestra las limitaciones de la crítica que implica, al estar limitada a los valores morales y burgueses pues la autonomía del pensamiento y el hombre terminan ahí donde la filosofía kantiana establece un tribunal de la razón en el que se conservan intactos los valores y las jerarquías sociales, la única diferencia, dice Deleuze, es que la carga y los pesos en vez de venir de fuera el hombre se los pone así mismo.²²³ De esta obra es notable la recuperación para su pensamiento que Deleuze hace del concepto de facultades del pensamiento, particularmente en relación con la imaginación y el deseo, así como, de lo trascendental.

En 1966 publica el libro *El bergsonismo*, en el cual reivindica la importancia de la intuición como uno de los métodos filosóficos más elaborados por medio del cual Bergson explica racionalmente la forma en que surge la diferenciación en la naturaleza, por una parte mostrando los falsos problemas o los problemas mal planteados, y por otra, permitiendo la discriminación de las diferencias en los mixtos que presenta la experiencia. Para Deleuze en este libro la intuición permite problematizar, diferenciar y temporalizar. Uno de los conceptos más importantes para su propio pensamiento que Deleuze plantea en este texto es el de lo virtual que tiene una estrecha relación con el tema de la imaginación y que

²²² “Cuando uno se encuentra ante la obra de semejante genio, no puede conformarse con decir que no está de acuerdo. En primer lugar, hay que saber admirar; reencontrar los problemas que plantea, su propia maquinaria. A fuerza de admiración, encontramos la verdadera crítica.” Deleuze. *L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant*” en *Revue d’esthétique* número 2, abril-junio, de 1963; retomado en Dosse. *Op. cit.* p. 161.

²²³ “El filósofo deja de ser fisiólogo o médico para convertirse en metafísico; deja de ser poeta para convertirse en <<profesor público>>. Se presenta sumiso a las exigencias de lo verdadero, de la razón; pero bajo esas exigencias de la razón a menudo encontramos fuerzas que no son tan razonables. Estados, religiones, valores en curso. La filosofía ya no es más que el recuento de todas las razones que el hombre se da para obedecer (...) El único cambio es éste: en lugar de ser cargado desde fuera, el propio hombre toma los pesos para colocárselos sobre sus espaldas.” Deleuze. *Spinoza, Kant, Nietzsche*, pp. 213 y 215.

desarrollaremos en la segunda parte de esta investigación.

Por último, es importante mencionar el texto de *Lógica del sentido* de 1969 que si bien no es un estudio monográfico como los anteriores, aporta una interpretación fundamental de la filosofía de estoicos, cínicos y de Lucrecio como parte inicial de la historia de la filosofía o tradición filosofía materialista y vitalista que Deleuze trata de reconstruir. Básicamente en este libro Deleuze plantea la cuestión de las tres imágenes del pensamiento: de las alturas, de las profundidades y de la superficie, reivindicando esta última como la dimensión en la que sitúa su pensamiento por tratarse de la dimensión propia del acontecimiento, los estados incorpóreas, devenires, que adquieren los cuerpos en sus encuentros y mezclas. Simultáneamente el libro se convierte en el texto deleuzeano donde de una manera más extensa y detallada se aborda la cuestión de lo impersonal en una especie de culmen dentro del pensamiento deleuzeano, desde el cual desarrollará los conceptos de la posterior etapa de su pensamiento.

4ª Cartografía

4. Inlakesh a laken

(yo soy otro tú, tú eres otro yo)

En maya una forma de saludar es decir a la persona con la que uno se encuentra “*inlakesh*” que significa “yo soy otro tú”, a lo que la otra persona responde *a laken* “tú eres otro yo”. Expresiones que tienen un profundo sentido comunitario, o más bien, habría que decir, nosótrico, ya que no se trata, como lo vimos en el apartado anterior en relación al *nosotros* maya-tojolabal, de una colectividad gregaria de individuos perfectamente in-dividualizados unos de otros ni de una alteridad que integra excluyendo desde una superioridad o un lugar que precede a la colectividad y “aplata” las individualidades, sino, de una colectividad inmanente y expansiva que como una red crece en la inclusión.

En este sentido, es que se debería hablar de Félix Guattari cuando se habla de Gilles Deleuze, en un punto de intersección como una misma multiplicidad en la cual cada uno

deja de ser quien se suponía que era para convertirse en el otro, o incluso en otro y otros distintos a ellos mismos, que son convocados o invocados por cada uno de ellos o por los dos, cada que dejan de ser una individualidad para convertirse en un colectivo, en una multiplicidad, en una legión. Pues como ellos mismos decían:

El Anti-Edipo lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacemos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado.²²⁴

Y lo que sucede en general, es más bien lo contrario, se habla de Gilles Deleuze como una individualidad, una genial individualidad que como un episodio exótico, secundario o anecdótico escribió un par de libros con Félix Guattari. Esos libros en realidad, constituyen una etapa en el pensamiento deleuzeano, la más política y la más madura, la etapa de mayor producción conceptual, y en la cual, paradójicamente, los conceptos deleuzeanos más se singularizan en relación con los filósofos de los que parte o de los que los retoma. Por esa razón, infravalorar la relación y presencia de Félix Guattari en el pensamiento deleuzeano es una pérdida, situación que es muy común en las interpretaciones del pensamiento de Deleuze, que conciente o inconcientemente consisten en una forma de “*desguattarización*” de su pensamiento, ya sea por la inercia de la cultura individualista occidental desde la que se le piensa o como un intento por prescindir de la parte más, “incómoda” o “problemática”, abiertamente política de su pensamiento prefiriendo conservar, cultivar y difundir la parte especulativa en torno al sentido del ser y sus implicaciones lingüístico-semióticas o la parte artística relativa al cine, la pintura o la literatura, que al carecer, sólo superficial y explícitamente, de la dimensión y objetivos políticos, que han sido el tema de

²²⁴ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 9.

nuestra investigación filosófica desde hace varios años, se presentan desde una perspectiva apolítica, lo cual, carece de sentido, pues Deleuze piensa en relación con lo político colectivo e individual, su pensamiento es una política en los diferentes órdenes de la realidad, que como lo dijo refiriéndose a la filosofía de su entrañable amigo François Châtelet, busca establecer nuevas relaciones en el mundo.

Félix Guattari para Gilles Deleuze fue la alteridad o una parte de la exterioridad, una de las más fecundas, con las cuales se vinculó para desarrollar su pensamiento, incluso se podría decir que por mucho tiempo y en innumerables conceptos Guattari es una parte de Deleuze y viceversa, es decir, que cuando estamos pensando o mencionando a Deleuze estamos pensando y hablando de Guattari. Por ello, es muy importante revalorar esta relación y conocer un poco acerca de esta multiplicidad llamada Félix Guattari.

4.1 Félix

Félix Guattari fue un experimentador y visionario de las humanidades, la política y la crítica al capitalismo. Mezcla entre pensador renacentista, explorador urbano, científico-activista y conspirador, se involucró en diferentes dominios del conocimiento como farmacología, psiquiatría, psicoanálisis, geografía, biología, filosofía, literatura, ecología, antropología, semiótica...

Guattari acompañaba su actividad experimental de investigación teórica con una praxis tan intensa como variada, como director de la clínica psiquiátrica experimental de La Borde, impulsando grupos de investigación o participando en algunos de los movimientos políticos más importantes del momento.

Pierre-Félix Guattari nace el 30 de marzo de 1930, en el contexto de una familia con raíces italianas.²²⁵ Su padre fue un excombatiente de la primera Guerra Mundial y *croix de feu*, empresario siempre en busca de un negocio capaz de darle una vida cómoda a su familia hasta que pone una pequeña fábrica de chocolates que se lo permite, adicto al juego y

²²⁵ Dosse. *Op. cit.* pp. 36 y 37.

sorprendente autodidacta del piano que es capaz de interpretar una pieza con sólo escucharla; su madre, Jean Paoli era una mujer afecta a la literatura y las artes, que en palabras del propio Félix Guattari, tuvo gran influencia en él, su hijo menor, al proyectar *su pesar por no haber tenido una hija*, que lo hizo *un niño tímido, encerrado en sí mismo, “casi femenino”*.²²⁶

Un evento que marcó intensamente a Guattari sucede cuando a los nueve años presencia la muerte del esposo de su abuela, ya que debido a una prescripción médica lo envían a vivir a Normandía con esta para que se recupere de su palidez y temperamento retraído.²²⁷ En esa estancia presencia la muerte del esposo de su abuela, que muere frente a él:

A sus pies hay una caja de recortes: pequeñas muñecas de papel a las que les hago vestidos. El abuelo tiene la cabeza completamente hacia abajo, apoyada en las rodillas y los brazos le cuelgan. ¿Está tocando mis juguetes? Tengo ganas de gritarle algo. Silencio. Doy vuelta la cabeza lentamente –una eternidad- hacia la *luz* del aparato de radio. Ruido espantoso. Desplomado en el suelo. La abuela grita...

Sus padres deciden dejarlo con la abuela para acompañarla y para que no pierda el año escolar, sin embargo, al poco tiempo su abuela pide que lo lleven con ellos al advertir la manera en que le afecta la ausencia del abuelo y el miedo que siente y le manifiesta de que le pase lo mismo a ella. A causa de este suceso Guattari padece crisis de angustia que describe de la siguiente manera: *“Era como una cosa que estallaba en mí, unas crisis espantosas de angustia que, literalmente, me hacían caer abatido por el miedo.”*²²⁸

A su regreso a la casa de sus padres Félix cambia radicalmente su comportamiento al volverse extrovertido y social al grado de que se convierte en una especie de jefe de pandillas de su barrio, entre divertido cuenta que en ese entonces: *“Además, como no era lo suficientemente estimulante organizar una pandilla, me había organizado la pandilla*

²²⁶ Félix Guattari, entrevista autobiográfica con Ève Cloarec, archivos IMEC, retomado de Dosse. *Op. cit.* p. 37.

²²⁷ “Lloraba cuando me venían a ver y cuando se iban. Sufría como un perro.” *Ibid.* p. 38.

²²⁸ *Ibid.* p. 39.

adversa.”²²⁹ Actitud que provoca su expulsión de la escuela secundaria de su barrio y hace que su madre tenga que buscar otra en la que no lo conozcan.

En la escuela Guattari tiene un encuentro fundamental en su vida, toma clases con Fernand Oury quien fue alumno de Célestin Freinet, quien a su vez, planteaba la renovación de la educación a través de una pedagogía popular y democrática, que promovía las asambleas al interior de los salones de clase, la imprenta escolar y la correspondencia entre alumnos de diferentes colegios. Si bien Guattari solamente toma clases tres semanas con Fernand Oury, al ser tomado este prisionero por los nazis, el encuentro es fundamental porque ya en la liberación se integra a los Albergues para la Juventud al enterarse de que son organizados por Oury, estos grupos dedicados a organizar viajes para grupos mixtos de jóvenes de escasos recursos es la primera organización junto con el Partido Comunista Francés, en la que participa.

Estudia en el Liceo Paul Lapie de Courbevoie y después en el Liceo Condorcet, donde toma el último curso para obtener el bachillerato en filosofía y ciencias en 1948. Después de esto, y a pesar de su pasión por la filosofía, a sugerencia de su hermano Jean ingresa a estudiar farmacología en Bécon-les-Bruyères, donde se aburre terriblemente e incluso dice empieza a olvidar cómo escribir.²³⁰ Por ello, abandona los estudios en farmacología y se inscribe en filosofía en La Sorbona. Por ese entonces, Guattari está entusiasmado por el pensamiento de Sartre, influencia que reconocerá el resto de su vida:

Para mí Sartre es un autor como Goethe o como Beethoven: hay que tomarlo todo, o dejarlo todo. Pasé 15 años de mi vida totalmente impregnado no solamente por los escritos de Sartre, sino también por todas sus acciones. Evidentemente, ha marcado todo lo que he podido decir y hacer. Su lectura de la nadoización, de la destotalización, que en mí se vuelve devenir, desterritorialización, su concepción de la serialidad, de lo práctico-inerte, que iba a irrigar en mí la noción de grupo-sujeto, su aprehensión de la libertad y el tipo de compromiso y responsabilidad del intelectual que él encarnaba,

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ “Descubro consternado que ya no sé escribir, que ya no sé leer, y copio libros para volverme a poner en contacto con la escritura. Recuerdo haber copiado un libro de Camus, entero.” *Ibid.* p. 43.

permanecieron en mí, si no como imperativos, al menos como datos inmediatos.
Prefiero haberme equivocado con él que haber tenido razón con Raymond Aron.²³¹

En 1948 se integra al Partido Comunista Internacional, sección francesa de la IV Internacional, llega a ser uno de los cuatro líderes troskistas y se vincula con el grupo de jóvenes obreros de la fábrica automotriz y de aeropartes Hispano. Y en 1955 cuando entra a trabajar en La Borde, simultáneamente se integra al Movimiento Revolucionario de la Juventud. En ese momento empieza a ser considerado sospechosamente en el Partido Comunista Francés al grado de que una noche incluso es sitiado y violentado junto con otros compañeros troskistas por miembros del PCF:

Estábamos rodeados por las secciones de la Federación de París. Durante horas habíamos recibido oleadas de asalto por parte de los militantes del Partido [...] En el metro, a la salida, fuimos perseguidos por un grupo de estalinistas desafortunados. Yo había acompañado hasta su casa a una joven yugoslava que trabajaba en la embajada, Mileva, una morocha capaz de cortarle a uno la respiración.²³²

En 1954 va a Pekín China junto con un grupo de jóvenes militantes troskistas. Poco después, se convierte en el puente entre los dos polos de un movimiento obrero juvenil, el polo estudiantil de La Sorbona y el polo obrero de la fábrica Hispano, que al margen tanto del PCF como del troskismo se reúne en torno a la revista *La voi communiste*, que reivindica el comunismo y repudia la guerra de Argelia. Una forma que tenía Guattari de reclutar a nuevos miembros para el grupo y que abandonaran el estalinismo era invitarlos a pasar un fin de semana a La Borde, y después, invitarlos a integrarse a trabajar en la clínica y a que se incorporaran a la célula del grupo que se reunía y realizaba su cotidianidad en El Barrio Latino.

Durante estos años de la década de los 50, Guattari es conocido en La Sorbona con el apodo de “Lacan”, ya que se sabía de su participación en el seminario de Lacan y su cercanía con

²³¹ Félix Guattari, “Plutôt avoir tort avec lui”, en *Libération*, 23-24 de junio de 1990; retomado de Dosse. *Op. cit.* pp. 44 y 45.

²³² Félix Guattari, “Journal 1971”, 10-23 de septiembre de 1971, en *La Nouvelle Revue française*, núm 563, octubre de 2002, p. 349; retomado de Dosse. *Ibid.* 47.

él, así como del trabajo práctico que realizaba en la clínica de La Borde, por esta razón llamaba la atención y era respetado, pues teóricamente conocía este pensamiento complejo y contaba con experiencia clínica, aunado al hecho de que introdujo muchos de los textos de Lacan desconocidos en La Sorbona.

Guattari se acerca a Lacan y a su seminario por una influencia aún más importante en su vida que es la del psiquiatra Jean Oury, fundador de la clínica de La Borde. Guattari acude con él en 1952 a instancias de su antiguo maestro y hermano del psiquiatra, Fernand Oury, que ante su situación emocional le recomienda acudir con él. Al respecto recuerda Oury: “Fernand me dijo: Sobre todo, no lo hagas pedazos”. No me necesita a mí para hacerse pedazos.”²³³

Jean Oury apoya a Guattari en su decisión de abandonar sus estudios de farmacia y lo anima a que inicie estudios en filosofía, le recomienda algunas lecturas como Sartre, Lacan y Merleau-Ponty. Y debido a que su trabajo directivo en ese momento en la clínica de Saumery en Loir-et-Cher no le permite acudir al seminario de Lacan, le recomienda que vaya él y lo mantenga al tanto de lo que ahí se expone. Guattari recuerda la relación de ese entonces con Oury en los siguientes términos: “*Pasábamos noches enteras charlando de manera pintoresca sobre el test de Rorschach. Hacíamos música concreta, grabábamos a los pájaros, y hacíamos lo que se llamó “la menthe a l’ eau”, que consistía en tomar objetos y hacer oraciones con ellos para crear nuevas sintaxis.*”²³⁴

Oury da algunos textos de Lacan a Guattari que este aprende de memoria y es capaz de recitar cuando sea “necesario”. Guattari conoce a Lacan en una conferencia que este da sobre Goethe en el Colegio de Filosofía de la Calle Rennes y lo invita a asistir al seminario en Sainte-Anne, en donde fue el primero en participar que no era ni médico ni psiquiatra, y además, toma consulta con él. Para Guattari en ese momento su actividad filosófica consiste exclusivamente en leer a Lacan: “*¿Soy filósofo? ¿Soy sólo estudiante de filosofía?*

²³³ Jean Oury, *Il, donc* (1978), Paris, Matrices, 1998, p. 25; retomado de Dosse. *Ibid.* p. 54.

²³⁴ Félix Guattari, entrevista autobiográfica con Ève Cloarec, archivos IMEC, remotado de Dosse. *Ibid.* p. 55.

Mi actividad de este último tiempo no tiene más que una marca de preocupación filosófica: los cursos de Lacan.”²³⁵

La relación con Lacan es muy importante, incluso desde La Borde, ya que su fundador Jean Oury una vez instalado en la clínica acude al seminario de Lacan en París, se analiza con él e incluso se convierte en requisito para ingresar a La Borde analizarse con Lacan. Por su parte, Guattari asistió también al seminario y se analizó con Lacan, hasta que rompe la relación con él debido a que en análisis le comenta que piensa publicar su texto *Máquina y estructura* en la revista de Roland Barthes *Communications*, a lo cual Lacan le cuestiona por no publicarlo en su revista *Scilicet*, Guattari le pide a Barthes que no publique el texto pero Lacan tampoco lo publica, finalmente el texto es publicado en la revista *Change* de Jean-Pierre Faye, y la relación se rompe.

La participación de Guattari en La Borde se convierte en el centro de sus actividades durante los cuarenta años en que está bajo su responsabilidad y la de Jean Oury, desde la década de los cincuenta hasta su muerte acaecida en 1992. En La Borde se reunía el Centro de Investigaciones, Estudios y de Formación Institucional creado por él en 1960, el CERFI, se convirtió en el centro de reunión de muchos grupos políticos, e incluso, llevó a dos de sus parejas sucesivamente a vivir con él y sus hijos en la clínica.

La Borde fue el espacio en el que Guattari desplegó su creatividad y entusiasmo, la materialización de su pensamiento psiquiátrico y político, se trataba de un espacio en el campo donde se organizaba la vida cotidiana de manera comunitaria, siguiendo los principios de su concepto de *transversalidad*,²³⁶ es decir, se trataba de un grupo abierto al exterior cuyos miembros producen un discurso colectivo a partir del cual se articulan y buscan la consecución de un deseo de grupo y formulan los medios para alcanzarlo, se intercambian en los lugares y funciones, constituyéndose en estos términos en un sujeto

²³⁵ Félix Guattari, cuaderno núm. 4, archivos IMEC, 24 de mayo de 1954; retomado de Dosse. *Ibid.* p. 56.

²³⁶ “La transversalidad es una dimensión que pretende superar las dos impasses, la de una pura verticalidad y la de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos (...) La transversalidad en el grupo es una dimensión contraria y complementaria a las estructuras generadoras de jerarquización piramidal y de los modos de transmisión esterilizadores de los mensajes.” Félix Guattari. *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI. México. 1979, (*Transversalidad*) pp. 101 y 107.

radicalmente activo²³⁷ en relación a sí mismo y al exterior. En ese sentido, La Borde se organizaba a partir de asambleas periódicas, en las cuales, todos los miembros de la comunidad (enfermos, médicos, personal administrativo y de intendencia) tenía participación y poder de decisión, los puestos y funciones se intercambiaban, así, los médicos tenían que lavar los platos o cocinar y los enfermos participar en la administración de la clínica.

Una forma en que Guattari explica la *transvesalidad* es a partir de la distinción entre dos tipos de grupo que conforman las instituciones: el *grupo sometido* y el *grupo sujeto*. El grupo sometido, conservador, es propio de las instituciones capitalistas desde la familia hasta la escuela, el hospital, y la fábrica, o incluso, las organizaciones de izquierda que se repliegan en la interioridad gestionando la neurosis y la angustia del individuo debilitado y temeroso del exterior, a semejanza del neurótico que por el sentimiento de culpa u orfandad se refugia en sus síntomas; por ello, la única relación de un grupo sometido con el exterior es pasiva, un actitud de escucha de los dictados de jerarquía, moralidad o productividad capitalista. Mientras el grupo sujeto, es fundamentalmente activo, transformador de las instituciones y enunciador del discurso colectivo que expresa los deseos del inconsciente de grupo y formula los medios para satisfacerlo, y por ello, produce su propia articulación, ni vertical ni horizontal; en esos términos, la relación que tiene con el exterior es activa, organizándose para responder a los problemas que le plantea o abriéndose para incorporar recursos de ese exterior, que en el límite, lo pueden llevar a su desintegración.

Como un grupo sujeto La Borde buscaba integrar los discursos de todos sus miembros con asambleas y con una vida colectiva que se habría al exterior recibiendo los más diversos grupos políticos, artísticos o sociales. Además de la participación de grupos políticos son legendarias las *kermeses* a las que asistieron más de 5000 personas, la presencia de figuras del medio artístico y cinematográfico,²³⁸ e incluso, la creación de un circo.²³⁹

²³⁷ *Ibid.* p. 91 y 106.

²³⁸ En La Borde Jean Renoir estrena su película *La marselesa*.

²³⁹ Jean-Baptiste Thierrée crea un circo.

Si bien la actividad en La Borde fue muy importante para la materialización del pensamiento de Guattari, su actividad e influencias políticas no se agotan en ella. Como lo señala su biógrafo y amigo Franco Berardi Bifo, la importancia del pensamiento político de Guattari es fundamental, ya que teoriza de manera visionaria los problemas de finales del siglo XX y principios del XXI que a penas se estaban gestando en la década de los setentas.

Mientras la mayor parte de la izquierda hasta principios de los ochenta se ocupaba del temor de una posible guerra nuclear, Guattari teorizaba las nuevas formas que estaba adquiriendo el capitalismo, así como las nuevas formas de resistencia. Para Guattari la información y los flujos semióticos son las nuevas formas que empezaba a adquirir el capitalismo en la década de los setentas, paralelos a la integración de los mercados internacionales y al avance del capital financiero, que implicaba una nueva dinámica de la valorización. Guattari teoriza esta nueva modalidad del capital como *capitalismo mundial integrado* en su libro de 1982 *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*.

El concepto de capitalismo mundial integrado tenía entonces un sonido casi escandaloso. Precisamente, en el momento en que más aguda parecía la fractura, la contraposición, la amenaza de guerra, Guattari concentraba la atención sobre un proceso que hoy resulta fácil de reconocer y comprender pero que en aquel entonces parecía contrario a la evidencia: el proceso de globalización, de integración de los mercados y de los circuitos productivos. Muchos de los discursos actuales sobre la globalización son anticipados en este libro...²⁴⁰

Una de las innovaciones más importantes de esta concepción es prever el funcionamiento de la tecnología y los flujos de información en los procesos del capital:

La premisa de este análisis está contenida en la primera página de *Piano sul Planeta*:
<<El capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico>> (...) Quiere decir que mientras el proceso de trabajo se fragmenta, se extiende, se recompone y

²⁴⁰ Franco Berardi Bifo. *FÉLIX. NARRACIONES DEL ENCUENTRO CON EL PENSAMIENTO DE GUATTARI, CARTOGRAFÍA VISIONARIA DEL TIEMPO QUE VIENE*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2013, p. 30.

descompone, a través de desterritorializaciones de todo tipo, el proceso de valorización integra todos los fragmentos de la producción capitalista, no solo (ya no solo) mediante el funcionamiento abstracto de la ley del valor, sino mediante la acción concreta, directa, de las tecnologías de transporte instantáneo de la información.²⁴¹

Paralelamente a esta teorización de las nuevas formas del poder Guattari teorizó nuevas formas de resistencia además de la teoría de los grupos sujetos propios de la transversalidad. Guattari se involucró en el uso de las nuevas tecnologías, en ese entonces los transmisores de radio que dieron origen a las radios autónomas o libres, resultando particularmente célebre su participación en Radio *Alice* y el movimiento de las radios italianas.

En el libro de 1977 *Alice è il diavolo* que se ocupa de la historia de esta radio, que fue la primera en dar una especie de modelo al resto de las radios subversivas italianas y parisinas, Guattari escribe el prefacio titulado *Des millions et millions d' Alice en puissance*, donde plantea varios conceptos muy importantes como el de *red* y *sociedad postmediática*, que prevén las potencialidades de una comunicación descentralizada de los centros de poder, adelantándose veinte años con estas concepciones, a la forma y usos políticos del Internet.

En la experiencia de las radios Félix veía el inicio de un proceso de proliferación de los agentes enunciativos destinado a hacer explotar el modelo massmediático. Cuando Félix murió, al inicio de los años noventa, comenzaba la fiebre del *world wide web*, que en los años siguientes ha transformado el sistema de comunicación mundial introduciendo en él un principio de tipo rizomático que erosiona el principio céntrico del sistema mediático del novecientos. El movimiento de las radios había sido concientemente una anticipación de la tendencia post-mediática que la red lleva hoy a su maduración (...) Su punto de observación ha sido siempre la red, incluso cuando la palabra no tenía el significado que hoy tiene para nosotros, incluso cuando no existía el *world wide web* e Internet no atiborraba los títulos de los periódicos.²⁴²

²⁴¹ *Ibid.* pp. 32 y 33.

²⁴² *Ibid.* p. 46.

Como en otros aspectos innovadores del pensamiento de Guattari, la concepción visionaria respecto a las radios libres y los medios de comunicación descentralizados fue posible gracias a la interdisciplinariedad real con la que pensaba, y le permitía entender y concebir nuevos usos de la tecnología y nuevas prácticas políticas, a través de los conocimientos que tenía de química y biología, que le hacían concebir -más allá de las críticas dogmáticas de la izquierda a la tecnología como únicamente fuente de enajenación-, los acoplamientos entre hombres, las máquinas y la naturaleza, básicamente en la concepción de *agenciamiento maquínico* que veremos a continuación. Esa misma interdisciplinariedad lo hace plantear al final de su vida en el libro *Las tres ecologías*, el tema de la ecología como un problema central en relación al hombre y la producción de su subjetividad, ya que los problemas ecológicos son expresión de la forma mental de pensar y su forma social de vivir, y sólo una nueva concepción y práctica unificadas de estas dimensiones podría enfrentar el problema ecológico.

Un último aspecto que hay que señalar de la práctica teórica y política de Guattari es su participación con la izquierda brasileña a principios de los ochenta, documentada en el libro publicado por Suely Rolnik *Micropolítica. Cartografías del deseo*, donde se relata la colaboración de Guattari en su viaje a Brasil en 1982 con diferentes tipos de grupos obreros, homosexuales, psiquiátricos, psicoanalistas, incluso, el encuentro que tuvo con Lula da Silva cuando este era líder obrero.

La creatividad y sagacidad del pensamiento de Félix Guattari en relación con la política y la teoría transdisciplinaria redimensionan a su vez el pensamiento de Gilles Deleuze, vinculándolo a cuestiones prácticas y políticas contemporáneas, y dotándolo de una actualidad y agudeza críticas visionarias.

4.2 Un encuentro afortunado

Habría que compararlo [a Félix] con un mar siempre móvil en apariencia, con destellos de luz constantes. Puede saltar de una actividad a otra, duerme poco, viaja, no se detiene. No *cesa*. Tiene velocidades extraordinarias. Yo sería como una colina: me muevo muy poco, soy incapaz de llevara cabo dos empresas juntas, mis ideas son ideas fijas y los pocos movimientos que tengo son interiores [...] entre los dos -Félix y yo- hibiéramos sido un buen luchador japonés.

Gilles Deleuze

Gilles Deleuze y Félix Guattari se conocen en el año de 1969, en un contexto intelectual que es el remanente o el campo de irradiación que aún queda del 68 francés.²⁴³ Son presentados en un círculo de amigos comunes que participan en la clínica de La Borde. El encuentro es propiciado en el mes de junio principalmente por el médico Jean Pierre Muyard que trabajaba en La Borde y tomaba cursos de sociología en la Facultad de Letras de Lyon, donde escuchó hablar de Deleuze.

En 1969 Muyard que fue seducido por el libro *Presentación de Sacher-Masoch*, era amigo de Deleuze, quien en ese entonces se encontraba recluido en su casa, convaleciente por la extracción de un pulmón y luchando contra el alcoholismo, dialogaban sobre “el mundo de los locos”, que de una manera teórica ya interesaba a Deleuze como recuerda Muyard: “*Me dice, yo hablo de la psicosis, de la locura pero sin ningún conocimiento de adentro. Al mismo tiempo tenía fobia a los locos. No habría podido permanecer ni siquiera una hora en La Borde*”²⁴⁴. En ese momento también convivía con Guattari en La Borde, de la cual este era director, y por esa razón “padecía” de la hiperactividad de Guattari y de su activismo desenfrenado, ya que este hacía y deshacía grupos, colectivos y asambleas al interior de la clínica, lo que impedía que Guattari pudiera hacer su trabajo teórico: “*Dependía de eso que hoy se les da a los niños hiperactivos, un medicamento que se llama*

²⁴³ “Esta colaboración no es el resultado de un simple encuentro entre dos individuos. Además del concurso de circunstancias, hay también un contexto político que nos ha llevado a hacerlo. En su origen no se trató tanto del fruto de un saber común, sino del cúmulo de nuestras incertidumbres, e incluso de cierta desazón ante el giro que habían tomado los acontecimientos de Mayo de 1968.” Félix Guattari en *Deleuze y Guattari s’expliquent*, mesa redonda con François Châtelet, Pierre Castres, Roger Dadoun, Serge Laclaire, Maurice Nadaeu, Rápale Pividal... *La Quinziane littéraire* núm. 143, 16-30 de junio; retomado de Gilles Deleuze. *La isla desierta y otros textos*. Pre-Texos. Valencia. 2005.

²⁴⁴ Entrevista a Jean-Pierre Muyard, retomada de Dosse. *Op. cit.* p. 14.

Retalina. Había que encontrar una manera de calmarlo. Y decía que quería escribir, pero no escribía nunca.”²⁴⁵

La manera que Muyard encuentra para intentar calmar a Guattari y sacar de su aislamiento a Deleuze es presentarlos, como si hubiera visto en sus personalidades y situaciones los signos de un fructífero encuentro que quizá ambos necesitaban.²⁴⁶ La estratagema que ideó Muyard fue ir a la casa de Deleuze en Saint-Leónard-de-Noblat en compañía de Guattari y de otro amigo, François Fourquet; y después, sugerir que Deleuze y Guattari se encuentren en un castillo que este último alquilaba cerca de La Borde, para que continúen y profundicen su diálogo sobre psiquiatría. En los encuentros del mes de agosto en este castillo ubicado en Dhizon, se gestan los contenidos de lo que será el *Antiedipo*:

Aquí el contexto es divertido. La presencia de Deleuze en Dhizon ha generado una serie de fenómenos, y en mi opinión, esta serie va a prolongarse por mucho tiempo. Hay mucha gente en Dhizon: además de Félix y Arlette, están Rostain, Liane, Hervé, Muyard, Elda, etc., y toda esa gente bulle alrededor de una escena primitiva que se repite cada mañana: Félix y Deleuze crean intensamente, Deleuze toma notas, ajusta, critica, remite las producciones de Félix a la historia de la filosofía. Para resumir, es algo que funciona, y deja algunas huellas de perturbaciones en la pequeña familia (donde nos incluimos Geneviève y yo), tanto más cuanto uno de los hermanitos tiene el privilegio de asistir al combate de los dioses: Muyard, que históricamente fue el hacedor del encuentro con Félix.²⁴⁷

Antes de la materialización del encuentro, ya existía una relación epistolar previa entre Deleuze y Guattari, que da testimonio de una empatía precoz, incluso, podría parecer que premonitoria, como si se hubieran conocido no antes de conocerse, sino incluso, antes de saber siquiera uno del otro. Al respecto escribe Guattari:

²⁴⁵ *Ibid.* p. 15.

²⁴⁶ De esto da testimonio la dedicatoria con la que empieza el *Antiedipo*: “A Jean-Pierre, el verdadero culpable, el inductor, el iniciador de esta empresa perniciosa.”

²⁴⁷ Carta de François Fourquet a Gérard Laborde, de agosto de 1969; retomada de Dosse. *Op. cit.* p. 16.

Querido amigo, con todo, debo encontrar la manera de decirle hasta qué punto me conmueve la atención que ha dedicado usted a los diferentes artículos que le he hecho llegar. Una lectura lenta, con lupa, de *Lógica del sentido* me hace pensar que hay una suerte de homología profunda de “punto de vista” entre nosotros. Encontrarme con usted, cuando le sea posible, constituye para mí una acontecimiento ya presente retroactivamente a partir de varios orígenes.²⁴⁸

Y contesta Deleuze:

También siento yo que somos amigos antes de conocernos. Por eso, discúlpeme si insisto en el punto siguiente: es evidente que inventa y maneja usted cierto número de conceptos complejos muy nuevos e importantes, fabricados en relación con la investigación práctica de La Borde: por ejemplo, fantasma de grupo; o bien su concepto de transversalidad, que me parece que tiene la naturaleza necesaria para superar la vieja pero siempre resucitada dualidad “inconciente personal-inconciente colectivo.”²⁴⁹

A través de esta correspondencia Deleuze sabía ya del bloqueo para escribir de Guattari, que este mismo le había comunicado en relación con la situación en que se encontraba en ese momento: un divorcio próximo, tres hijos, la clínica, los grupos militantes, la CERFI y el miedo de retomar una actividad mucho tiempo abandonada.²⁵⁰ Incluso debido a esto, Deleuze encarga a una antigua alumna suya llamada Ayala que reúna todos los textos que Guattari le envió y que después se publicarían como *Psicoanálisis y transversalidad*.

Desde el principio el trato entre ellos fue de “usted”, una forma de respeto que nunca se perdió y que según testimonio de sus conocidos reflejaba la distancia y diferencia entre ambos, que cada uno respetaba, pero también, la mutua admiración que existía entre los dos y que llevaba a que se sintieran orgullosos uno del otro, al grado de ponerse completamente a su servicio en los largos periodos de trabajo. “*Uno se calla cuando habla el otro, esto no*

²⁴⁸ Carta de Félix Guattari a Gilles Deleuze del 5 de abril de 1969, archivos IMEC; retomado de Dosse. *Ibid.* p. 17.

²⁴⁹ Carta de Gilles Deleuze a Félix Guattari del 13 de mayo de 1969, archivos IMEC; retomado de *Ibidem*.

²⁵⁰ Dosse. *Ibid.* p. 18.

*sólo es una ley para comprenderse, para entenderse, sino que significa que uno se pone perpetuamente al servicio del otro” (...) “Si yo le decía que en el centro de la tierra hay mermelada de grosellas, su rol sería buscar aquello que podría dar la razón a semejante idea (¡si es que se trata de una idea!)”.*²⁵¹

Si bien, desde el principio los elementos comunes se manifestaron en la forma de seducción y entusiasmo, las diferencias también se hicieron inmediatamente evidentes. Guattari era intensamente práctico y social, lo que se manifestaba en un desenfrenado activismo que lo llevaba a hacer y deshacer grupos de la más diferente índole y a frecuentar los más diversos espacios de organización política; mientras que Deleuze era ensimismado y solitario, pues como lo decía, en filosofía como en cualquier otra actividad, la creación exige soledad,²⁵² aunado esto a una especie de repulsión por las dinámicas sociales y académicas que consideraba infértiles para el pensamiento: coloquios, conferencias, entrevistas, debates...

La forma de trabajo a dúo se definió por las particularidades de ambos, ya que a pesar de que Guattari inicialmente sugirió que el trabajo teórico se hiciera en un grupo amplio con varios de sus colaboradores del CERFI que estaban presentes en las visitas de Deleuze a Dhuizon, este se negó. Y cuando Deleuze sugiere la participación de Muyard, el amigo que los presentó, Muyard dice sentir la molestia de Guattari, por lo que una vez cumplido su objetivo, decide retirarse.

La forma de trabajo inmediatamente después de los encuentros en el castillo de Dhuizon respondía al bloqueo para escribir que atravesaba Guattari, este tenía la consigna de escribir todos los días sin salir de su cuarto desde que iniciaba el día hasta las seis de la tarde, los textos tenía que enviárselos a Deleuze tal cual y como los había escrito, sin corregir nada, para que él los “corrigiera”, pero sobre todo, les diera un orden y los relacionara con la filosofía: *“Deleuze decía que Félix era el que encontraba los diamantes y él los pulía.*

²⁵¹ Gilles Deleuze, citado por Robert Magiori, *Liberation*, 12 de septiembre de 1991, retomado de Dosse. *Ibid.* p. 23.

²⁵² “Cuando se trabaja se está forzosamente en la más absoluta soledad. Ni se puede crear escuela, ni formar parte de una. Sólo hay un tipo de trabajo, el negro y clandestino. No obstante, se trata de una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas, ni de proyectos, sino de encuentros. Sólo a partir del fondo de esa soledad puede hacerse cualquier tipo de encuentro.” Deleuze. *Diálogos*, p. 10.

*Guattari sólo tenía que enviarle los textos como los escribía, y él los arreglaba. Así ocurrió.”*²⁵³

La relación entre Deleuze y Guattari a lo largo de poco más de veinte años, de 1969 a 1991, atravesó por varios momentos de acercamiento y distanciamiento definidos por la forma de su trabajo concretado en la producción de los libros *el Antiedipo*, *Mil Mesetas*, *Kafka. Por una literatura menor* y *¿Qué es la filosofía?*: la producción de una auténtica máquina filosófica.

5ª Cartografía

5. De aeternitate

Uno de los conceptos más importantes en la filosofía de Spinoza es el concepto de *sub especie aeternitatis*, ya que se trata de una decantación o síntesis de su filosofía, *summum principium* de su teoría y efecto práctico buscado por su filosofía, intencionalmente presentada como una ética y subrepticamente trabajada como una política.²⁵⁴

Para Spinoza la realidad y verdad del hombre es ser concientemente una modalidad de la substancia divina, es decir, que su cuerpo es expresión esencial y necesaria de Dios, y su pensamiento, un modo del entendimiento divino, que sólo entendido como tal, es capaz de conocer verdaderamente.

El cuerpo del ser humano como un modo del atributo extenso de Dios, es necesario en su existencia aunque no en su duración, y por ello, su esencia es expresión de la eternidad. Si bien Spinoza aclara inequívocamente que el cuerpo del ser humano no es eterno, pues es finito, también afirma que es una *expresión* de lo eterno, ya que por una parte el cuerpo en la duración tiene que existir necesariamente debido al orden de la naturaleza (el conjunto

²⁵³ Entrevista con Arlette Donati, retomada de Dosse. *Op. cit.* p. 21.

²⁵⁴ Junto con Deleuze sostenemos el carácter eminentemente práctico y político del pensamiento de Spinoza que está presente no solamente en las obras explícitamente políticas como el *Tratado político* y el *Tratado teológico-político*, sino también en la *Ética*, cuyo método geométrico como insistentemente señaló Deleuze es una forma de cifrar las afirmaciones políticas más audaces para su tiempo y también para el nuestro.

absoluto de todas las cosas existentes); y por otra parte, la esencia del ser humano que es existir tanto como cuerpo como pensamiento-alma, en sí misma no implica un límite a la existencia,²⁵⁵ es únicamente la afirmación de sí mismo como parte de la esencia de Dios (*conatu*). En estos términos, la existencia de las cosas adquiere un sentido distinto al de la actualidad y la duración: las cosas existen en Dios virtualmente como esencias, incluso, cuando son actualizadas o existen en el tiempo, esa es la verdadera existencia.²⁵⁶ *Nada de lo que el alma entiende bajo la especie de la eternidad, lo entiende porque conciba la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad.*²⁵⁷

Por existencia no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto se concibe abstractamente y como una cierta especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la necesidad de la naturaleza eterna de Dios se siguen infinitas cosas en infinitos modos. Hablo, repito, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios. Pues aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza con que cada una persevera en existir, se sigue de la necesidad eterna de la naturaleza de Dios...²⁵⁸

²⁵⁵ “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido. (III. Prp. 8) Spinoza. *Ética*, p. 111.

“En efecto, si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces, se seguiría de la sola potencia misma por la cual existe la cosa, que la cosa no podría existir después de aquel tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, esto es absurdo; luego, el esfuerzo por el que existe la cosa no implica ningún tiempo definido; sino, por el contrario, puesto que, si no es destruida por ninguna causa externa, continuará existiendo siempre en virtud de la misma potencia por la que ya existe; luego, este esfuerzo implica un tiempo indefinido.” (III. Prp. 8, Dem.) *Ibidem*.

²⁵⁶ Este antecedente de lo virtual en Spinoza es un tema muy importante en la ontología de Deleuze -lo que existe y el ser mismo no se reducen al presente-, y principio de su teoría de la imaginación que se refiere a los territorios virtuales como formas de vivir o mundos “posibles”: “Todo lo que el alma concibe guiada por la razón, lo concibe bajo la misma especie de eternidad o de necesidad y es afectada por idéntica certidumbre. Por lo cual, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente, el alma concibe la cosa con la misma necesidad y es afectada por idéntica certidumbre, y, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente, será, sin embargo, igualmente verdadera, esto es, tendrá, no obstante, siempre las mismas propiedades de la idea adecuada; y así, en cuanto el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada del mismo modo, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente.” (II. Prep. 62, Dem.) *Ibid.* pp. 223 y 224.

²⁵⁷ *Ibid.* (V. Prop. 29) p. 262.

²⁵⁸ *Ibid.* (II. Prop. 45, Esc) p. 92.

Ahora bien, sólo si el hombre es capaz de concebirse en Dios, como formando parte de él, es capaz de conocer, y lo que es más importante, de ser verdaderamente quien es. Para entender esto es útil pensar la realidad en dos dimensiones: 1) la humana-finita “bajo la especie de lo humano” y 2) la divina-eterna “*sub aespécie eternitatis*”.

Spinoza plantea que las cosas existen para el hombre en dos dimensiones, con mayor precisión en dos perspectivas, la primera es aquella en la cual las cosas únicamente *existen con relación a un tiempo y lugar determinado*, es decir, en la duración; la segunda, que las cosas sólo existen contenidas *en Dios*, ya que, es en el conjunto de todo lo que existió, existe y existirá (Dios) que las cosas encuentran la causa de su existencia, la potencia con la que existen (*conatu*) y su existencia misma, es decir, en la eternidad.

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos modos; o en cuanto concebimos que existen en relación a cierto tiempo y lugar, o en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se subsiguen de la necesidad de la naturaleza divina. Pero las que se conciben como verdaderas o reales de este segundo modo, las concebimos bajo la especie de la eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios...²⁵⁹

Lo anterior quiere decir que es posible para el hombre concebirse a sí mismo y a todas las cosas desde estas dos perspectivas distintas, bajo la perspectiva de lo finito o desde la perspectiva de lo eterno. Y ambas, parten y dependen de la manera en que conciba su propio cuerpo, pues como lo indica Spinoza, concebir el cuerpo solamente como la duración de la existencia (actual) circunscrita a un tiempo y un lugar, implica un conocimiento tan inadecuado como imperfecto de las cosas contingentes²⁶⁰; mientras que concebir al cuerpo desde su esencia eterna, es decir, en Dios, permite acceder al conocimiento de sí mismo y de las demás cosas de una manera adecuada.

²⁵⁹ *Ibid.* (V. Perp. 29, Esc.) p. 263.

²⁶⁰ “En efecto, cada cosa singular, lo mismo que el cuerpo humano, debe ser determinado por otra cosa singular a existir y obrar de una cierta y determinada manera; y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito. Pero puesto que en la Proposición precedente hemos demostrado, por esta común propiedad de las cosas singulares, que de la duración de nuestro cuerpo no tenemos sino un conocimiento muy inadecuado; se deberá, pues, concluir esto mismo acerca de la duración de las cosas singulares; a saber, que de ella no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.” *Ibid.* (II. Prop. 31, Dem.) p. 80.

El alma no concibe nada bajo la especie de la eternidad, sino en cuanto concibe la esencia de su cuerpo bajo la especie de la eternidad, esto es, en cuanto es eterna; por consiguiente, en cuanto es eterna tiene el conocimiento de Dios, y este conocimiento es necesariamente adecuado; y, por ende, el alma, en cuanto es eterna, es apta para conocer todo lo que, dado este conocimiento de Dios, puede subseguirse de él, esto es, es apta para conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento, del cual, pues, el alma, en cuanto es eterna, es la causa adecuada o formal.²⁶¹

Para entender esta distinción entre la perspectiva de la duración y de lo eterno, es necesario considerar la perspectiva materialista desde la cual es planteada y que implica una concepción unívoca del ser o de Dios. Una temática muy importante en el pensamiento de Gilles Deleuze, y que se convierte en una especie de eje o columna vertebral de la filosofía deleuzeana que es spinozista, y consiste en concebir el *ser* en el mismo sentido para todos los entes, es decir, el *ser* se dice en el mismo sentido de todos los entes, de la silla, del hombre, de una garrapata, de Dios... el *ser* significa lo mismo en cada cosa (en Spinoza es la substancia).

Lo que me parece impresionante en la ontología pura, es hasta que punto repudia las jerarquías. En efecto, si no hay Uno superior al Ser, si el Ser se dice de todo lo que es en un mismo y único sentido, esa me parece la proposición ontológica clave: no hay unidad superior al ser y, entonces, el ser se dice de todo eso de lo que se dice, es decir se dice de todo lo que es, se dice de todo ente, en un mismo y solo sentido. (...) En el límite, es una especie de anarquía. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.²⁶²

El *ser* es en cada cosa sin jerarquías ni distinciones de naturaleza, por ello, Dios para Spinoza es el *ser* que está en todas las cosas, y a su vez, el conjunto *absoluto* de todas las

²⁶¹ *Ibid.* (V. Prop. 31, Dem.) p. 264

²⁶² Fuente: <http://www.webdeleuze.com>. Página consultada el 3/05/15. Clase impartida por Deleuze el día 12/12/80.

cosas que están *en* el ser que es Dios, *panteísmo*, por esa razón durante siglos su pensamiento ha escandalizado a todas las teologías y religiones, pues incluso resulta mejor no creer en Dios que creer de esta forma que cuestiona absolutamente la concepción y usos de una idea trascendente de Dios. En este sentido, cuando Spinoza afirma que la esencia del cuerpo está en Dios, lo que está afirmando es que el cuerpo es y está en ese entramado infinito de cosas que son Dios, y que en él, encuentra tanto su causa como el medio de su existencia; y también, que al tratarse ese entramado *total* –absoluto- de la infinitud de cosas, estas no se reducen solamente a las cosas que actualmente existen, sino que también implica las cosas que existieron y existirán, y tienen el mismo estatus existencial que lo que existe en el presente actual, que para Spinoza es la necesidad *con* y *por* la que existen; lo realmente importante, lo que le confiere existencia eterna a una cosa, en este caso al hombre y su cuerpo, es su esencia, es el lugar que tiene cada cosa en esta cadena de causalidad que al conferirle su necesidad de existir también le confiere su carácter eterno.

Es propio de la naturaleza de la razón, en efecto, considerar las cosas como necesarias y no como contingentes. Pero esta necesidad de las cosas la percibe verdaderamente, esto es, como es en sí. Más, esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza entera de Dios. Luego, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas bajo esta especie de eternidad. Añádase, que los fundamentos de la razón son nociones que explican las propiedades que son comunes a todas las cosas y que no explican la esencia de ninguna cosa singular, y por esto deben concebirse sin ninguna relación de tiempo, sino bajo una cierta especie de eternidad.²⁶³

De tal manera, el hecho de que el cuerpo, por una parte, es producto o efecto del entramado de cosas que existen, y por otra, participa como un elemento más en ese entramado de cosas, y con ello, en la necesidad, le confiere un carácter eterno, y entenderlo, al hombre le otorga la perspectiva de la eternidad, una comprensión de sí mismo y de las cosas *sub especie aeternitatis*: *Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad.*²⁶⁴

²⁶³ *Ibid.* (II. Prop. 44, Cor. 2, Dem.) p. 91.

²⁶⁴ *Ibidem* (II. Propo. 44, Cor. 2).

Y como dijimos desde el principio, este efecto epistemológico del pensamiento de Spinoza no es su único objetivo, su objetivo y consecuencia paralelo está en el plano práctico de la ética y la política, en la forma de vivir,²⁶⁵ puesto que la consecuencia práctica de pensar desde la perspectiva *sub specie aeternitatis* es tener la experiencia de la eternidad,²⁶⁶ y con ello, un mayor dominio sobre los afectos y la percepción, una conquista de la propia vida que se concreta en lo que se piensa, se siente y se percibe, pues la filosofía de Spinoza es, sobre todo, una filosofía práctica:

El estilo, en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar). Tal es la trinidad filosófica, la filosofía como ópera: se necesitan los tres para que el movimiento tenga lugar (...) En esto reside el estilo de Spinoza, bajo su latín tranquilo en apariencia. Hace vibrar tres lenguas en una lengua aparentemente reposada, introduce una triple tensión. La *Ética* es el libro del concepto (segundo género de conocimiento), pero también del afecto (primer género) y del percepto (tercer género).²⁶⁷

La perspectiva de la eternidad, *sub specie aeternitatis*, implica otra forma de vivir y de posicionarse frente a la realidad, con una distancia que permite no ser capturado por las formas de sometimiento vigentes en un tiempo histórico específico, posicionarse frente a la adversidad de una forma desapegada, así como, comprenderse y vivirse desde una plenitud que se sobrepone y afirma frente a lo contingente y perecedero.

²⁶⁵ “El método geométrico no es ya un método de exposición intelectual, ya no se trata de una ponencia profesoral, sino de un método de *invención*. Se convierte en un método de rectificación vital y óptica. Si el hombre está de alguna manera torcido, este efecto de torsión será rectificado refiriéndolo a sus causas *more geométrico*. Esta geometría óptica atraviesa toda la *Ética*.” Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*. p. 9.

²⁶⁶ 5, prop 23, sc Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad es, como hemos dicho, un cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. Y, sin embargo, no puede suceder que nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, pues no puede darse en el cuerpo ninguna huella de esa existencia, ni la eternidad puede definirse por el tiempo, ni puede tener ninguna relación con él. Pero, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues el alma no concibe menos las cosas concebidas por el entendimiento que aquellas que tiene en la memoria. Los ojos del alma, por los cuales éste ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas. Así, pues, aunque no nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es eterna y que esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo, o sea, explicarse por la duración... *Ibid.* (V. Prop. 23, Esc.) p. 260.

²⁶⁷ Deleuze. *Conversaciones*, pp. 259 y 261.

En una Ontología pura, donde no hay el Uno superior al Ser, digo el mal no es nada, no hay mal, hay Ser. De acuerdo. Pero eso implica algo completamente nuevo, es que si el mal no es nada, es que el bien, igualmente, no es nada. Entonces, por razones de hecho opuestas puedo decir en los dos casos que el mal no es nada. En un caso, digo que el mal no es nada porque solo el Bien hace ser y actuar, en el otro caso, digo que el mal no es nada porque el bien no lo es, porque solo hay el Ser.²⁶⁸

El concepto *sub specie aeternitatis* es una nueva manera de ver que implica una forma de pensar, sentir y percibir, que va más allá de las debilidades, miserias y adversidades a las que es reducido el ser humano no solamente en su finitud, sino también, por la carencia de sentido a que es sometido culturalmente por el poder, en el momento actual, específicamente por la crisis capitalista y moderna que en el solipsismo radical y la explotación extrema de la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, convierte al hombre en algo superfluo y a su existencia en un absurdo, pues el individuo actual resulta completamente insignificante, débil y sin valor: prescindible.

Se trata del tercer ojo, del que permite ver la vida más allá de todas las apariencias falsas, las pasiones y las muertes. Para una visión tal son necesarias las virtudes - humildad, pobreza, castidad, frugalidad-, ya no como virtudes que mutilan la vida, sino como potencias que la abrazan y la penetran. Spinoza no creía en la esperanza, ni siquiera en el coraje; sólo creía en la alegría, y en la visión. Dejaba vivir a los otros con tal de que los otros le dejaran vivir. Quería únicamente inspirar, despertar, desvelar.²⁶⁹

En esta quinta cartografía abordaremos *sub specie aeternitatis* la última parte de la vida de Gilles Deleuze, perspectiva desde la cual vivió sus últimos actos y escribió sus últimos textos, como si desde la *eternidad enviara un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas*.²⁷⁰

5. 1 *Vejez*:

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*, p. 9.

²⁷⁰ “A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas: Tiziano, Turner, Monet”. Deleuze. *¿Qué es la filosofía?*, p. 7.

Libertad soberana

Tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿Qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llega la vejez y la hora de hablar concretamente. De hecho, la bibliografía es muy escasa. Se trata de una pregunta que nos planteamos con moderada inquietud, a media noche, cuando ya no queda nada por preguntar. Antes la planteábamos, no dejábamos de plantearla, pero de un modo demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto, y, más que absorbidos por ella, la exponíamos, la dominábamos sobrevolándola. No estábamos suficientemente sobrios. Teníamos demasiadas ganas de ponernos a filosofar y, salvo como un ejercicio de estilo, no nos planteábamos qué era la filosofía; no habíamos alcanzado ese grado de no estilo en el que por fin se puede decir: ¿pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida? A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas...²⁷¹

Estas son las palabras de las hermosas páginas con las que inicia *¿Qué es la filosofía?*, el último libro escrito por Deleuze, publicado en 1991 y escrito junto con Félix Guattari, y en el cual, ambos se ocupan en definir desde su perspectiva inmanente qué es la filosofía y qué es filosofar.

Cuando escriben estas palabras Deleuze tiene aproximadamente sesenta y seis años y Guattari sesenta y uno. En ellas se manifiesta una sorprendente manera de referirse a la vejez, inesperada para la manera habitual en la que se piensa sobre esta etapa de la vida y sobre los ancianos. Ya que desde los criterios utilitarios y productivistas, la vejez es una etapa indeseable, definida por la minusvalía. El anciano pasa a formar parte de los márgenes sociales, ya que desde la perspectiva de la productividad tanto su cuerpo como sus capacidades mentales se encuentran en un proceso de degradación y minusvalía en la competencia del mercado laboral, se supone que es menos vital, y aún peor, menos fuerte para el trabajo que implica la única fuente del valor de los hombres en un mundo en el que

²⁷¹ Deleuze, Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, p. 7.

los seres humanos se convierten únicamente en instrumentos o piezas-engranes del trabajo como producción de mercancías. La vejez es una forma de marginalidad social.

Sin embargo, para ellos que durante toda su vida reivindicaron la causa concreta de diferentes marginalidades y exclusiones, y los derechos y dignidades de la marginalidad misma, la vejez se convierte en una nueva condición para experimentar, pensar y resistir. De manera disidente reivindican su ancianidad como un momento, pero sobre todo, como una intensidad de la vida, una nueva potencia y una nueva situación en el tiempo y el espacio que les permite acceder a una perspectiva distinta más adecuada para pensar algo que en medio de los compromisos asumidos, las obligaciones sociales y los problemas acuciantes pocas veces es pensado con el tiempo, el desapego y la tranquilidad necesarios: la filosofía misma.

Resulta además de encantador, extremadamente pedagógico la manera en que se sitúan inicialmente en su respectiva vejez, ya que a la imagen de vulnerabilidad y decadencia del anciano que se convierte en objeto de cuidados, consideración o incluso lástima oponen una imagen perversa, y a la vejez le atribuyen una función de sagacidad, incluso de desafío a la lógica decadente del tiempo presente. Puesto que la vejez, como en ocasiones la enfermedad, otorga una especie de libertad, ellos la llaman soberana, respecto a los compromisos y limitantes que impiden crear, o incluso en relación a los tratos y las relaciones sociales; ellos aprovechan que del anciano no se espera nada o muy poco, para pensar lo que antes no era necesario, o aquello que por la premura o la avidez personal se tenía que dar por entendido, y aprovechaban también, para llevar lo pensado a límites indebidos o “irresponsables”, pues ya no tenían ni tendrían que rendir cuentas: la vejez es *un momento de gracia entre la vida y la muerte*.

En ese sentido continúan el texto poniendo ejemplos de ancianos que aprovecharon su situación para llevar al límite la creatividad, y así, producir obras que sean *un mensaje al futuro*.

Turner en la vejez adquirió o conquistó el derecho de llevar la pintura por unos derroteros desiertos y sin retorno que ya no se diferencian de una última pregunta. Tal vez *La vie de Rancé* señale a la vez la senectud de Chateaubriand y el inicio de la literatura moderna. También el cine nos concede a veces estos dones de la tercera edad, en los que Ivens por ejemplo mezcla su risa con la de la bruja en el viento desatado. Del mismo modo en filosofía, la *Crítica del juicio* de Kant es una obra de senectud, una obra desenfundada detrás de la cual sus descendientes no dejarán de correr: todas las facultades de la mente superan sus límites, esos mismos límites que el propio Kant había fijado con tanta meticulosidad en sus obras de madurez.²⁷²

Por su parte ellos, en este libro se plantean la pregunta de ¿qué es la filosofía?, como un tema fundamental, que en el desarrollo de su respuesta se convierte en el legado de estos dos pensadores. Primero empiezan por plantear la necesidad de concretizar esta pregunta en un tiempo, un lugar, quienes como una forma de conjurar desde un principio el carácter trascendente de la filosofía y los universales, pues la filosofía es el arte de crear o producir conceptos, y por ello, se precisa establecer los recursos, el medio y los personajes que permitirán llevar a cabo tal labor. En estos términos especifican la función de la filosofía como creadora de conceptos distinguiéndola de otras actividades del pensamiento como la contemplación, la reflexión o la comunicación, así como, de otros dominios del saber.

Desde una perspectiva materialista conciben la filosofía y al pensamiento como una actividad creativa, por ello, la filosofía al ocuparse de conceptos no solamente va a su encuentro o a su contemplación como si ya existieran en alguna parte, sino que en función de los problemas y necesidades de un tiempo y un lugar específico los produce. Por esto distinguen la filosofía de las actividades de la contemplación, la reflexión y la comunicación.

Vemos por lo menos lo que la filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación, incluso a pesar de que haya podido creer tanto una cosa como otra, en razón de la capacidad que tiene cualquier disciplina de engendrar sus propias ilusiones y de ocultarse detrás de una bruma que desprende con este fin. No es contemplación,

²⁷² *Ibid.* pp. 7 y 8.

pues las contemplaciones son las propias cosas en tanto consideradas en la creación de sus propios conceptos. No es reflexión porque nadie necesita filosofía alguna para reflexionar sobre cualquier cosa: generalmente se cree que se hace un regalo a la filosofía considerándola el arte de la reflexión, pero se la despoja de todo, pues las matemáticas como tales nunca han esperado a los filósofos para reflexionar sobre las matemáticas, ni los artistas sobre la pintura o la música; decir que se vuelven entonces filósofos constituye una broma de mal gusto, debido a lo mucho que su reflexión pertenece al ámbito de su creación respectiva...²⁷³

Y respecto a la comunicación son beligerantes, incluso desafiantes, ya que identificaron la tendencia en las disciplinas de la comunicación (la publicidad, la mercadotecnia, el diseño y la informática) de apropiarse del concepto y la creatividad, convirtiéndolos en la presentación de un producto. Califican esa pretensión como de ridícula y boba, sin embargo, también entienden el peligro que implica una época que cada vez tiende más al consumo de tales productos publicitarios, y con ello, al predominio de la opinión, como lo más positivo y democrático, lo cual está alejado por completo de lo que es pensar y se convierte en el dominio generalizado de la ignorancia y la servidumbre.

... se llegó al colmo de a vergüenza cuando la informática, la mercadotecnia, el diseño, la publicidad, todas las disciplinas de la comunicación se apoderaron de la propia palabra concepto, y dijeron: ¡es asunto nuestro, somos nosotros los creativos, nosotros somos los *conceptuadores*! (...) La mercadotecnia ha conservado la idea de una cierta relación entre el *concepto* y el *acontecimiento*; pero ahora resulta que el acontecimiento se ha convertido en el conjunto de las presentaciones de un producto (histórico, científico, sexual, pragmático...) y el acontecimiento en la exposición que escenifica la presentaciones diversas y el <<intercambio de ideas>> al que supuestamente da lugar...²⁷⁴

Ciertamente resulta doloroso enterarse de que <<Concepto>> designa una sociedad de servicios y de ingeniería informática. Pero cuanto más se enfrenta la filosofía a unos rivales insolentes y bobos, cuanto más se encuentra con ellos en su propio seno, más

²⁷³ *Ibid.* p. 12.

²⁷⁴ *Ibid.* p. 16

animosa se siente para cumplir la tarea, crear conceptos, que son aerolitos más que mercancías. Es presa de ataques de risa incontrolables que enjugan sus lágrimas...²⁷⁵

Y si distinguen de manera cuidadosa a través del criterio de la creación aquello que no es la filosofía pero podría confundirse con ella, también la distinguen de otras disciplinas que son creativas, la ciencia y el arte, pero que no crean conceptos, con la finalidad de identificar con claridad el dominio creativo de la filosofía.

La filosofía no contempla, no reflexiona, no comunica, aunque tenga que crear conceptos para estas acciones o pasiones. La contemplación, la reflexión, la comunicación no son disciplinas sino máquinas para construir Universales en todas las disciplinas. p. 12 Mientras que la filosofía como ellos la plantean consiste en la producción de conceptos en la realidad histórica en la que se encuentra el filósofo, en un plano de inmanencia, que busca alternativas para la vida, salidas para desbloquearla ahí donde se encuentre oprimida u obstaculizada.

Su concepción de la filosofía como producción o creación de conceptos es muy próxima a la manera en que Nietzsche entendía la relación del filósofo con los conceptos

Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos. Hasta ahora, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso.²⁷⁶

En este sentido como un legado teórico, el libro *¿Qué es la filosofía?* se ocupa de manera concreta de la producción de los conceptos llevada a cabo en la filosofía, estudiando detalladamente los recursos, fuerzas, medios y personajes que intervienen en esa producción; planteando simultáneamente las dificultades que el pensamiento filosófico tiene que enfrentar, así como, las alternativas para su existencia en este momento histórico.

²⁷⁵ *Ibid.* p. 17.

²⁷⁶ *Ibid.* p.11.

Otro documento muy importante en esta etapa de la vida de Deleuze, pero en relación directa con la política es el texto *Post-escriptum: sobre las sociedades de control*, una especie de testamento político, en el cual, de una manera tanto visionaria como concreta, apenas unas ocho páginas, esboza las líneas generales que el poder adquirirá en la nueva época que está iniciando. El texto fue escrito para ser publicado por primera vez el primero de mayo de 1990 en *L' autre journal*,²⁷⁷ y plantea el surgimiento de *las sociedades de control*, que en función de las nuevas formas que adquiere el capital financiero, en lo que hoy es llamado globalización, implican la nueva forma del poder político y las modalidades con las que los seres humanos serán sometidos a los requerimientos de la producción de valor durante el siglo XXI.

Quizá es el dinero lo que mejor expresa la distinción entre estos dos tipos de sociedad, ya que la disciplina se ha remitido siempre a monedas acuñadas que contenían una cantidad del patrón oro, mientras que el control remite a intercambios fluctuantes, modulaciones en las que interviene una cifra: un porcentaje de diferentes monedas tomadas como muestra. El viejo topo monetario es el animal de los centros de encierro, mientras que la serpiente monetaria es el de las sociedades de control.²⁷⁸

El planteamiento fundamental es que a las sociedades disciplinarias teorizadas por Foucault, inicialmente en el libro *Vigilar y castigar* y definidas por los requerimientos del capitalismo, en su etapa de acumulación originaria y de creación de los mercados y las industrias nacionales; suceden las sociedades de control, producidas a su vez por los cambios y requerimientos de la transformación del capital a finales del siglo XX, un capital definido por la movilidad y la necesidad de espacios y prácticas sociales abiertos para el flujo de mercancías y capitales que para su producción y reproducción particulares requieren de un espacio social abierto y de subjetividades móviles que sigan o emulen el movimiento del capital.

No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: el capitalismo del siglo XIX es un capitalismo de concentración, tanto en cuanto a la producción como en

²⁷⁷ Deleuze. Conversaciones, p. 277.

²⁷⁸ *Ibid.* pp. 281 y 282.

cuanto a la propiedad. Erige, pues, la fábrica como centro de encierro (...) En cuanto al mercado, su conquista procede tanto por especialización como por colonización, o bien mediante el abaratamiento de los costes de producción. Pero, en la actual situación, el capitalismo ya no se concentra en la producción, a menudo relegada a la periferia tercermundista, incluso en la compleja forma de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados. Por eso es especialmente disperso, por eso la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica.²⁷⁹

Si para la acumulación de capital y la creación de industrias nacionales, como momento del surgimiento del capitalismo, fue necesario una lógica de lo cerrado y lo fijo, instituciones cerradas y totales (la familia, la escuela, el hospital, la cárcel), que siguiendo el principio del panóptico de Bentham formaran en su interior subjetividades productivas, hombres sumisos y obedientes capaces de integrarse en las instituciones cerradas y totales de la producción nacional que eran las fábricas; puesto que el capitalismo requería de la producción de su espacio productivo y comercial que inicialmente fue el territorio de los Estados nación. Para finales del siglo XXI, en el neoliberalismo trasnacional que es la globalización, con los recursos tecnológicos de las telecomunicaciones y la informática,²⁸⁰ y a partir de las estructuras del colonialismo post-industrial, en el cual, la producción se relega a países del tercer mundo y se deja para el primero las formas de la prestación de servicios y la especulación, el capital adquiere la modalidad de la movilidad, que de manera instantánea captura, moviliza e invierte la riqueza producida.

Esta movilidad del capital, como ya dijimos, requiere un nuevo espacio social de las instituciones y nuevos sujetos definidos por la capacidad de reproducir ese movimiento. De tal manera, las instituciones cerradas dejan paso a instituciones abiertas, en las que no es la

²⁷⁹ *Ibid.* pp. 282 y 283.

²⁸⁰ “Las antiguas sociedades de soberanía operaban con máquinas simples, palancas, poleas, relojes; las sociedades disciplinarias posteriores se equiparon con máquinas energéticas, con el riesgo pasivo de la entropía y el riesgo activo del sabotaje; las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo.” *Ibid.* p. 282.

disciplina (vigilar, clasificar, repetir, castigar) lo que modela al ser humano y rige su trabajo, sino, el control a distancia basado en la tecnología y el manejo de datos (video-vigilancia, bases de datos, claves de acceso, trabajo a distancia) en espacios abiertos.²⁸¹

Se trata de las sociedades de control, que están sustituyendo a las disciplinarias. “Control” es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarápidas que adopta el control “al aire libre” y que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados.²⁸²

En este sentido, el ser humano útil a este tipo de capitalismo deja de ser definido por el trabajo para ser definido por el consumo, de manera absurda, pues implica una contradicción radical del sistema productivo, que por una parte prescinde cada vez en mayor grado del trabajo vivo que es el origen de la riqueza, creando una bolsa de valor falso, deuda, sin sustento real; y por otra, margina cada vez más a la población mundial en zonas locales, nuevos guetos, o regiones completas del planeta prescindibles para esta nueva lógica especulativa, segunda función del control, contener tecnológicamente con el menor gasto posible y a distancia los conflictos que origine esta exclusión.

El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado. Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas: el control no tendrá que afrontar únicamente la cuestión de la difuminación de las fronteras, sino también la de los disturbios en los suburbios y guetos.²⁸³

²⁸¹ “... en las sociedades de control, lo esencial ya no es una marca ni un número, sino una cifra: la cifra es una contraseña [mot de passe], en tanto que las sociedades disciplinarias están reguladas mediante consignas [mots d’ordre] (tanto desde el punto de vista de la integración como desde el punto de vista de la resistencia a la integración). El lenguaje numérico de control se compone de cifras que marcan o prohíben el acceso a la información. Ya no estamos ante el par “individuo–masa”. Los individuos han devenido “dividuales” y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o “bancos”.” *Ibid.* 281.

²⁸² *Ibid.* p. 278.

²⁸³ *Ibid.* p. 284.

Lo que nos plantea Deleuze en este texto son las nuevas formas del poder (opresión, explotación, exclusión y exterminio) que utilizará el capital en la nueva época que inicia a finales del siglo XX, y la necesidad de encontrar nuevas armas para hacerles frente,²⁸⁴ que para ser eficaces tienen que basarse en la comprensión y hacer actuar en función de la lógica tanto de la movilidad como del control, para poder resistir su embate destructivo.

En esta investigación planteamos como una propuesta teórica y política, que la forma que adquiere la resistencia para esta modalidad del poder en el pensamiento de Deleuze es la del nomadismo, ya que implica una dinámica que recuperando la experiencia y tradición milenarias de resistencia a la civilización occidental y al capitalismo por parte de los pueblos nómadas, así como, las modalidades que ha considerado Deleuze adquirió el nomadismo en el arte, particularmente en la literatura, y en la filosofía; implica, en medio del movimiento del capital y sus instrumentos tecnológicos de captura, la búsqueda de un movimiento real y vital –nomadismo como creación de la propia subjetividad y especialidad- y estrategias para devenir imperceptible a los instrumentos tecnológicos de captura del poder.

Precisamente en relación al capitalismo y sus formas de poder es que planteamos esta interpretación del pensamiento deleuzeano basada en la especialidad, ya que frente al sedentarismo del poder que de una u otra forma fija en una especialidad y subjetividad únicas, ya sea a trabajadores en los territorios de los Estados nacionales y al interior de las instituciones cerradas en las sociedades disciplinarias, o a consumidores en las estructuras productivas (el trabajador de empresas transnacionales) y de consumo (el consumidor de los nuevos servicios) de las sociedades de control; Deleuze propone buscar, y en el límite crear, otras especialidades que impliquen un movimiento real y vital: nómada.

²⁸⁴ “No cabe comparar para decidir cuál de los dos regímenes es más duro o más tolerable, ya que tanto las liberaciones como las sumisiones han de ser afrontadas en cada uno de ellos a su modo. Así, por ejemplo, en la crisis del hospital como medio de encierro, es posible que la sectorialización, los hospitales de día o la asistencia domiciliaria hayan supuesto en un principio nuevas libertades; ello no obstante, participan igualmente de mecanismos de control que no tienen nada que envidiar a los más terribles encierros. No hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar nuevas armas.” *Ibid.* p. 279.

Si parte de la civilización occidental y de las estructuras del capitalismo han reivindicado el sedentarismo del culto a la patria, a la sangre, a la tierra, a la esencia, a la identidad y a la raza, ha sido como una estrategia para limitar las posibilidades de la vida, las potencias del hombre y las posibilidades del mundo, confinándolo a ubicarse en una pequeña sección de los mismos, sólo aquella que es útil y no causa problemas al poder y a la valorización del valor. E incluso, la movilidad de la sociedad globalizada es falso, es otra modalidad del sedentarismo que en nombre del movimiento y la diversidad del mundo fija a los hombres en la práctica homogénea del trabajo, igual o más deshumanizado y enajenado que en otras épocas, y en el consumo de productos sólo elaborados en otras regiones y de un entretenimiento autista e idiota que únicamente tiene motivos de lo diversidad étnica.

En la globalización realmente sólo es una pequeña cantidad de personas las que física y legalmente puede moverse en el mundo globalizado, y cuando lo hacen, sus viajes están sobre-codificados en las dinámicas del trabajo y del consumo, es decir, vayan a donde vayan hacen o buscan hacer las mismas cosas que contribuyen a la valorización del valor, y la verdadera diversidad no sólo se encuentra marginada de los códigos del trabajo sino amenazada con su destrucción por la imposición de la cultura monista del consumo que desplaza y censura otros valores de uso que no sean los de la norteamericanización de la cultura o el eurocentrismo, para los que lo diverso no llega a ser más que un motivo de exotismo o entretenimiento que no merece más derecho a existir que lo que dura el consumo de un producto (una película, una canción, un alimento), que las más de las veces, es una versión caricaturizada de los productos culturales reales.

En este escenario destructivo y limitante de lo sedentario, Deleuze propone el nomadismo como una estrategia para recuperar o crear el movimiento real en la vida, la transformación de la misma, en los términos espaciales de la producción de territorios y en los términos semióticos de la creación de nuevos códigos.

...definimos la “máquina de guerra” como una disposición lineal construida sobre líneas de fuga. En este sentido, la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra, su objeto es un espacio muy especial, el espacio liso que compone,

ocupa y propaga. El nomadismo es exactamente esta combinación entre máquina de guerra y espacio liso. Intentamos mostrar cómo, y en qué casos, la máquina de guerra toma la guerra como objeto (cuando los aparatos de Estado se apropian de una máquina de guerra que no les pertenecía en absoluto). Una máquina de guerra puede ser mucho más revolucionaria o artística que bélica.²⁸⁵

El rizoma es la estrategia especial nomádica que Deleuze junto a Guattari proponen, y como hemos visto hasta aquí, es una dinámica espacial que busca de manera subseptica, debido a la hostilidad del medio social, la transformación del espacio a partir de los encuentros y la creación-producción de colectivos que integrando las fuerzas y potencialidades de quienes los integran produzcan una mayor potencia en cada uno y en el conjunto, especialidad colectiva que se concretara en nuevas prácticas, conductas, deseos y afectos: codificaciones. Decimos que se trata de una estrategia subreptica porque las estructuras y aparatos del poder están hechos con la finalidad de evitarlo y producir una dinámica de valorización del valor contraria a ello, solipsista, individualista, utilitaria, debilitante, propia de la servidumbre. En la terminología de Deleuze y Guattari se trata de la territorialización, realizada a través de la desterritorialización y la reteritorialización.

Y si bien, en el rizoma ya se encuentra implícita la dinámica del nomadismo, la movilidad y transformación constantes, de un modo explícito es planteada por Deleuze respecto a los códigos del capitalismo y sus aparatos de captura o control, al señalar que es fundamental para la resistencia a la destrucción capitalista y para la producción de rizomas, la capacidad de devenir imperceptible en los términos de los códigos (valores de uso, prácticas, recursos naturales y usos) del control, perder el rostro en los términos de la identidad cibernética e informática que hoy, a cuarenta años de que fue planeado el nomadismo por Deleuze-Guattari, las redes sociales nos aclaran en la práctica a que se referían: ser y hacer más allá de las prácticas y los valores de la producción y el consumo de esta época, para a partir de eso, tener la posibilidad de abrimos, acercarnos y andar colectivamente los territorios de otras formas de vivir que ya existen, existieron o pueden ser creadas, como nuevos códigos o códigos que se encuentran subsumidos por los códigos capitalistas. El nomadismo y sus

²⁸⁵ *Ibid.* p. 56.

respectivas temáticas de la movilidad y la codificación serán tratadas a detalle en el siguiente capítulo dedicado al *éthos nómada*.

5.2 *La inmanencia: una vida*

El último texto publicado en vida de Gilles Deleuze fue el artículo *La inmanencia: una vida*, aparecido en la revista *Philosophie* núm. 47, en septiembre de 1995,²⁸⁶ unas semanas antes de su muerte. Se trata de un texto con valor casi testimonial, a decir de su biógrafo François Dosse,²⁸⁷ que confirma la concepción inmanente que Deleuze tenía de la filosofía, y a la cual, consagró su vida. Como lo indica el título, *La inmanencia: una vida*, la inmanencia es la vida misma, en la cual y sobre la cual, se piensa.

Este artículo es una declaración vitalista de los principios del pensamiento de Deleuze: la inmanencia, Spinoza, la vida, el empirismo trascendental. En él, Deleuze habla del pensamiento como un campo trascendental²⁸⁸ y de la totalidad de la realidad como un plano de inmanencia, ambos, los dos atributos de la sustancia spinozista, elementos integrantes de la totalidad absoluta e ilimitada en ninguna unidad, que es la inmanencia. *La inmanencia no remite a un Algo como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es ya inmanencia a otra cosa cualquiera, se puede hablar de un plano de inmanencia.*²⁸⁹

Siguiendo la concepción materialista del espacio aquí expuesta habla de un campo y un plano, el campo trascendental y el plano de la inmanencia, como refiriéndose a los dos atributos de la sustancia spinozista de los que participa el hombre, que son el pensamiento y la extensión, cada uno integrado infinitamente por cuerpos, modos, que existiendo esencialmente en Dios implican la virtualidad, *sub specie aeternitatis*, de los cuerpos que

²⁸⁶ Este texto está publicado en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, ed. Pre-Textos. Valencia. 2007.

²⁸⁷ Dosse. *Op. cit.* p. 217.

²⁸⁸ “¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en tanto que no remite a un objeto, ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Además se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo.” Deleuze. *Dos regímenes de locos*, p. 233.

²⁸⁹ *Ibid.* p. 234.

existen en el presente, pero también los cuerpos que existieron en el pasado y los cuerpos que existirán en el futuro.

Una vida no contiene más que virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad, sino que se implica en un proceso de actualización siguiendo el plano que le da su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado vivido que hacen que llegue. El plano de inmanencia mismo se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los que se atribuye. Pero, por muy separables que sean de su actualización, el plano de inmanencia es él mismo virtual, tanto como los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades.²⁹⁰

Precisamente al estudio del flujo de este pensamiento donde se encuentran todos los virtuales y se concretan en los cuerpos existentes, es a lo que Deleuze le llama el empirismo trascendental.

¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en tanto que no remite a un objeto, ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Además se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por unos datos inmediatos de ese tipo: se hablará de empirismo trascendental, por oposición a todo lo que forma al mundo del sujeto y del objeto. Hay algo salvaje y potente en un empirismo trascendental de ese tipo.²⁹¹

Y de una manera existencial Deleuze identifica ese estudio y aquello que es estudiado como la vida misma, ya que en la finitud de la duración del hombre, así como, en el límite de sólo participar como modo, cuerpo-pensamiento, de dos de los infinitos atributos de Dios, para el ser humano, la inmanencia no puede ser sino su propia vida, campo trascendental y plano de inmanencia devienen una vida,²⁹² un grado de la potencia infinita

²⁹⁰ *Ibid.* p. 236.

²⁹¹ *Ibid.* p. 233.

²⁹² El campo trascendental se define como un plano de inmanencia, y el plano de inmanencia como una vida. *Ibid.* p. 234.

de Dios, y conocerla, es saber de la propia potencia de uno mismo como potencia de la vida y del mundo. *Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y ninguna otra cosa. No es inmanencia a la vida, pero lo inmanente que no es en nada es él mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud completas.*²⁹³

Deleuze lleva al límite el concepto de inmanencia que ya no identifica ni siquiera con la substancia spinozista, incluso, substancia, atributos y modos están dentro de la inmanencia que ya no se atribuye a ningún objeto, sino, solamente así misma.

En este sentido, es que para finalizar mencionaremos la cuestión de la muerte de Deleuze, su suicidio, que ha motivado diferentes reacciones, desde el rechazo prejuicioso y moralista de su pensamiento, por considerar que la forma en que murió contradice su filosofía que es un vitalismo, hasta las interpretaciones que ven en este acto una última afirmación o último agenciamiento.

Para nosotros, y desde la perspectiva de la inmanencia, la forma en que murió Gilles Deleuze y su propia muerte, es irrelevante, o por lo menos, no tan importante como cada una de los actos, experiencias, descubrimientos, alegrías, entusiasmos, pensamientos y encuentros que vivió, y por su puesto, mucho menos importante que la totalidad de todos estos acontecimientos juntos. Por el contrario, en nuestra interpretación de su pensamiento aquí expuesta, sostenemos que una consideración que de sentido al pensamiento de Deleuze por la forma en que murió, es una forma más de trascendencia, que semejante a la forma en que planteamos la concepción determinista habitual de la infancia, es una forma de negar la vida o lo que fue la vida, y en cierto modo sigue siendo, de esa fuerza singular que en vida llevó el nombre de Gilles Deleuze.

Junto con Deleuze, desde la inmanencia, humildemente, con una admiración y un amor infinitos seguimos la senda de Gilles Deleuze, la huella de sus pasos sobre la arena, que desde la perspectiva que otorga una mirada *sub specie aeternitatis* nos dice: *Lo que cuenta*

²⁹³ *Ibidem.*

*en un camino, lo que cuenta en una línea, nunca es ni el principio ni el final, siempre es el medio. Siempre se está en medio de un camino, en medio de algo.*²⁹⁴

²⁹⁴ Deleuze. *Diálogos*, p. 34.

III. IMAGINACIÓN Y MÁQUINAS DE GUERRA

1. La filosofía de la imaginación de Gilles Deleuze

1.1 Imaginación y Filosofía

La imaginación como facultad del pensamiento productora o reproductora de imágenes visuales, auditivas, táctiles, olfativas o gustativas ha sido considerada de diferentes formas en la filosofía, en función de los diversos estados de la cultura a lo largo de la historia, y debido a su importancia fundamental en la vida psíquica del hombre, en general, ha ocupado un lugar privilegiado en la concepción filosófica, ya sea para exaltar su función o para prevenir sus excesos. Tal importancia puede advertirse en el sentido etimológico griego y latino de las palabras con las cuales se le designaba, *phantasia* e *imaginatio*, que la relacionan metafóricamente tanto con la facultad de la percepción como con la facultad del entendimiento, ya que su significado en ambas lenguas hace referencia a la luz y a la capacidad de ver que en la tradición filosófica se relaciona con la práctica y el proceso de conocer.

El término φαντασία se traduce de varios modos:

...“aparición”, “acción de mostrarse”, “espectáculo”, “representación”²⁹⁵ (...) Relacionado con φαντασία se hallan los verbos φαντασίζω (= 'hacer aparecer algo', que puede ser una idea o una imagen) y φανταζέιν (= 'hacer nacer o surgir una idea, imaginación o representación' [en el espíritu o mente], 'figurarse algo', 'representarse algo'). Desde muy pronto fue concebida la "fantasía" (o, mejor, φαντασία) como una actividad de la mente por medio de la cual se producen imágenes — las llamadas φάντασματα (phantasmata o "fantasmas", en un sentido no común de este último vocablo)...²⁹⁶

También hay que considerar que la palabra *phantasia* se relaciona con *phaos* que significa luz y con *phantasis* que significa visión. De manera semejante, la palabra latina *imaginatio* remite a lo visible y lo representable, tanto a la visión, los sueños y la fantasía como a las

²⁹⁵ José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. 3ª ed. EDITORIAL SUDAMERICANA. Buenos Aires. 1956, p. 634.

²⁹⁶ *Ibidem*.

ideas, pensamientos y conceptos²⁹⁷, pues en ambas palabras el proceso perceptual de ver remite metafóricamente al proceso de conocer.

Desde el pensamiento antiguo e incluso tribal²⁹⁸, las imágenes interiores, aquellas que no son producto de la percepción inmediata, ya sea las de los sueños o la vigilia –recuerdos, ensoñaciones, fantasías- tienen una importancia fundamental para la vida práctica o especulativa de los pueblos. El uso, cultivo y conocimiento de las imágenes, de manera conciente o no, es una constante de toda civilización y desarrollo cultural. Si bien, en Occidente se ha pasado por diferentes formas de producir y entender las imágenes, la importancia que se les ha dado ha sido fundamental como testimonian la producciones artísticas de las diferentes épocas y momentos históricos, de las esculturas y pinturas pasando por la literatura, la televisión y el cine, hasta la época actual con una producción y consumo desaforado de imágenes con la dinámica de la publicidad y el uso masificado de las tecnologías multimedias.

El arte occidental sólo es una expresión exterior de la importancia que las imágenes han tenido y tienen en la vida interior, psicológica y cultural, de los pueblos y sociedades, puesto que las imágenes implican desde el conocimiento mismo del hombre y su comportamiento hasta el conocimiento de la realidad y su modificación con la aplicación del mismo. Puesto que imaginar es pensar, no se piensa sin imágenes de lo que existe, ha existido o puede existir, y el hombre se conoce a sí mismo y a la realidad pensando.

Ahora bien, si no es posible pensar sin imaginar, el pensamiento no es sólo imaginar, las imágenes son percibidas, evaluadas y organizadas por otras instancias del pensamiento, facultades o principios, que dependiendo de los recursos y la terminología del momento han recibido diferentes nombres en las diferentes tradiciones filosóficas: espíritu, logos, entendimiento, razón. Pero en lo que concuerdan cada una de ellas, es en la importancia que tiene la imaginación.

²⁹⁷ *Diccionario ilustrado Latino-Español Español-Latino*, Prólogo de D. Vicente García de Diego. Vox. Barcelona. 1985.

²⁹⁸ Como ha mostrado la antropología y particularmente la etnología.

Desde estas perspectivas de los diferentes momentos de la historia de la filosofía se ha entendido la importancia que tiene la imaginación en la integridad de la vida del ser humano, ya que la comprensión de su funcionamiento ha evidenciado que pensar, ciertas dimensiones del pensar, tienen directa relación con la sensibilidad, la afectividad y el comportamiento, ya que las imágenes interiorizadas, interrelacionadas y compartidas a partir de la percepción determinan las emociones y conductas de los seres humanos, ya se trate de imágenes irracionales, supersticiosas o falsas, o de imágenes adecuadas de los objetos y sus relaciones, científicas o racionales, las imágenes son determinantes en la dimensión práctica del pensamiento, la de sus contenidos y sus efectos.

De tal manera, la imaginación da contenidos al pensamiento recuperando las percepciones de la sensibilidad, pero también, determina la dimensión afectiva del pensamiento que provoca de manera práctica conductas individuales y comportamiento sociales.

La facultad de la imaginación consiste en una dimensión determinante de los contenidos del pensamiento puesto que por una parte, sin ella no serían posibles la mayoría de los pensamientos que tienen como contenido directa o indirectamente una imagen o un conjunto de imágenes de un objeto percibido previamente o fantaseado, ya que incluso los pensamientos abstractos que no son ideas de un objeto plantean relaciones entre objetos, como los números o las relaciones lógicas, son razones, relaciones entre objetos, y como las leyes de la naturaleza o los principios de procesos objetivos o subjetivos, en última instancia, organizan o estructuran en el pensamiento las imágenes de objetos.

Paralelamente a la cuestión de las imágenes como contenidos directos o indirectos de los pensamientos, las cualidades de las imágenes determinan efectos en los seres humanos, se convierten en sensaciones, fundan creencias y provocan estados emocionales, afectos, que desembocan en comportamientos individuales-morales o sociales-políticos. La problemática filosófica relativa a la imaginación entonces se convierte en el estudio, uso y cultivo de las imágenes, como una dimensión fundamental del pensamiento, en lo relativo a conocer y al actuar, que en la interacción con otras facultades determina el contenido, el proceso y el sentido del pensamiento, un pensamiento práctico, no solamente teórico, que

tiene realidad e impacto como conductas y comportamientos en el mundo del individuo y de la sociedad.

Ya sea de manera positiva o negativa, la imaginación ocupó un lugar fundamental en la filosofía antigua, básicamente y para efectos de este trabajo, solamente señalaremos que los dos filósofos a partir de los cuales se desarrolla la tradición dominante en la filosofía occidental que son Platón y Aristóteles, conciben de manera negativa a la imaginación. Mientras que para Aristóteles la imaginación es una facultad necesaria para conocer pero en extremo sospechosa porque fácilmente lleva al error y para Platón es completamente una fuente de error, que aleja del ser e incluso es más baja que la opinión, para otros, filósofos contemporáneos o inmediatamente posteriores, la imaginación, las imágenes, los fantasmas y acontecimientos, se convierten en fuente de conocimiento y expresión del ser, esos filósofos son los cínicos, epicúreos y estoicos, de los cuales, junto con otros filósofos modernos (Hume, Spinoza, Bergson), abrevará Gilles Deleuze para desarrollar una filosofía centrada en una concepción extremadamente positiva de la imaginación.

Como lo vimos en el primer capítulo, Deleuze desarrolla una historia de la filosofía para estudiar la filosofía materialista, alterna a la filosofía dominante del idealismo, que tiene como uno de sus líneas principales el estudio minucioso de la manera en que los filósofos materialistas tanto antiguos como modernos han entendido la imaginación. Historia de la filosofía que desde los primeros trabajos de Deleuze, estudios monográficos que fundan dicha historia, recorre toda su obra con el propósito de formular una filosofía, que sostenemos, está basada en una concepción radicalmente positiva y afirmativa de la imaginación, por lo cual, para poder entenderla en su contexto y consecuencias – problemática- es necesario hacerlo desde tal perspectiva.

La manera en que proponemos entender el tema de la imaginación en Deleuze son dos grandes líneas que se ramifican en diferentes temáticas en el desarrollo su obra y que pretendemos estudiar detalladamente en este tercer capítulo de la investigación: 1) la imaginación como dimensión ontológica y 2) la imaginación como facultad del pensamiento.

A pesar de la importancia reconocida a la imaginación en varios momentos que Gilles Deleuze estudió en su historia de la filosofía, siguiendo el argumento de Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la ilustración*, podemos afirmar que en la modernidad existe una tendencia a perder la comprensión y el uso de esta facultad por parte de la filosofía y el resto del pensamiento pretendidamente racional, ya que la división del trabajo que tiene como finalidad potencializar productivamente las capacidades del hombre y limitar su desarrollo y uso a la producción, ha determinado una división en el pensamiento y el lenguaje, según la cual, la filosofía y la ciencia, con el objetivo de colaborar con el dominio de la naturaleza se han de ocupar únicamente de los objetos concebidos como datos o signos.

Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su audición, su sinestesia o “el arte total”. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza, ha de renunciar a la pretensión de asemejarsele. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia: para ser totalmente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla (...) El abismo que se abrió en esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano, cerrarlo: ella es definida justamente por este intento (...)²⁹⁹

En estos términos, la filosofía tiende a ocuparse cada vez más de los objetos únicamente en su dimensión abstracta, sin relación con sus cualidades o la subjetividad concreta de los seres humanos, ya que las cualidades singulares no importan –importan sólo las cualidades generales y homogéneas, datos, ya conocidas que los vuelven útiles- para el objetivo de dominar la naturaleza y la subjetividad de los hombres, además de que al no ser objeto de cálculo tampoco pueden ser objeto de conocimiento, así, por una parte, el pensamiento abandona las dimensiones de la realidad no utilitarias o productivas, y por otra, deja de

²⁹⁹ Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. 4ª ed. Editorial Trotta. Madrid. 2001, pp. 72 y 73.

considerarse así mismo, como objeto de conocimiento en relación, junto con las otras, a la facultad de producir imágenes.

La Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento –cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte–, porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis (...) En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos.³⁰⁰

A partir de estos planteamientos de Horkheimer y Adorno es posible advertir una coincidencia de la teoría crítica con la filosofía de la imaginación de Deleuze, en los problemas que se plantea, pero, sobre todo, en las respuestas que propone. Básicamente en lo que se refiere a los temas de este apartado que son la reivindicación de la facultad de la imaginación en la refundación de una filosofía que sea un empirismo trascendental, en el cual, se repiense la imagen del pensamiento y la constitución de la subjetividad y el mundo objetivo desde la perspectiva de un pensamiento político y crítico que busque ocuparse de los problemas concretos del capitalismo y sus alternativas.

Como lo hemos planteado desde el principio de esta investigación y las investigaciones *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana*³⁰¹ y *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana*³⁰², el pensamiento deleuzeano es radicalmente político y crítico, ya que se sitúa no solamente de manera opuesta, sino sobre todo, creativa respecto al orden político dominante. Para Deleuze la filosofía es un acto político pues se piensa en relación a problemas vitales que ejercen una violencia sobre el pensamiento, y se piensa para encontrar-crear una salida o alternativa a esos problemas, que son los problemas del tiempo y espacio específico en que se vive.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 80.

³⁰¹ Tesis para obtener el grado de licenciatura en filosofía presentada en el año de 2009 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

³⁰² Tesis para obtener el grado de maestría en filosofía presentada en el año 2012 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La filosofía no sirve al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas (...) Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión...³⁰³

Precisamente el énfasis en la exaltación del concepto de potencia frente al de poder, incluso la denostación y ataque constante que hace Deleuze del poder, responde a esta posición, pues identifica el poder con la sociedad capitalista actual del presente a la cual le opone con su filosofía de la imaginación las sociedades y mundos alternos de la potencia, aquellos de las políticas alternativas de las que son capaces los individuos y los colectivos, y que ya existen de manera virtual.

No hay potencia mala, lo que es malo, habría que decir, es el grado más bajo de la potencia, y el grado más bajo de la potencia es el poder. Quiero decir: ¿qué es la maldad? Es impedir que alguien haga lo que puede. La maldad es impedir que alguien haga, que efectúe su potencia, de tal suerte que no hay potencia mala: hay poderes malos. Y tal vez todo poder sea malo por naturaleza. No necesariamente, porque sería demasiado fácil decirlo, pero se trata de la idea de la confusión entre el poder y la potencia: es una idea ruinosa, porque el poder separa siempre a la gente que está sometida de aquello que pueden (...) la tristeza está ligada a los sacerdotes, a los tiranos a los jueces. Se trata de gente que, siempre, ¿no?, separa a sus súbditos de aquello que estos pueden, que prohíben efectuaciones de potencia...³⁰⁴

En este sentido, la posición de Deleuze respecto al orden establecido y a el poder, la política oficial, es opuesta pero sobre todo alterna, incluso se podría decir que

³⁰³ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, p. 149 y 150.

³⁰⁴ Deleuze. *Abecedario*. "J" de *Joie* (alegría en francés).

revolucionaria. Y lo es desde la integridad del pensamiento filosófico pues crea una filosofía completa que busca ser una alternativa en el pensamiento y un pensamiento de la alternativa, uno que recupere los recursos intelectuales de otras épocas y cree nuevos, capaces de hacer frente a la problemática de la servidumbre y liberación del hombre en el momento histórico de la sociedad capitalista contemporánea. En tal labor, el estudio de la imaginación ocupa un lugar fundamental, ya que como, la dimensión ontológica de la imaginación plantea la existencia real, la calidad ontológica, de esas alternativas, que no son posibles ni probables, sino reales, y que implican una alternativa presente, resistencia, y futura, revolución, tanto para el individuo, subjetividad, en la integridad de su existencia ética, estética y política, como para las sociedades.

El planteamiento de la cuestión de la subjetividad y la imagen del pensamiento es la manera en que Deleuze se ocupa de las consecuencias del pensamiento utilitario del poder en lo estrictamente filosófico, pues a un pensamiento de los datos abstractos y una filosofía del sujeto que sólo es capaz de conocer esos datos, Deleuze opone una filosofía de la subjetividad y del exterior, empirismo trascendental, que busca no solamente confirmar y usar datos, sino sobre todo, conocer lo nuevo y reconstituir constantemente al ser humano y su mundo con este conocimiento.

La coincidencia constante entre los planteamientos de Horkheimer y Adorno y el pensamiento de Gilles Deleuze, más que sorprendente es la confirmación de la realidad de un problema, como si Deleuze tratara de responder con algunos de sus conceptos fundamentales expuestos en varios momentos de su obra a los graves problemas de la situación de la filosofía que se plantean Horkheimer y Adorno en la década de los cuarentas.

El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón a puesto ya en el objeto (...) el dominio universal de la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda nada más que aquel <<yo pienso>> enteramente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El *sí mismo* abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material

abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión...³⁰⁵

Pero mediante esta mimesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único (...) El distanciamiento del pensamiento respecto de la tarea de reglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción...³⁰⁶

La filosofía de la imaginación de Gilles Deleuze se sitúa teóricamente contra esta concepción de la realidad y la filosofía que la justifica, pues como indicaron Horkheimer y Adorno, una filosofía que reduce todo a los hechos hace pasar el presente y su orden como lo único posible:

El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. Pero mediante esta mimesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único (...) Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que estos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable...³⁰⁷

Mientras que Deleuze no sólo evidencia el carácter eventual del presente a pesar de que su apariencia lo haga pasar como inmutable para el pensamiento acrítico o derrotista que sostiene que el capitalismo es la última fase de la historia y la sociedad porque es lo más desarrollado o porque destruirá la civilización; sobre todo, sostiene y demuestra que el carácter eventual de la realidad entraña, como virtuales imaginarios, con la misma o mayor realidad que el presente, alternativas, para el hombre y su mundo. La filosofía de la imaginación de Deleuze es una filosofía del porvenir, una filosofía que se plantea el futuro como un horizonte con innumerables caminos, aún y sobre todo, en aquellas situaciones en las que aparentemente sólo hay un camino o incluso se trata de un camino sin salida.

³⁰⁵ *Op. cit.* Horkheimer y Adorno. p. 80.

³⁰⁶ *Ibid.* pp. 79.

³⁰⁷ *Ibid.* pp. 79 y 81.

1.2 La máquina de guerra

En este tercer capítulo dedicado concretamente a la filosofía de la imaginación de Gilles Deleuze en sus dimensiones más importantes (metafísica, epistemología, política y estética), características, dinámicas y formas particulares en que funciona desarrollaremos los temas y cada una de tales dimensiones, a partir de la perspectiva materialista y espacial que hemos venido definiendo pero circunscrita al concepto concreto-práctico de máquina de guerra. Este concepto, nos permitirá entender de una manera específica y más clara la forma en que funciona el pensamiento de Deleuze como una filosofía práctica dirigida, sobre todo, por el materialismo vitalista y su concepción de la no-filosofía en la filosofía, a los problemas de la realidad y a las personas concretas que enfrentan esos problemas.

El concepto de máquina de guerra es un concepto muy importante desarrollado por Deleuze-Guattari en sus estudios conjuntos de los dos tratados de psiquiatría y capitalismo, *El Anti Edipo* y *Mil Mesetas*, en el primero se define el concepto de máquina deseante³⁰⁸ y en el segundo el de máquina de guerra³⁰⁹. La máquina de guerra es un concepto en extremo práctico y concreto, que tiene la perspectiva militante y clínica de Guattari aunada a la perspectiva heterodoxa de lo que Deleuze entiende como no-filosofía³¹⁰ en la filosofía, los dos aspectos que nos permitirán entender el alcance de esta simbiosis son el deseo y la afectividad, que trataremos en este apartado.

³⁰⁸ CAPÍTULO I: LAS MÁQUINAS DESEANTES y el CAPÍTULO: INTRODUCCIÓN AL ESQUIZOANÁLISIS.

³⁰⁹ 12. 1227.- TRATADO DE NOMADOLOGÍA: LA MÁQUINA DE GUERRA; 13. 7.000 a. JC.- APARATO DE CAPTURA; 14 1440- LO LISO Y LOS ESTRIADO.

³¹⁰ En Vincennes he hablado delante de gente que eran a la vez, todo mezclado: jóvenes pintores, gente en tratamiento psiquiátrico, músicos... drogadictos, en fin... jóvenes arquitectos, todos ellos de países muy diferentes(...) Los sudamericanos, ¿bueno, los negros, todos ellos, son un público inestimable, son público fantástico (...) Era enteramente filosofía, creo que era enteramente filosofía, que podía, que estaba dirigida tanto a los filósofos como a los no filósofos, al igual que la pintura está dirigida tanto a los pintores como a los no pintores... o que la música, que no está necesariamente dirigida a especialistas de la música, y es la misma música, es el mismo Berg o el mismo Beethoven, que están dirigidos tanto a gente que no son especialistas de la música como a quienes son músicos... Para mí, la filosofía debe ser rigurosamente igual. Está dirigida tanto a los no filósofos como a los filósofos, sin cambiar. Cuando la filosofía se dirige a los no filósofos, no implica que se vaya a hacer algo simple. Otro tanto sucede en la música: no se hace un Beethoven más simple para los no especialistas. Pues bien, con la filosofía sucede lo mismo. Exactamente lo mismo. Para mí, la filosofía siempre ha tenido un doble audición: una audición no filosófica a la par que una audición filosófica, y si no se dan las dos a la vez, no hay nada. Por eso... de no ser así la filosofía no valdría nada. Deleuze. *Abecedario*. ("P" de *Professeur*)

A la pregunta de Clare Parnet en torno al deseo: «[...] *Con Félix Guattari, muestra la importancia del deseo y su aspecto revolucionario frente a toda institución, incluida la psicoanalítica*» (...)¿qué era exactamente el deseo –considerando la cuestión con la mayor sencillez– en tiempos del *Antiedipo*?³¹¹

Y Deleuze responde en términos de la no filosofía en la filosofía, hablando de los elementos no filosóficos en el deseo o en cualquier concepto, que son como las piezas de una máquina -prefigurando la cuestión del constructivismo de un problema o problemática que implica un concepto como su solución, y desarrollará junto a Guattari en ¿Qué es la filosofía?.

... cuando uno hacía un libro era porque pretendía decir algo nuevo. Bueno, pretendíamos que, de una manera u otra, la gente hasta entonces no había comprendido bien lo que era el deseo, es decir, llevábamos a cabo nuestra tarea de filósofos: pretendíamos proponer un nuevo concepto de deseo. Pero, con los conceptos, la gente no tiene por qué creer, si no hace filosofía, que un concepto es muy abstracto, sino que, por el contrario, remite a cosas sumamente sencillas, sumamente concretas, como veremos. No hay concepto filosófico que no remita a determinaciones no filosóficas, es decir, es muy sencillo, muy concreto. En fin, queríamos decir lo más sencillo del mundo: «Hasta ahora habéis hablado abstractamente del deseo porque extraéis un objeto que se supone que es el objeto de vuestro deseo». De ahí que se pueda decir: «Deseo a una mujer; deseo irme a..., hacer tal viaje; deseo esto o aquello». Mientras que nosotros, decíamos algo verdaderamente sencillo, sencillo, sencillo: «No deseáis nunca a alguien o algo, deseáis siempre a un conjunto». No resulta complicado. Y nuestra pregunta era: «¿Cuál es la naturaleza de las relaciones entre los elementos para que haya deseo, para que se tornen deseables?». Es decir, yo no deseo a una mujer –me da vergüenza decir cosas así–, lo ha dicho Proust, y en Proust es muy hermoso: no deseo a una mujer, deseo a su vez un paisaje que está envuelto en esa mujer, un paisaje que puedo no conocer, y que presiento, de tal suerte que, si no despliego el paisaje que ella envuelve no estaré contento, es decir, mi deseo fracasará, mi deseo quedará insatisfecho. Y aquí tomo un conjunto de dos términos: «mujer – paisaje», pero se trata de algo completamente distinto. Cuando una mujer dice: «Deseo... un vestido; mira,

³¹¹ *Ibid.* (“D” de *Désir*)

deseo eso, tal vestido o tal blusa», es evidente que no sea ese vestido o esa blusa en abstracto, sino que la desea en todo un contexto, que es un contexto de su propia vida, que ella va a organizar el deseo en relación, no sólo con un paisaje, sino con gente que son sus amigos, o con gente que no son sus amigos, con su profesión, etc. Yo no deseo nunca algo y nada más; asimismo, tampoco deseo un conjunto, sino que deseo *en un conjunto...*³¹²

El concepto máquina de guerra³¹³ es inicialmente propuesto por Guattari en el texto *Máquina y estructura*, (en parte inspirado explícitamente en el libro *Diferencia y repetición*³¹⁴) contenido en el libro *Psicoanálisis y transversalidad* (1972), que como mencionamos en el capítulo anterior fue revisado y corregido por Deleuze; texto en el que Guattari confronta las concepciones del psicoanálisis freudiano y lacaniano, en provecho de una concepción “maquinica” del inconsciente que implica una dinámica materialista y política, en la cual, los individuos y los grupos funcionan como máquinas³¹⁵ con partes que son piezas que se articulan entre sí para estructurar nuevas o desconocidas partes del individuo o el grupo, y en el límite, generar nuevos tipos de cuerpos y de grupos, más libres

³¹² *Ibid.*

³¹³ “Todo nuevo descubrimiento, por ejemplo en el ámbito de la investigación científica, atraviesa el campo estructural de la teoría al modo de una máquina de guerra, lo perturba y lo modifica hasta transformarlo radicalmente. El investigador mismo es arrastrado por las consecuencias de este proceso. Su descubrimiento lo sobrepasa por todas partes, arrastra a su paso ramas enteras de investigadores y estremece al estado anterior del árbol de implicaciones de las ciencias y de las técnicas. Incluso en el caso de que un descubrimiento sea bautizado con el nombre de su autor, el “efecto” considerado, lejos de “personalizarse”, tiende, al contrario a hacer de ese nombre propio un nombre común. El problema que se plantea es saber si esta desaparición del individuo en relación a su producción es algo que tenderá a generalizarse en los demás órdenes de producción (...) La máquina de antes, la de ahora y la de mañana no mantienen relaciones de determinaciones estructurales: sólo un proceso de análisis histórico, el recurso a una cadena significativa extrínseca a la máquina, digamos un estructuralismo histórico, permitirá recuperar globalmente los efectos de continuidad, de retroacción y de encadenamiento que es susceptible de representar.” Guattari. *Psicoanálisis y transversalidad, (Máquina y estructura)* pp. 275 y 277.

³¹⁴ “Retomando las categorías introducidas por Gilles Deleuze, la estructura, en el sentido en el que la consideramos aquí, habría que ubicarla en el nivel de la generalidad caracterizada por una posición de intercambio o de sustitución de los particulares, mientras que la máquina correspondería al orden de la repetición “como conducta o como punto de vista que concierne a una singularidad no permutable e insustituible...” *Ibid.* p. 274.

³¹⁵ ... una máquina, en realidad, no es separable de sus articulaciones estructurales e inversamente, que cada estructura contingente está constituida –es lo que querríamos establecer– por un sistema de máquinas, por lo menos por una máquina lógica (...) El surgimiento de la máquina marca una fecha, un corte no homogéneo en una representación estructural (...) Cada máquina es negación, asesinato por incorporación de la máquina que reemplaza. Potencialmente, mantiene el mismo tipo de relaciones con la máquina que le sucederá. *Ibid.* p. 274 y 275.

y menos fascitas³¹⁶. Y por ello, en la obra escrita junto a Deleuze el concepto de máquina de guerra tiene fuertes efectos y relaciones con el deseo y los afectos, pues mezclando las concepciones psicoanalíticas y psiquiátricas de Guattari con el materialismo vitalista de Deleuze, la máquina de guerra se sitúa en la problemática práctica de la conducta pero también, y sobre todo, del inconsciente y de los afectos, como su motivación o causalidad.

En los términos del deseo y la afectividad, el nuevo nómada que conciben Deleuze-Guattari, será una especie de artista, que recuperará las características de un guerrero que lucha contra quien busca someterlo, capturarlo sometiendo tanto su voluntad como sus afectos, y lo hará, con las armas de sus deseos y sus sentimientos convertidos en signos que se oponen, sobre todo desarticulando-desterritorializando, primero las codificaciones-axiomáticas estatales, para en un segundo momento proponer, crear, o recuperar otras formas de desear y de sentir, individual y colectivamente, nuevas codificaciones de signos alternas a la dinámica capitalista.

O *bien* el Estado dispone de una violencia que no pasa por la guerra: más que guerreros, emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata, “capta” y “liga”, impidiendo cualquier combate (...) En cuanto a la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen(...) Más bien sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis. Deshace del lazo en la misma medida en que traiciona el pacto. Frente a la medida esgrime un furor, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia, frente al aparato una máquina. Pone de manifiesto otras justicias, a veces de una crueldad incomprensible, pero a veces también de una piedad desconocida (puesto que deshace los lazos...). Pero sobre todo pone de manifiesto otras relaciones con las mujeres, con los animales, puesto que todo lo vive en relaciones de *devenir*, en lugar de efectuar distribuciones binarias entre “estados”: todo un devenir-animal del guerrero, todo un devenir-mujer, que supera tanto las dualidades de términos como las correspondencias

³¹⁶ Deleuze-Guattari hablan de microfascismos para referirse a la reproducción del fascismo que hacen los individuos en las prácticas, valores, estructuras y enunciados de sus relaciones más inmediatas.

de relaciones. Desde todos los puntos de vista, la máquina de guerra es de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado.³¹⁷

El deseo ocupa un lugar fundamental en la concepción y funcionamiento de la máquina de guerra, de hecho, como lo mencionamos, originalmente el concepto de máquina lo desarrolla Guattari como parte de una concepción según cual la realidad no está terminada ni dada por completo, sino que se está construyendo-produciendo, y la fuerza con la cual se articulan los cuerpos en la realidad, es el deseo, como elemento disruptor y dislocante de lo estable³¹⁸, la estructura; además de que los movimientos revolucionarios al ocuparse únicamente de las estructuras generales o históricas (molares) han olvidado esta instancia *ética* tan importante, lo que ha hecho que los hombres no sólo deseen, sino que incluso, en nombre de la libertad o la revolución, luchen por su servidumbre y hasta por su propia destrucción.³¹⁹

Una máquina deseante es un elemento de flujo y corte de energía que crea estructuras, ensamblajes cada vez más grandes,³²⁰ pues hace que los cuerpos se muevan y encuentren lo exterior-otro. Lo que se desea y cómo se desea, la intensidad con la que se desea algo (fantasma) es fundamental, puesto que articula las “nuevas” partes de los cuerpos, así como, los “nuevos conjuntos de cuerpos, grupos. Ser activo en esta dinámica implica dirigir el deseo, aumentarlo o disminuirlo en función de un objetivo que es la transformación que

³¹⁷ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, (12. 1227 -TRADADO DE NOMADOLOGÍA: LA MÁQUINA DE GUERRA) p. 360.

³¹⁸ “En tal o cual etapa de la historia aparece una focalización del deseo en el conjunto de las estructuras; proponemos su localización bajo el término general de máquina, ya se trate de una arma nueva, de una nueva técnica de producción, de una nueva axiomática religiosa, grandes descubrimientos, como por ejemplo, el descubrimiento de las Indias, el de la relatividad, el de la Luna, China, etc...” Guattari. *Psicoanálisis y Transversalidad*, (Máquina y estructura) p. 281.

³¹⁹ Como lo señala frecuentemente Deleuze en los términos de la idea que guía el *Tratado Teológico Político* de Spinoza, averiguar “por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su libertad”; y de la problemática que plantea Wilhem Reich en relación con el nazismo y el deseo que el pueblo alemán tuvo de él.

³²⁰ Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va acoplada a otra. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva: <<y>>, <<y además>> ... Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte o extracción de flujo (el seno-la boca). Y como la primera a su vez está conectada otra con respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria es lineal en todas las direcciones. El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta...” Deleuze, Guattari. *Anti Edipo (CAPÍTULO 1: LAS MÁQUINAS DESEANTES)*, p. 15.

se busca del particular cuerpo querido o que se desea producir, el deseo es un estado o forma alcanzados en un proceso gradual que lo implica como causa, y también, como finalidad. Guattari distingue entre grupo sujeto, caracterizados por la capacidad activa de su autotransformación y autodeterminación constantes, mientras que un grupo objeto es estático y determinado por otros,³²¹ ya que los grupos sujetos activos se dan a sí mismos su fantasma, objeto de deseo,³²² y los medios para alcanzarlo; mientras que los grupos objeto se les impone, pero en ambos casos, el fantasma acontece en la imaginación que de acuerdo a como funciona se presenta como activa o pasiva.

Este pasaje al límite de lo imaginario me parece que es la cuestión fundamental de la constitución de todo organismo de administración que no sea tecnocrático, de todo organismo de participación de masas en cualquier cosa que no sea mórbidamente racionalista... No se trata de una categoría en sí: estas formaciones imaginarias, si no se exploran analíticamente, se mueven en el sentido de pulsiones mortíferas. A partir del momento en que me pongo contento por adherir a la sociedad de jugadores de bolos, puedo decir que estoy muerto, de cierta forma de muerte, la que lleva en sí la eternidad de las sociedades de bolistas. En cambio, si un grupo me permite producir un corto

³²¹ “He querido esquematizar esta separación, esta diferencia, mediante las nociones de grupo sujeto (el grupo que se propone recuperar su ley interna, su proyecto, su influencia sobre otros y grupo-objeto (que recibe de otros grupos sus determinaciones). Hay en esto algo que cuestiona, en parte, la distinción entre el intelectual y el trabajador manual, una mínima posibilidad de hacerse cargo del uso deseo de un grupo, por más “militante” que sea, una posibilidad de salir del determinismo inmutable cuyos modelos se encuentran en la estructura familiar conyugal, en la organización del trabajo en las sociedades industriales (en lo que hace a los salarios y la jerarquía), en el ejército, la iglesia, la universidad.” *Psicoanálisis y transversalidad*. p. 183.

³²² “El objeto del deseo descentra al individuo al borde de sí mismo, en el límite del otro; encarna la imposibilidad de un refugio absoluto de sí mismo en sí mismo e igualmente la imposibilidad de un pasaje radica al otro. El fantasma individual representa ese imposible deslizamiento de los planos; es en esto que se deslinda de la fantasmización de grupo que no dispone de puntos de amarre del deseo en la superficie del cuerpo, de esos puntos de llamados al orden de las verdades singulares como son las zonas erógenas, las zonas límites, de pasaje y adyacencia.

El fantasma de grupo *superpone* los planos y los intercambios, los sustituye. Está condenado a dar vuelta alrededor de sí mismo. Este efecto de circularidad lo lleva a determinar zonas de estancamientos, de prohibiciones, de *vacuolas* infranqueables y todo un “no man’s land” de prohibiciones del sentido. Tomado en el campo de grupo, el fantasma remite al fantasma al modo de una moneda de cambio, pero de una moneda sin patrón, corporizado, sin punto de consistencia que le permita ser racionalizada, aunque fuera de un modo parcial, a otra cosa que a una topología que muestre únicamente el orden de lo general y lo particular. Tal líder, tal víctima propiciatoria, tal escisión, tal amenaza imaginaria sentida por el otro grupo es el *equivalente* de la subjetividad del grupo. A cada acontecer, a cada crisis, es sustituible otro acontece, otra crisis que inaugura otra secuencia, ésta también marcada por el sello de la equivalencia y la identidad...” *Ibid.* (*Máquina y estructura*) p. 279.

circuito en su acción conjunto una problemática abierta la revolución, si ese grupo me presentifica que la revolución no me salvará la vida, ni me dará una solución a cierto tipo de problemas, sino que su función en un sentido es justamente impedirme escapar de esta problemática, entonces, con seguridad, las formaciones imaginarias transicionales de este grupo me permitirán avanzar.³²³

Mientras que para Deleuze el deseo juega un papel fundamental desde la perspectiva spinozista, pues de acuerdo a la concepción del deseo que tiene Spinoza, *el deseo es la esencia del hombre*,³²⁴ lo cual, es algo fundamental en una filosofía del encuentro que es una de las formas inmanentes como Deleuze concibe la filosofía de Spinoza,³²⁵ ya que, los encuentros, *occursus*,³²⁶ entre los cuerpos definen su mezcla, *constitutio*, lo que las cosas son en un momento concreto y específico, cualquier forma, afección o afecto,³²⁷ que

³²³ *Ibid.* (EL GRUPO Y LA PERSONA). p. 199.

³²⁴ “El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Spinoza. *Ética*, (IV. Prop. XVIII, dem.) p. 187.

³²⁵ “No es fácil ser un hombre libre: huir de la peste, organizar encuentros, aumentar la capacidad de actuación, afectarse de alegría, multiplicar los afectos que expresan o desarrollan un máximo de afirmación. Convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia. El célebre primer principio de Spinoza (una sola sustancia para todos los atributos) depende de este agenciamiento, y no a la inversa. Existe un agenciamiento Spinoza: alma y cuerpo, relaciones, encuentros, capacidad de ser afectado, afectos que realizan esa capacidad, tristeza y alegría que cualifican esos afectos. Con Spinoza la filosofía se convierte en el arte de un funcionamiento, de un agenciamiento. Spinoza, el hombre de los encuentros y del devenir, el filósofo a la garrapata” Deleuze. *Diálogos*, p. 72.

³²⁶ “Una vez, solo una vez, Espinoza emplea una palabra latina que es muy extraña pero muy importante, se trata de *occursus*. Literalmente es el encuentro. Mientras tenga ideas-afecciones vivo al azar de los encuentros: camino por la calle, veo a Pedro quien no me gusta, y eso es en función de la constitución de su cuerpo y de su alma y de la constitución de mi cuerpo y de mi alma. Alguien que me disgusta, en cuerpo y alma, ¿qué quiere decir esto? Yo quisiera hacerles comprender porque Espinoza tiene una tan fuerte reputación de materialista aunque el hablaba permanentemente de espíritu y de alma, una reputación de ateo cuando el hablaba permanentemente de Dios, es muy curioso. Vemos porque la gente dice de él que pertenece al materialismo puro. Cuando digo: eso no me place, quiere decir, al pie de la letra, que el efecto de su cuerpo sobre el mío, el efecto de su alma sobre la mía me afecta desagradablemente, son mezclas de cuerpos o mezclas de almas. Hay una mezcla nociva o una buena mezcla, tanto al nivel del cuerpo como del alma.” Ver la clase del 24/01/78 dedicada a la distinción entre afección y afecto:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>, página consultada el día 2/09/16.

³²⁷ Deleuze distingue claramente entre sentimiento y afecto en relación a la distinción que hace respecto a la afección, *affectio*, y el afecto, *affectus*, en el pensamiento de Spinoza, distinción rigurosa que permite entender la *Ética* de Spinoza, ya que permite comprender su teoría materialista de encuentros y mezclas de los cuerpos, al implicar la distinción entre las afecciones identificadas con los sentimientos y las pasiones, basados en una idea inadecuada tanto del objeto exterior como del propio cuerpo y producidos por encuentros

adquiera un cuerpo siempre es un estado en variación continua,³²⁸ y un estado alcanzado por la fuerza del deseo que no sólo impulsa el encuentro sino que desde que acontece ya es el encuentro mismo en el atributo del pensamiento, particularmente en la imaginación, pues desear es ya mezclar, una mezcla de ideas o imágenes que acontece en el pensamiento y determina produce un particular estado del pensamiento y del cuerpo , una afección.

Mientras el hombre es afectado por la imagen de una cosa considerará la cosa como presente, aunque ésta no exista, y no la imaginará como pretérita o futura sino en cuanto se una su imagen a una imagen del tiempo pretérito o futuro. Por lo cual la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma ya se refiera al tiempo futuro o pretérito ya al presente; esto es, la disposición del cuerpo, o sea, su afección, es la misma, ora la imagen sea³²⁹ de una cosa pretérita o futura, ora de una presente; y, por tanto el efecto de la alegría o tristeza es el mismo, ora, la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente... Llamo aquí pretérita o futura una cosa, en cuanto hemos visto o seremos afectados por ellas Por ejemplo, en cuanto la hemos visto o la veremos, nos a restaurado o nos restaurará, nos ha dañado o nos dañará, etc. En efecto, en cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia; esto es, el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de la misma manera que si estuviese presente la cosa misma...

En estos términos para Deleuze-Guattari la máquina de guerra es una intensificación de la dinámica de articulación y desarticulación de lo cuerpos utilizándola de manera intensa con los deseos de los hombres y los colectivos, su estrategia consiste en utilizar la fuerza del deseo directamente lo más intensamente posible en cada situación, para desarticular y rearticular los cuerpos, es una máquina deseante intensificada, que busca oponer unos deseos a otros, y con ello, provocar el proceso de mezcla en el pensamiento y el movimiento-transformación en la extensión, el deseo une y separa las partes y los cuerpos,

al azar; mientras que el afecto implica una concepción adecuada del cuerpo externo y del propio cuerpo, así como, una dirección y elección de los encuentros, es decir, es activo. *Ibid.*

³²⁸ “Yo diría entonces que a medida que las ideas se suceden en nosotros, cada una teniendo su grado de perfección, su grado de realidad o de perfección intrínseca, ese que tiene esas ideas, yo, yo continúo pasando de un grado de perfección a otro. En otros términos hay una variación continua bajo la forma aumento-disminución-aumento-disminución de la potencia de actuar o de la fuerza de existir de acuerdo a las ideas que se tiene. Siento como aflora la belleza a través de este ejercicio penoso...” *Ibid.*

³²⁹ Spinoza. *Ética*, (III Prop. XII, Dem., Esc I) pp. 118 y 119.

y la máquina de guerra más que en hacer la guerra se especializa en aplicarlo ahí en donde es necesaria una transformación, desarticulación o creación de algo diferente o nuevo.

...la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra, su objeto es un espacio muy especial, el espacio liso que compone, ocupa y propaga. El nomadismo es exactamente esta combinación entre máquina de guerra y espacio liso. Intentamos mostrar cómo, y en qué casos, la máquina de guerra toma la guerra como objeto (cuando los aparatos de Estado se apropian de una máquina de guerra que no les pertenecía en absoluto). Una máquina de guerra puede ser mucho más revolucionaria o artística que bélica.³³⁰

Mientras que la afectividad es el otro lado de la máquina de guerra, la dimensión concreta de la vida en la que opera, una vez que la energía ha sido codificada, pues así como para Deleuze-Guattari las armas del guerrero nómada que inventa la guerra son sus afectos, sus joyas y la belleza de sus armas que sintetizan su velocidad y movimiento en el espacio, sus sentimientos convertidos por su intensidad y nueva dirección en afectos³³¹; la máquina de guerra opone los afectos a los sentimientos-pasiones, en una *guerra de las alegrías contra las tristezas*,³³² pues estos son los efectos de lo que pasa al nivel ontológico de las mezclas, una variación de la vitalidad de los cuerpos en la forma de afectos y afecciones -que se producen en los términos tan claros en que Spinoza lo explica refiriéndose a los afectos básicos de la alegría y la tristeza³³³.

...los sentimientos son arrancados de la interioridad de un "sujeto" para ser violentamente proyectados en un medio de pura exterioridad que les comunica una velocidad inimaginable, una fuerza de catapulta: amor u odio, ya no son en absoluto sentimientos, sino afectos. Y esos afectos son otros tantos devenir-mujer, devenir-

³³⁰ Deleuze. *Conversaciones*, p. 48.

³³¹ Cualquier modo de pensamiento no representativo lo llamaremos afecto. Una volición, una voluntad, implican, en rigor, que yo quiero algo, eso que quiero es objeto de representación, lo que quiero está dado en la idea, pero el hecho de querer no es una idea, es un afecto porque es un modo de pensamiento no representativo. Clase del 24/01/78.

³³² Expresión utilizada en *Spinoza; una filosofía práctica* que nuevamente nos remite a la lectura deleuzeana del pensamiento de Spinoza.

³³³ La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección. Spinoza. *Ética*, (III. def. 2 de los afectos) p. 155.

La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección. *Ibid.* (III. def. 3 de los afectos) p. 155.

animal del guerrero (el oso, las perras). Los afectos atraviesan el cuerpo como flechas, son armas de guerra. Velocidad de desterritorialización del afecto (...) El afecto es la descarga rápida de la emoción, la respuesta, mientras que el sentimiento siempre es una emoción desplazada, retardada, resistente. Los afectos son proyectiles, tanto como las armas, mientras que los sentimientos son introceptivos como las herramientas. Hay una relación afectiva con el arma, de la que no sólo hablan las mitologías, sino la canción de gesta, la novela de caballerías y cortés. Las armas son afectos, y los afectos armas.³³⁴

Los sentimientos y los afectos implican el paso, estado y calidad de la fuerza de existir, *vis existendi*, y de la potencia para obrar, *potentia agendi*,³³⁵ que a su vez, determinan la conducta y el comportamiento de los hombres a partir de ellos. En estos términos, la afectividad de los hombres se convierte en una dimensión de primer orden para cualquier política pues dominar o liberar al hombre pasa necesariamente por sus sentimientos.

El concepto de máquina de guerra es una potente síntesis del pensamiento radicalmente político de Félix Guattari y del pensamiento radicalmente heterodoxo en filosofía de Gilles Deleuze. Para ellos, siguiendo los estudios de Pierre clatres, la guerra es inventada por los grupos nómadas pues al contrario de lo que se piensa no es una invención o dinámica exclusiva ni propia de los estados sino una invención de los grupos nómadas que la utilizaron como un recurso para evitar o conjurar la aparición del estado, una sociedad en la cual existiera una concentración del poder-riqueza y una jerarquización radical y abstracta de las relaciones sociales.

Clastres considera que en las sociedades primitivas la guerra es el mecanismo más seguro para impedir la formación del Estado: la guerra mantiene la dispersión y la segmentariedad de los grupos, y el guerrero está atrapado en un proceso de acumulación de sus hazañas, que le conduce a una soledad y a una muerte prestigiosas,

³³⁴ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 363 y 492.

³³⁵ "...las palabras de Espinoza son muy precisas, las cito: (variación) de mi fuerza de existir, u otra palabra que él emplea como sinónimo: vis existendi, la fuerza de existir o potentia agendi, la potencia de actuar, y sus variaciones son perpetuas. Yo diría que para Espinoza hay variación continua -y existir quiere decir eso- de la fuerza de existir o de la potencia de actuar." Deleuze. Clase del 24/01/78.

pero sin poder". Clastres puede, pues, invocar un Derecho natural, pero invirtiendo la proposición principal: así como Hobbes vio claramente que el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible. De esto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural, sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación del Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él. Y así como no se explica por el Estado, tampoco se explica por el intercambio: lejos de derivar del intercambio, incluso para sancionar su fracaso, la guerra es lo que limita los intercambios, los mantiene en el marco de las alianzas, lo que les impide devenir un factor de Estado, hacer que los grupos se fusionen.³³⁶

En estos términos, la guerra sería un recurso en el tiempo compartido del estado y las comunidades nómadas, ya que para Deleuze-Guattari, siguiendo a Clastres, la concepción evolucionista, según la cual el nomadismo antecedería y prepararía las condiciones para la aparición del sedentarismo como forma cultural superior, es un error, puesto que las comunidades sedentarias y nómadas son contemporáneas a tal grado que se encuentran en una disputa permanente, la sociedad sedentaria por conquistar los recursos humanos, materiales y culturales de los grupos nómadas y las comunidades nómadas buscando la forma de evitar esto, así como de evitar ellas mismas devenir sociedades sedentarias, y al mismo tiempo, desarrollar estrategias para hacerse de recursos de las sociedades sedentarias. En esta dinámica las sociedades nómadas desarrollan la máquina de guerra como un recurso para todo ello: conjurar la forma social estado, defenderse de la amenaza de captura con que opera el estado y como estrategia para aprovechar recursos de la sociedad sedentaria.

Las sociedades primitivas segmentarias han sido definidas a menudo como sociedades sin Estado, es decir, aquellas en las que no aparecen órganos de poder diferenciados. De ahí se deducía que en esas sociedades no habían alcanzado el grado de desarrollo económico, o el nivel de diferenciación política, que harían a la vez posible e inevitable la formación de un aparato de Estado: por eso los primitivos” nos entienden un aparato tan complejo. El principal interés de las tesis de Clastres es el de romper este postulado evolucionista: Clastres no sólo duda de que el estado sea resultado de un

³³⁶ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 365.

desarrollo económico atribuible sino que se pregunta si las sociedades primitivas no tienen la preocupación potencial de revertir ese monstruo que supuestamente no entienden. Conjurar la aparición de un aparato de Estado, hacer imposible mesa formación, ese sería el objeto de un cierto número de mecanismos sociales primitivos, incluso si no se tiene una conciencia clara de ellos.³³⁷

A partir de esta base histórico antropológica Deleuze-Guarrari proponen un concepto según el cual las sociedades y el hombre, como la realidad y la naturaleza, en la dinámica materialista articulan o constituyen incorporaciones-agregaciones horizontales de partes como máquinas de una fábrica que sería la naturaleza o la sociedad, en este sentido, la máquina de guerra es una especie de máquina-pieza clave o llave maestra que es una herramienta y un arma, mejor dicho una herramienta convertida en arma especializada que permitiría intensificar el proceso de desarticulación-articulación de cuerpos o partes corporales, entendidos a su vez, como máquinas, (ya que todo sería una máquina en relación con otras máquinas, sistema infinito de flujos y cortes de energía y materia que pasan de un cuerpo a otro). Y debido a de su capacidad de maximizar el proceso de articulación y dearticulación, sobre todo, al desarticular y producir nuevas formas de articulación del espacio, deterritorialización y territorialización, la máquina de guerra implica una estrategia semiótica cultural, con la cual, deshacer estructuras de dominación al interior del hombre, su pensamiento, su inconciente y sus sentimientos y de grupos que corren el riesgo de ser determinados por las formas y dinámicas del estado capitalista, con lo cual, se enajena las fuerzas, potencias y trabajo de los hombres, en provecho de sus amos, burgueses, políticos, burócratas, o simplemente otros hombres dominados por la reacción y la negatividad que necesitan someter y aprovecharse de otros para poder funcionar en la maquinaria político-económica. La maquina de guerra entonces se convierte en un mecanismo teórico, cultural y práctico para resistir o transformar la dinámica capitalista de enajenación de las capacidades y actividades humanas en sus diferentes dimensiones, que se presenta como un conjunto de signos autoritarios a interpretar y reproducir, axiomáticas que son códigos de enunciados y conductas que los hombres obedecen porque están interiorizados en sus inconciente y en su afectividad de manera automática también como una máquina que conquista-captura su voluntad.

³³⁷ *Ibid.* p. 364.

Al no ser un Poder, la filosofía no puede librar batallas contra los poderes, pero mantiene, sin embargo, una guerra sin batalla, una guerra de guerrillas contra ellos. Por eso no puede hablar con los poderes, no tiene nada que decirles, nada que comunicar: únicamente mantiene conversaciones o negociaciones. Y, como los poderes no se conforman con ser exteriores, sino que se introducen en cada uno de nosotros, gracias a la filosofía todos nos encontramos constantemente en conversaciones o negociaciones y en guerra de guerrillas con nosotros mismos.³³⁸

Explicar las diferentes dimensiones del pensamiento de Gilles Deleuze en los términos de la máquina de guerra nos servirá para hacer una exposición más clara y concreta de su pensamiento, así como, hacerlo de una manera sumaria que permita sobre todo comprender la dimensión práctica a la cual está dirigida como su objetivo primero y último, la constitución de nuevas subjetividades a través del pensamiento y sobre todo de la imaginación, desde el libro *Empirismo y subjetividad* (1953) hasta *¿Qué es la filosofía?* (1993).

En los siguientes apartados presentaremos cada una de las dimensiones del pensamiento de Deleuze como si se tratara de una máquina de guerra en sus específicos dominios, una máquina pieza o herramienta maestra que se convierte en un arma que busca ser útil a los hombres y mujeres en la lucha no por su servidumbre sino en una lucha que tiene como causa a sí mismos y su liberación.

³³⁸ Deleuze. *Diálogos*, p. 72.

2. La máquina de guerra metafísica

2.1 INMANENCIA

Para Gilles Deleuze no existía un centro o corazón de la realidad en su totalidad ni de las cosas en particular.³³⁹ Nada que fuera superior o mejor que el resto, no porque las cosas y sus características carezcan de dignidad, sino porque todas participan de la misma dignidad, la *dignidad de ser*.³⁴⁰ Puesto que para él, no existe instancia alguna por encima del *ser*, sino que el *ser* lo es Todo, un Todo que es *infinito* y *absoluto*, por lo que no puede ser limitado por nada (es *infinito*), y por esa razón, tampoco ajeno a nada (es *absoluto*), pues lo ajeno o lo otro sería su límite. *El Ser es lo más común, y por ello, carece de jerarquías.*

Por el contrario, pensar la realidad en términos de una jerarquía de los entes no es propiamente pensar sino repetir, replicar errores, ilusiones de la trascendencia... forzarse y forzar a concebir lo que *es* siempre idéntico a otra cosa, el lugar ocupado en una jerarquía, donde la superioridad y la inferioridad relativas son dictadas por un orden de la representación, que por (su) derecho, ocupa el lugar de lo que existe en realidad. En el pensamiento de la jerarquía,³⁴¹ lo que las cosas son, su identidad, se define por la superioridad o inferioridad relativas entre ellas y dictadas por una escala de valores que es ajena a lo que las cosas son. *El ser y lo que es como la representación de otra cosa.* Cuando

³³⁹ Foucault lo sintetiza del siguiente modo, a propósito del estudio que dedica a *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*: “Una tras otra, me gustaría probar varias vías de acceso al corazón de esta obra temible. La metáfora no vale nada, Deleuze me dice: no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia...” Michel Foucault, Gilles Deleuze. *Theatrum Philosophicum* seguido de *Repetición y Diferencia*. 2ª ed. ANAGRAMA. España. 1999, p. 7.

³⁴⁰ “Lo que me parece impresionante en la ontología pura, es hasta que punto repudia las jerarquías. En efecto, si no hay Uno superior al Ser, si el Ser se dice de todo lo que es en un mismo y único sentido, esa me parece la proposición ontológica clave: no hay unidad superior al ser y, entonces, el ser se dice de todo eso de lo que se dice, es decir se dice de todo lo que es, se dice de todo ente, en un mismo y solo sentido. Es el mundo de la inmanencia. Ese mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente anti-jerárquico (...) Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.” Gilles Deleuze. Clase grabada y mecanografiada del día 12/12/80. Fuente electrónica consultada el día 21/11/13: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=21&groupe=Spinoza&langue=3>

³⁴¹ De esta manera se refiere Deleuze a pensamientos trascendentes (idealismos) que conciben una dimensión por encima del ser que lo crea, ordena o determina; y que expresa o implícitamente afirman una desigualdad jerárquica entre los entes que les da sentido definiendo su estatus ontológico. Y de forma brillante, relaciona con la discusión escolástica en torno al sentido del ser reconociéndolos como herederos o continuadores de las concepciones equívocas (Platón) y análogas del ser (Aristóteles).

lo que *es* está cambiando constantemente tanto en lo general, realidad, como en lo particular, entes; y pensarlo, consiste en percibir y entender ese cambio que se expresa como diferenciación constante de lo que es: en y por el *ser*, como causa inmediata, al no existir jerarquía.

El corazón del pensamiento de la jerarquía es la identidad, puesto que, todo su andamiaje conceptual tiende a fundamentarla y a darle sentido. Es el centro en torno al cual vuelven todos los demás conceptos tanto metafísicos como prácticos, un centro que adquiere la forma de categorías, esencia, alma o sujeto. Ya que sólo si existe una instancia superior *al/del ser*, como unidad de sentido, *Uno*³⁴² (o principio causal) que necesariamente tiene que estar por encima del *ser* que es finito, por lo tanto, para poder ser limitarlo, es posible que exista un orden eterno de la mismidad, regulado por leyes eternas y universales dadas por tal instancia superior desde un principio creacionista *ex-nihilo* (anterior al *ser*) y para siempre, como Gran Identidad (Dios, Topos Uranos, Sujeto Trascendental o Espíritu Absoluto), que haga posible el resto de identidades particulares (ónticas). En tales términos, la totalidad se convierte en un eco del principio creador, una totalidad que no hace sino replicar o difundir el "sonido" de lo idéntico tanto en lo general (orden-mundo) como en lo particular (esencia-entes).

La identidad, además, es el principio con el que se ordena concretamente el mundo político-social como equivalente del cosmos metafísico, gran movimiento de la metafísica que los prejuicios de la modernidad no han permitido advertir a pesar de implicar el antecedente de los principios de la filosofía política moderna. Puesto que, es con la identidad como criterio, que se lleva a cabo la *re-producción* del mundo como la *producción* del único mundo posible, por tararse del mundo de lo idéntico que excluye cualquier alternativa en los diferentes órdenes de la realidad humana, desde la institución y distribución de los poderes, hasta la distribución de la riqueza y la conformación de la cultura y la moralidad. A partir de la identidad, se regula la *re-producción* del mundo idéntico (Justo: verdadero,

³⁴² “Un discípulo de Platón, Plotino, nos habla a un cierto nivel de lo Uno como origen radical del ser. Allí el ser sale de lo Uno. Lo Uno hace el ser, por tanto no es, es superior al ser. Sería el lenguaje de la pura emanación: lo Uno emana al ser. Es decir que el Uno sale de sí para producir al ser porque si saliera de sí devendría Dos. Pero el ser sale de lo Uno. Esa es la fórmula misma de la causa emanativa.” Deleuze. *En medio de Spinoza*, (Clase del 25/11/80) p. 26.

bueno y bello) y se juzga, condena y corrige las diferencias que desde sus criterios son consideradas como errores o deficiencias de lo que debería ser y no es idéntico.

Así las cosas, el pensamiento de lo idéntico establece metafísicamente los criterios de la *reproducción* del mundo en función de una cosmogonía creacionista que se ubica en un “momento” anterior y desde un “espacio” superior al ser; y en el mismo movimiento, impone las relaciones de poder de un orden político-social jerárquico como lo verdadero y necesario, y en el límite, como el único mundo-cosmos posible.

“Las filosofías de lo Uno son filosofías que implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes, de ahí el principio de consecuencia, de ahí el principio de emanación. Entonces, el problema del estado, lo encontrarán cuando se encuentren al nivel del siguiente problema: la institución de una jerarquía política. En los neoplatónicos, hay jerarquías por todas partes, hay una jerarquía celeste, y todo lo que los neo-platónicos llaman hipóstasis, son precisamente los términos en la instauración de una jerarquía (...) En una filosofía de lo uno, evidentemente la obediencia es primero, es decir que la relación política es una relación de obediencia...”³⁴³

Cuando Deleuze arremete contra la identidad, centro o corazón de esta forma de pensar, arremete simultáneamente contra la realidad político-social que justifica en su *reproducción*; y lo hace, a partir de una estrategia de descentramiento constante que articula a partir del concepto de diferencia, como principio ontológico de una concepción no jerárquica del ser sino horizontal y múltiple, constituyendo, así, una filosofía de la diferencia.

A partir del libro *Diferencia y repetición* (1968), Deleuze desarrolla una filosofía basada en la diferencia, si bien, previamente había minado la categoría de identidad³⁴⁴ y apuntado a la noción de multiplicidad,³⁴⁵ hasta ese momento, de manera explícita, la diferencia se

³⁴³ Gilles Deleuze. Clase grabada y mecanografiada del día 12/12/80. Fuente electrónica consultada el día 21/11/13: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=21&groupe=Spinoza&langue=3>

³⁴⁴ En los libros *Empirismo y subjetividad* (1953) y *PRESENTACIÓN DE SACHER-MASOCH. Lo frío y lo cruel* (1967).

³⁴⁵ En los libros *Nietzsche y la filosofía* (1962), *Nietzsche* (1965), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968).

convierte en la brújula de su pensamiento, una especie de “eje descentrado” que deshace y recomienza permanentemente las cosas en una labor constructivista constante, *productiva*, que es la dinámica propia de la inmanencia.

En su labor profundamente crítica del pensamiento idealista y trascendente, jerárquico, Deleuze va articulando paralelamente, con paciencia y rigor, una propuesta filosófica alternativa que recupera filosofías marginales, y a su vez, críticas de ciertas formas de jerarquías culturales, teológicas, políticas, morales: los estoicos, los cínicos, Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, Hume, Bergson, Masoch. Quienes de una manera u otra, a su modo de ver, tienen en común un cierto planteamiento de la inmanencia en su pensamiento, al descalificar desde la perspectiva inmanente la validez de principios y valores establecidos por órdenes trascendentes (religión, moral, metafísica, cientificismo).

En la labor crítica o negativa de la filosofía, que consiste en emancipar al hombre del poder, la superstición y la estupidez,³⁴⁶ la inmanencia es la gran perspectiva que se enfrenta a los errores, mixtificaciones y dogmas con que el poder impone a los hombres su servidumbre y la de sus semejantes. Ese es el peligroso secreto por el cual se ha tratado de acallar y marginalizar este pensamiento, desde las infamias de San Jerónimo a Lucrecio³⁴⁷ y las burlas históricas a Epicuro “el cerdo” y sus “cerditos”,³⁴⁸ hasta las maldiciones y censuras

³⁴⁶ “¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores (...) La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmitificación.” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, p. 150.

³⁴⁷ Y al referirnos a su muerte topamos con una historia que rueda por los siglos como una leyenda infamante desde que San Jerónimo, en una escueta nota, había afirmado que el poeta se había intoxicado con un filtro amoroso y había enloquecido, si bien pudo escribir su poema (que luego recogería Cicerón) en intervalos de lucidez antes de acabar suicidándose... El caso es que el cuento prende y forma parte ya de la memoria de los siglos. Sobrevuela o impugna cualquier juicio que se haga sobre el poeta. Los editores renacentistas, que con una suerte de horror al vacío aprovechan todo para confeccionar sus “Vidas” de Lucrecio, lo recogen y amplifican... Hay en toda la historieta, es evidente, una intención de desacreditar a Lucrecio. La pretendida locura anularía cada verso del poema (pues el autor no sabe lo que dice), mientras que el acto final, el suicidio, refuta por vía práctica el mensaje de una doctrina que se proclama gozosa pero que no sabe mantener al que enseña en la felicidad mínima de seguir vivo.” Lucrecio. *La Naturaleza*. Editorial Gredos. Madrid. 2003, pp. 10-12.

³⁴⁸ “Finalmente, Horacio escribe bien alto lo que muchos romanos piensan por lo bajo: los discípulos del filósofo del Jardín se parecen a los cerdos. En una taza de plata encontrada en Boscoreal, cerca de Nápoles, al pie del Vesubio, el animal incriminado examina con el hocico un velador ante el que parlotean los esqueletos de Epicuro y de un acólito, probablemente Zenón de Sidón. Otro cerdito votivo de bronce yace en los descubrimientos arqueológicos de Herculano, siempre cerca del volcán, en la villa de los papiros, al lado de

que recayeron sobre el nombre y la obra de Spinoza.³⁴⁹

Al ubicarse con la inmanencia en la horizontalidad de los entes simultáneamente se acciona un mecanismo demoledor de los principios y elementos constitutivos de la jerarquía, la diversidad de identidades que articulan el “orden” vertical del mundo y que como dijimos, son la concreción de la superioridad o inferioridad jerárquicas, así como, el centro o corazón del mundo y del hombre: las identidades de *Dios* y el *alma*. La inmanencia radical como planteamiento de que no existe dimensión alguna por encima del *ser*, cuestiona absolutamente la existencia de Dios y del alma humana, y con ello, del orden que Dios crea y del cual el alma del hombre depende.

Las identidades fundamentales sobre las que se construye el orden de la mismidad, son originalmente Dios y el alma, Dios como origen y columna vertebral del orden en el que cada cual, en tanto alma, tiene asignado su lugar en el mundo de manera definitiva. Lo que técnicamente implica, por una parte, el creacionismo, y por otra, el esencialismo. Es decir, que el origen o causa del mundo es un algo, un Uno³⁵⁰ que está por encima y es anterior al ser, al que limita, pues realizaría su creación desde el no-ser, en el momento de la creación absoluta y más estricta, que es la *creación exnihilo*; y paralelamente, una concepción creacionista implica una esencialización de lo creado, lo existente en tanto creado es definido completamente desde el principio de la creación que monopoliza la determinación de las criaturas, entes creados, lo que desemboca en que se esencializa el orden existente desde la perspectiva de la trascendencia, pues todo estaría decidido desde el principio y

los manuscritos de Filodemo de Gádara, el iniciador de Horacio en las modalidades del epicureismo campaniano. El animal se ajusta muy pronto a la reputación de los individuos que invocan la filosofía epicúrea...” Michel Onfray. *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. PRE-TEXTOS. Valencia. 2002. p. 135.

³⁴⁹ “Spinoza era anatema. Esto se aplicó en toda Europa durante la mayor parte de los cien años que siguieron a su muerte. Por el contrario, las referencias negativas eran bien recibidas y abundantes. En algunos lugares, como fue el caso de Portugal, las menciones de Spinoza conllevaban un obligado calificativo peyorativo, como “sin vergüenza”, “pestilente”, “impío” o “estúpido”. En ocasiones las opiniones críticas eran cortinas de humo y consiguieron diseminar las ideas de Spinoza de manera encubierta. El ejemplo más notable de este escenario confuso fue el artículo de Pierre Bayle sobre Spinoza en el *Dictionnaire Philosophique et Critique* (...). Resulta notable que el apartado dedicado a Spinoza sea el más extenso de todo el diccionario.” Antonio Damasio. *En busca de Spinoza*. 2ª ed. CRÍTICA Barcelona. Madrid. 2003, p. 238.

³⁵⁰ Al tratar este tema Deleuze se refiere al Uno en el sentido de que ese algo que se piensa crea el ser, además le da unidad, pues lo limitaría en el momento de la creación, pues antes no existiría y si tiene el poder de crearlo también tiene el poder de destruirlo, límite escatológico.

para siempre. En estos términos, Dios es el centro-corazón del orden tanto natural como social y cada ente estaría ajustado a ese orden, en su propio centro-corazón, el alma como parte superior del hombre que determina a las demás. *El creacionismo implica la esencialización de un orden cuyo origen se tiene por trascendente.*

Por el contrario, en la inmanencia concebida por Deleuze el *ser* no estaría definido por nada previo o superior a él, con lo que el *ser* no es concebido como una criatura pasiva o idéntica, sino como, un entramado infinito y eterno de elementos y potencia que en su interacción articulan la realidad y la existencia de los entes, y donde, los existentes participan de un modo u otro en la interacción de esos elementos, y con ello, en la definición de lo existente, de la realidad de la que forman parte y de sí mismos. Se trata de una concepción horizontal del ser, así como, activa y dinámica de lo existente, en la cual, lo real y el orden es producido constantemente de manera temporal y eventual, abriendo la posibilidad de que el pensamiento pueda pensar el cambio y la diferencia. Concepción constructivista del *ser* con la que se sustituye identidad, jerarquía y repetición, por la búsqueda y el conocimiento del cambio y la producción de lo novedoso o diferente en la realidad.

Y no es que con la inmanencia y su relación fundamental con la diferencia desaparezca el orden o se pierdan las coordenadas de lo que es, puesto que lo que *es* necesita de la continuidad y regularidad, de algún modo el *perseverar en el ser*,³⁵¹ que a su vez, requiere de regularidad en las relaciones con el mundo del que forma parte, la continuidad de las cosas y sus relaciones indispensables para que el mundo y no el caos exista. En ese sentido, el planteamiento inmanente de Deleuze es en gran medida espacial o geográfico, busca establecer las coordenadas de la existencia concreta de los entes, definir con la mayor precisión posible aquello en que devienen las cosas y las causas de esos devenires, captar precisamente los momentos de la producción e instauración de la regularidad. En ese

³⁵¹ Expresión con la que Spinoza define el *conato*, que es la esencia del hombre (E., III, Prop. 7) y considerada en lo que se refiere sólo al alma es la *voluntad* y referida sólo al cuerpo *apetito* o *deseo* -cuando es consciente- (E., III, Prop. 9, esc.)

sentido podemos decir con él, que la filosofía es constructivista,³⁵² su filosofía inmanente busca constantemente, y por diversos medios, mostrar las formas en que la realidad social y los entes individuales se conforman, cómo se construyen a partir de su interacción y dinamismo, haciendo cartografías de lo que los entes son en función de las relaciones que establecen entre ellos.³⁵³

En una concepción constructivista de la realidad, las identidades inmóviles como centros fijos son sustituidas, necesariamente, por coordenadas móviles que constantemente se están descentrando para crear un nuevo “eje” temporal, en torno al cual se articula un devenir como un conjunto de relaciones internas entre las partes constitutivas de un ente, y externas, con las partes constitutivas de otros entes. Se trata de seguir los devenires y su desarrollo de la forma más detallada posible, y para ello, es necesario identificar las coordenadas de la ubicación e interacción de las partes y elementos constitutivos de los cuerpos que están interactuando en la producción de un devenir.

Siguiendo puntualmente a Spinoza en el planteamiento de la inmanencia, Deleuze explica la interacción y producción de los entes en términos de cuerpos.

Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir el cuerpo como modelo: “No sabemos lo que puede el cuerpo...”. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones –pero ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo (Ética, III, 2, escolio).³⁵⁴

³⁵² “La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla...” Deleuze, Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, p. 39.

³⁵³ Este producir cartografías es en gran parte la metodología de investigación que utiliza Deleuze, plantear aquello en que se ha convertido algo en función de una especie de genealogía de las relaciones, siguiendo lo que entiende por interpretación en Nietzsche: buscar qué fuerzas se han apoderado de un cuerpo en un momento específico, y con ello, lo han definido en su potencia. Ejemplos de esta metodología son todos y cada uno de sus trabajos monográficos, los estudios sobre los *socius* y las patologías mentales en los tratados de Esquizofrenia y capitalismo, así como, el método terapéutico desarrollado con Félix Guattari que busca hacer las cartografías del inconsciente del paciente.

³⁵⁴ Deleuze. *Spinoza, Kant, Nietzsche*, p. 23.

Para Spinoza, desde una especie de materialismo y atomismo, el Todo y todos los existentes son cuerpos, integrados por una infinidad de individuos que componen sus partes y que en la interacción entre ellos pasan de uno a otro cuerpo, integrándolos y desintegrándolos.

...cada cuerpo en la extensión, cada idea o cada mente en el pensamiento, están constituidos por relaciones características que subsumen las partes de ese cuerpo, las partes de esa idea. Cuando un cuerpo encuentra otro cuerpo, una idea, otra idea, sucede o que las relaciones se componen para formar un todo más potente, o una descompone a la otra y destruye la cohesión de sus partes. Y lo prodigioso tanto en el cuerpo como en la mente es, precisamente, que estas conjunciones de partes vivas que se componen y se descomponen siguen leyes complejas (Incluso la idea posee una gran número de partes; *cf. Ética*, II, 15.). El orden de las causas es, pues, un orden de composición y de descomposición de las relaciones, que afecta infinitamente a toda la Naturaleza...³⁵⁵

Ahora bien, los cuerpos a su vez integran otros cuerpos convirtiéndose en sus partes constitutivas, también de manera temporal, en la dinámica como hemos venido diciendo de un auténtico descentramiento constructivista, puesto que en su interacción, los cuerpos convierten parcial o completamente lo que son y lo que *es*, transformando lo que son o participando de otro ente. Entonces, el centro tiene que cambiar o moverse, en el interior de un cuerpo o de un cuerpo a otro, en la transformación permanente de la realidad, que se convierte en una especie de juego de "lego" en el que los elementos básicos, individuos-átomos, se intercambian entre una y otra estructura y las estructuras mismas se "conectan" entre sí, produciendo nuevas estructuras, en el límite, el Todo como un cuerpo infinito cuyas partes-piezas también infinitas se están moviendo, desarticulando y articulando constantemente en la eternidad. *La inmanencia implica un dinamismo absoluto en el que el esencialismo de un orden único dado por identidades como centros fijos, Dios y alma, no tiene lugar.*

Si bien, Dios es el corazón del mundo y el alma el corazón del hombre, lo que hemos planteado hasta aquí no consiste en que el hombre pierda su centro y el mundo carezca de

³⁵⁵ *Ibid.* p. 25.

sentido (corazón), se trata de una concepción más compleja y sutil, sobre lo que es el hombre y lo que es el mundo.

Afirmar que no existe corazón ni centro de la realidad ni de las cosas en particular no es sencillo de comprender, sino una sutil complejidad cuyos bemoles es necesario captar para entender el sentido de lo que se está diciendo. Esta idea es contundente, tajante, pero entraña modulaciones, detalles, que hacen comprender, pues a su vez, son los movimientos de lo real: la diferencia.

Con el pensamiento deleuzeano sucede como con las diferencias entre una percepción distraída y una percepción atenta: *ver y mirar, oír y escuchar*. No es lo mismo sólo dar un vistazo fugaz a algo pensando en otras cosas -que no sean el objeto percibido y la situación en la que se encuentra el observador-, que una mirada concentrada atenta a las variaciones de la luz; o una escucha igualmente desatenta que una enfática en las resonancias y prolongación de los sonidos. Deleuze mismo decía en relación con las percepciones que Leibniz habría incursionado en las profundidades de la materia y en los infinitos detalles de la realidad, diferencias, cuando nos proponía escuchar todas las hojas en el movimiento del follaje de un árbol provocado por el viento o el movimiento de todas las gotas de agua en el sonido de una ola.³⁵⁶ Nuca acabaríamos de escuchar todos los detalles, *hojas-gotas*, sin embargo, podemos concentrarnos en una percepción cada vez más atenta, conciente, a los detalles. *La filosofía como una actividad infinitesimal sobre la realidad*.

En estos términos, así como una percepción poco atenta es una especie de homogeneidad trivial y poco diferenciada, que sin ninguna importancia para nosotros podría haber existido o no, la idea que mencionamos, *no existe un centro o corazón de la realidad ni de las cosas*, puede resultar incomprensible o poco relevante. Sin embargo, paradójicamente entraña el corazón del pensamiento deleuzeano, sobre el que tratará este primer capítulo: la

³⁵⁶ Leibniz tiene una metáfora que ama. Están cerca del mar y escuchan las olas. Escuchan el mar y escuchan el ruido de una ola. Oigo el ruido de una ola, léase: tengo una apercepción, distingo una ola. Leibniz dice que no oírían la ola si no tuvieran una pequeña percepción inconciente del ruido de cada gota de agua que se desliza contra otra y forma el objeto de las pequeñas percepciones. Existe el rumor de todas las gotas de agua, y ustedes tienen su pequeña zona de claridad; captan clara y distintamente una resultante parcial de ese infinito de gotas, de ese infinito rumor, y fabrican vuestro pequeño mundo, vuestra pequeña propiedad. (Clase del día 15/04/80) Gilles Deleuze. *Exasperación de la filosofía*. Cactus. Buenos Aires. 2006, p. 37.

Inmanencia.

La fuerza de lo paradójico en lo que estamos planteando, se debe, no solamente a la deliberada provocación al sentido común -pues veníamos diciendo que no existe centro-corazón- sino sobre todo, a una enunciación literal de la idea deleuzeana. Una enunciación demasiado general u omisa en los detalles, en los cuales, como ya dijimos, se encuentra el movimiento del cambio y la diferencia que son las notas características de lo que *es*. Y los detalles que entraña son los siguientes:

La inmanencia es el “eje descentrado” del pensamiento deleuzeano, tema fundamental, central o recurrente. La mayor parte de su obra habla o se refiere a este concepto y trata de ser expresión de su realidad. Desde sus primeros trabajos biográficos sobre Hume, Nietzsche, Kant, y Bergson que están escritos desde una perspectiva inmanente, y en los cuales, encuentra las implicaciones inmanentes de los conceptos de estos pensadores y una especie de continuidad entre ellos, definida por el cultivo del materialismo y la inmanencia. Seguidos por los trabajos en torno a Baruch de Spinoza,³⁵⁷ libros, en los que plantea de una forma explícita y directa las coordenadas del concepto de inmanencia, que afirma, *jamás fue planteado de manera más pura que como lo hizo Spinoza*.³⁵⁸ El concepto también se encuentra como fundamento en la parte más académica de su obra avocada a desarrollar una metafísica inmanente de la diferencia³⁵⁹; mientras que en sus obras más heterodoxas o experimentales plantea de maneras concretas su relación con problemáticas específicas de la psicología,³⁶⁰ la literatura,³⁶¹ la pintura³⁶² y el cine.³⁶³ Y en la parte final de su obra, que resulta particularmente significativa, para la ponderación definitiva del concepto de inmanencia en su pensamiento, escribe su último libro, *¿Qué es la filosofía?* (1991), en

³⁵⁷ *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Spinoza* (1970), *Spinoza: Filosofía práctica* (1981).

³⁵⁸ “Por ellos Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia <<mejor>>, es decir, el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...” Deleuze, Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, p. 62.

³⁵⁹ *Diferencia y repetición* (1968), *Lógica del sentido* (1969).

³⁶⁰ *Tratado de esquizofrenia y capitalismo: Antiedipo* (1972) y *Mil Mesetas* (1980).

³⁶¹ *Crítica y clínica* (1993).

³⁶² *Francis Bacon: Lógica de la sensación* (1981).

³⁶³ *Cine-1: La imagen-movimiento* (1983); *Cine-2: La imagen-tiempo* (1985).

compañía de Félix Guattari, en el cual, se encarga de dejar en claro explícitamente la relación fundamental y definitoria que la filosofía tiene con la inmanencia en general, y en particular, con lo que llamó *el plano de inmanencia*, al grado de definir la filosofía por pensar y relacionarse con la inmanencia; así como su último texto escrito y publicado en vida que se tituló *La inmanencia de una vida*, que de forma testamentaria trata de la inmanencia y la virtualidad, que denominó con el concepto inmanente de *plano de virtualidad*.

Cuando decimos que la inmanencia es el corazón del pensamiento de Deleuze, nos estamos refiriendo a un centro-corazón muy especial, a la manera del centro del Universo al que se refería ese otro pensador poco comprendido en sus detalles y giros que fue Giordano Bruno: *un centro que, como el de la esfera, se encuentra en todas partes*. Puesto que para Deleuze, la inmanencia tiene un sentido radical como totalidad absoluta e infinita, por lo cual, no sólo es Todo, sino que está en todas partes. La inmanencia lo envuelve Todo, y al comprenderlo como totalidad simultáneamente está en cada parte-ente como el germen de la diferenciación que produce la realidad.

En estos términos, la participación en y de la inmanencia se convierte en una especie de germen o virus que se ubica en todos y cada uno de los cuerpos, y se manifiesta en la transformación-producción (integración, desintegración e incorporación) de los cuerpos, puesto que, define lo que los cuerpos son en cada momento: devenir. La inmanencia es el eje descentrado que dirige en el interior de los cuerpos su transformación. Es el germen mismo de la existencia y el cambio, el principio del devenir que está en todas partes latente, como una semilla, y convierte a los cuerpos que produce, a su vez, en un conjunto de gérmenes, máquinas productoras de otras máquinas, continente de principios, como si fueran frutos de los denominados *cariospide* (maíz, trigo, arroz, cebada, avena), que siempre vienen en conjunto y cada uno, como sus semillas cuyo cuerpo principal está hecho de ellas, puede convertirse en una nueva planta, por lo que, en estricto sentido, cada fruto contiene sembradíos enteros tanto de manera real como virtual: en cada grano actual como parte de un cultivo, una planta y un fruto en particular, que han existido en realidad en el pasado, están también en realidad los granos de futuras plantas y sembradíos que existirán

en el futuro. Se trata de la inmanencia en su aspecto cualitativo, pues si como hemos visto, su aspecto cuantitativo implica las características de lo infinito (no tiene principio, fin, ni límites) y lo absoluto (nada le es ajeno); cualitativamente implica que la producción y determinación del ser (diferenciación) se distribuyen horizontalmente en todos los entes, al no existir jerarquía. Lo que en términos ontológicos significa que el *ser* comprende e implica no solamente el presente, sino también, el pasado y el futuro, como su parte virtual. La inmanencia entraña una concepción del ser que busca comprender el pasado, el presente y el futuro de lo que *es*: la totalidad de los entes, en su proceso de producción, diferenciación e individuación.

2.2 Spinoza y la univocidad del ser

La importancia del pensamiento de Baruch de Spinoza es fundamental para Deleuze básicamente porque él fue quien de acuerdo a su concepción de la filosofía, mejor planteó, de manera más pura,³⁶⁴ la inmanencia; y porque para Deleuze, la filosofía consiste en hacer un planteamiento de la inmanencia, ya que la realidad es la inmanencia y conocerla consiste en trazar su plano, la cartografía de la situación existencial que tanto histórica como singularmente constituye al hombre. Por esta razón, al final de su vida Deleuze declaró que como el hombre inculto que era lo olvidaba todo, por ello cada que tenía que estudiar algo tenía que iniciar desde el principio, con una excepción, Spinoza, porque a Spinoza lo llevaba en el corazón: *“...me produce una gran alegría, cuando me veo obligado a ponerme a trabajar de nuevo sobre un tema anexo o sobre el mismo tema– debo empezar otra vez desde cero, con la excepción de unos pocos casos, porque a Spinoza le llevo en el corazón, no se me olvida: es mi corazón, no mi cabeza.”*³⁶⁵

³⁶⁴ “Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia <<mejor>>, es decir el más puro, el que no se entrega a los trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...” Deleuze. *¿Qué es la filosofía?*, p. 62.

³⁶⁵ Deleuze. *Abecedario* (“C” de *Culture*).

La inmanencia, como el Dios de Spinoza (infinito y absoluto), es una unidad muy especial y extraña, incluso *imposible* de concebir, al carecer de límites. Pues por una parte, en tanto *absoluta* nada le es ajeno y engloba todos los entes del presente, pasado y futuro (*implicación*) en una misma y única unidad; y por otra, en tanto *infinita*, esta unidad carece de límites en el sentido de que no tiene principio ni final, es eterna, y comprende una infinidad de entes, en cantidad y cualidad, que son producidos por la infinita fuerza, potencia, de existir que la constituye. Y a pesar de ser imposible de concebir en su totalidad, la inmanencia constituye el principio de lo real, el supuesto metafísico –que Spinoza busca plantear en términos lógicos- que explica, sin recurrir a ficciones irracionales, porque el *ser es*.

La respuesta a este planteamiento metafísico primario se da de diversos modos y es muy importante, ya que de la manera en que se concibe el *ser*, se desprenden las nociones que se tienen en torno a la realidad y al orden. Si bien, tanto en filosofía como en ciencia formalmente se ha abandonado este planteamiento, como parte del desdén moderno por la metafísica, de manera implícita, práctica, pero sobre todo inconsciente, yace en la base de cualquier pensamiento que necesariamente parte de concepciones que piensan el *ser*, ya sea en términos del absurdo o el azar hasta las diversas modalidades del creacionismo, con sus respectivas consecuencias axiológicas.

Si bien, la inmanencia es una *unidad imposible*³⁶⁶ de concebir en su totalidad, para Deleuze, simultáneamente, es el principio para pensar el *ser* en términos racionales pues implica pensarlo en términos de lo que *es*, o por lo menos, en los términos del *ser* de los que participamos y alcanzamos a percibir. Pues si es verdad que el *ser* es infinito también es verdad, en consecuencia, que es absoluto, y por lo tanto, participamos de *él*. Ahora bien, pensar, pero sobre todo conocer, implica ser conciente de las relaciones específicas que tenemos con otros elementos de lo que *es*, y que a su vez, nos constituyen, lo cual, sucede como un plano que indica las relaciones pasadas y presentes, así como las indicaciones de las relaciones futuras que integran nuestra existencia singular. *La inmanencia se presenta*

³⁶⁶ “Spinoza, Heliogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una misma y sola cosa, no la unidad de lo Uno, sino una unidad más extraña que sólo se dice de lo múltiple.” Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 163.

así como un plano, en el pensamiento finito del hombre para poder pensarla y en su existencia finita para poder vivirla.

La noción fundamental de *plano de inmanencia* que define la filosofía y el quehacer filosófico para Deleuze, es decantada del concepto de inmanencia que es retomado básicamente del pensamiento de Spinoza, y que de una manera extraordinariamente didáctica Deleuze explica a través de tres figuras (*atributos, causa y necesidad*) en el glosario spinozista³⁶⁷ que hace de epílogo del texto monográfico *Spinoza* de 1970.

Deleuze explica la inmanencia spinozista a partir de tres conceptos que él denomina *figuras de la univocidad*, en relación a la posición de la univocidad, de la que toma partido, en la discusión escolástica en torno al sentido del *ser*.

1ª Figura. Los atributos

Los atributos son “... aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma”,³⁶⁸ y Deleuze aclara enfáticamente lo que no son y con lo que podrían confundirse si se les piensa desde la perspectiva de pensamientos trascendentes y jerárquicos: emanaciones, criaturas, géneros o especies.

En primer lugar, los atributos no son ni las contemplaciones del *ser*, ni las observaciones del entendimiento, ni las miradas de Dios. *Los atributos no son maneras de ver del entendimiento, porque el entendimiento spinozista no percibe más que lo que es; tampoco son emanaciones, porque no existe ninguna superioridad, ninguna eminencia de la substancia con respecto a los atributos, ni de un atributo sobre otro...*³⁶⁹

³⁶⁷ El glosario spinozista es un texto muy importante en la obra de Deleuze, ya que de una manera absolutamente didáctica elabora un texto sintético y de consulta en torno a las claves conceptuales de su interpretación del pensamiento de Spinoza. Este texto forma parte de un conjunto de trabajos sobre Spinoza elaborados en 1970 que forman parte de la antología monográfica *Spinoza, Kant y Nietzsche*, y que posteriormente integran el libro *Spinoza: Filosofía práctica* (1981).

³⁶⁸ Spinoza. *Ética*, (I, def IV) p. 11.

³⁶⁹ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 46.

Cuando Spinoza refiere los otros atributos al entendimiento no lo hace en un sentido subordinado, como si dependiera su existencia de ser “percibidos” por el entendimiento o de ser contenidos en él, como si se tratara de la dimensión o reino de las ideas-esencias o ideas-verdades, y con ello, como si el entendimiento fuera el atributo superior del que depende o se deriva la existencia del resto, y por ello, fundara un nuevo más allá racional, forma en que el racionalismo ingenuo de manuales e historias de la filosofía entienden el pensamiento de Spinoza.

Cada atributo <<expresa>> una cierta esencia (I, 10, esc. 1). Si el atributo se refiere necesariamente al entendimiento, no es porque reside en el entendimiento, sino porque es expresivo y porque lo que expresa implica necesariamente un entendimiento que lo <<perciba>>. La esencia expresada es una cualidad ilimitada, infinita. El atributo expresivo relaciona la esencia con la substancia, y esta relación iminente es lo que el entendimiento capta. Todas las esencias, distintas en los atributos, forman una unidad en la substancia con la que los atributos las relacionan.³⁷⁰

Para Spinoza cada atributo es igual de importante, no hay jerarquías, y en cierto sentido cada uno es independiente de los otros y autónomo, ya que todo atributo es *aquello que se concibe por sí o en sí, de modo que su concepto no implique el concepto de otra cosa*³⁷¹; y, *las cosas que tienen atributos diferentes nada tienen en común entre sí*,³⁷² en este mismo sentido, *las cosas que no tienen nada de común entre sí, la una no puede ser causa de la otra*.³⁷³

Inmediatamente después de conjurar las posibles confusiones y errores respecto a los atributos, Deleuze señala que estos se definen básicamente por la univocidad, en la dinámica expresiva del *ser*, puesto que el *ser* siendo un misma y única substancia se diferencia en la expresión, siendo un conjunto infinito y absoluto de expresiones: atributos que expresan la esencia de la substancia, y modos, que a su vez, son expresiones de la esencia de los atributos.

³⁷⁰ *Ibid.* p. 46.

³⁷¹ Spinoza. *Las Cartas del Mal*, p. 33.

³⁷² *Ibid.* (Cuarta carta de la correspondencia Spinoza-Oldenburg.) p. 39.

³⁷³ *Ibidem.*

En estos términos, la univocidad de los atributos consiste en que la cualidad infinita que cada atributo expresa en la substancia, respectivamente y de la misma manera (en lo esencial), los modos la están expresando como características o detalles (finitos) en los atributos. Siendo *substancia*, *atributos* y *modos* solamente las diferentes dimensiones o canales, grados de generalidad, donde una cualidad infinita se expresa en todas las modalidades en que es posible hacerlo: así, el atributo de la extensión implica que el Ser Divino tiene cuerpo y que este cuerpo infinito está integrado por todos los cuerpos (modos) concretos posibles en un número y una variedad infinitos, con lo que los *modos*, los *atributos* y la *substancia* misma se convierten en la misma afirmación, con el mismo sentido y significado en cada uno, *tener un cuerpo*, diferenciándose solamente en el singular cuerpo que se es. Así, absoluto e infinito entran en acción en la dinámica de la expresión unívoca del *ser*, cuando se indica que un atributo expresa una cualidad de la substancia de manera absoluta, como la unidad de infinitas modalidades posibles que puede adquirir esa cualidad, pero que sin embargo, en cada una de esas modalidades no deja de ser la misma, ya sea *ser un cuerpo* (atributo de la extensión) o *ser una idea* (atributo del entendimiento),³⁷⁴ variando únicamente en que se va de lo general a lo particularísimo, del cuerpo infinito de Dios integrado por todos los cuerpos posibles al singular y específico cuerpo de un hombre, integrado en un momento específico por el estado y las relaciones en que se expresan y están dispuestos los átomos y las moléculas que lo constituyen.

Los atributos son necesariamente los mismos, en tanto que constituyen la esencia de la substancia y en tanto que están envueltos por las esencias de modo y las contienen. Por ejemplo, es bajo *la misma forma* que los cuerpos implican la extensión y que la extensión es un atributo de la existencia divina. En este sentido, Dios no posee las perfecciones implicadas por las <<criaturas>> bajo una forma diferente de la que tienen en las criaturas mismas: así, Spinoza niega radicalmente las nociones de eminencia, equivocidad e incluso analogía (según las cuales, Dios poseería bajo otra forma, bajo una forma superior...). La inmanencia spinozista se opone, pues, tanto a la emanación como a la creación. Y la *inmanencia* significa en primer lugar *la*

³⁷⁴ “No conocemos más que dos atributos y sin embargo sabemos que existen una infinidad de ellos. No conocemos más que dos porque no podemos concebir como infinitas más que dos cualidades que nos envuelven en nuestra esencia: el pensamiento y la extensión, en tanto que somos mente y cuerpo (II, 1 y 2). Pero sabemos que hay una infinidad de atributos porque Dios tiene una potencia absolutamente infinita de existir, que no puede agotarse ni por el pensamiento ni por la extensión.” Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 46.

univocidad de los atributos: los mismos atributos se dicen de la substancia que componen y de los modos que contienen (primera figura de la univocidad, siendo las otras dos la de la causa y la de lo necesario).³⁷⁵

2ª Figura. La causa

De manera sorprendente, pero poco advertida, a pesar de que la *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas* todo el tiempo esté hablando de Dios, e incluso el libro primero se titule *De Deo* (De Dios), no empieza hablando de Dios, la primera vez que se mencina a Dios es hasta la definición VI en que se le define, y antes de eso hay cinco definiciones previas.³⁷⁶ La *Ética* de Spinoza empieza con la definición de "causa de sí", como si la intención de su autor desde el principio fuera otra que la de hablar de Dios, o hablar de Dios de otra forma a como se había venido haciendo tanto en la tradición judeocristiana como en la tradición filosófica vertical y jerárquica (idealista). Por ello, lo primero que hace Spinoza en su obra fundamental es trazar las coordenadas, el plano de immanencia, sobre las que se dispone a pensar el *ser*. La *Ética* no es un tratado de teología sino una ontología pura, y eso queda claro desde el principio:

Sólo Spinoza ha logrado hacer una ontología. Los demás han hecho otras cosas muy bellas pero no era ontología, si se toma ontología en un sentido extremadamente riguroso. Sólo veo un caso en que la filosofía se haya realizado como ontología; es con Spinoza. ¿Por qué ese golpe sólo podía ser logrado una vez? ¿Por qué fue a través de Spinoza? ¿Por qué me parece que Spinoza ha logrado, sin duda filosóficamente, la única ontología que se puede llamar realmente así (...) son las mismas formas las que se dicen de Dios y de las criaturas; es el mismo ser el que se dice de todos los entes, de Dios y de las criaturas. Desde entonces las criaturas están en Dios y Dios está en las criaturas (...) Por tanto, no existe igualdad de esencia, pero existe igualdad de ser para

³⁷⁵ *Ibid.* pp. 46 y 47.

³⁷⁶ "... el hecho es que Spinoza no comienza por la sustancia absolutamente infinita, no comienza por Dios. Sin embargo es como un proverbio completamente hecho decir que Spinoza empieza por Dios (...) verán que en el libro I, a nivel de las definiciones, Dios no es alcanzado hasta la definición VI. Hicieron falta entonces cinco definiciones. Y al nivel de las demostraciones sólo es alcanzado hacia las proposiciones IX y X. Hicieron falta entonces cinco definiciones y ocho proposiciones/demostraciones previas. Puedo concluir que, la *Ética*, no comienza por Dios. ¿Por dónde comienza? Comienza por el estatuto de los elementos constitutivos de la sustancia, es decir, los atributos." Deleuze. *En medio de Spinoza*, (Clase del 2/12/80) pp. 36 y 37.

las esencias desiguales. Desde entonces, una ontología deviene posible, en ese momento comienza -y termina- una ontología.³⁷⁷

Las primeras palabras de la *Ética* de Spinoza son las siguientes: I. *Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.*³⁷⁸

Lo que hace Spinoza con esta primera definición es plantear la problemática de la causa como gran tema de una ontología pura, en la que no hay otra cosa más que el *ser*, y por lo tanto, en él mismo y sólo en él mismo, podrá encontrar su causa; y a partir de ello, con un movimiento magistral, plantea la generalización de la causa que no estaría ubicada ni en un tiempo fundacional ni en el espacio eminente de ningún Ente superior. Tema aparte es el papel de esta definición como prueba de la existencia de Dios, motivo tradicional de la filosofía de ese momento, sinceramente planteado o estratégicamente utilizado para camuflar, encriptar,³⁷⁹ su razonamiento antitrascendente y antijerárquico: inmanente.

Si bien, de manera evidente Dios sería causa de sí, pues nada habría anterior o superior a él, subrepticamente, con su planteamiento inicial que constituye esta primera definición y las siguientes cuatro, Spinoza hace que esa *causa sui*, se distribuya a través de todo el *ser*, en todos y cada uno de los existentes que *son* en la única substancia, Dios.

II. Se dice *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito, porque concebimos siempre otro mayor. Así, un pensamiento es limitado siempre por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello

³⁷⁷ *Ibid.* (Clase del 24/03/81) pp. 483 y 493.

³⁷⁸ Spinoza. *Ética*, (I, def. 1) p. 11.

³⁷⁹ Nos referimos al término “encriptar”, que los judíos de los siglos XVI y XVII, utilizaban tras las feroces persecuciones en los reinos de lo que hoy es España y Portugal, para referirse a quienes entre ellos ocultaban su fe judía tras la apariencia de una vida católica, como una estrategia de sobrevivencia, y que al hacerlo, tenían que sobre-codificar de manera conciliadora sus actos sociales católicos con su fe judía; mientras, por su parte, la sociedad católica los denominaba peyorativamente “marranos”. La familia de Spinoza formó parte de esa comunidad que se sirvió de tal estrategia cultural antes de arribar a la liberal Ámsterdam.

cuyo concepto no necesita de otra cosa para formarse.

IV. Por *atributo* entiendo aquello que el pensamiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma.

V. Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se le concibe.³⁸⁰

No hay nada más que una sola y única sustancia, y esa sustancia no es otra cosa que la totalidad absoluta e infinita de todos los existentes que la integran. *Dios es los atributos, los modos y la sustancia simultáneamente, no es una cosa y después otra, es absoluto.*

Por *Dios* entiendo el Ente *absolutamente* infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.³⁸¹

Lo que nos dice Spinoza acerca de Dios en su definición de la *Ética*, es que Dios es infinito y absoluto,³⁸² no que sea superior, y esto es algo muy importante, fundamental, porque inaugura una nueva forma de pensar y es la causa por la cual el nombre y el pensamiento de Spinoza fueron censurados y perseguidos durante dos siglos, pues consiste en la mayor aberración posible contra el pensamiento trascendente y clerical, que es cuestionar la verdad del orden y la legitimidad de la autoridad que instauran, a través de sus propios principios. Para los representantes y beneficiarios de estos pensamiento, las elites religiosas y político-sociales –en ese entonces monárquicas- peor que no creer en Dios, era creer en la forma en que Spinoza proponía hacerlo, una forma inmanente, pero sobre todo racional, que criticaba demoledoramente los cimientos de la política y la ideología todavía en cierta

³⁸⁰ Spinoza. *Ética*, (Definiciones II, III, IV y V del libro primero) p. 12.

³⁸¹ *Ibid.* (E, I, def. 6) p. 11.

³⁸² Y esto se sintetiza en el calificativo fundamental utilizado por Spinoza para definir la sustancia, de *absolutamente infinito* que significa que Dios por su infinita potencia de existir es todo lo que puede *ser*, como conjunto ilimitado de formas infinitas o generalísimas, (infinitos *atributos*, de los cuales, sólo conocemos los dos de los que participamos: extensión y entendimiento) que en su género son infinitas, al comprender infinitos modos (hay infinitos cuerpos e infinitas ideas). Dios es el *infinito absoluto*, integrado al infinito por todo aquello que es infinito en su género. Dios es el *infinito de infinitos*.

medida medieval,³⁸³ y proponía simultáneamente, tanto la necesidad como la posibilidad de otra forma de pensar, que implicara fundamentalmente tanto una nueva ética como una nueva política, basadas en todo lo contrario que aquello en lo que se basaban tanto la religión como la monarquía.³⁸⁴

Para Spinoza, Dios no se define por la *superioridad* sino por su ser *absoluto e infinito*, que consiste como ya dijimos en que nada le es ajeno y que aquello que *es* no tiene límite ni en el tiempo ni en su diversidad, con lo que la superioridad carece de sentido, pues cómo se podría hablar de algo superior o inferior a él si no hay nada más que él, ni antes, ni fuera, ni superior a Dios. Luego, Dios no puede ser comparado con nada. Para Deleuze, entonces, el Dios de Spinoza se define por la univocidad, más claramente, por la univocidad de los atributos, que simultáneamente, desemboca en la univocidad de la causa.

Así como los atributos *son*, se dicen, en un mismo sentido de Dios que de los modos, “Dios tiene un cuerpo, el hombre tiene un cuerpo”; la causa de los atributos se dice en el mismo sentido en cada uno de los modos, pues, así como Dios es causa de la existencia de los

³⁸³ Si bien, Spinoza dirige sus críticas a la sociedad y los poderes del momento y el lugar en los que escribe, la Ámsterdam del siglo XVII, este lugar tiene la particularidad de ser el centro económico y cultural donde se está gestando gran parte del mundo moderno, por ello, como insistentemente plantea Toni Negri en su libro *La anomalía salvaje*, Spinoza participa de esa transición entre el mundo medieval tardío y el nacimiento de la modernidad, convirtiéndose en un teórico fundamental del mundo liberal-burgués pero también en un crítico de ese mundo, dando origen, con ello, a las dos modalidades de la modernidad que surgen paralelamente, la modernidad liberal y su crítica emancipatoria: “Son dos Spinoza que participan de la cultura contemporánea. El primero expresa la más alta conciencia que la revolución científica y la civilización del renacimiento hayan producido. El segundo constituye una filosofía del porvenir. El primero es el producto del más alto y extenso desarrollo de la historia cultural de su tiempo. El segundo es dislocación y proyección de las ideas de la crisis y la revolución. El primero es el autor del orden del capitalismo; el segundo es, tal vez, el autor de una constitución futura. El primero es el más alto desarrollo del idealismo. El segundo participa de la fundación del materialismo revolucionario, de su belleza.” Toni Negri. *La anomalía salvaje*. Anthropos, UAM-I. México. 1993. p. 25.

³⁸⁴ Como lo hace notar Deleuze constantemente a lo largo de su obra, en sus reiteradas críticas políticas, el poder busca entristecer al hombre para someterlo, y así, poder usar sus fuerzas y potencialidades en su provecho, con lo que el poder “establecido” consiste en limitar las fuerzas del hombre, en despojarlo de ellas, a través de la determinación de la interioridad psicológico-afectiva y de su comportamiento ético-social, lo que consigue con un orden y una cultura de la tristeza, la represión, la autoridad, pero sobre todo, de la ignorancia y la superstición que no permiten ser consciente de ello y lo pretenden sacrificar todo en virtud del bienestar en un *más allá* distinto a este mundo. Mientras Spinoza se ubica en el otro extremo, fundando un pensamiento de la conciencia y la razón sobre las causas reales de lo que sucede en nuestro interior y determina nuestro comportamiento; así como centrado en la búsqueda afirmativa de la alegría, la libertad, el bienestar y el conocimiento, *en y sobre*, este mundo.

atributos (cualidades infinitas) que lo integran, también es causa de los modos (características) que a su vez integran a esos atributos. Dios no es un ente superior sino *absolutamente infinito*, lo que se puede entender con mayor claridad si lo pensamos como una misma envoltura, que se pliega y se envuelve sobre sí misma: los atributos (entendimiento y extensión) que envuelven a la sustancia, Dios como causa, son sus cualidades generales que constituyen (integran) su esencia, lo que Dios *es*, y ellos a su vez, son envueltos cada uno por los modos (cuerpos e ideas) que son su esencia, como las características particulares de esas cualidades; pero para ambos, a pesar de integrar la esencia unos de otros, tienen por causa común a Dios en el mismo sentido, pues no hay grados ni intervalos de ninguna clase al interior del *ser* que determinarían los diferentes tipos de causa suficiente, remota, transitiva o emanativa pues estas se definen por una mediación entre un ser superior y el resto de los entes. *Dios es lo mismo para todos los entes, la causa de sí mismos y de los otros entes, la causa inmediata e inmanente de lo que es.*

Así, Dios nunca es causa remota, sino que se alcanza desde el primer término de la regresión. Y sólo Dios es causa, no hay más que un solo sentido y una sola modalidad para todas las figuras de la causalidad (causa de sí, causa eficiente de las cosas infinitas, causa eficiente de las cosas finitas unas con respecto a otras). Tomada en un sentido único y en su única modalidad, la causa es esencialmente inmanente, es decir, permanece en sí para producir (por oposición a la causa transitiva) y el efecto tampoco sale de ella (por oposición a la causa emanativa).³⁸⁵

De esta manera, Spinoza convierte a toda causa, en la misma causa, Dios, que es causa de sí. *Spinoza invierte doblemente la tradición: puesto que causa eficiente ya no es el sentido primero de causa, y puesto que causa de sí ya no es lo que se dice en sentido diferente de causa eficiente, sino que causa eficiente se dice en el mismo sentido que causa de sí.*³⁸⁶ Y esta fórmula la consigue según Deleuze, a través del planteamiento general de la univocidad de los atributos, puesto que si Dios y los modos tienen en común las cualidades de los atributos es porque Dios produce sus propias cualidades al interior de los atributos, así

³⁸⁵ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 50.

³⁸⁶ *Ibidem*.

como, las características de esas cualidades (los modos) en torno a los atributos, con lo que Dios es causa de los atributos y de los modos, al mismo tiempo, que causa de sí mismo.

Que Dios produzca en esos mismos atributos que constituyen su esencia, implica que Dios es causa de todas las cosas *en el mismo sentido* que causa de sí (I, 25 esc.). Produce como existe. Así, la univocidad de los atributos, en tanto que se dicen en un solo y mismo sentido de la substancia, cuya esencia constituyen, y de los productos que los envuelven en su esencia, se prolonga en una univocidad de la causa, en tanto que <<causa eficiente>> se dice en el mismo sentido que <<causa de sí>>. ³⁸⁷

Así las cosas, la univocidad significa la comunidad de cualidades pero también de la *causa sui*, el hecho de compartir cualidades implica compartir la causa productora de esas cualidades, sin embargo, lo que colabora todavía más a la audacia de este planteamiento es el carácter radicalmente inmanente, monista, que implica que tanto la causa como el efecto forman parte de la misma instancia, así, el efecto-producto es a su vez "parte" de Dios, y con ello de la *causa sui*, causa de otros efectos en "otros" modos-cuerpos que, sin embargo, formán parte de la misma totalidad, que es Dios.

“No por ello deja de haber una causalidad eficiente: aquella en la que el efecto es distinto que la causa, ya sea porque la esencia y la existencia del efecto se distinguen de la esencia y la existencia de la causa, ya sea porque el efecto, poseyendo en sí mismo una existencia distinta de su propia esencia, remite a algo distinto como causa de existencia. Así, Dios es causa de todas las cosas; y cualquier cosa finita existente remite a otra causa finita como la causa que la hace existir y obrar. ³⁸⁸

De acuerdo a esto, explícitamente en el discurso de Spinoza, toda causa deviene una causa inmediata e inmanente, es decir, al interior de la totalidad que es la inmanencia y sin ninguna mediación que establezca jerarquía alguna. Todo lo que existe es *en y por* Dios, y por ello, en Dios encuentra tanto la causa como la esencia de su existencia: *Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas.* ³⁸⁹

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibid.* p. 49.

³⁸⁹ Spinoza. *Ética*, (I, Prop. 18) p. 29.

3ª Figura: *La necesidad*

Si como hemos visto hasta aquí, la primera figura de la univocidad es la de los atributos, que por ser lo radicalmente común, entre la sustancia y los modos, generaliza también la causa, segundo elemento de la univocidad: siendo Dios causa de sí mismo “atribuyéndose” sus propios atributos, (dándose a sí mismo su propia esencia determinando cualitativamente lo que él es) causándolos, con ello, es causa simultáneamente de los modos (a su vez, esencia de los atributos). El tercer elemento que se generaliza, que se vuelve unívoco, es la necesidad, pues también adquiere un único sentido en toda la realidad: todo lo que existe es igualmente necesario. *Lo necesario es la única modalidad de lo que es: todo lo que es, es necesario, o por sí o por su causa. Por tanto, la necesidad es la tercera figura de lo unívoco (univocidad de la modalidad, después de la univocidad de los atributos y la univocidad de la causa).*³⁹⁰

Deleuze nos explica la necesidad unívoca del *ser*, a través de los seis principios siguientes. Lo necesario es:

1º *La existencia de la sustancia en tanto que es envuelta por su esencia.*³⁹¹ Puesto que la sustancia es el *ser* mismo, y por ello, su esencia son los atributos, las cualidades generales o figuras formas infinitas³⁹² de lo que *es*: pensamiento, extensión... Dios es, en tanto que el *ser* es.

2º *La producción por la sustancia de una infinidad de modos...*³⁹³ Lo cual es demostrado a través de varias argumentaciones dadas por Spinoza, pero como hemos venido haciendo nos referiremos a ello a partir del carácter tanto infinito como absoluto³⁹⁴ de la sustancia única, que al no ser limitada por nada es absoluta, y por ello, también infinita. Esta

³⁹⁰ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 79.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² “Spinoza procede realmente sin matices. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que todas las formas que pueden ser atribuidas a Dios, se las atribuye también bajo la misma forma al hombre. ¿Cuáles son las formas que pueden ser atribuidas a Dios? No es difícil, Spinoza mantiene un criterio: dirá que las formas que pueden ser atribuidas a Dios, y que pudiendo serlo, lo son desde entonces necesariamente, son todas aquellas formas que podemos concebir como elevables al infinito” Deleuze. *En medio de Spinoza*, (Clase del 24/03/81) p. 486.

³⁹³ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 79.

³⁹⁴ Como parte del desarrollo de una interpretación personal del pensamiento de Spinoza.

sustancia, requiriendo como todo lo que existe una fuerza para existir, que Spinoza llama *vis existendi*, tendrá una fuerza que necesariamente será infinita y productora de infinidad de modos, esencia, a su vez, infinitos en su género que son los atributos.

3° *Los modos infinitos, en tanto que son producidos en el atributo tomado en su naturaleza absoluta o modificado con una modificación infinita (son necesarios en virtud de su causa).*³⁹⁵ Los modos mismos serán necesarios, cada uno del infinito de ellos será necesario en virtud de la causa de su producción, constituida tanto por la fuerza y potencias infinitas de Dios como por las relaciones que determinan su modificación al interior de los atributos.

4° *Las esencias de los modos finitos, que se avienen todas juntas y forman la infinidad actual de las partes constitutivas del modo infinito inmediato (cf. Dios como causa de las esencias).*³⁹⁶ El conjunto de todas las esencias de los modos que han existido, existen y existirán constituyen el entramado de la causalidad actual y efectiva de los modos en su existencia, de tal manera, que la existencia del conjunto infinito de los modos que existen en el presente (*modo infinito inmediato*) implica necesariamente las esencias de los modos que les antecedieron, pues fueron sus causas, así como de lo que les sucederán, pues serán respectivamente sus efectos, aunque no existan en la actualidad ni los unos (pasados) ni los otros (futuros), ambos virtuales.³⁹⁷

5° *Las verdades eternas que regulan las composiciones y descomposiciones de los modos existentes según las relaciones y forman el modo infinito mediato (necesidad de relación).*³⁹⁸ En tanto que los modos se afectan mutuamente en los términos de composiciones y descomposiciones y lo hacen en un entramado infinito y absoluto de causalidad, estas composiciones tienen un orden que hace que exista una continuidad en las mismas; pues de otro modo, las cosas vendrían de la nada o desembocarían en la nada de

³⁹⁵ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 79.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ Este principio es de fundamental importancia para esta investigación ya que prefigura el tema de lo virtual y con ello de la imaginación, pues lo virtual, los modos que anteceden y suceden a los modos existentes, es el ámbito propio de la imaginación.

³⁹⁸ *Ibidem*.

manera contingente y sin ninguna causa, y por lo que hemos dicho hasta aquí, el ser (Dios) existe eternamente y es causa de todo lo que existe.

6° *Los encuentros puramente extrínsecos entre modos existentes, o más bien entre las partes extensivas que les pertenecen bajo las relaciones precedentes, y las determinaciones que se deducen de ellos para cada uno, nacimiento, muerte, afecciones (necesidad progresiva).*³⁹⁹ Las fuerzas elementales del *ser*, *vis existendi* (fuerza de existir) y *potentia agendi* (potencia para obrar), en tanto infinitas implican no sólo la diversidad y cantidad infinitas de los modos sino también su interacción permanente como una necesidad, de la cual, resultan necesariamente los estados de composición de cada modo con arreglo, por una parte, a las verdades eternas que las regulan, y por otra, a las esencias de los modos que ya implican sus estados de composición como virtuales ha actualizar.

En estos términos, Deleuze concluye señalando enfáticamente que lo necesario de la inmanencia conjura la ilusión de lo contingente y lo posible, que son errores propios de pensar las cosas exclusivamente como lo actual, el *ser* no es sólo el presente, es también lo que ha sido y lo que será, lo virtual; y una cosa es tan real como la otra, pues tanto lo actual como lo virtual tienen una esencia que es actualizada en el orden de la causalidad, dado por las mezclas y las leyes eternas de sus relaciones. Lo que era tan importante para Spinoza que constituyó su crítica teológico-política encaminada a concebir a Dios más allá de las ideas trascendentes y jerárquicas *demasiado humanas*.

La crítica de Spinoza tiene dos puntos culminantes: no hay nada posible en la Naturaleza, es decir, la esencia de los modos no existentes no son modelos o posibilidades en un entendimiento divino legislador; no hay nada contingente en la Naturaleza, es decir, las existencias no se producen por el acto de una voluntad divina que, al igual que un príncipe, hubiese podido escoger otro mundo y otras leyes.⁴⁰⁰

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 80.

d) La *Naturaleza*

Las tres anteriores figuras de la univocidad (atributos, causa, necesidad) se integran en el concepto de Naturaleza dado por Spinoza. La inmanencia es la Naturaleza para Spinoza, *Dios sive natura*. Ahora bien, la Naturaleza en función de la dinámica inmanente adquiere dos acepciones que son la *Naturaleza naturante* y la *Naturaleza naturada*, cuya distinción responde a la estructuración formal de la sustancia en atributos y modos, causa y efectos que se encuentran en la misma instancia o continente.

La *Naturaleza naturante* se refiere a la causa, a Dios como sustancia y atributos, pues en tal aspecto o grado –que no nivel- se encuentran las determinaciones de lo que *es*, pues Dios como sustancia es causa de sí mismo dándose a sí mismo sus atributos (cualidades generales). Y en tales términos, es que en la *Naturaleza naturante* se determina u ordena lo que *es*: los atributos y las relaciones al interior de los atributos que son producidos *por* y *en* la sustancia como causa, y con lo cual, Dios se da a sí mismo su esencia.

La *Naturaleza naturada*, por su parte, se refiere a los efectos, lo que *es*, a lo que las cosas son y a la manera en que están ordenadas, a Dios como efecto y modo. Es decir, la *Naturaleza naturada* son los modos, cuerpos e ideas, producidos por Dios.

Escolio: Antes de proseguir, quiero explicar o, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Naturaleza naturalizaste* y qué por *naturaleza naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizaste* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser, ni concebirse.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Spinoza. *Ética*, (I. 29, esc.) p. 36.

La piedra de toque de este razonamiento es el orden que la *Naturaleza naturante* le da a la *Naturaleza naturada*, los modos, ya que como totalidad, debe existir una coherencia para que las cosas sigan existiendo y tengan una continuidad y esa coherencia es dada a decir de Deleuze por los siguientes aspectos:

1º *La correspondencia entre las cosas en atributos diferentes*,⁴⁰² como sucede con el cuerpo y el pensamiento del hombre que son una misma cosa pero expresada en atributos diferentes, el resto de cosas tiene una dimensión extensa y una dimensión pensante, y lo que le sucede a algo en el orden de los cuerpos también le sucede en el orden de las ideas, por la llamada teoría del paralelismo, y según la cual, lo que pasa en un atributo pasa en el otro pues ambos participan del mismo orden: “... *la idea del cuerpo y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, concebido ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión, por lo cual, la idea del alma y el alma misma son una sola y misma cosa concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber: el Pensamiento...*”⁴⁰³

2º *El encadenamiento de las cosas en cada atributo (modo infinito inmediato, modo finito mediato, modos finitos)*.⁴⁰⁴ En cuanto totalidad, las cosas o modos se encuentran relacionados entre sí en un entramado infinito de causalidad, “produciéndose”-transformándose unos a otros con las composiciones y descomposiciones de sus partes extensas. Así, la totalidad actual de los modos (*modo infinito inmediato*) implica relaciones de composición y descomposición (*modo finito mediato*) que determinan la existencia singular de los modos en cada momento de su existencia (*modos finitos*).

3º *La concordancia interna de todas las esencias de modos unas con otras, como partes de una potencia divina*.⁴⁰⁵ La concordancia entre las esencias de los modos, lo que los modos son, viene dada por participar, pero sobre todo, por ser expresión de la misma fuerza, la potencia divina, que consiste en una potencia infinita de obrar que siendo pura afirmación no puede atentar contra sí misma, sino que, en todo ente o acontecimiento expresa la

⁴⁰² Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 78.

⁴⁰³ Spinoza. *Ética*, (II, 21, esc.) p. 74.

⁴⁰⁴ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 78.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

afirmación de lo que *es*, sucediendo de acuerdo al orden las leyes eternas de composición de la totalidad de los modos, e incluso, en la destrucción o descomposición entran en acción las leyes eternas de dicha totalidad, puesto que incluso con la destrucción-descomposición de un modo se afirma el conjunto, pues implica la producción-afirmación de otro modo que afirmará a su vez, en tanto causa inmediata, la existencia de otro modo, y así al infinito...

4º *La composición y descomposición de las relaciones que caracterizan a los modos existentes según su esencia.*⁴⁰⁶ Debido a que los modos son cuerpos complejos constituidos, a su vez, de cuerpos más simples, partes extensas, articulados en estructuras singulares de movimiento y de reposo, esencias, la composición o descomposición de los cuerpos estará determinada por la relación establecida entre las dos relaciones articuladoras de las partes externas, y dependiendo de su adecuación o no, implicará una dinámica de composición, en la cual se agregan las fuerzas de una a la otra, o descomposición, donde una quita fuerzas y partes externas a la otra.

2.3 Agenciamiento maquínico

En el pensamiento deleuzeano-guattariano la colectividad o multiplicidad es algo fundamental, ya que todo y todos somos colectividades, no solamente conjuntos de individuos, sino conjuntos de cuerpos que hacen alianzas entre sí, no solamente la sociedad y los grupos humanos sino el hombre mismo es un conjunto de cuerpos materiales y espirituales que lo pueblan. En ese sentido, hablar del nosotros es fundamental en relación con este pensamiento y sus implicaciones prácticas, políticas, artísticas, sociales... Y por ello, en un encuentro entre dos siempre son más de dos los que se encuentran y hacen alianzas.

La filosofía de Deleuze-Guattari es una filosofía de los encuentros: mezclas, uniones, bodas o ensamblajes entre engranes de máquinas. Su concepto fundamental, del que se disgregan todos los demás es el de *agenciamiento maquínico* que comprendemos a partir de tres líneas conceptuales: 1) Spinoza y el encuentro, 2) los estoicos y los incorpóreos, y 3) el concepto de las máquinas deseantes de Guattari.

⁴⁰⁶ *Ibidem.*

1. Spinoza y el encuentro

Para Spinoza, todo cuerpo está integrado por una multitud de cuerpos simples que son sus partes,⁴⁰⁷ y estas partes, a su vez, pasan de un cuerpo a otro en el cuerpo infinito de Dios,⁴⁰⁸ esto es, todo y todos participamos de la colectividad de cuerpos simples que integran el cuerpo infinito de Dios, el nosotros absoluto. Y por ello, es fundamental la cuestión de los encuentros entre cuerpos pues en su dinámica se definen las existencias singulares y sus destinos.

Cuando algunos cuerpos de diversa o la misma magnitud sean compelidos por los demás cuerpos a aplicarse unos contra otros; o si se mueven con el mismo o diverso grado de velocidad, de tal manera que se comuniquen el movimiento unos a otros según cierta relación, diremos que estos cuerpos están unidos unos a otros y que todos juntos componen un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.⁴⁰⁹

La concepción de la naturaleza y la realidad en general para Spinoza se trata de una dinámica materialista de encuentros entre cuerpos, planos y líneas de movimiento y reposo. Por esta razón, Deleuze basa su interpretación del pensamiento de Spinoza en los *afectos* que son las variaciones o estados que los cuerpos adquieren en la dinámica de los encuentros: *...en mi lectura, pongo el acento sobre otras nociones espinozistas, y la tendencia a perseverar en el ser, yo la concluiría de otras nociones que, para mi, son las nociones esenciales, las de potencia y afecto...*⁴¹⁰

Una vez, solo una vez, Espinoza emplea una palabra latina que es muy extraña pero muy importante, se trata de *occursus*. Literalmente es el encuentro. Mientras tenga

⁴⁰⁷ “El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto). Spinoza. *Ética Ética* (II, LEMA VII, POSTULADO II) Baruch Spinoza. *demonstrada según el orden geométrico de las cosas*. p. 67.

⁴⁰⁸ “Y si aún proseguimos así, hasta el infinito, fácilmente concebiremos que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad...” *Ibidem*.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 65.

⁴¹⁰ Fuente: <http://www.webdeleuze.com/>. Página electrónica consultada el 20/05/15. Clase impartida por Deleuze el día 24/01/81.

ideas afecciones vivo al azar de los encuentros: camino por la calle, veo a Pedro quien no me gusta, y eso es en función de la constitución de su cuerpo y de su alma y de la constitución de mi cuerpo y de mi alma. Alguien que me disgusta, en cuerpo y alma, ¿qué quiere decir esto? Yo quisiera hacerles comprender porque Espinoza tiene una tan fuerte reputación de materialista aunque el hablaba permanentemente de espíritu y de alma, una reputación de ateo cuando el hablaba permanentemente de Dios, es muy curioso. Vemos porque la gente dice de él que pertenece al materialismo puro. Cuando digo: eso no me place, quiere decir, al pie de la letra, que el efecto de su cuerpo sobre el mío, el efecto de su alma sobre la mía me afecta desagradablemente, son mezclas de cuerpos o mezclas de almas. Hay una mezcla nociva o una buena mezcla, tanto al nivel del cuerpo como del alma.⁴¹¹

2. *Los estoicos y los incorporeales*

La concepción de los incorporeales entre los estoicos forma parte de la tradición antigua del materialismo, que ya desde Epicuro y Lucrecio planteaba la dinámica de las mezclas entre los cuerpos como un fenómeno que determinaba tanto las percepciones y los afectos del ser humano, como estados intensivos que adquiría su cuerpo. Epicuro llamaba a estos estados *ídolos* y Lucrecio *simulacros*.

Es entonces cuando interviene una teoría epicúrea muy bella y difícil. De los cuerpos o compuestos atómicos no dejan de salir elementos particularmente sutiles, fluidos y tenues. Estos compuestos de segundo grado son de dos tipos: o bien emanan de la profundidad de los cuerpos, o bien se destacan de la superficie (pieles, túnicas o tejidos, envoltorios, cortezas, lo que Lucrecio llama simulacros y Epicuro, ídolos). En tanto que afectan el animus y el anima, explican cualidades sensibles. Los sonidos, los olores, los gustos, el calor, remiten sobre todo a las emisiones de profundidad, mientras que las determinaciones visuales, formas y colores, remiten a los simulacros de superficie. Es incluso más complicado, puesto que cada sentido parece combinar informaciones de profundidad y de superficie; las emisiones profundas pasan por la

⁴¹¹ *Ibidem*.

superficie y los revestimientos superficiales, al destacarse del objeto, son reemplazados por capas anteriormente hundidas...⁴¹²

Por su parte, los estoicos, a decir de Deleuze, son los primeros que plantean de manera independiente estos fenómenos, puesto que si bien parten de las mezclas o aparecen en ellas, son independientes de las mismas, acontecen contemporáneos a las mezclas como su efecto de superficie pero sin confundirse con ellas, situación que es entendida por los estoicos sobre todo en términos expresivos o enunciativos.

Los estoicos han sido los primeros que han elaborado la teoría de esta independencia: distinguen las acciones y las pasiones de los cuerpos (dando a la palabra "cuerpo" la mayor extensión, es decir, todo contenido formado), y los actos incorporeales (que son lo "expresado" de los enunciados). La forma de expresión estará constituida por el encadenamiento de los expresados, y la forma de contenido por la trama de los cuerpos. Cuando el cuchillo penetra en la carne, cuando el alimento o el veneno se extienden por el cuerpo, cuando la gota de vino se vierte en el agua, se produce una mezcla de cuerpos; pero los enunciados "el cuchillo corta la carne", "yo como", "el agua enrojece" expresan transformaciones incorporeales de naturaleza completamente distinta (acontecimientos). El genio de los estoicos es haber llevado esa paradoja hasta el límite, hasta la demencia, hasta el cinismo, y haberla basado en razones muy serias: como recompensa fueron los primeros en crear una filosofía del lenguaje.⁴¹³

3. *Las máquinas deseantes*

El concepto de máquina es desarrollado por primera vez en una conferencia dictada por Guattari en la Escuela Freudiana de París en 1969 y posteriormente publicada como el artículo *Máquina y estructura*, consistente en una crítica de la concepción lingüística y estructuralista del inconsciente formulada por Lacan. Para Guattari el inconsciente está compuesto por máquinas que son partes que en su funcionamiento se articulan con objetos

⁴¹² Deleuze. *Lógica del sentido*. Paidós. España. 1989, p.194.

⁴¹³ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, pp. 90 y 91.

de deseo, articulaciones entre elementos del inconsciente y objetos del mundo que al vincularse transforman el inconsciente, no en función de una estructura previa, sino exclusivamente en los términos singulares de las máquinas deseantes que han entrado en acción.

A partir de su transdisciplinariedad Guattari reelabora este concepto que inicialmente planteaba de forma crítica en el ámbito del estructuralismo y la lingüística, para plantearlo en los términos más heterogéneos a partir de la forma de los procesos biológicos y químicos, como las articulaciones que se hacen entre elementos de las más diversas especies, órdenes y reinos, pues para él, todo se articula en función de máquinas que ya existen entre las cosas, como los acoplamientos entre las partes de organismos, objetos o herramientas que embonan entre ellas, produciendo formas y funcionamientos que definen lo que son las cosas. Si bien, este concepto parte originalmente de reflexiones en torno al inconsciente, sin dejar de serlo en relación con el ser humano, Guattari concibe la existencia de máquinas en los más diversos órdenes que incluso relacionan esos mismos órdenes, así, los acoplamientos no sólo se dan entre organismos vivos de diferentes especies, sino también con objetos, como sucede en la relación del hombre con las herramientas o la tecnología. Al respecto de la forma en que el concepto de máquina es integrado en el pensamiento conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari, el primero afirma:

Máquina, maquinismo, <<maquinico>>: ni es mecánico ni es orgánico. La mecánica es un sistema de conexiones progresivas, entre términos dependientes. La máquina, por el contrario, es un conjunto de <<vecindad>> entre términos heterogéneos independientes (la vecindad topológica es independiente de la distancia o de la contigüidad). Lo que define un agenciamiento maquinico es el desplazamiento de su centro de gravedad sobre una línea abstracta. (...) La máquina es un conjunto de vecindad hombre-herramienta-animal-cosa, pero es anterior respecto a ellos, puesto que es la línea abstracta que los atraviesa y los hace funcionar juntos.⁴¹⁴

Concepto que en el pensamiento conjunto de Deleuze-Guattari se convierte en *agenciamiento maquinico*, como el concepto central a partir de cual se articula y despliega

⁴¹⁴ Deleuze. *Diálogos*, p. 117.

todo lo demás, puesto que es a partir de estas uniones-acoplamientos que plantearan el resto de su pensamiento materialista como el estudio y la intervención de las conexiones entre máquinas.

La unidad real mínima no es la palabra, ni la idea o el concepto, ni tampoco el significante. La unida real mínima es el agenciamiento. Siempre es un agenciamiento el que produce los enunciados. (...) El agenciamiento es el cofuncionamiento, la “simpatía”, la simbiosis. (...) En la simpatía no hay ningún juicio, lo único que hay son convivencias entre cuerpos de cualquier naturaleza. (...) Agenciar es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior y un mundo exterior.”⁴¹⁵

2. Lo actual y lo virtual

La dinámica metafísica de lo actual y lo virtual es fundamental para el pensamiento de Deleuze, incluso se podría afirmar que en cierto modo, es la piedra de toque de su filosofía, puesto que es la cumbre práctica de su pensamiento especulativo en torno a la inmanencia y la univocidad del ser, como lo manifestó en su último texto *La inmanencia: una vida*, en el cual, define su vitalismo en los términos de lo virtual:

Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, de acontecimientos, de singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carece de realidad sino algo que se compromete en un proceso de actualización siguiendo un plano que le da su realidad propia (...) El propio plano de inmanencia se actualiza en un sujeto y un objeto a los cuales se atribuye. Pero aún cuando no se puede separar de su actualización, el plano de inmanencia es virtual en sí mismo, así como los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades. Los acontecimientos o singularidades dan al plano toda su virtualidad así como el plano de inmanencia da a los acontecimientos virtuales una plena realidad.⁴¹⁶

Es decir, el concepto al que apunta y en que desemboca todo el andamiaje conceptual metafísico en torno a la inmanencia y al sentido unívoco del ser, es el concepto de lo

⁴¹⁵ *Ibid.* pp. 61 y 62.

⁴¹⁶ Deleuze. *Dos regímenes de locos*, (*La inmanencia una vida*) p. 350.

virtual, que consiste en ampliar los horizontes de lo real, de aquello que implica lo real. Ya que de acuerdo a la metafísica de Deleuze, que busca ser una ontología pura, lo real no sólo es lo que existe en el presente, actual, el estado presente de los cuerpos y las relaciones entre ellos, sino también, lo que ha existido en el pasado, y sobre todo, aquello que existirá en el futuro, lo virtual,⁴¹⁷ que existe de manera real como un momento de intensidad que podrá encarnar o experimentar un cuerpo-ente, como una duración⁴¹⁸. Los entes del pasado, del presente y del futuro, así como sus específicos estados, existen en el mismo plano que es la inmanencia, y se dice de ellos que existen y son en el mismo sentido; de hecho, para Deleuze, incluso, llega a ser más importante para la acción-movimiento la virtualidad de los entes que su estado actual, puesto que lo virtual remite a las potencialidades de los entes a partir de lo que han sido y de lo que son capaces de ser. Precisamente, la potencia de los entes indica la intensidad o capacidad de los mismos a partir de lo que han sido y las coordenadas de su contexto problemático que determinan lo que pueden y necesitan llegar a hacer y ser con su potencia,⁴¹⁹ su devenir. En este sentido, la virtualidad será conocida a través del proceso de diferenciación,⁴²⁰ pues lo virtual, es la diferencia, los modos en que cambia lo actual.

⁴¹⁷ “Le virtuel ne s’oppose pas au réel, mais seulement à l’actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel.” (Lo virtual no se opone a lo real, sino únicamente a lo actual. Lo virtual posee una realidad plena, en tanto que virtual) Gilles Deleuze. *Difference et répétition*. PUF. París. 1968. p. 269.

⁴¹⁸ “Einstein está en lo justo al concluir: no hay tiempo universal. ¿La teoría de la relatividad permite concluir en una teoría del tiempo real, una teoría del tiempo real según la cual no habría tiempo universal? Esta es la cuestión. La tesis de Bergson es muy simple, consiste en decir: ¡Atención! La teoría del tiempo real no es un asunto de la física, es un asunto de filosofía. ¿Qué quiere decir eso? Y la meta de Duración y simultaneidad, y es la única meta de Duración y simultaneidad, donde Bergson tiene necesidad de mostrar que integra completamente a Einstein, la única meta es decir: así como yo doy un paso hacia Einstein, es decir que no voy a discutir lo que él dice en física, porque diablos Einstein, el gran físico, cree posible hacer una filosofía que, cuando menos no es famosa. No solo no es famosa sino que presenta una tesis filosófica según la cual habría una multiplicidad irreductible del tiempo. Lo que Bergson intentará mostrar en Duración y simultaneidad, es que la idea de los bloques de espacio-tiempo, y aún de una serie infinita de bloques de espacio-tiempo, no impide la unicidad de un tiempo real concebido como devenir. En ese momento el libro deviene extremadamente claro...” Deleuze. Clase de 1980.

⁴¹⁹ “Comme l’a montré Leibniz, la force est un virtuel en cours d’actualisation, autant que l’espace dans lequel elle se déplace. Le plan se divise donc en une multiplicité de plans, suivant les coupures du continuum et les divisions de l’impulsion qui marquent une actualisation des virtuels. Mais tous les plans ne font qu’un, suivant la voie qui mène au virtuel...” (Como mostró Leibniz, la fuerza es un virtual en curso de actualización, en tanto que también es el espacio en el que se desplaza. El plano se divide entonces en una multiplicidad de planos, siguiendo los cortes del continuum y las divisiones del impulso que marcan una actualización de los virtuales. Sin embargo, todos los planos forman uno solo, siguiendo la vía que toma lo virtual...) Gilles Deleuze. *Dialogues*. [Anexo V: <<L’actuel et le virtuel>>] 2 ed. Flammarion. París. 1996, p. 180.

⁴²⁰ “... toda estructura, en virtud de esa progresividad, posee un tiempo puramente lógico, ideal o dialéctico. Pero ese mismo tiempo virtual determina un tiempo de diferenciación [differentiation] o más bien de ritmos,

Le subjectif, ou la durée, c' est le virtuel. Plus précisément, c' est le virtual en tant qu'il s' actualise, en train de s' actualiser, inseparable de mouvement de son actualisation. Car l' actualisation se fait par différenciation, par lignes divergentes, et crée par son mouvement propre autant de différences de nature (...) [Une telle multiplicité] va du virtual à son actualisation, elle s' actualise en créant de lignes de différenciation qui correspondent à ses différences de nature. Une telle multiplicité jouit essentiellement des trois propriétés de la continuité, de l' hétérogénéité et la simplicité (...) la différenciation est toujours l' actualisation d' une virtualité qui persiste a travers ses lignes divergentes actuelles...⁴²¹

El concepto de lo virtual en relación con el acontecimiento y la diferencia va teniendo un desarrollo en el pensamiento de Deleuze, ya que, primero es presentado como la idea por excelencia, una idea concreta sobre el estado específico que un cuerpo específico puede alcanzar, y los diferentes grados-estados por los que tiene que atravesar para ello, como lo indicaba en su obra, hasta la década de los sesenta, con la frase de Proust: “*reels sans être actuels, idéaux sans être abstraits.*”⁴²²

No hemos cesado de invocar lo virtual. ¿No es recaer en la vaguedad de una noción más próxima de lo indeterminado que de las determinaciones de la diferencia? Es, sin embargo, lo que queríamos evitar, hablando precisamente de lo virtual. Hemos opuesto lo virtual a lo real; ahora es preciso corregir esa terminología, que todavía no podía ser

de tiempos diversos de actualización que corresponden a las relaciones y a las singularidades de la estructura, y que miden por su cuenta el pasaje de lo virtual a lo actual. En ese sentido, son sinónimos cuatro términos: actualizar, diferenciar, integrar, resolver. La naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse para él. Cada diferenciación [différenciation] es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o en la integración de lo global. Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferenciación local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema planteado en el campo de constitución de un organismo. El organismo no sería nada si no fuera una solución a un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos...” Deleuze. *Diferencia y repetición*. pp. 317 y 318.

⁴²¹ (Lo subjetivo, o la duración, es lo virtual. Más precisamente, es lo virtual en tanto que se actualiza, en curso de actualizarse, inseparable del movimiento de su actualización. Ya que la actualización se hace por diferenciación, por líneas divergentes, y es creada por su propio movimiento tanto diferencias de naturaleza (...) [Una multiplicidad tal] va de lo virtual a su actualización, ella se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza. Una tal multiplicidad cuenta esencialmente con las tres propiedades esenciales de la continuidad, la heterogeneidad y la simplicidad (...) la diferenciación es siempre la actualización de una virtualidad que persiste a través de sus líneas divergentes...) Gilles Deleuze. *Le bergsonisme*. Coll. <<SUP-Le Philosophe>>. PUF. Paris. 1966, pp. 36 y 97.

⁴²² (“...reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos...”) Marcel Proust. *A la recherche du temps perdu*, III, <<Le temps retrouvé>> Éditions Gallimard. Paris. 1954, p. 873.

exacta. Lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual. Lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual. De lo virtual es preciso decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancias: <<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 una dimensión objetiva...⁴²³

Y posteriormente, de manera paralela a la consolidación del concepto de plano de immanencia, lo virtual es concebido como el acontecimiento o la diferencia mismos,⁴²⁴ el acontecimiento que irrumpe en lo real dándole su sentido o realidad al concepto, su encarnación o incorporación, es decir, pasa de ser lo que permite pensar el acontecimiento, una idea o concepto sobre el acontecimiento⁴²⁵, a ser un incorporeal o acontecimiento puro⁴²⁶ (*Lógica del sentido*), una multiplicidad⁴²⁷ (*Mil Mesetas*) o la realidad del

⁴²³ Deleuze. *Diferencia y repetición*, p. 314.

⁴²⁴ “Le plan de immanence comprend a la fois le virtual et son actualisation, sans que il puisse y avoir de limite assignable entre le deux” (El plano de immanencia comprende a la vez lo virtual y su actualización, sin que sea posible asignar en él un límite entre ambos) Deleuze. *Dialogues*, p. 180.

⁴²⁵ “Siguiendo a Descartes en las *Respuestas a Arnauld*, se debe distinguir con cuidado el objeto como completo y el objeto como entero. Lo completo es sólo parte ideal del objeto, que participa con otras partes de objetos de en la Idea (otras relaciones, otros puntos singulares, pero que no constituye nunca una integridad como tal (...)) Por lo tanto, hay otra parte del objeto que se haya determinado por la actualización. El matemático pregunta cuál es esa otra parte representada por la función denominada primitiva; la integración, en ese sentido, no es, de ningún modo la inversa de la diferenciación [différentiaion], más bien constituye un proceso original de diferenciación [différenciación]. Mientras que la diferenciación [différenciation] determina el contenido virtual de la Idea como problema, la diferenciación [différenciation] expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones por integraciones locales (...)) La diferencia ya no puede ser sino lo negativo determinado por el concepto: por ejemplo, la limitación de los posibles entre ellos para realizarse, o la oposición de lo posible con la realidad de lo real. Lo virtual, por el contrario, es el carácter de la Idea; es a partir de esa realidad que se produce la existencia, y se produce conforme a un tiempo y con un espacio inmanentes a la Idea.” Deleuze. *Diferencia y repetición*, pp. 315 y 319.

⁴²⁶ “... es el Aión incorporeal que se ha desenrollado, se ha vuelto autónomo al desembarazarse de su materia, huyendo en los dos sentidos a la vez del pasado y del futuro, y donde incluso la lluvia es horizontal, según la hipótesis de Silvia y Bruno. Ahora bien, este Aión en línea recta y forma vacía, es el tiempo de los acontecimientos-efecto. Cuanto más mide el presente la efectuación-temporal del acontecimiento, es decir, su encarnación en la profundidad de los cuerpos actuantes, su incorporación en un estado de cosas, tanto más carece de presente el acontecimiento por sí mismo y en su impenetrabilidad, su impenetrabilidad, sino que retrocede y avanza en los dos sentidos a la vez, objeto perpetuo de una doble pregunta: ¿Qué va a ocurrir? ¿Qué acaba de ocurrir? Esto es lo que tiene de angustioso el acontecimiento puro, que siempre es algo que acaba de pasar y que va a pasar, a la vez, nunca algo que pasa. La x de la que se siente que eso acaba de pasar, es el objeto de la «novela corta»; y la x que siempre va a pasar, es el objeto del «cuento». El acontecimiento puro es cuento y novela corta, nunca actualidad. Es en este sentido que los acontecimientos son signos. Los estoicos llegan a decir que los signos están siempre presentes, y son signos de cosas presentes: de aquel que está mortalmente herido, no se puede decir que ha sido herido y que morirá, sino que está habiendo sido herido, y que está teniendo que morir. Este presente no contradice el Aión: al contrario, es el presente como ser de razón lo que se subdivide hasta el infinito en algo que acaba de pasar y algo que va a pasar, huyendo

concepto⁴²⁸ (*¿Qué es la Filosofía?*), es decir, pasa a ser el acontecimiento mismo, la diferencia y lo que provoca la diferenciación de lo actual.

*C' que on apelle l' Événement, ou la part dans tout ce qui arrive de qui échappe a sa propre actualisation (...) Il est le virtuel qui se distingue de l' actuel, mais un virtuel qui ne est plus chaotique, devenu consistant ou réel sur le plan de immanence qui le arrache au chaos. Réel sans être actuel idéal sans être abstrait. On dirait qu il est transcendant (...) mais c' est l' inamennce pure (...), pure immanence de ce qui ne s' actualise pas (...) la pure réserve...*⁴²⁹

siempre en los dos sentidos a la vez. El otro presente, el presente vivo, pasa y efectúa el acontecimiento. Pero no por ello el acontecimiento contiene menos una verdad eterna, en el Aión que lo divide eternamente en un pasado próximo y un futuro inminente, y que no deja de subdividirlo, rechazando tanto al uno como al otro sin por ello hacerlos nunca menos apremiantes. El acontecimiento es que nunca muere nadie, sino que siempre acaba de morir y siempre va a morir, en el presente vacío del Aión, eternidad..." Deleuze. *Lógica del sentido*, p. 51.

⁴²⁷ "Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad) (...) En la medida en que llenan, ocupan todas las dimensiones, todas las multiplicidades son planas: hablaremos, pues, de un plan de consistencia de las multiplicidades, aunque ese "plan" sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen en él. Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El plan de consistencia (cuadrícula) es el afuera de todas las multiplicidades. La línea de fuga señala a la vez la realidad de un número de dimensiones finitas que la multiplicidad ocupa efectivamente; la imposibilidad de cualquier dimensión suplementaria sin que la multiplicidad se transforme según esa línea; la posibilidad y la necesidad de distribuir todas esas multiplicidades en un mismo plan de consistencia o de exterioridad, cualesquiera que sean sus dimensiones..." Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, (INTRODUCCIÓN RIZOMA) p. 14.

⁴²⁸ "Le concept est le contour, la configuration, la constellation de un événement à venir (...) consiste a dresser un evenemet qui sorvole tout..." El concepto es el entorno, la configuración, la constelación de un acontecimiento por venir (...) consiste en ubicar un acontecimiento que lo sobrevuela todo..." Deleuze y Guattari. *Qu' est-ce que la Philosophie?*, pp. 36 y 37.

⁴²⁹ (Lo que se llama Acontecimiento, o la parte en el todo que arriba escapando a su propia actualización (...)) Es lo virtual que se distingue de lo actual, sin embargo, un virtual que ya no es caótico, devenido consistente o real sobre el plano de immanencia que lo arranca aal caos. Real sin ser actual, ideal sin ser abstracto. Se podría decir que es trascendente (...) pero es la immanencia pura, pura immanencia de lo que no se actualiza (...) reserva pura...) *Ibid.* Deleuze, Félix Guattari. *¿Qu' est-ce que la Philosophie?* Les Éditions de Minuit. París. 1991, p. 148.

3. LA MÁQUINA DE GUERRA EPISTEMOLÓGICA

3.1 Filosofía inmanente de las facultades:

Empirismo trascendental

A partir de una dinámica de las facultades del pensamiento, de una nueva filosofía de las facultades del pensamiento, que las lleve a su límite en la búsqueda de nuevos objetos: el empirismo trascendental; lo virtual, se convierte o es buscado como un ente de razón, se busca que sea un ente de razón, que participe de la razón, como facultad que ordena pensamientos e imágenes, como lo evidencia Deleuze desde su trabajo sobre Hume *Empirismo y subjetividad* (1953)⁴³⁰ hasta *¿Qué es la filosofía?* (1991).⁴³¹

⁴³⁰ “Cierto es que Hume repite constantemente que la idea está *en* la imaginación. Pero la preposición no marca aquí la inherencia a un sujeto cualquiera; al contrario, se la emplea metafóricamente, para excluir del espíritu como tal una actividad distinta del movimiento de la idea, para asegurar la identidad del espíritu y la idea en el espíritu. Significa que la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar, y a este hay que localizarlo -es decir, fijar-: es un determinable. Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación. Esta no es siquiera una facultad de formar ideas: la producción de la idea por la imaginación no es más que una reproducción de la impresión en la imaginación. Desde luego, posee su actividad, pero aun ésta carece de constancia y uniformidad; es fantasiosa y delirante, es el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones. Como lugar de las ideas, la fantasía es la colección de elementos separados. Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo, engendrando dragones de fuego, caballos alados, gigantes monstruosos. El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia. Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía.” Deleuze. *Empirismo y subjetividad*, p.13.

⁴³¹ “Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son variabilidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos d que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas. Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras , similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo, que impida a nuestra <<fantasía>> (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego. Pero no existiría un poco de orden en las ideas si no hubiera también e en las cosas o estados de cosas un anticaos objetivo :<<Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro ora ligero, ora pesado..., mi imaginación no encontraría la ocasión de recibir en el pensamiento el pesado cinabrio con la representación el color rojo. Y por último, cuando se produce en el encuentro de las cosas y el pensamiento, es necesario que la sensación se reproduzca como la garantía o el testimonio de sus acuerdo, la sensación de pesadez cada vez que sopesamos el cinabrio, la de rojo cada vez que contemplamos, con nuestros órganos del cuerpo que no perciben el presente sin imponerle la conformidad con el pasado. Todo eso es lo que pedimos para forjarnos una opinión, como una especie de <<paraguas que nos proteja del caos>>” Deleuze. *¿Qué es la filosofía?*, pp. 202 y 203.

Los principios de asociación establecen entre las ideas relaciones naturales. Forman en el espíritu toda una red, como una canalización: ya no por azar se pasa de una idea a otra; una idea introduce naturalmente otra de acuerdo con un principio, va naturalmente acompañada por otra. En una palabra, la imaginación se vuelve, bajo esta influencia, razón, y la fantasía encuentra una constancia.⁴³²

En la filosofía de la imaginación de Deleuze, que es una filosofía de la diferencia o lo virtual, se buscan las leyes o principios que ordenen las imágenes en el pensamiento, con el propósito de encontrar u otorgar sentido, una dirección vital de los acontecimientos y de la constitución corporal-material de la realidad; por lo que, simultáneamente, se concibe lo virtual como un ente de imaginación y sensibilidad, un pensamiento no representativo, sino intensivo, afectivo y sensible,⁴³³ que tiende a la actualización en los términos de una imaginación activa, ordenada, a su vez, por la participación de la razón, para determinar los objetos básicos de la facultad de la sensibilidad, tanto las sensaciones como la afectividad, con el objetivo de actualizar las capacidades intelectuales y físicas de un cuerpo. Puesto que, a partir de la imaginación, lo virtual puede ser conocido y experimentado, incluso como recuerdo, ya que los acontecimientos del pasado son también virtuales que se actualizan en la memoria, como imágenes que son recuerdos,⁴³⁴ y que a partir del uso de la imaginación⁴³⁵ constituyen esa específica memoria. Ni el sujeto ni el

⁴³² Deleuze. *Empirismo y subjetividad*, p. 137.

⁴³³ “Es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad... De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento: El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en esto: que lo que fuerza a sentir y lo que sólo puede ser sentido son una sola y misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en otros casos. En efecto, lo intensivo, la diferencia en la intensidad, es simultáneamente el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la sensibilidad. Y es lo más importante: de la sensibilidad a la imaginación, de la imaginación a la memoria, de la memoria al pensamiento –cuando cada facultad por separado comunica a la otra la violencia que la lleva a su límite propio- es en cada caso una libre figura de la diferencia la que despierta la facultad; y la despierta como lo diferente de esa diferencia. Así ocurre con la diferencia en la intensidad, la disparidad en el fantasma, la desemejanza en la forma del tiempo, lo diferencial en el pensamiento...” Deleuze. *Diferencia y repetición*, p. 223.

⁴³⁴ Los recuerdos son constituidos juntos con la memoria en el proceso de actualización de virtualidades, por ello, en cuanto virtualidades pueden ser conocidos, experimentados y sentidos, el pasado no termina de ser conocido y experimentado, de actualizarse, y por ello, su actualización como recuerdo también va cambiando, se va diferenciando. La memoria es un proceso de actualización de intensidades que para Deleuze, siguiendo a Bergson, tiene que servir al ser vivo en los diferentes problemas a los cuales se enfrenta, en los términos de la adaptación, pero sobre todo, de la evolución creadora, su transformación. Temas *centrales de Materia y memoria y La evolución creadora*.

⁴³⁵ “Cunado le toca el turno a la memoria, no es la similitud en la reminiscencia, sino por el contrario la desemejanza en la forma pura del tiempo que constituye lo inmemorial de una memoria trascendente...” Deleuze. *Diferencia y repetición*, p. 222.

objeto tienen una existencia propia, esencial o única, sino como actualizaciones de algunas de las infinitas potencialidades de la virtualidad,⁴³⁶ por lo que, el actual en el presente, es una convergencia, actualización, de acontecimientos virtuales del pasado, así como, de acontecimientos futuros o potenciales que se presentan a la subjetividad como alternativas de acción, desde la perspectiva del pasado como del futuro y el presente. Tanto el sujeto como el objeto son una constitución, en la imaginación y la memoria, actualización, de virtuales que convergen como en un haz de luz. Por ello, es preciso hablar del lo virtual como un pensamiento no representativo sino intensivo (afectivo, que afecta los cuerpos determinando su estado), pensable en la dimensión del *concepto*, percibido en la dimensión de lo sensible *precepto* y sentido en lo afectivo como *afecto*.⁴³⁷

Si al pensamiento le corresponde experimentar explorar lo virtual hasta el fondo de sus repeticiones, a la imaginación le corresponde captar los procesos de actualización desde el punto de vista de sus proyecciones o sus ecos. Es la imaginación la que atraviesa los dominios, los órdenes y los niveles, derribando los tabiques; coextensiva, al mundo guía nuestro cuerpo e inspira nuestra alma, aprehende la unidad de la naturaleza y del espíritu; es una conciencia larvaria que va sin cesar de la ciencia al sueño, y viceversa.⁴³⁸

La virtualidad es concebida como una ontología de las imágenes, que permite pensar, experimentar y sentir lo virtual de una manera ordenada y activa: el empirismo trascendental.

⁴³⁶ "... Es un Yo [Je] hendido por esa forma tiempo el que se encuentra finalmente constreñido a pensar lo que sólo puede ser pensado, no lo Mismo, sino <<es punto aleatorio>> trascendente, siempre Otro por naturaleza, en el que todas las esencias están envueltas como diferencia de pensamiento más que a fuerza de designar también lo impensable o la impotencia para pensar en el uso empírico..." *Ibidem*.

⁴³⁷ En filosofía, la sintaxis se orienta hacia el movimiento del concepto. Pero el concepto no se reduce exclusivamente a sí mismo (comprensión filosófica), actúa también en las cosas y en nosotros: nos inspira nuevos perceptos y nuevos afectos que constituyen la comprensión no filosófica de la propia filosofía. Esto explica que la filosofía tenga una relación esencial con los no filósofos y se dirija también a ellos. Puede incluso suceder que ellos accedan a una comprensión directa de la filosofía sin pasar por la comprensión filosófica. El estilo, en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar). Tal es la trinidad filosófica, la filosofía como ópera: se necesitan los tres para que el movimiento tenga lugar." Deleuze. *Conversaciones*. pp. 259 y 26.

⁴³⁸ Deleuze. *Diferencia y repetición*, p. 33.

*Empirismo trascendental: appréhender dans le sensible ce qui ne peut être que senti, la différence de potentiel.*⁴³⁹

*Le monde intense des différences où les qualités trouvent leur raison et le sensible son être, est l'objet d'un empirisme supérieur. Cet empirisme nous apprend une étrange raison, le multiple et le chaos de la différence: distributions nomades, anarchies couronnées.*⁴⁴⁰

Una ontología de las imágenes virtuales que permita experimentar las alternativas al mundo del presente. El empirismo trascendental consiste en una nueva filosofía de las facultades del pensamiento que lleva su ejercicio al límite, para descubrir-conocer nuevos objetos de razón, sensibilidad y percepción, virtuales elevados a la n potencia de las n alternativas al mundo del presente-lo actual.

*L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend la plus folle création de concepts jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept (...) transcendantal est justifiable d'un empirisme supérieur: porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement ...*⁴⁴¹

Una filosofía de las facultades concebida tradicionalmente entiende las facultades, su ejercicio y las relaciones entre ellas como algo dado de manera inmutable,⁴⁴² una conciencia verdadera e idéntica siempre la misma para todos los hombres en todos los

⁴³⁹ (Empirismo trascendental: aprender en lo sensible aquello que no puede ser más que sentido, la diferencia de potencial.) Deleuze. *Différence et répétition*, p. 79.

⁴⁴⁰ (El mundo intenso de las diferencias en el que las cualidades encuentran su razón y lo sensible su ser, es el objeto de un empirismo superior. Este empirismo enseña un extraño razón, lo múltiple y el caos de la diferencia: distribuciones nómadas, anarquías coronadas.) *Ibid.* p. 80.

⁴⁴¹ (El empirismo no es solamente una reacción contra los conceptos ni un simple llamado contra la experiencia vacía. Él emprende la más loca creación de conceptos jamás vista o entendida. El empirismo es el misticismo del concepto (...) Transcendental es justifiable de un empirismo superior: lleva a cada facultad a l punto extremo de su desarreglo...) *Ibid.* pp. 3 y 186.

⁴⁴² "El descrédito en que hoy ha caído la doctrina de las facultades, pieza sin embargo absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía, se explica por el desconocimiento de ese empirismo propiamente trascendental..." *Ibid.* p. 220.

tiempos.⁴⁴³ Pero una concepción trascendental y empírica como la de Deleuze, pretende concebir las facultades como instancias que se dan la ley de su propio ejercicio, es decir, son immanentes a la realidad y trascendentales, puesto que están en el pensamiento del hombre como todas sus potencialidades, pero potencialidades que sólo se pueden encontrar en relación con lo exterior, el plano de inmanencia recorrido por virtuales –imágenes, en el cual, el cerebro o el pensamiento, son un virtual o imagen más en relación con las demás. Por ello, Deleuze habla de llevar las facultades al límite de sí mismas con el empirismo trascendental.

Es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una triple violencia; violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse; de aquello que está forzada a captar; de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico). Triple límite de la última potencia. Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su eterna repetición, su elemento diferencial y repetidor, como el engendramiento instantáneo de su acto y el eterno tamiz de su objeto, su manera de nacer ya repitiendo. Preguntamos por ejemplo: ¿qué fuerza a la sensibilidad a sentir? ¿Qué puede sólo ser sentido? Y al mismo tiempo, ¿qué es lo insensible? Y esta pregunta debemos plantearla no sólo vinculada a la memoria y al pensamiento, sino también a la imaginación: ¿hay un *imaginandum*, un φανταστέου, que sea también el límite, lo impensable de imaginar? Y con respecto al lenguaje: ¿hay un *loquendum* que sea simultáneamente silencio? Y con relación a otras facultades que

⁴⁴³ “Ocurre que la conciencia es naturalmente el lugar de una ilusión. Su naturaleza es tal que obtiene efectos, pero ignora las causas. El orden de las causas se define por lo siguiente: cada cuerpo en la extensión, cada idea o cada mente en el pensamiento, están constituidos por relaciones características que subsumen las partes de ese cuerpo, las partes de esa idea. Cuando un cuerpo encuentra otro cuerpo, una idea, otra idea, sucede que o las dos relaciones se componen para formar un todo más potente, o una se descompone a la otra y destruye la cohesión de sus partes. Y lo prodigioso tanto en el cuerpo como en la mente es, precisamente, que estas conjunciones de partes vivas que se componen y se descomponen según leyes complejas. El orden de las causas es, pues, un orden de composición y descomposición de relaciones, que afecta infinitamente a toda la Naturaleza. Pero nosotros, como seres conscientes, tan sólo recogemos siempre los *efectos* de esas composiciones y descomposiciones: sentimos *gozo* cuando un cuerpo se encuentra con el nuestro y se compone con él, cuando una idea se encuentra con nuestra alma, es decir, y se compone con ella; sentimos tristeza por el contrario, cuando un cuerpo o una idea amenazan nuestra propia coherencia. Estamos en tal situación que tan sólo recogemos <<lo que sucede>> a nuestro cuerpo, <<lo que sucede>> a nuestra alma, es decir, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro, el efecto de una idea sobre la nuestra. Pero lo que es nuestro cuerpo en su propia relación, y nuestra alma en su propia relación, y los otros cuerpo y las otras almas o ideas en sus relaciones respectivas, y las reglas según las cuales todas esas relaciones se componen y descomponen, de todo eso, no sabemos nada en el orden de nuestro conocimiento y de nuestra conciencia.” Deleuze, *Spinoza, Kant y Nietzsche*, (Spinoza) pp. 23 y 26.

encontrarían su lugar en una doctrina completa –la vitalidad, cuyo objeto trascendente sería también el monstruo; la socializada, cuyo objeto trascendente sería también la anarquía –y lo mismo, en fin, para otras facultades todavía insospechadas, por descubrir...⁴⁴⁴

La filosofía llamada empirismo trascendental, es esta filosofía que trabaja en la constitución de las propias facultades del pensamiento, en la búsqueda de los elementos que las constituyen a ellas mismas y a la realidad, los virtuales y su actualización pensados como conceptos⁴⁴⁵; y lo más particular es que esa búsqueda la realizará en el exterior del pensamiento, que sin embargo, en la medida en que lo conoce, piensa, siente y experimenta participa de él. Lo interior se construye en relación, experiencia *de* y *con* lo exterior, como un plano finito constituido por la convergencia o entrecruzamiento de planos infinitos recorridos por partículas e intensidades infinitos.

Diríase que El plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado en el pensamiento y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior: es la inmanencia, “la intimidad en tanto que Afuera, el exterior convertido en la intrusión que sofoca y en la inversión de lo uno y lo otro”. El vaivén incesante del plano, el movimiento infinito. Tal vez este sea 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. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia ”mejor”, es decir, el más

⁴⁴⁴ Deleuze. *Diferencia y repetición*, pp. 220 y 221.

⁴⁴⁵ “L’ empiriste dite: les concepts sont les choses mêmes, mais a l’ état libre et sauvage. Je fais et refais mes concepts...”. (El empirista dice: los conceptos son las cosas mismas, pero en su estado libre y salvaje) Deleuze. *Différence et répétition*, p. 3.

puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...⁴⁴⁶

El proceso epistemológico en Deleuze es constructivista en el amplio sentido del término, ya que, a partir de la dimensión de lo trascendental se construye no sólo el pensamiento sino también la realidad experimentable con ese pensamiento, la empresa planteada y abandonada por Kant,⁴⁴⁷ pero que Deleuze lleva a su límite, la verdadera crítica, la que Deleuze le da un sentido radical con el empirismo trascendental. *Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo.*⁴⁴⁸

El problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y por derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra; todo el resto es arbitrario y mero adorno). Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es ante todo, engendrar <<pensamiento en el pensamiento>>...⁴⁴⁹

3.2 Virtualidad e imaginación

Lo virtual se distingue de lo fantasioso cuya existencia sólo imaginamos como una ocurrencia sin causa o incluso como un delirio, un error o idea inadecuada, así como, se

⁴⁴⁶ Deleuze *¿Qué es la filosofía?*, p. 62.

⁴⁴⁷ “Es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el equivalente de un gran explorador, no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo. De todos modos, ¿qué hace él? en la primera edición de la Crítica de la razón pura, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culmina en la tercera, el reconocimiento. Esta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [Je] pienso con el cual se relacionan todas las facultades: Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica; la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica etc. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición. Sin embargo, mejor escondido, el método del calco, con todo su <<psicologismo>>, continúa subsistiendo(...) A lo sumo, la Crítica consiste entonces en dar estado civil al pensamiento considerado desde el punto de vista de la su *ley natural*: la empresa de Kant multiplica los sentidos comunes como intereses naturales del pensamiento razonable hay (...) Así la imaginación, la razón, el entendimiento colaboran en el conocimiento y forman un <<sentido común lógico>> (...) la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos; pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón; sino que sólo se cuestionan el uso de las facultades que se declara legítimo o no, de acuerdo con tal o cual de esos intereses...” Deleuze. *Diferencia y repetición*, pp. 209, 211 y 212.

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 215.

⁴⁴⁹ *Ibid.* p. 227.

distingue también de lo posible, pues mientras que lo posible simplemente es una reproducción de lo actual que depende de las limitaciones y determinaciones actuales de la potencia, lo virtual remite a la creación o producción de novedad a partir de la diferenciación que produce un cuerpo como despliegue de su potencia –constituida por los virtuales como sus grados- y liberación de las determinaciones y condicionantes de lo actual que no son propias de su potencia sino ajenas a ella, como agentes del poder, recordemos el grito filosófico spinozista que preguntaba con todo su rigor filosófico, y más allá tanto del conocimiento como de la situación política de su tiempo: ¿de qué es capaz un cuerpo?

Paralelamente a la dimensión metafísica en el resto de dimensiones del pensamiento deleuzeano lo virtual adquiere una importancia fundamental puesto que implica la dinámica misma del constructivismo⁴⁵⁰, ya que los conceptos y los entes, se construyen a partir de sus virtuales, que la filosofía, como empirismo trascendental, para aprehenderlos: crea conceptos y establece un plan. El empirismo trascendental consiste en la experimentación y especulación en torno a los encuentros y el estudio de las relaciones entre los cuerpos, lo cual, en términos prácticos, cambia completamente la forma de entender lo real, la acción, la conducta y comportamiento, en los términos de la creación, es decir, de la producción de diferencia.

... pensar sólo lo que no puede ser pensado, no lo mismo, sino <<ese punto aleatorio>> trascendente, siempre Otro por naturaleza, en el que todas las esencias están envueltas como diferenciales de pensamiento (...) La restitución de la Idea en la doctrina de las facultades implica el estallido de lo claro y lo distinto, o el descubrimiento de una valor dionisiaco según el cual la Idea es necesariamente oscura en tanto es más oscura cuanto más distinta. Lo distinto-oscuro llega a ser aquí la verdadera tonalidad de la filosofía, la sinfonía de la Idea discordante.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ “La filosofía es el constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son como las múltiples olas que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y los desenrolla. El plano recubre los movimientos infinitos que los recorren y regresan, pero los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez únicamente sus propios componentes...” Deleuze. *¿Qué es la Filosofía?*, p. 39.

⁴⁵¹ Deleuze. *Diferencia y repetición*, 322, 325 y 326.

La acción-movimiento ya sea del ser humano o de cualquier ente, vegetal, animal, o incluso mineral, se define en función de las virtualidades del mismo que se presentan como acciones-movimiento potenciales que lo constituyen, y en el caso del hombre como conductas *ethicas*, que van construyendo su *ethos* individual pero también la estructura de las relaciones sociales, la política; este punto es fundamental para Deleuze, pues como lo hemos señalado éste tenía una posición absolutamente crítica respecto del presente y su forma de potencia que es la mas baja, el poder, que define la decadencia y miseria tanto individual como social, a la que opone la potencia de lo virtual⁴⁵² como una realidad ontológica. Es decir, individualmente el ser humano es capaz de más que aquello que se le ha asignado como posible: el triunfo o el fracaso económico y social en los términos de los valores de la "productividad", el consumo y la moral, puesto que en esos términos, ser un buen hombre es ser un hombre útil, servil y obediente a un sistema de extracción de fuerza y vitalidad, plusvalía tanto económica como libidinal y afectiva, -que redundaba en represión y tristeza; mientras que Deleuze piensa en las potencialidades del hombre como el mismo desarrollo y ejercicio tanto de las facultades del pensamiento como de sus capacidades físicas, y en la sociedad, siguiendo a Spinoza, como una sociedad, en la cual, los seres humanos se encuentran en la condición para poder desarrollar todo aquello de lo que son capaces y redundan en el máximo de alegría, *leatitia*, de la colectividad.

La especulación metafísica en torno a lo virtual se convierte en el argumento fuerte de Deleuze para afirmar, por una parte, el carácter eventual, histórico, de la época actual del presente con la decadencia de sus valores y los efectos destructivos de su dinámica política económica capitalista; y simultáneamente, con el empirismo trascendental, como nueva filosofía de las facultades, en la afirmación de que existen alternativas al presente

⁴⁵² En este sentido, en uno de sus últimos textos, *Pericles y Verdi* (1988, Deleuze reivindica de una manera clara, su posición respecto al poder y la potencia, al retomar una frase de Châtelet respecto a la potencia. , Esta posición es asumida personalmente en la misma época, como ya vimos, en el Abecedario, pero esta frase nos da otra referencia al respecto: "El poder político no me atrae en absoluto. El contrapoder, el <antipoder>> son a mis ojos, trampas. Lo que me interesa es la potencia, lo que hace que el poder sea poder. Pues bien, la potencia es, en sentido estricto, cada uno de es cada uno nosotros. Me produce placer ejercer mi potencia – hacer lo que quiero - hacer r comprender y desvelar los mecanismos de captación d e potencia, aquí y allí, donde tengo "informaciones". Quizá sea para alimentar mi inclinación por la potencia, para mantener viva en mí esta y suscitar, despertar esa potencia en torno a mi potencia, eso siempre se llama libertad (Cronique des idées perdues). Deleuze. *Pericles y Verdi*, p. 218.

capitalista, actual, otras maneras de vivir, virtuales, más potentes y vitales, al margen de los valores capitalistas o morales judeo-cristianos, unas maneras éticas y políticas vitales, pero de acuerdo a un vitalismo de las potencialidades de cada cuerpo en su diferencia y especificidad, que enriquece el mundo con la diferencia y la diversidad de todo aquello que puede ser.

En la argumentación de Deleuze, siguiendo a Bergson, que es de quien toma en mayor parte el concepto de lo virtual,⁴⁵³ es muy importante distinguir entre lo posible y lo virtual. Lo virtual no es lo posible, pues lo posible es lo que puede llegar a ser o no, sólo en los términos, criterios, valores y condiciones de lo que es actualmente, algo idéntico o semejante que no cambia absolutamente nada; mientras que lo virtual no es que sea posible es que ya es real en términos, criterios, y valores diferentes.

Para Deleuze, lo virtual es la diferencia que ya es real porque los cuerpos son capaces de ello, e incluso, si logran salir de los obstáculos y limitantes opresivos del presente, son capaces de acceder a su actualización con la creación⁴⁵⁴ de nuevas formas de vida y de vivir tan necesarias en la época actual de la destrucción capitalista no sólo de las economías, sino también, de los recursos ecológicos, las diversas culturas, e incluso, la propia estructura biológica del hombre, que nos hace recordar la sentencia de Rosa Luxemburgo *socialismo o barbarie*. En este sentido, la barbarie implica la destrucción del mundo, de la cultura y el hombre por la concentración estúpida de riqueza y poder, estupidez, como aquello que no sólo carece de sentido sino que destruye las condiciones para el mismo, como una

⁴⁵³ “¿Qué son pues, por fin, esos movimientos, y qué papel juegan esas imágenes particulares en la representación del todo? No podría dudar de esto: son movimientos destinados a preparar en el interior de mi cuerpo, iniciando la reacción de mi cuerpo a la acción de los objetos exteriores. Imágenes ellas mismas, no pueden crear imágenes; pero marcan en todo momento, como haría una brújula que se desplaza, la posición de cierta imagen determinada, mi cuerpo, en relación a las imágenes circundantes. En el conjunto de la representación, son muy poca cosa; pero tienen una importancia capital para esa parte de la representación que llamo mi cuerpo, pues esbozan en todo momento sus caminos virtuales...” *Materia y Memoria*. p. 39.

⁴⁵⁴ “La diferencia y la repetición en lo virtual fundan el movimiento de la actualización, de la diferenciación como creación, sustituyendo así la identidad y la semejanza de lo posible, que sólo inspiran unos seudomovimientos, el falso movimiento de la realización como limitación abstracta ...” Deleuze. *Diferencia y repetición*, p. 320.

enfermedad contagiosa, que propaga la servidumbre, el embrutecimiento y la autodestrucción, lo microfascista⁴⁵⁵ que llevamos dentro.

La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente sobre verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. La estupidez y más profundamente aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar. He aquí lo que expresa por derecho el estado de un espíritu dominado por las fuerzas reactivas. Tanto en la verdad como en el error el pensamiento estúpido descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido...⁴⁵⁶

Es lo que decía Nietzsche: una filosofía que no hace daño a la estupidez... hacer daño a la estupidez, resistir a la estupidez. Pero, si no hubiera filosofía –la gente hace como si la filosofía, después de todo, estuviera bien para las conversaciones de sobremesa – pero si no hubiera filosofía, podemos figurarnos el grado de estupidez... la filosofía impide que la estupidez sea tan grande como llegaría ser si no hubiera filosofía... es su esplendor...⁴⁵⁷

Como lo dijimos, el pensamiento de Bergson es fundamental en la dinámica de lo actual y lo virtual que propone Deleuze, en los términos de las imágenes y su materialismo influenciado por la ley de la relatividad, en el cual, como ya vimos, todo cuerpo, cualquier cuerpo, pero sobre todo, un cuerpo vivo, es una imagen afectada por otra imagen u entorno

⁴⁵⁵ “Fascismo rural y fascismo de ciudad o de barrio, joven fascismo y fascismo de excombatiente, fascismo de izquierda y de derecha, de pareja, de familia, de escuela o de despacho (...) Es muy fácil ser antifascista a nivel molar, sin ver al fascista que se es en sí mismo, que se mantiene y alimenta, que uno abriga en sí mismo, con moléculas, personales y colectivas (...) Si el fascismo es peligroso se debe a su potencia micropolítica o molecular, puesto que es un movimiento de masa: un cuerpo canceroso, más bien que un organismo totalitario. El cine americano ha mostrado a menudo esos núcleos moleculares, fascismo de *gang*, de secta, de familia, de pueblo, de barrio, de automóvil, y del que no se libra nadie. Nada mejor que el microfascismo para dar respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su propia represión? Por su puesto las personas son sufren pasivamente el poder; tampoco “quieren” ser reprimidas en un especie de histeria masoquista; ni tampoco son engañadas por un sueño ideológico...” Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, pp. 219.

⁴⁵⁶ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, pp. 148 y 149.

⁴⁵⁷ Deleuze. *Abecedario* (“R” de *resistente*).

de imágenes que en su relación la incitan a la actividad, a moverse y a cambiar,⁴⁵⁸ lo cual implica una nueva composición del cuerpo,⁴⁵⁹ una nueva imagen de sí mismo.

La percepción entendida como nosotros la entendemos, mide nuestra acción posible, sobre las cosas y por eso mismo, inversamente la acción posible de las cosas sobre nosotros. Mayor es la potencia de obrar del cuerpo (simbolizado por una complicación superior del sistema nervioso), más vasto es el campo que la percepción abarca: la distancia que separa nuestro cuerpo de un objeto percibido mide pues verdaderamente la mayor o menor inmanencia de un peligro, el plazo más o menos próximo de una promesa. Y por consiguiente, nuestra percepción de un objeto distinto a nuestro cuerpo, separado de él por un intervalo, no expresa otra cosa que una acción virtual.⁴⁶⁰

Lo virtual en tales términos de imágenes y de la imaginación es entonces presentado por Deleuze como un proceso cinematográfico, en el cual, el universo está hecho de luz, líneas y figuras de luz⁴⁶¹ que se concretan en imágenes del pasado del presente-actual y del futuro que interactúan unas con otras en la pantalla del presente, o más específicamente, en la conciencia del presente que se convierte en su plan de inmanencia,⁴⁶² transformando lo que

⁴⁵⁸ "...diría, entonces, que cada imagen es percepción, no percepción de sí misma, puesto que no hay cosas, sino que cada imagen-movimiento es percepción de todos los movimientos que actúan sobre ella y de todos los movimientos por los que ella actúa sobre las otras imágenes..." Deleuze. Clase del 5/01/81. <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=78&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=3>. Página consultada el 26/08/16.

⁴⁵⁹ "La afección es pues lo que de nuestro cuerpo mezclamos con la imagen de los cuerpos exteriores..." Bergson. *Materia y Memoria*, p. 71

⁴⁶⁰ *Ibid.* p. 69.

⁴⁶¹ "Tenemos entonces una serie muy coherente: conjunto infinito de imágenes-movimiento que reaccionan las unas sobre las otras, colección infinita de líneas y de figuras de luz que no dejan de difundirse las unas en las otras..." *Ibid.*

⁴⁶² "... imágenes luminosas especiales que yo llamo "imágenes vivientes", es la misma cosa, quiero decir: lo que el intervalo de movimiento es al movimiento, va a serlo a la luz. Ellas tienen una propiedad muy especial, son imágenes descuartizadas, van a detener la luz. Ellas solo van a tener un poder: van a reflejar la luz. Las imágenes vivientes van a reflejar la luz. Con mayor razón cuando esas imágenes tendrán un cerebro, o tendrán ojos, que serán fenómenos cada vez más complejos de reflexión de la luz. Lo que el intervalo de movimiento es al movimiento, la reflexión de la luz va a serlo a la luz. Es decir: van a recibir un rayo, van a llegar a aislar una línea de luz ese es el primer aspecto de la imagen-movimiento viviente y segundo aspecto, van a reflejar la luz. En otras palabras, ¿que van a realizar? Van a realizar la foto, si hay foto, y a sacarla en las cosas de todos los tiempos. Simplemente la foto será traslucida, dice Bergson. Habría que decir, literalmente, "transparente": la foto era transparente. La foto estaba en las cosas pero era transparente, ¿qué le faltaba? Aquí el estilo de Bergson es un estilo grandioso: lo que faltaba era el detrás de la placa, dice, y la placa no era otra cosa que cada imagen-movimiento. Ese detrás de la placa que faltaba era la pantalla negra. La pantalla negra necesaria para que la luz sea revelada. ¿Qué aportan, desde el punto de vista de la luz, las imágenes vivientes? La pantalla negra que faltaba. Únicamente la pantalla negra que faltaba.

cada imagen es, en función de aquello que es capaz cada una de ellas y que las otras imágenes en su interacción la orillan-invitan a descubrir. Pues cualquier imagen en relación con la imagen de un ser vivo es una invitación a actuar y a transformarse, una invitación a conocerse y a actualizar su potencia, una invitación que en el límite es una imagen virtual de sí misma, un espejo que paradójicamente sirve para cambiar el reflejo de sí misma, y ser más, ella misma.⁴⁶³

Il n'y a pas d'objet purement actuel. Tout actuel s'entoure d'un brouillard d'images virtuelles. Ce brouillard élève de circuits coexistants plus ou moins étendus, sur lesquels les images virtuelles se distribuent et courent. C'est ainsi qu'une particule actuelle émet et absorbe des virtuels plus ou moins proches, de différents ordres. Ils sont dits virtuels en tant que leur émission et absorption, leur création et destruction se font en un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable, et que cette brièveté les maintient dès lors sous un principe d'incertitude ou d'indétermination. Tout actuel s'entoure de cercles de virtualités toujours renouvelés, dont chacun en émet un autre, et tous entourent et réagissent sur l'actuel...⁴⁶⁴ [...] (« au centre de la nuée du virtuel est encore un virtuel d'ordre plus élevé... chaque particule virtuelle s'entoure de son cosmos virtuel et chacune à son tour fait de même indéfiniment... »).⁴⁶⁵

En otros términos ¿qué es sino la conciencia? En el límite ¿qué otra cosa que la conciencia? La conciencia es lo contrario de la luz, todos los filósofos han vivido con la idea de que la conciencia era una luz, pues no, lo que es luz es la materia, y pues la conciencia es la que revela la luz. ¿por qué? Porque la conciencia es la pantalla negra. La conciencia es la opacidad, que como tal va a llevar a la luz a revelarse, es decir a reflejarse. Entonces tenemos una inversión completa: no es la conciencia la que aclara las cosas, las cosas se aclaran ellas mismas, aclarándose ellas mismas, la luz no es revelada, una foto en las cosas es transparente pero está allí: es necesaria la imagen viviente para proporcionar la pantalla negra sobre la cual la luz se choca al reflejarse. Y nosotros no somos otra cosa que eso..." *Ibid.*

⁴⁶³ "Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo." *Materia y Memoria*. p. 37.

⁴⁶⁴ "No hay objeto puramente actual. Todo actual se rodea de una niebla de imágenes virtuales. Esa niebla se eleva como circuitos coexistentes medianamente más o menos extensos, sobre los cuales, las imágenes virtuales se distribuyen y corren. De tal modo, las partículas actuales emiten y absorben los virtuales más o menos próximos de diferentes órdenes. Ellos son tales virtuales en tanto que su emisión y absorción, su creación y destrucción se hace en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable, y que esa brevedad los mantiene bajo un principio de incertidumbre o indeterminación. Todo actual se rodea de círculos de virtualidades siempre renovadas, en los cuales, cada uno de ellos emite otro, y todos girando y reaccionando sobre el actual..." Deleuze. *Dialogues*, p. 180.

⁴⁶⁵ (...al centro de la nube del virtual es aún un virtual de orden más elevado... cada partícula virtual es rodeada de su cosmos virtual y cada uno a su vez hace lo mismo indefinidamente) Michel Cassé, *Du vide et de la création*, Editions Odile Jacob, p. 72-73. Et l'étude de Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Editions de la Découverte, citados por Deleuze. *Ibidem*.

Lo virtual es la alternativa en concreto que Deleuze propone para la decadencia política, económica y social del tiempo presente, es su forma de resistir al presente, es la máquina de guerra metafísica, y el empirismo trascendental la máquina de guerra epistemológica en acción, ambas, dispuestas para destruir los condicionamientos, las ideas, los hábitos, comportamientos y conductas reproductivos, serviles y obedientes en aras de una dinámica en la cual, cada cuerpo experimente e investigue sus capacidades y potencialidades, se auto-produzca, en los términos de las imágenes que el mundo le propone y que él es capaz de imaginar, también como si fuera un apantalla en la que el cinematógrafo del mundo proyecta las alternativas reales para sí mismo y para los demás.

3.3 Filosofía de la diferencia e imaginación

El proceso de diferenciación-individuación de los entes en la filosofía de Deleuze es constitutivo de la realidad –al partir de la inmanencia y la univocidad del ser- y se despliega, en los términos de 1) la interacción-mezcla entre imágenes-cuerpos-virtuales en distintos planos, 2) la selección diferencial del eterno retorno y 3) la diferenciación infinitesimal del ser, con lo cual, distingue estrictamente lo virtual de lo simplemente fantástico o posible.

1) La tipología de los planos del pensamiento:

El Plano de inmanencia

Como hemos visto a lo largo de esta investigación, la dinámica materialista de encuentros y mezclas es la dinámica que reivindica Deleuze para explicar la constitución de la realidad en términos de la actualización de lo virtual. Ahora bien, lo virtual, es aprehendido, percibido y pensado en la dimensión de lo trascendental, aquello que es real pero que está más allá y más acá de lo actual, en el pasado que constituye los actuales del presente pero también en el futuro, en los modos y acontecimientos en que los cuerpos devienen, se van diferenciando, el específico y concreto modo en que existen. Y el acontecer de esa diferenciación para Deleuze sucede como movimientos en los diferentes planos que se cruzan y construyen lo real. En este sentido, es que hemos presentado el materialismo de Deleuze en las coordenadas de lo espacial, como una topología del pensamiento que se va desarrollando a medida que el pensamiento Deleuze se despliega en su obra, la concepción

de la realidad y de su constitución es paralela al devenir de la concepción del espacio tanto en el pensamiento como en la realidad.

Para Deleuze, la realidad es un plano de inmanencia, que lo comprende todo, el piso u horizonte del pensamiento⁴⁶⁶, lo actual, lo virtual y las infinitas alternativas que implican, es absoluto e infinito, y como tal, es inaprehensible en sí mismo para el hombre: la participación del hombre en el caos, instancia con la que tiene que relacionarse para trazar y tomar, los elementos constitutivos, así como, para desplegar el plano. El plano de inmanencia es una especie de las coordenadas en el infinito, una dimensión de velocidades y direcciones infinitas extraídas del caos, en la que todo es evanescente, nada puede articularse ni sostenerse de manera consistente, nada puede ser pensado, sentido, ni experimentado. El plano de inmanencia participa *de* y se relaciona *con* lo impensable.⁴⁶⁷

El plano de inmanencia es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la posibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece si que la otra haya desaparecido antes. Y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inherente o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en ese sentido posee una existencia tanto mental como física)...⁴⁶⁸

En tales circunstancias, para Deleuze, el pensamiento tiene la tarea de hacer cortes en ese plano absoluto, cortes que permitan, pensar sentir y experimentar algo consistente: planos

⁴⁶⁶ “El plano es la máquina abstracta cuyas disposiciones son las piezas. Los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos, el depósito o la reserva de los acontecimientos puramente conceptuales (...) El horizonte absoluto independiente de cualquier observador.” Deleuze. *¿Qué es la filosofía?* p. 40.

⁴⁶⁷ “Diríase que El plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado en el pensamiento y lo que no puede ser pensado. Podría ser lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlo. Es lo más íntimo dentro del pensamiento, y no obstante el afuera absoluto...” *Ibid.* 62.

⁴⁶⁸ *Ibid.* p. 46.

que produzcan un espacio donde poder moverse y existir. Ahora bien, los pensamientos hechos de opiniones, creencias, y dogmas –doxas-, son cortes-planos que recortan para proteger del caos pero como un cielo falso pintado en un paraguas, de una manera que no es la única, además de ser falsa o confusa por estar basados en una concepción trascendente, representativa y reproductora de lo idéntico inmóvil, y generalmente en los términos de opresión y de pobreza existencial, es decir, en provecho de una instancia superior a lo real y con el propósito de beneficiar a los representantes de lo trascendente (sacerdotes, tiranos, burgueses como propietarios “naturalizados” de los medios de producción, dictadores, pueblos elegidos o razas superiores) desperdiciando, con ello, las potencialidades de los cuerpos, que están en su relación con ese plano y por ello con el caos, una relación que Deleuze-Guattari llaman *caosmosis*, pues de ella extraen los materiales –partículas, movimientos, fuerzas- de todos los virtuales consistentes o estables en cortes: planos que Deleuze llama, en relación con las diferentes dimensiones del pensamiento *plano de inmanencia* (filosófico), donde se ubica la producción de conceptos; *plano de composición* (artístico), donde se producen sensación, sensibilidad y afectividad; plano de referencia en el que la ciencia establece funciones, relaciones diferenciales entre los cuerpos físicos, leyes de los procesos físico-químico (ciencia).⁴⁶⁹ Por ello, proponen desgarrar ese paraguas o cielo falso para acceder a otros planos o coordenadas de lo real más próximos a la inmanencia, es decir, a la instancia que permite la producción de lo real.

*Diríase que la lucha contra el caos no puede darse sin afinidad con el enemigo, porque hay otra lucha que se desarrolla y adquiere mayor importancia, contra la opinión que pretendía no obstante protegernos del propio caos ...*⁴⁷⁰

En un texto violentamente poético, Lawrens describe lo que hace la poesía : los hombres incesantemente fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista , practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento , para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión

⁴⁶⁹ “Los tres planos son irreductibles con sus elementos: *plano de inmanencia de la filosofía, plano de composición del arte, plano de referencia o de coordinación de la ciencia; forma del concepto, fuerza de la sensación, función del conocimiento; conceptos y personajes conceptuales, sensaciones y figuras estéticas, funciones y observadores parciales...*” Deleuze. *¿Qué es la filosofía?*, p. 218.

⁴⁷⁰ *Ibid.* p. 204.

que surge a través de la rasgadura, primavera de Wordsworth o manzana de Cézanne, silueta de Macbeth o de Acab. Entonces aparece la multitud de imitadores que restauran el paraguas con un paño que vagamente se parece a la visión, y la multitud de glosadores que remiendan la hendidura con opiniones: comunicación...⁴⁷¹

Para Deleuze va a ser fundamental la posibilidad de vincularse nuevamente con el caos para sustraer de él los virtuales pero sin perder la velocidad -la capacidad de recuperar el devenir diferencial de los propios virtuales, que es su movimiento-, rasgar el paraguas y los cielos falsos con la finalidad de poder aprehender virtuales y alternativas. El proyecto de Deleuze es pensar la filosofía como un pensamiento vinculado con la velocidad y potencia del infinito,⁴⁷² para poder recurrir al carácter productivo, constructivo de la realidad, sobre todo, con una imaginación activa que en función de un proyecto existencial, un plano-proyecto con sentido, produzca los acontecimientos en la dinámica de los encuentros entre cuerpos.

La filosofía como plano de immanencia que se distingue del plano de immanencia absoluto, tiene que construir un plano inmanente sobre la immanencia, un plano recorrido y constituido por los virtuales y sus movimientos, planos en los cuales las imágenes, virtuales conceptos y acontecimientos puedan acontecer de manera consistente.

Toda filosofía implica esa relación con la immanencia, incluso para Deleuze, toda filosofía tendrá como criterio de su carácter y calidad filosóficos su capacidad para vincularse con el plano de immanencia y de tal manera participar más de la immanencia, de la producción de lo real y las alternativas a lo actual, y por el contrario, su alejamiento hacia lo trascendente, entendiéndose lo metafísico ideal o superior a la vida o la existencia, implica la pérdida de este carácter filosófico y su cercanía mayor con un pensamiento religioso, moral o estatal,⁴⁷³ conservador o defensor de lo actual.

⁴⁷¹ *Ibid.* pp. 204 y 205.

⁴⁷² “Desde Epicuro a Spinoza (el prodigioso libro V), de Spinoza a Machaux, el problema del pensamiento es la velocidad infinita, pero esta necesita un medio que se mueva en sí mismo infinitamente, el plano, el vacío, el horizonte. Es necesaria la elasticidad del concepto, pero también la fluidez del medio. Ambas cosas son necesarias para comprender <<los seres lentos>> que somos.” *Ibid.* p. 39.

⁴⁷³ “Resumiendo, los primeros filósofos son los que instauran un plano de immanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en sentido a los Sabios, que son personajes de la religión, sacerdotes, porque

El plano de inmanencia particular de un pensamiento filosófico implica la dimensión, espacio, en el que acontecen los conceptos, las imágenes y los virtuales, las coordenadas en las cuales, pueden ser pensados, percibidos, sentidos y experimentados en su devenir o diferenciación constante.

Si la historia de la filosofía presenta tantos planos muy diferenciados no es sólo debido a unas ilusiones, a la variedad de las ilusiones, no es sólo porque cada uno tiene su modo –siempre renovado de volver a transferir trascendencia; también lo es, más profundamente a su modo, de hacer inmanencia. Cada plano lleva acabo una selección de lo que pertenece de pleno derecho al pensamiento, pero esta selección varía de uno a otro. Cada plano de inmanencia es un Uno-Todo: no es parcial como un conjunto científico, ni fragmentario como los conceptos, sino distributivo, es una “cada uno”. *El plano de inmanencia es hojaldrado*. Y resulta sin duda difícil evaluar en cada caso comparado si hay un único y mismo plano, o varios diferentes... no resulta que cada gran filósofo establece un plano de inmanencia nuevo, aporta una materia del ser nueva y erige una imagen del pensamiento nueva, hasta el punto que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plano?⁴⁷⁴

2) La selección diferencial del eterno retorno

La manera en que el pensamiento de Nietzsche participa en el proceso de diferenciación desarrollado por Deleuze es, sobre todo, a través del concepto del eterno retorno, que a partir de la interpretación deleuzeana basada en la genealogía como proceso es planteado como eterno retorno de lo diferente. El proceso de la genealogía es definido por Deleuze a partir de la teoría de las fuerzas que sucesivamente van poseyendo y determinando con su articulación el estado de un cuerpo, su voluntad de poder: aquellos elementos intelectuales o físicos, que un cuerpo afirma o niega de sí mismo.

conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios superior a los demás, a imagen de Eris, tras guerras que superan cualquier *agon* y odios que recusan de antemano los desafíos de la rivalidad. Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia, aun cuando sirva de rueda al *agon* y a la rivalidad...” *Ibid.* p. 47.

⁴⁷⁴ *Ibid.* p. 53.

Nunca encontramos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual (...) En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan por conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él...⁴⁷⁵

Deleuze plantea que el eterno retorno de lo diferente, consiste en la afirmación de la diferencia que es cada cuerpo y cuya existencia implica la variación de sus estados afectivos, interpretación que sostenemos, desde el trabajo *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana*, pasa por la combinación de las perspectivas de Spinoza y Nietzsche,⁴⁷⁶ pues en estos términos, la voluntad de poder implica además de un aumento de fuerza vital, conato definido afectivamente, una especie de conocimiento del tercer género, perceptos y afectos puros que serían la esencia o el alma spinozistas de cada cuerpo, como grado de intensidad que participa de lo eterno y existe en la duración, es decir, lo esencial es lo eterno que selectivamente, por su propia fuerza, regresa en la duración.

El eterno retorno no hace volver <<lo mismo>>, pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como <<repetición>>. Además, la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente. Pero este pensamiento ya no es en absoluto, una

⁴⁷⁵ *Ibid.* p. 10.

⁴⁷⁶ “La relación de las fuerzas se determina en cada caso, siempre que una sea *afectada* por otras, inferiores o superiores. De donde se desprende que la voluntad de poder se manifiesta como un poder de ser afectado. Este poder no es una posibilidad abstracta: se cumple y se efectúa necesariamente en cada instante por las restantes fuerzas con las que la primera está en relación. No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción... Es difícil, en este punto negar en Nietzsche la inspiración de Spinoza. Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, pretendía que a cualquier cantidad de fuerza corresponde un poder de ser afectado. Un cuerpo tenía tanta más fuerza en cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras.” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, p. 90.

representación teórica: opera prácticamente una selección de las diferencias según su capacidad de producir, es decir, de retornar o de soportar la prueba del eterno retorno (...) El eterno retorno se sirve de la negación de la negación como *nach-folge*, e inventa una nueva fórmula de la negación de la negación: es negado, debe ser negado todo lo que puede ser negado. El genio del eterno retorno no está en la memoria, sino en el derroche, en el olvido que se vuelve activo. Todo lo que es negativo y todo lo que re niega, todas estas afirmaciones medias que llevan lo negativo, todos esos pálidos Sí mal venidos que salen del no, *todo lo que no soporta la prueba del eterno retorno*, todo eso debe ser negado. Si el eterno retorno es una rueda, hay que dotarla además, de un movimiento centrífugo violento, que expulse todo lo que <<puede> ser negado, lo que no soporta la prueba. Nietzsche no anuncia más que un ligero castigo para quienes no <<crean>> en el eterno retorno: ¡no sentirán! ¡no tendrán más que una vida fugitiva! Se sentirán, se sabrán en función de lo que son: epifenómenos; tal ser su Saber absoluto. Así, la negación como consecuencia resulta de la plena afirmación, consume todo lo que es negativo y se consume a sí misma en el centro móvil del eterno retorno. Pues si el eterno retorno es un círculo, lo que está en el centro es la Diferencia, y lo Mismo sólo en el contorno –círculo- constantemente descentrado, constantemente tortuoso, que gira sólo en torno de lo desigual.⁴⁷⁷

Esta concepción del proceso del eterno retorno de lo diferente es expuesta por primera vez en el libro *Nietzsche y la filosofía* (1962), segundo libro publicado por Deleuze, que perfila una de sus más fuertes y permanentes influencias, y se realiza, a través de su interpretación de la dinámica de las fuerzas activas y reactivas en el proceso genealógico, pues si bien, la dinámica de los encuentros y mezclas de los cuerpos explica parte de la diferenciación, la dimensión material estática -los estados a que arriban los cuerpos, para seguir el movimiento de su determinación dinámica, es necesario explicar el carácter-valor de la fuerza que mueve a esos cuerpos, precisamente, aquello en lo que consiste la genealogía para Deleuze: saber el del valor origen y el origen de los valores rastreando las fuerzas que lo producen como estado en cada cuerpo.⁴⁷⁸ Hay que comprender que las fuerzas no sólo

⁴⁷⁷ Deleuze. *Diferencia y repetición*, pp. 79, 99 y 100.

⁴⁷⁸ “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y baja, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento

impulsan o mueven exteriormente los cuerpos, sino que, también lo hacen “poseyéndolos internamente, moviendo sus elementos constitutivos y cualificándolos, puesto que las fuerzas también se mezclan al interior de los cuerpos, interactúan, se codifican, en procesos de activación, reactivación y transvaloración.

Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquél que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede. El menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final (...) Desde entonces, la fuerza reactiva es: 1.º fuerza utilitaria, de adaptación, dominante y subyugante; 2.º fuerza que separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triunfo de los débiles o de los esclavos); 3.º fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos). Y, paralelamente, la fuerza activa es: 1.º fuerza plástica, dominante y subyugante; 2.º fuerza que va hasta el final de lo que puede; 3.º fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación. Las fuerzas sólo estarán determinadas concreta y completamente si se tienen en cuenta estas tres parejas de caracteres a la vez.⁴⁷⁹

Las fuerzas que “poseen” a los cuerpos implican afirmación incluso de la negación, la voluntad de poder de un cuerpo cuyo equivalente en el pensamiento de Spinoza es el conato y en la filosofía de Bergson élan vital, es la fuerza de afirmación de un cuerpo que Deleuze encuentra en la intensidad y forma en que articulan sus partes extensas y su movimiento los cuerpos en el propio plano de su vida o existencia. La fuerza que articula las partes de un cuerpo y sus movimientos, esa potencia, que a su vez, determina los encuentros que un cuerpo puede tener con otros cuerpos, su capacidad de composición o afección: cuánto es capaz de hacer, experimentar y producir un cuerpo, cuánto puede resistir un cuerpo, su poder de ser afectado y afectar. La potencia o intensidad de un cuerpo para Deleuze es una especie de gradación abstracta, o más precisamente, virtual, a actualizarse en la articulación, interacción y movimiento de cuerpos compuestos, que integran partículas e intensidades de otros cuerpos-fuerzas: aecceidades, quiddidades y singularidades

propia mente genealógico o crítico. Pero así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación.”⁴⁷⁸ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 1971. p. 10.

⁴⁷⁹ *Ibid.* p. 89.

preindividuales, ya que las mezclas se dan al nivel de lo molecular o microfísica de los cuerpos, se trata de una guerra interior por el sometimiento-fascista, enfermedad o muerte, o la liberación-revolución, salud. El proceso de diferenciación es también una dinámica de cualificación entre fuerzas que atraviesan y constituyen los cuerpos, fuerzas que pueden ser aumentadas o disminuidas en los encuentros entre cuerpos compuestos, pues las mezclas se dan en el nivel de lo molecular o microfísico, es decir, en el nivel de las fuerzas elementales de los corpúsculos que definirán las fuerzas que prevalecerán en un cuerpo y determinarán los estados intensivos, devenires, que a su vez, constituirán su singular y concreta existencia en la duración.

Dadas dos fuerzas, una superior y otra inferior, se observa cómo el poder de cada una de ser afectada es necesariamente llevado a su término. Pero este poder de ser afectado no se ejerce sin que la propia fuerza correspondiente no entre en una historia o en un devenir sensible: 1º fuerza activa, poder de activar o de mandar; 2º fuerza reactiva, poder de obedecer o de ser activado; 3º fuerza reactiva desarrollada, poder de escindir, de dividir, de separar; 4º fuerza activa convertida en reactiva, poder de ser separado, de volverse contra sí mismo.⁴⁸⁰

3) Análisis infinitesimal de la diferencia

Uno de los momentos más importantes de la concepción del proceso de diferenciación en la filosofía de Deleuze es el análisis infinitesimal planteado, sobre todo, en la propuesta de *Diferencia y repetición*. Se trata de uno de los recursos más técnicos y rigurosos, con el cual, Deleuze buscó precisar en qué consistía este proceso de diferenciación, que se distingue de una fantasía o delirio, como actualización de lo virtual, ya que lo imaginario no sólo implica la fantasía o el delirio como facultad pasiva o errada, sino que también, como facultad activa, colabora en el proceso del conocimiento, que es el conocimiento de lo que cambia, deviene, se diferencia infinitamente.

... hay otra parte del objeto que se halla determinado por la actualización. El matemático pregunta cuál es esa otra parte representada por la función denominada

⁴⁸⁰ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, p. 92.

primitiva; la integración en ese sentido, no es, de ningún modo la inversa de la [différentiation] expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones (por integraciones locales). La diferenciación [différentiation] es como la segunda

t

parte de la diferencia, y es preciso formar la noción de compleja de diferenciación

c

para designar la integridad o la integralidad del objeto, la *t* y la *c* son aquí el rasgo distintivo o la relación fonológica de la diferencia en persona. Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares. La diferenciación [différentiation] misma ya tiene, por su cuenta, dos aspectos que se corresponden con las variedades de relaciones y con los puntos singulares que dependen de los valores de cada variedad. Pero, a su vez, la diferenciación [différentiation] tiene dos aspectos, uno concerniente a las cualidades o especies diversas que actualizan las variedades, otro concerniente al número de las partes distintas que actualizan los puntos singulares...⁴⁸¹

El proceso de experimentación y conocimiento de lo virtual -diferencial o determinado infinitesimalmente, pasa por la facultad de la imaginación como uno de sus momentos fundamentales, ya que para conocer los virtuales, que forman esa otra parte del objeto, determinada en sus infinitas variedades e infinitos puntos singulares como estructura,⁴⁸² primero se experimentan sensiblemente como imágenes, que determinan el estado físico e intelectual de quién conoce, ya sea en el presente como sensación o como afección en el recuerdo del pasado o la proyección del futuro.

Lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado. Cuando la obra de arte invoca una virtualidad en la que se sumerge, no invoca ninguna determinación confusa, sino la estructura completamente determinada que conforman sus elementos diferenciales genéticos, elementos <<virtualizados>>, <<embrionizados>>: Los elementos, las variedades de relaciones, los puntos

⁴⁸¹ Deleuze. *Diferencia y repetición*, pp. 315 y 316.

⁴⁸² “Lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual. Un objeto puede ser *ens*, o más bien, (*non*)-*ens ovni determinatum*, sin estar enteramente determinado, o existir realmente.” *Ibid.* 315.

singulares, coexisten en la obra o el objeto, en la parte virtual de la obra o del objeto...⁴⁸³

...de la sensibilidad a la imaginación, de la imaginación a la memoria, de la memoria al pensamiento –cuando cada facultad por separado comunica a la otra la violencia que la lleva a su límite propio- es en cada caso una libre figura de la diferencia la que despierta la facultad; y la despierta como lo diferente de esa diferencia. Así ocurre con la diferencia en la intensidad, la disparidad en el fantasma, la desemejada en la forma del tiempo, lo diferencial en el pensamiento...⁴⁸⁴

En el análisis infinitesimal, Deleuze echa mano del cálculo infinitesimal para plantear el proceso de diferenciación como un problema matemático, como el problema del movimiento, pero sobre todo, del cambio, ya que en la teoría del cálculo infinitesimal desarrollada tanto por Leibniz como por Newton en el siglo XVII, se analiza el movimiento mismo en sus infinitos momentos de cambio, es decir, las coordenadas en las cuales, el movimiento sucede, cambia su velocidad y su aceleración, a partir de ciertas variables, que nos indican todos los infinitos momentos de esos cambios, forma en que cambia una función, relación entre dos variables: derivada; así como, a partir de las modificaciones, y el cambio saber qué es aquello que está cambiando: integral .

En la exposición del cálculo diferencial, frecuentemente se asimila la diferencial a << una porción de la diferencia >>. O bien, según el método de Lagrange, uno se pregunta cuál es la parte del objeto matemático que debe ser considerada como derivada y que presenta las relaciones en cuestión. La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden. La estructura es la realidad de lo virtual. Debemos evitar, a la vez, dar una actualidad que no tienen a los elementos y a las relaciones que forman una estructura, y a retirarles la realidad que tienen. Hemos visto que un doble proceso de determinación recíproca y determinación completa definía esa realidad: lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado...⁴⁸⁵

⁴⁸³ *Ibid.* p. 315.

⁴⁸⁴ *Ibid.* p. 223.

⁴⁸⁵ *Ibid.* pp. 314 y 315.

Deleuze plantea la diferenciación como un problema de cálculo infinitesimal, que en cuanto tal, implica el cambio de manera infinita en cada uno de los elementos de la función que analiza, y sobre todo, que implica virtualmente estos momentos, diferencias, en el planteamiento mismo de sus variables, momentos de aumento de velocidad o aceleración en el cambio. El proceso de diferenciación es presentado como un problema de cálculo infinitesimal, en cuyas coordenadas, desde el problema mismo se encuentran sus posibles e infinitas soluciones, los momentos virtuales a analizar, diferenciar de l conjunto de la función. El acontecimiento y el devenir, como actualización de virtuales, son presentados por Deleuze como el planteamiento de un problema de cálculo infinitesimal,⁴⁸⁶ en el cual, se encuentra el planteamiento mismo de la cuestión o problema filosófico, contexto problemático, las potenciales soluciones, de ahí la importancia de saber construir un problema, la filosofía se presenta como el arte o la disciplina que constituye problemas como espacios de cambio y variación en los que se producirá la diferencia.

Ese mismo tiempo virtual determina un tiempo de diferenciación [différenciation] o más bien de ritmos, de tiempos diversos de actualización que corresponden a las relaciones y a las singularidades de la estructura, y que miden por su cuenta el pasaje de lo virtual a lo actual. En este sentido, son sinónimos cuatro términos: actualizar, diferenciar, integrar, resolver. La naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse para él. Cada diferenciación [Différenciation] es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o en la integración global. Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferencia local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema planteado en el campo de constitución de un organismo. El organismo no sería nada si no fuera la solución de un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos diferenciados, así el ojo resuelve un <<problema>> de luz...⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ “Quizás en efecto, lo veremos, es preciso reservar el nombre de ideas, no a los puros cogitanda, sino más bien a las instancias que van de las sensibilidad al pensamiento y del pensamiento a la sensibilidad, capaces de engendrar en cada caso – según un orden que les es propio- el objeto-límite o trascendente de cada facultad. Las Ideas son los problemas, pero los problemas sólo aportan las condiciones bajo las cuales las facultades acceden a su ejercicio superior...” *Ibid.* p. 223.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p. 314.

4. LA MÁQUINA DE GUERRA POLÍTICA

4.1 Nomadismo

A lo largo de la investigación hemos planteado el pensamiento de Deleuze en los términos de la especialidad, como un proceso productivo tanto intelectual como social, esa espacialidad se decanta en el concepto político del nomadismo, ya que el nomadismo será la forma de producir y habitar ese nuevo espacio propuesto por Deleuze, como una forma de resistencia y, eventualmente, de revolución políticas. Este concepto es desarrollado a partir de la crítica materialista realizada por Deleuze, en los términos del materialismo antiguo (Epicuro, Lucrecio, estoicos) y moderno (Spinoza, Marx, Nietzsche, Bergson), que comprenden las críticas a la negatividad, la represión y el sometimiento, así como, a las concepciones trascendentes, que tienen la finalidad de enajenar la realidad que los hombres producen, convertirla en algo no sólo ajeno, sino incluso, contrario a ellos mismos.

En este orden de ideas, el nomadismo se presenta como una estrategia de resistencia al presente, a lo actual y a la profunda crisis civilizatoria por la que atraviesa la humanidad, es la síntesis que Deleuze junto con Guattari hacen de todo aquello que estudiaron, amaron y experimentaron, todo aquello que los inspiró, (filosofía, literatura, pintura, geografía, etnología, antropología, semiótica), con una forma de entender no solamente la filosofía y el pensamiento, sino también, la cultura, como una estrategia y un arma para la defensa de la vida concreta y singular de los seres humanos “individuales” (que no dejan de ser colectividades de fuerzas, así como, de partículas de cuerpos y almas) y colectivos (grupos, minorías, pueblos y comunidades).

El nomadismo es la manera o modo de ser que Deleuze-Guattari proponen para ocupar el espacio en una situación de conflicto y amenaza por parte del poder y el capitalismo. Ya que en términos espaciales y materialistas, productivos, el espacio es producido socialmente con finalidades específicas. El espacio es la codificación de la tierra, convirtiéndola en un territorio, para lo cual, se le asignan axiomáticas de signos, códigos para descifrar, entender, percibir y actuar en ella. Por lo cual, el nomadismo como es entendido por Deleuze y Guattari no es la propuesta de un retorno al primitivismo, (que

además implicaría una concepción evolucionista de la historia con la que no están de acuerdo, según la cual, la civilización evoluciona de lo nómada a los sedentario⁴⁸⁸); sino por el contrario, una sofisticada propuesta que comprende una estrategia de resistencia y subversión planteada en los términos de una semiótica del pensamiento, codificación creativa de signos, y sobre todo, una concepción de la acción en relación con el exterior,⁴⁸⁹ con la colectividad, y sobre todo, con la realidad y los virtuales que implica.

Los regímenes de signos son, pues, innumerables: semióticas múltiples de los «primitivos», semióticas de los nómadas (y los del desierto no son los mismos que los de la estepa, y el viaje de los Hebreos es otra cosa), semióticas de los sedentarios (y cuantas combinaciones sedentarias y sedentariónomadas). La significancia y el significante no tienen ningún privilegio. Habría que estudiar todos los regímenes de signos puros, desde el punto de vista de las máquinas abstractas que ponen en juego, y a la vez, todos los agenciamientos concretos desde el punto de vista de las mezclas que realizan. Una semiótica concreta es un mixto, una mezcla de varios regímenes de signos. Todas las semióticas concretas son hablars de moro o jerigonzas. Los Hebreos están a caballo entre una semiótica nómada, que transforman profundamente, y una semiótica imperial que sueñan con restaurar sobre nuevas bases reconstruyendo el templo.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ “En efecto, la máquina de guerra se efectúa sin duda mucho más en los agenciamientos "bárbaros" de los nómadas guerreros que en los agenciamientos "salvajes" de las sociedades primitivas. En cualquier caso, está excluido que la guerra produzca un Estado, o que el Estado sea el resultado de una guerra como consecuencia de la cual los vencedores impondrían una nueva ley a los vencidos, puesto que la organización de la máquina de guerra está dirigida contra la forma-Estado, actual o virtual. El Estado no se explica mejor por el resultado de una guerra que por la progresión de fuerzas económicas o políticas.” Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 366.

⁴⁸⁹ “Es verdad que, en el centro, las comunidades rurales quedan atrapadas y regladas en la máquina burocrática del déspota, con sus escribas, sus sacerdotes, sus funcionarios; pero, en la periferia, las comunidades emprenden una especie de aventura, con otra clase de unidad, nomádica en este caso, en una máquina de guerra nómada, y se descodifican en lugar de dejarse sobrecodificar. Hay grupos enteros que se escapan, que se nomadizan: no como si retornasen a un estadio anterior, sino como si emprendiesen una aventura que afecta a los grupos sedentarios, la llamada del exterior, el movimiento. El nómada, con su máquina de guerra, se opone al déspota con su máquina administrativa; la unidad nomádica extrínseca se opone a la unidad despótica intrínseca. Y, a pesar de todo, son fenómenos tan correlativos y compenetrados que el problema del déspota será cómo integrar, cómo interiorizar la máquina de guerra nómada, y el del nómada cómo inventar una administración del imperio conquistado.” Deleuze. *La isla desierta y otros textos*, p. 329.

⁴⁹⁰ Deleuze. *Diálogos*, p. 127.

El nomadismo como estrategia de codificación de signos se presenta básicamente en la dinámica de los conceptos de *territorializar*, *codificar*, *desterritorializar*,⁴⁹¹ *descodificar*, y *reterritorializar*, volver a codificar con un nuevo códigos. Dinámica que busca convertir a la tierra en nuevos conjuntos de signos que permitan descifrar, entender, percibir y actuar de otra forma en el mundo, cuando la codificación dominante busca encerrar a los hombres y a los colectivos en codificaciones limitadas a la producción de plusvalía y a la servidumbre, en un espacio -tierra convertido en un espacio funcional, que sirve primordialmente para distribuir a los hombres, sus fuerzas y capacidades en los términos de producción y distribución de mercancías que capturen la vida, como concentración de riqueza y poder: poder-dominio, placer-afectividad-crueldad, como una forma de volver reactivas las fuerzas de los hombres, en un proceso nihilista en el que se encuentra la humanidad y en el que se niegan las fuerzas y capacidades de los hombres, y con ello, la realidad experimentable del mundo.

El nomadismo fundamentalmente consiste para Deleuze-Guattari en dos elementos que se despliegan en distintas líneas rizomáticas que conforman la complejidad de su estrategia de resistencia cultural y política: la instauración de una máquina de guerra y la creación de un espacio liso, que en conjunto se opongan a los aparatos de captura de ganancia, libido, energía, vida, del estado y el capital, y simultáneamente, produzcan un espacio en el que se liberen la aprehensión y actualización de virtuales como intensidades alternativas al mundo estatal-capitalista.

...definimos la “máquina de guerra” como una disposición lineal construida sobre líneas de fuga. En este sentido, la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra, su objeto es un espacio muy especial, el espacio liso que compone, ocupa y propaga. El nomadismo es exactamente esta combinación entre máquina de guerra y espacio liso...⁴⁹²

⁴⁹¹ “...instancia podría decirse que la desterritorializada es la Tierra («el desierto crece ... »), y que el nómada, el hombre de la tierra, es el hombre de la desterritorialización - aunque también sea el que no se mueve, el que permanece apegado al medio, desierto o estepa. *Ibid.* p.157.

⁴⁹² Deleuze. *Conversaciones*, p. 56.

En estos términos, una máquina de guerra es, un conjunto de líneas de fuerza y un arma en las diferentes dimensiones, territorios de la realidad,⁴⁹³ que cuenta con la característica de la velocidad, convirtiendo al nómada en un vector de velocidad frente a la inmovilidad o lentitud sedentarias.

Deleuze plantea la cuestión del territorio como axiomáticas o sistemas de códigos, espacialmente como conjuntos de líneas y trazos que integran estructuras, en las que se moverán los cuerpos, y que en el caso del Estado y sus aparatos de captura, constituyen un espacio estriado como circuitos de circulación de fuerza para su captura.⁴⁹⁴ En el estado o la sociedad capitalistas, las líneas rígidas o duras (buscan no cambiar de lugar ni dirección, así como, no ceder el espacio que ocupan) crean circuitos conformados por aparatos de captura, instituciones y codificaciones que tienen la finalidad de manipular y despojar a las subjetividades-cuerpos de su potencia, por una parte, para sustentar la riqueza y el poder; y por otra, para evitar que las subjetividades puedan rebelarse y estén sometidas a ese orden.

Ahora bien, una máquina de guerra se opone a un aparato de captura y a su dinámica destruyendo, deshaciendo, los códigos y liberando los movimientos de los cuerpos, y con ello, reconfigurando el espacio liso.⁴⁹⁵ Para lo cual, se plantea el concepto de línea de fuga, que será una línea flexible (que de acuerdo a las circunstancias cambia posición y dirección) que en términos pictóricos es una línea que marca una salida del campo de visión

⁴⁹³ “¿Es posible que en el momento en que la máquina de guerra ya no existe, vencida por el Estado, presente su máxima reductibilidad, se disperse en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante? ¿Es un mismo movimiento el que hace que la máquina de guerra sea superada, condenada, apropiada y, a la vez, adquiera nuevas formas, se metamorfosee, afirme su irreductibilidad, su exterioridad: despliegue ese medio de exterioridad pura que el hombre de Estado occidental o el pensador occidental no cesan de reducir? “ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 364.

⁴⁹⁴ “Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estriado. Para cualquier Estado no sólo es vital vencer el nomadismo, sino también controlar las migraciones, y, más generalmente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un "exterior", sobre el conjunto de flujos que atraviesan el ecumene. En efecto, el Estado es inseparable, ahí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc. Pero se necesitan trayectos fijos, de direcciones bien determinadas, que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que midan detalladamente los movimientos relativos de los sujetos y objetos.” *Ibid.* p. 389.

⁴⁹⁵ “El modelo es turbulento, en un espacio abierto en el que se distribuyen las cosas-flujo, en lugar de distribuir un espacio cerrado para cosas lineales y sólidas. Esa es la diferencia entre un espacio liso (vectorial, proyectivo o topológico) y un espacio estriado (métrico): en un caso "se ocupa el espacio sin medirlo", en el otro "se mide para ocuparlo". ” *Ibid.* p. 368.

del cuadro, del territorio trazado, en ese sentido es una línea abstracta que se dirige a algo que está más allá de lo concreto, lo actualizado, y potencialmente, a otros campos de visión o virtuales cuadros. Una máquina de guerra traza líneas de fuga destructivas, direcciones de los movimientos físicos e intelectuales de los cuerpos, que pueden dirigirse a otros territorios, otra estructuras virtuales que sería su parte constructiva, sin embargo, Deleuze-Guattari alertan del peligro que implica ese movimiento destructivo para el propio cuerpo que lo realiza,⁴⁹⁶ por ello, proponen el concepto de plano de consistencia que en términos de un materialismo histórico implicaría las diferentes tipos de racionalidades como proyectos consistentes a los cuales se dirijan e integren las líneas de fuga, y simultáneamente, implica la multiplicidad o diversidad de las racionalidades.

Las grandes aventuras geográficas de la historia son líneas de fuga, es decir, largas marchas a pie, a caballo o en barco: la de los Hebreos en el desierto, la de Genserico el Vándalo atravesando el Mediterráneo, la de los nómadas a través de la estepa, la Larga Marcha de los chinos - la creación siempre se produce sobre una línea de fuga, y no porque se fantasee o se sueñe, sino al contrario, porque uno traza sobre ella algo real y construye un plano de consistencia. Huir, pero mientras se huye, buscar un arma.⁴⁹⁷

El nomadismo es un proceso descodificador que tiene como propósito liberar los virtuales, y con ello, la velocidad, a través de la construcción de un espacio liso, un espacio en el que se puedan crear nuevos movimientos y pensamientos, con los cuales, recuperar las velocidades infinitas del pensamiento, que como vimos, implican los virtuales y su articulaciones estructurales como su diferenciación infinitesimal.

⁴⁹⁶ “Si desde su propia perspectiva los nómadas no tienen historia, a pesar de que todo pasa por ellos, hasta el punto de que son como los «noumenos» o lo incognoscible de la historia, es porque son inseparables de esta empresa de abolición que logra que los imperios nómadas se disipen como por sí mismos al mismo tiempo que la máquina de guerra se destruye, o bien pasa al servicio del Estado. En resumen, la línea de fuga, cada vez que es trazada por una máquina de guerra, se convierte en línea de abolición, de destrucción de las demás y de sí misma. Y ahí es donde radica el peligro específico de este tipo de línea, peligro que se mezcla, pero que no se confunde, con los peligros precedentes. Cada vez que una línea de fuga se convierte en línea de muerte, nosotros no invocamos una pulsión interior del tipo «instinto de muerte», sino que seguimos invocando un agenciamiento de deseo que introduce una máquina objetiva o extrínsecamente definible. Así pues, no es una metáfora decir que siempre que alguien destruye a los demás y se destruye a sí mismo, es porque ha inventado en su línea de fuga su propia máquina de guerra...” Deleuze. *Diálogos*, pp. 160 y 161.

⁴⁹⁷ *Ibid.* p. 154.

La máquina de guerra busca crear un espacio liso y deshacer el espacio estriado, sabotear y destruir los aparatos de captura, las estructuras del estado y el capital que determinan los movimientos de los hombres y su existencia particular.⁴⁹⁸ Los nómadas evitan someterse al territorio movimiento y dinámica del estado y el capital que son la jerarquía, la acumulación y la servidumbre; por ello, oponen a la captura la velocidad, la destrucción y descodificación.

...el espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por "trazos" que se borran y se desplazan con el trayecto. Incluso las capas del desierto se deslizan unas sobre otras produciendo un sonido inimitable. El nómada se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita, posee ese espacio, ese es su principio territorial. Definir al nómada por el movimiento es igualmente falso. Toynbee tiene toda la razón cuando sugiere que el nómada es más bien aquel que no se mueve. Mientras que el migrante abandona un medio que ha devenido amorfo o ingrato, el nómada es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra a ese espacio liso en el que el bosque reclusa, en el que la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta a ese desafío. Evidentemente, el nómada se mueve, pero está sentado, sólo está sentado cuando se mueve (el beduino al galope, arrodillado sobre la silla, sentado sobre la planta de sus pies, "proeza de equilibrio"). El nómada sabe esperar, tiene una paciencia infinita.⁴⁹⁹

En este sentido el nómada es un vector de velocidad que busca recuperar las velocidades infinitas del pensamiento, pero hay que entender que esas velocidades son, sobre todo, las dinámicas de diferenciación y actualización de los virtuales, por ello, su velocidad es absoluta,⁵⁰⁰ es decir, no esta en la relación con un punto de partida y otro de llegada, sino,

⁴⁹⁸ "Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios como un medio de comunicación al servicio de un espacio estriado. Para cualquier Estado no sólo es vital vencer el nomadismo, sino también controlar las migraciones, y, más generalmente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un "exterior", sobre el conjunto de flujos que atraviesan el ecumene. En efecto, el Estado es inseparable, ahí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc. Pero se necesitan trayectos fijos, de direcciones bien determinadas, que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que midan detalladamente los movimientos relativos de los sujetos y objetos." Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p. 389.

⁴⁹⁹ *Ibid.* p. 385.

⁵⁰⁰ La velocidad o el movimiento absoluto no carecen de leyes, pero esas leyes son las del nomos, del espacio liso que lo despliega, de la máquina de guerra que lo puebla. Si los nómadas han creado la máquina de guerra

únicamente con los virtuales y su capacidad para actualizarlos,⁵⁰¹ por esto, los nómadas serán sobre todo inmóviles: son los que buscan no moverse,⁵⁰² los que no quieren irse de sus tierras,⁵⁰³ una tierra codiciada, y sobre todo, sobre-codificada por el estado y el capital. Por ello, los nómadas crean la máquina de guerra, para defender y disputar la tierra con los aparatos de captura, y así, recuperar los movimientos, las velocidades, contra los movimientos que se busca imponerles, limitándolos a los movimientos y velocidades sedentarios, movimientos falsos o abstractos del trabajo y la obediencia a una estructura jerárquica y de concentración de poder.

Deleuze- Guattari entienden el movimiento sedentario del estado y el capital como una movimiento falso o abstracto, contrario a los movimientos vitales de los cuerpos que

fue porque inventaron la velocidad absoluta, como "sinónimo" de velocidad. Y siempre que se produce una acción contra el Estado, indisciplina, sublevación, guerrilla o revolución como, acto, diríase que una máquina de guerra resucita, que un nuevo potencial nomádico surge, con reconstitución de un espacio liso o de una manera de estar en el espacio como si fuera liso..." Deleuze. *Mil Mesetas*, p. 390.

⁵⁰¹ "Lo absoluto es la velocidad del movimiento entre los dos, en medio de los dos y trazando una línea de fuga. El movimiento no va de un punto a otro, sino que se crea más bien entre dos niveles como una diferencia de potencial. Es una diferencia de intensidad que produce un fenómeno, que lo abandona o lo expulsa, que lo envía al espacio. Pero la velocidad absoluta puede medir tanto un movimiento rápido como un movimiento lento, e incluso una inmovilidad, como en el caso de un movimiento sobre sí mismo. La velocidad absoluta del pensamiento es un problema, y sobre él, además de las extrañas declaraciones de Epicuro, tenemos a Nietzsche, ¿o acaso no es eso lo que él ha logrado hacer con el aforismo? Lanzar el pensamiento como una máquina de guerra lanza una piedra. La velocidad absoluta es la velocidad de los nómadas, incluso cuando se desplazan lentamente. Los nómadas siempre están en el medio. La estepa crece por el medio, está entre los grandes bosques y los grandes imperios. La estepa, la hierba y los nómadas son una misma cosa. Los nómadas no tienen ni pasado ni futuro, tan sólo tienen devenires, devenir-mujer, devenir-animal, devenir-caballo: su extraordinario arte animalista. Los nómadas no tienen historia, sólo tienen geografía. Nietzsche: «Llegan como el destino, sin causa, sin razón, sin miramientos, sin pretexto ... » Kafka: «Imposible comprender cómo han penetrado hasta la capital, sin embargo, allí están, y cada mañana da la impresión de que su número crece ... » Kleist: «Cuando llegan las amazonas, los griegos y los troyanos, los dos gérmenes de Estado, creen que vienen como aliadas, pero no, pasan entre ellos y, a lo largo de su recorrido, los tumban a los dos sobre la línea de fuga.» Deleuze. *Diálogos*, p. 37.

⁵⁰² "Me ha sorprendido mucho una frase de Toynbee: "Nómadas son los que no se mueven, se convierten en nómadas porque se niegan a partir". Deleuze. *Conversaciones*, p. 219.

⁵⁰³ "Los que viajan son los emigrantes; puede haber gente enormemente respetable que se ven obligadas a viajar: los exiliados, los emigrantes –se trata de un tipo de viaje que no tiene nada de gracioso, porque son viajes sagrados, viajes forzados, viajes... muy bien. Pero los nómadas viajan poco, vaya. Por el contrario, los nómadas permanecen literalmente inmóviles, es decir, todos los especialistas en los nómadas lo dicen: no lo hacen porque no quieren irse, porque se aferran a la tierra, se aferran a su tierra. Su tierra se convierte en un desierto pero ellos se aferran a ella, de tal suerte que no pueden más que nomadizar en su tierra: nomadizan a fuerza de querer quedarse en una tierra. Así, pues, en cierto sentido podemos decir: nada es más inmóvil que un nómada, nadie viaja menos que un nómada... son nómadas porque no quieren irse." Deleuze. *Abecedario* ("V" de *voyager* que significa viajar)

buscan aumentar sus potencias, con la actualización de sus virtualidades, por ello, se oponen al movimiento gravitatorio o pesado del trabajo, que busca acumular-capturar fuerza, y le oponen el movimiento veloz de la guerra,⁵⁰⁴ en la que se transforma la herramienta en arma,⁵⁰⁵ y el sentimiento en afecto, imprimiéndoles con ellos, velocidad y nuevos movimientos a los cuerpos.

En el trabajo, lo fundamental es el punto de aplicación de una fuerza resultante ejercida por la fuerza de atracción de la tierra sobre un cuerpo determinado como "uno" (gravedad), y el desplazamiento relativo de ese punto de aplicación. En la acción libre, lo fundamental es la manera en que los elementos del cuerpo se escapan de la gravitación para ocupar absolutamente un espacio no puntuado. Las armas y su manejo parecen remitir a un modelo de acción libre, de la misma manera que las herramientas parecen remitir a un modelo de trabajo. El desplazamiento lineal, de un punto a otro, constituye el movimiento relativo de la herramienta, pero la ocupación turbulenta de un espacio constituye el movimiento absoluto del arma. Es como si el arma fuera móvil, auto-móvil, mientras que la herramienta es movida.⁵⁰⁶

El nomadismo propuesto por Deleuze-Guattari busca una nueva tierra y un nuevo pueblo, pero un pueblo que se oponga a la dominación en pos de la conformación y actualización de las capacidades del hombre y otras sociedades, por ello, el nomadismo es una forma de resistencia que eventualmente puede convertirse en una estrategia revolucionaria: crear una máquina de guerra que busque no solo destruir las codificaciones dominantes, sino, y sobre

⁵⁰⁴ “Como dice Virilio, la guerra no aparece en modo alguno cuando el hombre aplica al hombre la relación de cazador que tenía con el animal, sino, al contrario, cuando capta la fuerza del animal cazado para entrar con el hombre en una relación completamente distinta que la de la guerra (enemigo y ya no presa). No debe, pues, extrañarnos que la máquina de guerra sea el invento de los nómadas ganaderos: la ganadería y la doma no se confunden ni con la caza primitiva, ni con la domesticación sedentaria, sino que son precisamente el descubrimiento de un sistema proyectador, y proyectil. En lugar de actuar mediante una violencia en cada acción, o bien de constituir una violencia "una vez por todas", la máquina de guerra, con la ganadería y la doma, instaura toda una economía de la violencia, es decir, una manera de hacerla duradera e incluso ilimitada (...) el guerrero toma del animal la idea de un motor más que el modelo de una presa. No generaliza la idea de presa aplicándola al enemigo, abstrae la idea de motor aplicándosela a sí mismo.” *Ibid.* pp. 398 y 399.

⁵⁰⁵ “...los nómadas, en sentido estricto, en sentido geográfico, no son ni migrantes ni viajeros; al contrario, son los que no se mueven, los que se apegan a la estepa, inmóviles a grandes pasos, siguiendo una línea de fuga inmóvil, ellos, los más grandes inventores de armas nuevas. Pero la historia jamás ha comprendido nada de los nómadas, que no tienen ni futuro ni pasado.” Deleuze. *Diálogos*, p. 47.

⁵⁰⁶ Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, pp. 399 y 400.

todo, llamar con todas sus fuerzas a nuevas formas de codificar, de territorializar, nuevos territorios, una forma de resistencia al presente.

Sabemos que el problema revolucionario, hoy, consiste en hallar una unidad de las luchas puntuales que no reconstruya la organización despótica o burocrática del partido o del aparato de Estado: una máquina de guerra que no remitiría a un aparato de Estado, una unidad nómada en relación con el Afuera, que no se sometería a la unidad despótica interna. Esto es quizá lo más profundo de Nietzsche, la medida de su ruptura con la filosofía tal y como aparece en el aforismo: haber hecho del pensamiento una máquina de guerra, una potencia nómada. E incluso aunque el viaje sea inmóvil, aunque se haga sin moverse del lugar, aunque sea imperceptible, inesperado, subterráneo, hemos de preguntar: ¿quiénes son hoy los nómadas? ¿Quiénes son hoy nuestros verdaderos nietzscheanos?⁵⁰⁷

Las máquinas de guerra que son la filosofía y el arte, sobre todo, consisten en llamar con todas sus fuerzas a un pueblo y a una tierra que faltan, como decía Paul Klee, un pueblo menor, bastardo, revolucionario,⁵⁰⁸ y para ello, tienen que descodificar la lengua o el lenguaje en que se expresan, tienen que crear una lengua menor⁵⁰⁹ capaz de decir con las palabras y los signos existentes cosas que todavía no han sido dichas, percibidas, sentidas o pensadas, virtuales, pero que se necesitan decir, percibir, sentir o pensar para aprehender esos esas otras formas de vivir y relacionarse que sin ser actuales son reales, nos rodean como visiones, sueños, aspiraciones, deseos, necesidades del cuerpo y del espíritu.

⁵⁰⁷ Deleuze. *La isla desierta y otros textos*, pp. 330 y 331.

⁵⁰⁸ “Aunque la filosofía se reterritorialice en el concepto no por ello halla su condición en la forma presente del Estado democrático, o en un cogito de comunicación más dudoso aún que el cogito de reflexión. No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos. Del arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto correlatos de la creación. No son los autores populistas sino los más aristocráticos los que reclaman este futuro. Este pueblo y esta tierra no se encuentran en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que sustrae a la mayoría...” Deleuze, Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, p. 110.

⁵⁰⁹ “Esto no es fácil, ni siquiera en el nivel de la mera escritura y del lenguaje. Sólo le encuentro parecido con Kafka, con lo que Kafka hace con el alemán en función de la situación lingüística de los judíos de Praga: construye, en alemán, una máquina de guerra contra el alemán; a fuerza de indeterminación y de sobriedad, transmite bajo el código del alemán algo que nunca se había escuchado. En cuanto a Nietzsche, él se siente polaco frente al alemán. Se sirve del alemán para poner en marcha una máquina de guerra que transmita algo que no se puede codificar en alemán. Eso es el estilo como política.” Deleuze. *La isla desierta y otros textos*, p. 324.

Entonces, tanto la filosofía como las artes se convierten en un acto de resistencia al presente, a la muerte, a la ignominia...

Hedigger se perdió por las sendas de la desterritorialización, pues se trata de caminos sin balizas no parapetos Tal vez aquel estricto profesor estuviera más loco de lo que parecía. Se equivoca de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor (...) Es la relación constitutiva de la filosofía con la no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía (...) El pueblo es interior al pensamiento porque es un <<devenir-pueblo de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y no puede ocuparse más de arte o filosofía. Pero los libros de filosofía y obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.⁵¹⁰

4.2 Pensamiento nómada

Uno de los momentos o modalidades más importantes del nomadismo para Deleuze es el nomadismo del pensamiento, ya que la propuesta se hace desde la filosofía. El nomadismo del pensamiento busca un pensamiento sin imagen, sobre todo, sin una imagen dogmática, con la finalidad de liberar los virtuales y sus movimientos infinitos en su diferenciación, para ello, como en otras dimensiones, el nomadismo se presenta como una máquina de guerra para deshacer códigos.

Hacer del pensamiento una fuerza nómada no significa obligatoriamente moverse, sino liberarse del modelo del aparato de Estado, del ídolo o de la imagen que pesa sobre el

⁵¹⁰ Deleuze, Guattari *¿Qué es la filosofía?*, p. 111.

pensamiento, monstruo acurrucado sobre él. Dar al pensamiento una velocidad absoluta, una máquina de guerra, una geografía, y todos esos devenires o esos caminos que recorren una estepa. Epicuro, Spinoza y Nietzsche como pensadores nómadas.⁵¹¹

Deleuze propone un pensamiento sin imagen para dejar libres las imágenes de un pensamiento intensivo, integrado por devenires virtuales arreglados en términos de otra razón, ya que la imagen dogmática de l pensamiento e s una sola imagen trascendente del mundo, universalizada como la única: la razón de Europa, Occidente o Grecia; la verdad absoluta de una creencia religiosa o ideología política (marxismo dogmático, fascismo, liberalismo o neoliberalismo).

La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido. Nietzsche ha dicho todo lo que hay que decir sobre este punto en *Schopenhauer como educador*. -Todo lo que pertenece a un pensamiento sin imagen, el nomadismo, la máquina de guerra, los devenires, las bodas contra natura, las y los robos, los entredos-reinos, las lenguas menores o los tartamudeos en la lengua etc. es a plastado y denunciado como nocivo. Por supuesto, otras disciplinas diferentes de filosofía y su historia también pueden jugar ese papel de represor del pensamiento. En la actualidad incluso se puede decir que la historia de la filosofía ha fracasado, y que «el Estado ya no tiene necesidad de la sanción por la filosofía». Ávidos contrincantes han ocupado ya su sitio. La epistemología ha tomado el relevo de la historia de la filosofía. El marxismo esgrime un juicio de la historia e incluso un tribunal del pueblo que son aún más inquietantes que los otros. El psicoanálisis se ocupa cada vez más de la función «pensamiento», y cuando se alía con la lingüística no lo hace sin motivos. Son los nuevos aparatos de poder en el pensamiento mismo. Marx, Freud y Saussure componen un curioso Represor con tres cabezas, una lengua dominante mayor. Interpretar, transformar, enunciar, son las nuevas formas de ideas «justas».⁵¹²

⁵¹¹ Deleuze. *Diálogos*, p. 38.

⁵¹² *Ibid.* p. 18.

Una de las maneras en que Deleuze plantea este nomadismo del pensamiento es a través del pensamiento nómada de Nietzsche,⁵¹³ el pensamiento como un proceso de descodificación imposible de ser sobrecodificado o capturado,⁵¹⁴ ya que de acuerdo a Deleuze, el pensamiento de Nietzsche se dirige o consiste en intensidades puras, devenires que se dirigen contra la sobrecodificación cultural, política y social que busca capturar. El pensamiento de Nietzsche es una máquina de guerra, una máquina de descodificación que busca dejar pasar los virtuales y sus intensidades⁵¹⁵ como elementos de un pueblo y una tierra futuros.

La labor de Nietzsche, en cambio, no es ésa en absoluto. Su problema es otro. A través de todos los códigos del pasado, del presente o del futuro, para él se trata de dejar pasar algo que no se deja y que jamás se dejará codificar. Transmitirlo a un nuevo cuerpo, inventar un cuerpo al que pueda transmitirse y en el que pueda circular: un cuerpo que sería el nuestro, el de la Tierra, el de la escritura...⁵¹⁶

Para Deleuze, las formas de la sobrecodificación o captura, porque el pensamiento o la cultura ya implican una codificación, se articulan como tres tipos de medios o instrumentos de codificación: la ley, los contratos y las instituciones.⁵¹⁷ La sobrecodificación captura como ley, como lo hacen los códigos legales o los libros sagrados prescribiendo de manera

⁵¹³ “Sabemos bien que, en nuestros regímenes, los nómadas no tienen cabida: no se escatiman medios para regularlos, y apenas consiguen sobrevivir. Nietzsche vivió como uno de esos nómadas reducidos a no ser más que su sombra, de pensión en pensión...” Deleuze. *La isla desierta y otros textos*, p. 330.

⁵¹⁴ “Ante la forma en que nuestras sociedades se descodifican, en que sus códigos se escapan por todos sus poros, Nietzsche no intenta llevar a cabo una recodificación. Él dice: esto no ha hecho más que empezar, todavía no habéis visto nada («la igualación del hombre europeo es hoy el gran proceso irreversible: habría incluso que acelerarlo»). En cuanto a lo que piensa y escribe, Nietzsche persigue un intento de descodificación, no en el sentido de esa descodificación relativa que consistiría en descifrar los códigos antiguos, presentes o futuros, sino de una descodificación absoluta: transmitir algo que no sea codificable, perturbar todos los códigos.” *Ibid.* p. 324.

⁵¹⁵ “El aforismo no es solamente una relación con el exterior, sino que su segunda característica es estar en relación con lo intensivo (...) Esos estados vividos de los que hablaba hace un momento, cuando decía que no es necesario traducirlos en representaciones o en fantasías, que no hay que someterlos a los códigos de la ley, del contrato o de la institución, que no hay que canjearlos sino, al contrario, hacer de ellos fluidos que nos lleven siempre un poco más lejos, más al exterior, eso es exactamente la intensidad, las intensidades (...) Pero Nietzsche, con su escritura de intensidades, nos dice: no cambiéis la intensidad por representaciones. La intensidad no remite a significados, que serían como representaciones de cosas, ni a significantes, que serían como representaciones de palabras.” *Ibid.* p. 327.

⁵¹⁶ *Ibid.* p. 323.

⁵¹⁷ “Sabemos cuales son los grandes instrumentos de codificación. Las sociedades no cambian tanto, no disponen de infinitos medios de codificación. Conocemos tres medios principales: la ley, el contrato y la institución.” *Ibidem.*

inequívoca y absoluta lo que se debe hacer y ser, convierten un momento del movimiento en un estado absoluto, verdadero o esencial.

Los textos que sobrecodifican como contrato, capturan el movimiento como una transacción comercial, lo limitan a las coordenadas de un acuerdo que busca beneficios económicos y se finca en la supuesta libertad de los contratantes, pero transacción que no puede agotar el contenido de la relación y el movimiento, y en la que una de las partes no tiene otra salida que hacerlo, como sucede en la compraventa de la fuerza de trabajo, la sobrecodificación captura el movimiento físico, intelectual, y afectivo en los términos de una relación comercial. Y la codificación política de las instituciones implica la instauración de una burocracia que integra dispositivos de captura que se justifican con la función social que cumplen, como sucedió con el marxismo dogmático convirtiéndose en gobierno dictatorial o con el psicoanálisis, que en nombre de la salud pública y privada extiende el poder de los aparatos de poder a toda la población con el pretexto del cuidado de la vida íntima y la salud psicológica.⁵¹⁸

En ese sentido, Deleuze califica el pensamiento de Nietzsche como una anticultura⁵¹⁹ o una contra filosofía⁵²⁰ que busca descodificar estas formas del pensamiento y de la cultura que tienen por objeto servir al estado y a la dominación, parodiándolas, y desarrollando

⁵¹⁸ “Es una sociedad que funciona a partir de otras bases. Si consideramos, pues, no tanto a Marx y Freud literalmente, sino aquello en lo que se han convertido el marxismo y el freudismo, vemos que están inmersos en una suerte de intento de recodificación: por parte del Estado, en el caso del marxismo («es el Estado quien te puso enfermo y el Estado es quien te curará», porque ya no será el mismo Estado); por parte de la familia, en el caso del freudismo (la familia te pone enfermo y la familia te cura, porque no es ya la misma familia). Esto es lo que sitúa ciertamente, en el horizonte de nuestra cultura, al marxismo y al psicoanálisis como las dos burocracias fundamentales, una pública y otra privada, cuyo objetivo es realizar mejor o peor una recodificación de lo que no deja de descodificarse en nuestro horizonte...” *Ibid.* p. 323.

⁵¹⁹ Puede que Marx y Freud sean el amanecer de nuestra cultura, pero Nietzsche es algo completamente distinto, es el amanecer de una contra- cultura. Es evidente que la sociedad moderna no funciona mediante códigos.” *Ibid.* p. 321.

⁵²⁰ “El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ley, la institución y el contrato que constituyen el problema del Soberano, y que atraviesan la historia sedentaria que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas. El «significante» es en verdad el último avatar filosófico del déspota. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de contra- filosofía. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa, con los filósofos como burócratas de la razón pura, sino de una máquina de guerra móvil. Acaso sea éste el sentido en el que Nietzsche anuncia que con él comienza una nueva política...” *Ibid.* p. 330.

paralelamente una filosofía y un pensamiento que vinculen con las fuerzas de la realidad para transformarla, lo que se esboza como una política del futuro, una política de la tierra.

Abrir el pensamiento y la cultura al exterior,⁵²¹ sacarlos de la interioridad de su angustia y dramatismo,⁵²² para llevarlos a buscar las alegrías de las potencialidades realizadas, la actualización en su relación con el exterior y en e se mismo movimientos buscar la transformación d e la realidad. En ese sentido, el nomadismo del pensamiento, la máquina de guerra filosófica se convierte eventualmente en una máquina revolucionaria que colabora con todas sus fuerzas a l arribo de una nueva tierra y un nuevo pueblo que faltan y que son necesarios.

Nietzsche para que llegue a producir esta impresión? Hay una que Maurice Blanchot ha esclarecido particularmente en El diálogo inconcluso (b). Es la relación con el exterior. En efecto, cuando se abre al azar un texto de Nietzsche, se tiene una de las primeras ocasiones de soslayar la interioridad, ya sea la interioridad del alma o de la

⁵²¹ “Pues bien: lo que decimos es que estos textos están atravesados por un movimiento que viene del exterior, que no comienza en esa página del libro ni en las precedentes, que no se mantiene en el marco del libro y que es completamente distinto del movimiento imaginario de las representaciones o del movimiento abstracto de los conceptos tal y como éstos tienen lugar habitualmente mediante las palabras o en la mente del lector. Hay algo que se sale del libro, que entra en contacto con un puro exterior. En ello reside, según creo, ese derecho al contrasentido en la obra de Nietzsche. Un aforismo es un juego de fuerzas, un estado de fuerzas siempre exteriores las unas a las otras. Un aforismo no quiere decir nada, no significa nada, no tiene ni significante ni significado. Esas son formas de restaurar la interioridad del texto. Un aforismo es una relación de fuerzas en la que la última, es decir, al mismo tiempo la más reciente, la más actual y provisionalmente la última, es también siempre la más exterior. Nietzsche lo plantea claramente: si queréis saber lo que quiero decir, hallad la fuerza que le da sentido, si es preciso un nuevo sentido, a lo que digo. Conectad el texto con esa fuerza. En este sentido, no hay problema alguno de interpretación de Nietzsche, no hay más que problemas de maquinación: maquinar el texto de Nietzsche, buscar la fuerza exterior actual mediante la cual transmite algo, una corriente de energía...” *Ibid.* p. 326 y 327.

⁵²² Quienes leen a Nietzsche sin reírse mucho y con frecuencia, sin sufrir de vez en cuando de ataques de risa, es como si no lo hubiesen leído. Y esto no vale sólo para Nietzsche, sino para todos los autores que constituyen ese preciso horizonte de nuestra contra- cultura. Lo que manifiesta nuestra decadencia, nuestra degeneración, es la manera en que tenemos necesidad de recurrir a la angustia, a la soledad, a la culpabilidad, al drama de la comunicación y a todo lo que hay de trágico en la interioridad (...) La risa, y no el significante. Risa, esquizofrénica o revolucionaria, es lo que emana de estos grandes libros, y no la angustia de nuestro narcisismo privado o de los terrores de nuestra culpabilidad. Podemos llamar a esto «la comicidad de lo sobrehumano» (...) los grandes libros siempre irradian una indescriptible alegría, aunque hablen de cosas horribles, desesperantes o terroríficas. Todo gran libro opera en sí una transmutación y constituye una salud futura. No es posible dejar de reír mientras se desbaratan los códigos. Al poner el pensamiento en relación con el exterior, surgen momentos de risa dionisiaca, y en eso consiste el pensamiento al aire libre (...) Un aforismo es una materia pura hecha de risa y alegría. Si somos incapaces de encontrar en un aforismo algo que nos haga reír, esa distribución de humor e ironía y ese reparto de intensidades, entonces no hemos entendido...” *Ibid.* pp. 328 y 329.

conciencia o la interioridad de la esencia o del concepto, es decir, aquello que siempre ha constituido el principio de la filosofía. Lo que confiere su estilo a la filosofía es que la relación con lo exterior siempre está mediatizada y disuelta por y en una interioridad. Nietzsche, al contrario, basa su pensamiento y su escritura en una relación inmediata con el afuera.⁵²³

Esta concepción del nomadismo como dijimos inicial mente no busca regresar a un primitivismo sino todo lo contrario, es una estrategia sofisticada que busca producir formas de resistencia a partir de las enseñanzas históricas de los grupos nómadas frente a las sociedades jerárquicas y dominantes⁵²⁴ de los imperios antiguos,⁵²⁵ pero que es posible actualizar en el presente,⁵²⁶ sobre todo, en el presente próximo que en la década de los 70s

⁵²³ *Ibid.* 325 y 326.

⁵²⁴ “Desde el punto de vista del Estado, la originalidad del hombre de guerra, su excentricidad, aparece necesariamente bajo una forma negativa: estupidez, deformidad, locura, ilegitimidad, usurpación, pecado... Dumézil analiza los tres "pecados" del guerrero en la tradición indo-europea: contra el rey, contra el sacerdote, contra las leyes derivadas del Estado (supongamos una transgresión sexual que comprometa la distribución de los hombres y de las mujeres, supongamos una traición a las leyes de la guerra tal como son instituidas por el Estado). El guerrero está en la situación de traicionarlo todo, incluida la función militar, o de no entender nada. Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, (TRATADO DE NOMADOLOGÍA: LA MÁQUINA DE GUERRA) pp. 361 y 362.

⁵²⁵ Nosotros suponemos, de acuerdo con Félix, que la máquina de guerra tiene una naturaleza y un origen distintos que el aparato de Estado. La máquina de guerra tendría su origen entre los pastores nómadas en su lucha contra los sedentarios imperiales, e implicaría una organización aritmética, en un espacio abierto en el que los hombres y los animales se distribuyen, opuesta a la organización geométrica del Estado, que distribuye un espacio cerrado (incluso cuando la máquina de guerra tiene que ver con la geometría, se trata de una geometría muy diferente de la del Estado, una especie de geometría arquimediana, una geometría de «problemas» y no de «teoremas» como la de Euclides). El poder del Estado no se basa en una máquina de guerra, sino en el ejercicio de las máquinas binarias que nos atraviesan y de la máquina abstracta que nos sobrecodifica: toda una «policía». La máquina de guerra, por el contrario, está atravesada por los devenires-animales, los devenires-mujer, los devenires-imperceptibles del guerrero (cf. el secreto como invención de la máquina de guerra, por oposición a la «publicidad» del déspota o del hombre de Estado). Dumézil ha insistido con frecuencia sobre esta posición excéntrica del guerrero respecto al Estado; Luc de Heusch muestra cómo la máquina de guerra viene del exterior y se precipita sobre un Estado ya desarrollado que no la incluía. Pierre Clastres, en uno de sus últimos textos, explica cómo la función de la guerra, en los grupos primitivos, era precisamente la de conjurar la formación de un aparato de Estado. Se diría que el aparato de Estado y la máquina de guerra no pertenecen a las mismas líneas, no se construyen sobre las mismas líneas: mientras que el aparato de Estado pertenece a las líneas de segmentariedad dura, e incluso las condiciona en la medida en que efectúa su sobrecodificación, la máquina de guerra sigue las líneas de fuga y de mayor pendiente, llegando del fondo de la estepa o del desierto y penetrando en el Imperio...” Deleuze. *Diálogos*. p 160.

⁵²⁶ “Sin duda, no hay nada más anticuado que el hombre de guerra: hace ya mucho tiempo que se ha transformado en un personaje completamente distinto, el militar. Y el propio obrero ha sufrido tantas desventuras... Sin embargo, vuelven a surgir hombres de guerra, con muchas ambigüedades: todos aquellos que conocen la inutilidad de la violencia, pero que son adyacentes a una máquina de guerra a recrear, de respuesta activa y revolucionaria. También vuelven a surgir obreros, que no creen en el trabajo, pero que son adyacentes a una máquina de trabajo a recrear, de resistencia activa y de liberación tecnológica. No resucitan viejos mitos o figuras arcaicas, son la nueva figura de un agenciamiento transhistórico (ni histórico ni eterno, sino intempestivo): el guerrero nómada y el obrero ambulante. Una siniestra caricatura los precede ya, el

Deleuze ve como las sociedades de control, en las cuales, el poder se ejercerá como control, a través de máquinas informáticas, una producción capturada y sobrecodificada por el capital financiero, y un cerco móvil y permanente del movimiento en la codificación de vigilancia tecnológica y las nuevas formas políticas transaccionales, que frente al movimiento del capital y las mercancías impide el movimiento de los seres humanos con las fronteras y la tecnología informática y estadística. Esto es muy importante pues Deleuze y Guattari son unos de los primeros teóricos en concebir concretamente a la globalización y sus específicos medios y tecnologías de codificación, ellos le llaman capitalismo mundial integrado, frente a las que proponen un nuevo tipo de nomadismo que utilice el germen liberador que existe en las estructuras y dinámicas mismas de las tecnologías informáticas o comunicacionales, las relaciones entre los trabajadores y las diferentes minorías que no tienen tierra o les es amenazada⁵²⁷ por procesos de sobrecodificación,⁵²⁸ de captura y acumulación: El rizoma como nueva máquina de guerra.

mercenario o el instructor militar móvil, y el tecnócrata o analista transhumante, C.I.A. y I.B.M. Pero una figura transhistórica debe defenderse tanto de los viejos mitos como de las desfiguraciones preestablecidas, anticipatorias. "Para reconquistar un mito no hay que retroceder, aparece de nuevo, cuando el tiempo tiembla incluso en sus propios cimientos bajo el imperio del máximo peligro". Artes marciales y tecnología de punta sólo son válidas en la medida en que posibilitan la unión de un nuevo tipo de masas guerreras y obreras. Línea de fuga común del arma y de la herramienta. Una pura posibilidad, una mutación. Se forman técnicos subterráneos, aéreos, submarinos, que en mayor o menor medida pertenecen al orden mundial, pero que también inventan y acumulan involuntariamente unos potenciales de conocimiento y de acción virtuales, utilizables por otros, minuciosos, y sin embargo fáciles de adquirir, para nuevos agenciamientos. Entre la guerrilla y el aparato militar, entre el trabajo y la acción libre, los préstamos siempre se han hecho en los dos sentidos, para una lucha tanto más variada." Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, p 405.

⁵²⁷ "Estamos ante algo que no se reduce ni al monopolio de un poder orgánico ni a una representación local, sino que remite a la potencia de un cuerpo turbulento en un espacio nómada. Por supuesto, es difícil considerar los grandes cuerpos de un Estado moderno como tribus árabes. Lo que queremos decir es que los cuerpos colectivos siempre tienen márgenes o minorías que reconstituyen equivalentes de máquina de guerra, bajo formas a veces inesperadas, en agenciamientos determinados tales como construir puentes, construir catedrales, o bien emitir juicios, o bien hacer música, instaurar una ciencia, una técnica... Un cuerpo de capitanes defiende sus exigencias a través de la organización de los oficiales y del organismo de los oficiales superiores. Siempre surgen periodos en los que el Estado como organismo tiene problemas con sus propios cuerpos, y en los que éstos, al mismo tiempo que reclaman privilegios, se ven forzados a abrirse a pesar suyo a algo que los desborda, un corto instante revolucionario, un impulso experimentador. Situación confusa, en la que siempre hay que analizar tendencias y polos, las naturalezas de movimientos. Es como si de pronto el cuerpo de notarios avanzase como árabes o indios, y luego se retrase, se reorganizase: una opera-cómica, en la que no se sabe qué va a pasar (incluso se puede llegar a gritar: "¡La policía con nosotros!")". *Ibid.* pp. 372 y 373.

⁵²⁸ "... la forma de exterioridad de la máquina de guerra hace que ésta sólo exista en sus propias metamorfosis; existe tanto en una innovación industrial como en una invención tecnológica, en un circuito comercial, en una creación religiosa, en todos esos flujos y corrientes que sólo secundariamente se dejan apropiar por los Estados. La exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante*

4.3 Sociedades de control vs Rizoma

a) Sociedades de Control

*Crítica al poder como dominio
en el capitalismo tardío*

El texto *Post-escriptum sobre las sociedades de control*, puede ser considerado con justicia como el testamento político de Gilles Deleuze, quien lo escribe en 1990 a los setenta y cinco años de edad, y es publicado el 1 de mayo del mismo año en *L'Autre Journal*. Este breve texto de apenas ocho páginas es el esbozo de una cartografía de aquello en que habrá de convertirse el capitalismo para el siguiente siglo, en él, el filósofo apenas señala las nuevas directrices, estructuras y mecanismos que el capitalismo anuncia con nuevos signos en las décadas de los 70s y 80s: el ejercicio del poder que explota, somete y acumula riqueza a través del “control” a distancia que permite la tecnología de la informática, la computación y las nuevas formas de producción.

La visionaria idea de Deleuze es planteada como la continuidad de las modalidades que adquiere el poder tras los modelos de las “sociedades soberanas” de la Edad Media y las “sociedades disciplinarias” de inicios de la Modernidad, teorizadas por Michel Foucault en su libro de 1975 *Vigilar y castigar*. El planteamiento teórico consiste básicamente en explicar las modalidades con que funciona el poder que ejerce el soberano o el gobierno sobre el pueblo.

En estos términos, la “sociedad soberana” es aquella en la cual el soberano que es el rey, es considerado como la encarnación del poder. Y por lo tanto, en los términos de la corporalidad misma del rey es como se ejercerá su poder contra los cuerpos de sus opositores, con el recurso del suplicio público en ceremonias espectaculares donde la destrucción física del cuerpo de los condenados a través del desmembramiento, el crujir de huesos, el metal ardiendo, el fuego, los gritos y lamentos anuncian de manera ejemplar el

interacción. Un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige contra ellos.” *Ibid.* pp. 367 y 368.

poder del soberano a sus súbditos, y promueve a través del miedo y los dogmas religiosos, la conformación del “alma” servil de buenos cristianos que respetan al monarca de la misma manera como respetan a Dios. El suplicio de los cuerpos sufrientes tiene por finalidad la conformación de un alma de la cual sea prisionero el cuerpo. Se trata de una dinámica social, en la cual, el cuerpo del rey es equivalente al cuerpo de Dios que tendrá que ser respetado, pero sobre todo, obedecido en función del miedo reverencial que a través de dogmas sociales y una rígida jerarquía social, fundada en la cercanía con el cuerpo del rey, estructura la totalidad de la sociedad. En las “sociedades soberanas” el hombre se convierte fundamentalmente en *un alma que obedece*.

Por su parte, las “sociedades disciplinarias” señala Foucault, son aquellas que surgen con la Modernidad, y con ella, se van gestando desde el siglo XVIII consolidándose en el siglo XIX. Y tienen como finalidad principal transformar a la población de siervos cristianos en ejércitos de obreros, lo cual es realizado a través de la disciplina, que ya no solamente busca hacer respetar reverencialmente, sino sobre todo, “producir” cuerpos dóciles y obedientes no solamente con respecto a la autoridad del estado sino con respecto a cualquier autoridad. Para conseguir tal fin, la sociedad se organiza en torno a un *continuum* de instituciones cerradas que tienen por finalidad potencializar las fuerzas productivas del hombre: familia, escuela, fábrica, cárcel, hospital y manicomio.

Este *continuum* de instituciones es una estructura social que a través de la vigilancia presencial, la clasificación y el ejercicio de los hombres normaliza, y a través del castigo, sanciona la anormalidad. En un orden donde la norma es convertirse en un cuerpo productivo para la naciente industria y obediente con respecto a la autoridad del gobierno. Así las cosas “vigilar” y “castigar” en centros de encierro se convierte en la modalidad del poder que la sociedad moderna adopta para hacerse de masas ingentes de obreros que como sombras de lo que fueron en sus aldeas, recorren hambrientos las calles de las nuevas ciudades tras ser despojados de sus tierras y talleres (medios de producción). En las “sociedades disciplinarias” el hombre se convierte fundamentalmente en un *cuerpo “dócil” y “obediente” que produce*.

Como ya mencionamos Deleuze parte de este planteamiento que hace Foucault dándole continuidad al anunciar la nueva forma que el poder y el capitalismo van adquiriendo a finales del siglo XX y habrá de consolidarse en el siglo XXI. Deleuze nos explica que la crisis de las instituciones que se vive en Occidente es producto de una transformación radical en la totalidad del sistema social que sigue las transformaciones del capitalismo, que a su vez, se define por la disolución de los límites y la asimilación de todos los contenidos sociales y recursos naturales en una única cultura, sobrecodificación, del consumo que despoja de todo para después venderlo como elemento de una misma “cultura” global.

En este sentido, el Estado-nación, la familia, la fábrica, la escuela, el hospital, la cárcel y el manicomio no están solamente en crisis sino que respectivamente se están transformando en un orden transnacional globalizado jurídica y económicamente, en una educación continua, en empresas transnacionales y en regímenes hospitalarios y carcelarios en “libertad”, definidos por su participación en el mercado al convertir todo en servicio y negocio objeto de especulación. Lo cual se explica en función de las nuevas dinámicas transnacionales del capital financiero que se encuentra en constante movilidad y requiere para su reproducción, administración y gestión de prácticas sociales con tales características, es decir, instituciones abiertas y móviles en las cuales los individuos puedan seguir los derroteros y dinámicas del capital.

Si bien en las “sociedades soberanas” y en las “sociedades disciplinarias” se requería de la mayor cantidad de hombres posibles para sostener el poder político y económico del soberano, esta nueva dinámica del poder de las “sociedades de control” prescinde de ciertos hombres que son la mayoría, pues la industria cada vez requiere menos de seres humanos para el proceso productivo y la acumulación de la riqueza, que es cada vez mayor, llegando a grados inusitados. En tales condiciones, el hombre se define por el consumo y no por la producción, Deleuze habla de “individuos” como del hombre por excelencia de esta nueva forma de sociedad que participaría del movimiento del capital viviendo, estudiando y trabajando en diferentes lugares del mundo. Sin embargo, la condiciones materiales de la mayor parte de la población mundial segrega de este movimiento a naciones enteras quienes además de no ser necesarias para el proceso productivo se convierten en un

elemento social pernicioso que sólo implica costos y riesgos a “controlar”, cuyo destino es la delincuencia, la migración y el aislamiento en los nuevos ghettos de pobreza que son países enteros (Latinoamérica), y en el límite, su destino es la muerte en forma de hambruna, enfermedad y miseria también sufrida por países enteros (África).

El “control” se convierte en el nuevo instrumento del poder y el capital que a través de la tecnología y las nuevas bases de datos, monitorea a distancia y de manera automática a las poblaciones, sabiendo lo que hacen, dirigiéndolas y cuando es preciso interviniendo para evitar riesgos. Sometiendo al orden del consumo real a los “dividuos” e imaginario a las poblaciones segregadas y prescindibles; y sometiendo a todos, a través de la administración de la vida cotidiana en sus más pequeños detalles y con la producción de una “realidad” virtual, espectacular y falsa en los medios de comunicación y entretenimiento puesto que la tecnología lo permite. En las “sociedades de control” el hombre se convierte fundamentalmente *en un dato, número o matrícula, que consume real o imaginariamente.*

“Control” es el nombre propuesto por Burroughs para designar al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato. También Paul Virilio ha analizado continuamente las formas ultrarrápidas que adopta el control “al aire libre” y que reemplazan a las antiguas disciplinas que actuaban en el período de los sistemas cerrados. No cabe responsabilizar de ello a la producción farmacéutica, a los enclaves nucleares o a las manipulaciones genéticas, aunque tales cosas estén destinadas a intervenir en el nuevo proceso. No cabe comparar para decidir cuál de los dos regímenes es más duro o más tolerable, ya que tanto las liberaciones como las sumisiones han de ser afrontadas en cada uno de ellos a su modo.⁵²⁹

b) RIZOMA

*Propuesta política de la potencia
inmanente de los hombres*

Si bien, el concepto de las sociedades de control es extremadamente preciso y políticamente enriquecedor de la concepción político-económica de la sociedad capitalista del siglo XXI, su planteamiento sólo es inicial e introductorio a una profundización y continuidad que

⁵²⁹ Deleuze. *Conversaciones*, pp. 278 y 279.

Deleuze sugiere como un trabajo por venir para los futuros hombres, en una labor semejante a la que él realizó, en ese texto de apenas ocho páginas, respecto a los planteamientos de Foucault y de Marx. Ya que en estricto sentido, el texto *Post-escriptum sobre las sociedades de control* es un “testamento político”, que significativamente Deleuze publica el día 1 de mayo de 1990, como el esbozo de las transformaciones que las instituciones experimentan a finales del siglo XX, una especie de mapa que el autor hace con las indicaciones que como signos emiten las instituciones disciplinarias en la crisis de transformación del capitalismo y sus formas de funcionamiento. El concepto de las “sociedades de control” es apenas la primera parte de un diagnóstico de los nuevos males que aquejarán a la humanidad en el siglo XXI.

Precisamente, la segunda parte del diagnóstico que hace Deleuze lo constituye el *rizoma*, como una alternativa de resistencia, y en el límite, de transformación de las condiciones y relaciones de sometimiento. Por esa razón y en función de ella, el rizoma adquiere una relevancia fundamental en el planteamiento político que hace Deleuze a lo largo de su obra. Se trata de la estrategia y práctica de liberación: la *máquina revolucionaria* por excelencia.

Para mostrar esta interrelación fundamental entre ambas categorías mencionaremos de manera básica algunas características del rizoma que hacen evidente tal dinámica y se encuentran desarrolladas en el texto homónimo, *INTRODUCCIÓN: RIZOMA* del libro *Mil Mesetas*.

- 1. La metáfora espacial.** Una de las causas de la riqueza del pensamiento deleuzeano lo constituye la rigurosa, pero sobre todo, creativa transdisciplinaria que junto a Félix Guattari practicó Deleuze de una manera “peligrosa” para el control del pensamiento, a través, de la división aséptica de los saberes. Puesto que, en el rizoma convergen armónicamente desde la botánica y la agricultura hasta la geografía y la literatura para hacer frente a las modalidades que adopta el poder que somete, explota y mata.

El rizoma tiene una dimensión espacial estratégica y práctica que lo convierte en una máquina de resistencia y revolución. En él, se dejan ver los conocimientos en geografía, biología, botánica y literatura. Pues el rizoma se plantea como un reto a la espacialidad orgánica del poder. Es una estrategia guerrillera contra el territorio de las instituciones que ha de acontecer en una especialidad específica (la del poder) y en una multiplicidad de especialidades posibles virtuales (las de la resistencia y la transformación individual y social).

El rizoma es una especie de raicilla muy especial, un tallo subterráneo especializado en resistir climas y condiciones hostiles. Un conjunto de tallos, bulbos y raicillas que van creciendo subterráneamente hacia diferentes direcciones a partir de sus bulbos. En este sentido, el rizoma adquiere muchas cualidades conceptuales muy valiosas para la labor de resistencia y transformación, ya que lo que se encuentra en juego en su supervivencia es la disputa por el territorio con otras especies pero de una manera velada, constante y efectiva al grado de que el rizoma es capaz de modificarse en función de las condiciones con las que se va encontrando, siendo capaz incluso de perder secciones o partes enteras.

Lo que entraña la disputa por el espacio es la importancia fundamental del territorio puesto que todo ser vivo requiere de un territorio para su sobrevivencia y existencia, un espacio ordenado de tal manera que le aporte lo necesario para su vida. Es decir, que un territorio es un espacio ordenado de una determinada manera en función de la existencia de uno o varios seres vivos. Precisamente, en intuir esto y plantear la cuestión política en sus términos reside la genialidad de Gilles Deleuze y Felix Guattari, pues reconocieron la plasticidad no solamente del mundo natural sino también del mundo social, y lo más importante, la capacidad del hombre, pero sobre todo, del colectivo para incidir en su mundo social convirtiéndolo en un territorio propicio u hostil para la existencia del hombre en todas sus dimensiones: El espacio social como el territorio del capitalismo pero también como el espacio susceptible a su transformación. Por ello, a la *territorialización* en la superficie de lo social opusieron la *reterritorialización* subterránea y estratégica de las colectividades que tienen su vida y existencia amenazada por el “orden” del territorio del poder. Y si es

subterránea y estratégica es precisamente a causa de ese orden que tiende no solamente a su condicionamiento sino también a imposibilitar cualquier intento de transformarlo.

*Rizoma hermosa estructura subterránea que en el silencio, la intimidad y la clandestinidad va minando el espacio del territorio ordenado: ríos subterráneos de una sustancia corrosiva y ácida que **desterritorializa** el orden de la muerte en aras de la **reterritorialización** de los territorios de la vida.*

2. La relación constructiva con el exterior. Una cualidad fundamental del rizoma que constituye parte importante de su estrategia y define su agresividad es su relación con el exterior consistente en la maleabilidad. El rizoma va creciendo en relación con la situación del exterior, pero sobre todo, creando nuevas relaciones con elementos exteriores: la tierra, las piedras, los minerales, los nutrientes, la humedad. Es decir, que reconoce su existencia en relación con el exterior y los elementos exteriores de los que se alimenta, y a los cuales, *incorpora* eventualmente en su estructura con el aumento de su cuerpo. El rizoma es una colectividad de partes que constantemente busca y realiza nuevas *conexiones* con elementos que habrán de convertirse en sus nuevas partes.

Esta relación constructiva con el exterior es lo que define conceptualmente el rizoma por una parte, como una estructura colectiva que se opone a la ficción del solipsismo, el individualismo y el egoísmo de la modernidad capitalista que además de debilitar las potencialidades de los colectivos y el pueblo, como ya vimos, define la subjetividad de obreros y consumidores; y por otra, plantea la dimensión radicalmente práctica de la teoría, pues la relación con el exterior plantea la relación con la realidad como una exigencia esencial de la existencia tanto del pensamiento del hombre como de su colectividad.

*El **Rizoma** es un concepto, pero sobre todo, una práctica definida por la relación del colectivo con el exterior de la realidad, con el cual, guarda una relación vital.*

3. La imagen del mapa. Con la imagen del mapa Deleuze-Guattari sintetizan muchas de las características teóricas y prácticas del rizoma. El mapa que es espacial y definido por la realidad de la construcción de los territorios y se opone al mero calco de un ideal. Posición radicalmente opuesta a la dominante en el pensamiento y la cultura, en los cuales, desde el idealismo antiguo hasta las diferentes concepciones del lenguaje y la psicología se trata de explicar la realidad en los términos de modelos ideales condenando a la realidad a hacer de calco o fotografía de lo que un pensamiento puro o simplemente prejuicioso impone como la verdad.

Con el rizoma se propone conocer e interactuar con la realidad en el entendido de que siempre está por hacerse y conocerse, y que en esa labor lo que acontecerá es lo inesperado que reclama de nuestra innovación no sólo para conocerla sino, sobre todo, para poder tratar con ella, y en el límite, incidir en tal realidad. El rizoma es un mapa, plano, que se va construyendo *en y sobre* la realidad, en la interacción con ella.

El Rizoma son los senderos hechos por los pasos de una tribu de nómadas en la arena del desierto, es un mapa con el cual se hace y se anda el camino.

¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin movernos! Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros! Nada de ideas justas, justo una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no fotos ni dibujos.⁵³⁰

Para finalizar sólo apuntaremos una señal que indica una dirección más en el camino, apenas una insinuación que nos atrevemos a hacer en estas páginas. El rizoma es una especie de adaptación a lo que Deleuze llamó su *pop filosofía* de un concepto del siglo XVII, el *occursus* de Spinoza, piedra de toque de la *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*, pues partir de está dinámica relacional es que los cuerpos, modos de Dios, expresan plenamente su esencia que es la recuperación de su potencia esencial. Y del cual nos dice Deleuze:

⁵³⁰ Deleuze, Guattari. *Mil mesetas*, pp. 28 y 29.

Volvemos a la pregunta: ¿de qué forma una afección —es decir, la imagen de algo que no me conviene o que no conviene a mis propias relaciones— disminuye mi potencia de actuar? Mi cuerpo no deja de encontrar cuerpos. **Spinoza**, en la *Ética*, emplea el término latino *occursus*: el encuentro. Los cuerpos que encuentra tienen ahora relaciones que se componen ahora relaciones que no se componen con la mía.⁵³¹

4.4 Presentación política del *ethos nómada*: ensamblaje Bolívar Echeverría-Deleuze 2

Este apartado funciona como una ponderación de la propuesta política deleuzeana, así como, para esbozar una posible modalidad de su actualización para este tiempo y este espacio: México y América Latina en el siglo XXI.

Además, perfilando las conclusiones de esta investigación, presentamos en términos políticos el concepto de *ethos nómada* como un encuentro estratégico de los pensamientos de Gilles Deleuze y Bolívar Echeverría, como una manera de continuar las problemáticas planteadas por ellos y contribuir a la labor en que, siguiendo a Deleuze, sostenemos consiste la dinámica misma del pensamiento: su actualización en relación con el cambio de los problemas en la realidad.

Antes me servía verdaderamente de la filosofía y de la historia de la filosofía como una manera de, sí, como esa especie de aprendizaje indispensable, en el que trataba de encontrar cuáles eran los conceptos de los demás, es decir, de los grandes filósofos, y a qué problemas respondían. Mientras que en el libro sobre Leibniz, si quieres, —y no hay nada de vanidoso en lo que digo— he mezclado problemas del siglo XX, que pueden ser los míos, con los problemas de Leibniz, una vez dicho que estoy convencido de la actualidad de los filósofos. Si quieres, en el caso de un gran filósofo, ¿qué quiere decir hacer como él? Bueno, hacer como él no significa forzosamente ser su discípulo. Hacer como él es prolongar su tarea, crear conceptos en relación con los que ha creado y plantear problemas en relación y en evolución con los que ha creado.⁵³²

⁵³¹ Gilles Deleuze. Clase mecanografiada del 20/01/81. Fuente: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>

⁵³² Deleuze. *Abecedario* (“H” de *Histoire de la philosophie*).

Para Deleuze, la filosofía, como cualquier otra cosa, no es algo estático, que tuviera que repetirse o calcarse sino una fuerza en constante cambio, que se define en relación con el exterior, con la realidad, con el mundo y con los problemas que se plantea el hombre. Por ello, la filosofía es una especie de aventura o viaje que el pensamiento realiza avanzando y enfrentando dificultades en su recorrido. Pero un viaje muy especial que cambia de destinos, rutas y vehículos, es la aventura del pensamiento y del hombre mismo en el campo de batalla del mundo, que consiste en perder-destruir y recuperar-construir su mundo.

La filosofía como fuerza es un instrumento, herramienta y arma que orienta al hombre en su vida. Por esto, la filosofía tiene que ser puesta en relación con el mundo, el exterior y la realidad como el camino que recorre el hombre y los obstáculos que enfrenta. En estos términos, la filosofía además de ser un impulso y un *eros*, para que el hombre disfrute del mundo y de sí mismo, es también, un recurso defensivo, pero ambas cosas, se presentan como un problema en relación con las coordenadas de la realidad.

Para Deleuze los filósofos son grandes creadores que son capaces de aprehender las coordenadas de la realidad para plantear problemas,⁵³³ crean los planos conceptuales y los conceptos que serán sus respuestas como virtualidades ya existentes. Por ello, los filósofos se suceden unos a otros, en su labor, y la mejor manera de hacer un homenaje a un filósofo o de tomarlo en serio no es solamente leerlo, y repetir sus conceptos, respuestas, sino problematizarlos después de entenderlos, llevar sus conceptos más allá de las circunstancias en que surgen pero que sin embargo pueden decirnos aún algo si las nuevas circunstancias forman parte del mismo problema o de un problema relacionado.

...hacer filosofía es crear nuevos conceptos en función de los problemas que se plantean hoy. Entonces, el último aspecto de esta cuestión tan larga sería evidentemente: ¿qué es la evolución de los problemas? ¿Qué vela por esa evolución? Bueno, siempre puedo decir que se trata de fuerzas históricas, sociales, sí, de acuerdo.

⁵³³ “Hay problemas que no tienen sentido, sí, y hay problemas que sí lo tienen. Hacer filosofía es constituir problemas que tienen sentido y crear los conceptos que nos hacen avanzar en la comprensión y la solución del problema.” *Ibid.*

Pero hay en ello algo más profundo, muy misterioso –pero bueno, no tenemos tiempo. Pero yo creo en una especie de devenir del pensamiento, de evolución del pensamiento, que hace que no sólo no se planteen los mismos problemas, sino que no se plantean de la misma manera. Un problema puede plantearse de varias maneras sucesivas, de tal suerte que haya un llamamiento urgente, como una gran corriente de aire, que apela a la necesidad permanente de crear, de recrear nuevos conceptos. Hay una historia del pensamiento que no se reduce a la influencia sociológica o a la influencia (...) Hay todo un devenir del pensamiento que es algo muy misterioso y que habría que lograr definir, y que hace que tal vez no pensemos hoy de la misma manera que (...) hace cien años. Me refiero a procesos de pensamiento, a elipses de pensamiento: el pensamiento tiene su historia. Hay una historia del pensamiento puro...⁵³⁴

Pensar filosóficamente consiste en poner el pensamiento en relación con la realidad, actualizar sus virtuales en relación a los problemas de la realidad, permitir que responda a esas problemáticas modificándose él mismo. Por ello, y de una manera sobre todo prudente, presentamos el concepto de *ethos nómada* frente a la problemática que enfrenta América Latina, y particularmente México, como una manera de problematizar el pensamiento de Deleuze en relación con la realidad mexicana contemporánea, en la cual, muchos de sus conceptos funcionan pero requieren de precisiones para responder con mayor potencia a las problemáticas que están sucediendo. Paralelamente el concepto que presentamos en esta conclusión cuenta así mismo con elementos del pensamiento de Bolívar Echeverría, con el mismo espíritu de actualizarlo, en las problemáticas tan apremiantes a que tienen que enfrentarse no sólo el pensamiento sino la cultura y los cuerpos en América Latina y México.

Esta presentación la haremos como un conjunto de líneas de fuga, que esbocen las coordenadas donde se ubica este concepto, la problemática a la cual trata de responder con las alternativas a la misma, su plano de consistencia. La prefiguración y trazado concreto del concepto y su problemática la dejamos para otras investigaciones dedicadas exclusivamente a ello, debido a la complejidad y a la necesidad de precisión que reclama, así como, a los datos estadísticos que implica.

⁵³⁴ *Ibid.*

Como mencionamos en el apartado anterior la modalidad más actual del pensamiento político de Deleuze consiste en el concepto de las sociedades de control, que en 1990 presenta en el texto *Postscriptum. Sobre las sociedades de control*, trazando las líneas de lo que ve que se avecina, como la problemática inmediata en función de las modificaciones del capitalismo y su axiomática, un capitalismo financiero, global y basado en máquinas informáticas o de telecomunicación, sin embargo, esta concepción es insuficiente para entender las modalidades más destructivas que el capitalismo está adquiriendo a principios de este siglo y que están padeciendo las poblaciones de América Latina y México.

Si las sociedades de control funcionan a partir de una dinámica que sigue los flujos del capital financiero, a través de los medios tecnológicos de la informática y las bases de datos gestionadas a través de nuevas instituciones abiertas, que además de permitir el flujo de capitales y la existencia de mercados internacionales, permite controlar a masas de individuos aislados y diferenciados por su capacidad de consumo y someterlos a partir del endeudamiento; en América Latina y México esto no es del todo cierto, pues si bien hay un uso extendido de los medios digitales de telecomunicación, que sitúa a México como uno de los países que más usa redes sociales, las formas de poder y dominio no consisten sólo en eso, sino que constituyen otras formas de explotación, captura y despojo, la destrucción más intensa de esta modalidad del capitalismo, puesto que, así como en México la economía no se basa en una economía de servicios sino sólo en ciertos sectores privilegiados de la población, y más bien, consiste en el saqueo y expoliación de los recursos naturales como materias primas, el uso de mano de obra devaluada y la producción y distribución de mercancías para toda clase de mercados ilegales, el dominio de la población se basa en la catástrofe social, la destrucción cultural y humana, que reconfigura el espacio para ponerlo al servicio de las empresas transnacionales y del crimen organizado.

En México, el dominio de los ciudadanos pasa poco por el endeudamiento, y consiste en el consumo de mercancías de segunda categoría, el miedo-terror y la violencia que reconfiguran el espacio como territorio para el comercio legal e ilegal, ya que la mayoría de la población no está en capacidad de participar de los recursos suficientes para consumir ni de ser sujeto de crédito para los bancos, la forma de dominio y poder más que ser la

producción de una subjetividad individualizadas por el consumo y supervigilada a través de la tecnología informática, es más destructora, mostrando la cara de violencia que es contenida en otros lados. La forma del dominio y captura en México es la catástrofe social de la miseria, la violencia y la muerte, como señala Raúl Zibechi en un artículo recientemente publicado: a la población en México no se le somete en función del crédito ni del control, sino, a través de la violencia del crimen organizado y del estado.

El abajo organizado es un mundo de afectos y de confianzas fuertes, que estrecha las posibilidades de control por medio de las deudas, por ejemplo, o del marketing, donde las solidaridades neutralizan los mecanismos de control. Entonces ¿cómo se controla a cielo abierto a esta parte de la humanidad? (...) El narco tiene un carácter sistémico. El feminicidio también. Quien piense que son desviaciones o extravíos de pervertidos se pierde en el laberinto de los modos de dominación y queda sin posibilidad de reaccionar. Este carácter sistémico puede apreciarse en la no reacción de los estados-nación a la masacre que están provocando. El problema es que esta realidad (el papel del narco y del feminicidio) no se puede percibir desde la academia o desde las instituciones estatales. Hay que estar allí en la favela o en la comunidad, para comprender hasta que punto las autoridades son cómplices y, de modo muy particular, los aparatos armados del Estado. En muchos barrios los narcos se instalaron protegidos por policías o militares. Unos y otros trabajan en la misma dirección: neutralizar a los de abajo. La única forma de hacerlo en este periodo, es mediante el exterminio masivo, es la tormenta...⁵³⁵

En el contexto descrito, producido en gran parte y antecedido por las políticas públicas, después de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio entre USA, Canadá y México en 1994, que produjeron un desempleo generalizado y el detrimento de las condiciones laborales, por la devastación de la economía agrícola y por el incentivo a la inversión de empresas transnacionales con condiciones laborales pauperizadas, privilegios fiscales y las reformas constitucionales que permiten la libre explotación de los recursos naturales; gran parte de la población en México no tiene otra opción para su subsistencia que la migración

⁵³⁵ Raúl Zibechi. *Narco y feminicidios: El control en espacios abiertos*. Periódico La Jornada. Viernes 5 de agosto de 2016. Fuente: <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/05/opinion/018a1pol>. Página consultada el 14/09/16.

ilegal hacia USA o su incorporación al crimen organizado, en el que debido a sus estructuras jerárquicas y dinámicas de acumulación y captura (microfascistas), sólo les ofrecen un espacio en las filas de los grupos de violencia directa, en los que se masacran unos a otros en la disputa por los territorios de los mercados con una violencia brutal, como se ha documentado durante la última década en México: asesinatos colectivos, descuartizamientos, decapitaciones, fosas clandestinas, trabajo esclavo, desapariciones, levantones, feminicidios, desplazamientos forzados ...

El crimen organizado junto con las empresas transnacionales y el gobierno mexicano –no sólo con sus prácticas ilegales sino también con sus políticas públicas- está destruyendo sistemáticamente los valores de uso y formas de organización comunitaria de pueblos enteros, ya que, si a partir de estas se podía desarrollar hasta cierto punto una forma de resistencia a la dinámica del capital, como decía Bolívar Echeverría, volviendo vivible lo invivible, que es la contradicción entre el valor de uso y el valor,⁵³⁶ y que califica de *ethos barroco* en América Latina; esta particular forma de resistir como un conjunto de valores de uso, en este momento y cada vez más en México, se encuentra no sólo amenazada sino que se está destruyendo aceleradamente, como parte del proceso de la acumulación y valorización del valor y las nuevas formas de captura y sobrecodificación de la cultura popular. Pues los valores de uso y las prácticas de dichas comunidades, constituyen aún un obstáculo para realizar la acumulación de riqueza y poder que no reconoce límite y es la dinámica de la economía neoliberal y del crimen organizado; una de las formas más importantes de tal destrucción, es la reconfiguración completa del espacio y la creación de territorios para la circulación de las mercancías legales e ilegales, con las prácticas del crimen organizado y de empresas transnacionales, que pasa de capturar a miembros (trabajadores) y recursos (materias primas) de los pueblos, al desplazamiento de pueblos enteros de sus tierras y territorios.⁵³⁷

⁵³⁶ “El *ethos barroco*, como los otros *ethe* modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad...” La modernidad de lo barroco.” Echeverría. *La modernidad de lo barroco*, p. 15.

⁵³⁷ Esta problemática es descrita con detalle en uno de los recientes comunicados del EZLN de de 14 octubre de este año, titulado *Que retiemble en sus centros la tierra*, en el que se hace una lista de las principales despojo y desplazamientos de territorios de pueblos y comunidades indígenas en el país:

-
1. Al Pueblo Coca, Jalisco, el empresario Guillermo Moreno Ibarra invadió 12 hectáreas de bosque en el paraje conocido como El Pandillo en contubernio con las instituciones agrarias, usando la criminalización de los que luchan que llevó a que 10 comuneros estuvieran sujetos a juicios por 4 años. El mal gobierno está invadiendo la isla de Mezcala que es tierra sagrada comunal, al mismo tiempo que desconoce al pueblo coca en la legislación indígena estatal con el objetivo de borrarlos de la historia.
 2. Los Pueblos Otomí N̄ñañu, Nathö, Hui hú, y Matlatzinca del Estado de México y Michoacán están siendo agredidos a través de la imposición del mega proyecto de construcción de la autopista privada Toluca – Naucalpan y el tren interurbano, destruyendo casas y lugares sagrados, compran conciencias y amañan las asambleas comunales con presencia policiaca, además de los tramposos censos de comuneros que suplantán la voz de todo un pueblo, privatización y despojo de agua y territorio en el volcán Xinantécatl, conocido como el Nevado de Toluca, al que los malos gobiernos quitan la protección que ellos mismos le dieron para entregarlos a empresas turísticas. Se sabe que detrás de todos estos proyectos está el interés por el despojo del agua y de la vida de la región. En la zona de Michoacán se le niega la identidad al pueblo otomí mientras un grupo de gendarmería ha entrado a la región para cuidar los cerros prohibiendo a los indígenas subir y cortar madera.
 3. A los pueblos originarios residentes en la Ciudad de México se les despoja de los territorios que han conquistado para ganarse la vida trabajando, robándoles sus mercancías y usando fuerza policiaca. Se les desprecia y reprime por usar su ropa y su lengua, además de que se les criminaliza acusándoles de vender droga.
 4. El territorio del Pueblo Chontal de Oaxaca es invadido por concesiones mineras que dismantelan los terrenos comunales, lo que afectará a 5 comunidades, su gente y recursos naturales.
 5. En el Pueblo Maya Peninsular de Campeche, Yucatán y Quintana Roo hay despojo de tierras para la siembra de soya transgénica y palma africana, la contaminación de los acuíferos por agroquímicos, la construcción de parques eólicos, parques solares, desarrollos eco turístico y empresas inmobiliarias. Asimismo están en resistencia contra las altas tarifas de la luz eléctrica que han traído hostigamientos y órdenes de aprehensión. En Calakmul, Campeche 5 comunidades son despojadas por la imposición de áreas naturales protegidas, pago por servicios ambientales y captura de carbono, en Candelaria, Campeche persiste la lucha por la certeza en la tenencia de la tierra. En los 3 estados se da una fuerte criminalización a quienes defienden el territorio y los recursos naturales.
 6. Al Pueblo Maya de Chiapas, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol y lacandón, se les continúa despojando de sus territorios para la privatización de los recursos naturales, lo que ha traído encarcelamientos y asesinatos de quienes defienden el derecho a permanecer en su territorio, se les discrimina y reprime constantemente cuando se defienden y se organizan para seguir construyendo su autonomía, aumentando las violaciones a los derechos humanos a cargo de fuerzas policiacas. Existen campañas de fragmentación y división dentro de las organizaciones, así como asesinatos de compañeros que han defendido su territorio y recursos naturales en San Sebastián Bachajón. Los malos gobiernos siguen tratando de destruir la organización de las comunidades bases de apoyo del EZLN y nublar la esperanza que de ellas emana y que ofrece una luz a todo el mundo.
 7. El pueblo Mazateco de Oaxaca ha sido invadido por propiedades privadas, donde explotan el territorio y la cultura para el turismo como el nombramiento de Huautla de Jiménez como “Pueblo Mágico” para hacer legal el despojo y la comercialización de saberes ancestrales, acompañado de concesiones mineras y exploración de espeleólogos extranjeros en las grutas existentes. Lo que imponen mediante un creciente hostigamiento por parte del narcotráfico y militarización del territorio. Los feminicidios y violaciones a las mujeres en la región van en aumento siempre con la complicidad omisa de los malos gobiernos.
 8. A los Pueblos Nahua y Totonaca de Veracruz y Puebla se enfrentan a las fumigaciones aéreas que producen enfermedades a nuestros pueblos. Hay exploración y explotación de minería e hidrocarburos a través del fracking y se encuentran en peligro 8 cuencas a causa de nuevos proyectos que contaminan los ríos.
 9. Los pueblos nahua y Popoluca del sur de Veracruz enfrentan el asedio de la delincuencia organizada y sufren los riesgos de la destrucción territorial y desaparición como pueblo por la amenaza de la minería, de los eólicos y sobre todo de la explotación de hidrocarburos mediante el fracking.
 10. El Pueblo Nahua, que se encuentra en los estados de Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Morelos, Estado de México, Jalisco, Guerrero, Michoacán, San Luis Potosí y Ciudad de México, enfrenta una constante lucha por contener el avance del llamado Proyecto Integral Morelos, que comprende gaseoductos, acueductos y

-
- termoeléctrica. Los malos gobiernos deseando detener la resistencia y comunicación de los pueblos intenta despojar de la radio comunitaria de Amiltzingo, Morelos. Asimismo la construcción del Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México y las obras complementarias amenazan los territorios circundantes al lago de Texcoco y la Cuenca del Valle de México, principalmente Atenco, Texcoco y Chimalhuacán. Mientras que en Michoacán el pueblo nahua enfrenta el saqueo de los recursos naturales y minerales por parte de sicarios acompañados por policía o ejército y la militarización y paramilitarización de sus territorios. Tratar de detener esta guerra ha costado el asesinato, persecución, encarcelamiento y hostigamiento a líderes comunitarios.
11. El Pueblo Zoque de Oaxaca y Chiapas enfrenta la invasión por concesiones mineras y supuestas propiedades privadas en tierras comunales en la región de los Chimalapas; asimismo tres hidroeléctricas y la extracción de hidrocarburos mediante fracking. Hay corredores ganaderos y en consecuencia tala excesiva de los bosques para pastizales, también se están cultivando semillas transgénicas. Al mismo tiempo existen zoques migrantes en varios estados del país reconstituyendo su organización colectiva.
 12. El Pueblo Amuzgo de Guerrero enfrenta el despojo del agua del río San Pedro para zonas residenciales y el abastecimiento de la ciudad de Ometepec. Su radio comunitaria ha sido objeto de una constante persecución y hostigamiento.
 13. El Pueblo Rarámuri de Chihuahua sufre la pérdida de áreas de cultivo por la construcción de carreteras, el aeropuerto en Creel y por el gaseoducto que viene de Estados Unidos a Chihuahua, además de existir mineros japoneses y de represas y turismo.
 14. El Pueblo Wixárika de Jalisco, Nayarit y Durango se enfrenta a la destrucción y privatización de sus lugares sagrados de los que dependen todos sus tejidos sociales, políticos y familiares, el despojo de sus tierras comunales a favor de caciques, valiéndose de las indefiniciones limítrofes entre estados de la República y campañas de división orquestadas desde los malos gobiernos.
 15. El Pueblo Kumiai de Baja California sigue luchando por la reconstitución de sus territorios ancestrales, contra invasiones por particulares, la privatización de sus lugares sagrados y la invasión de los territorios por gaseoductos y autopistas.
 16. El Pueblo Purépecha de Michoacán tiene el problema de deforestación, ejercida desde la complicidad entre los malos gobiernos con los grupos narcoparamilitares que saquean los bosques y la madera. Para ellos la organización de debajo de las comunidades es un obstáculo para el saqueo.
 17. En el pueblo Triqui de Oaxaca la presencia de los partidos políticos, empresas mineras, paramilitares y malos gobiernos fomentan la desintegración de los tejidos comunitarios para el saqueo de los recursos naturales
 18. Al Pueblo Chinanteco de Oaxaca le destruyen sus formas de organización comunitaria con el reparto agrario, la imposición de pagos por servicios ambientales, la captura de carbono y el ecoturismo. La proyección de una autopista de 4 carriles atraviesa el territorio y lo divide. En los ríos Cajono y Usila los malos gobiernos tienen proyectadas tres represas que afectará a pueblos chinantecos y zapotecos. Hay concesiones mineras y la exploración de pozos petroleros.
 19. El Pueblo Náyeri de Nayarit enfrenta la invasión y destrucción de sus territorios sagrados en el sitio denominado Muxa Tena en el Río San Pedro mediante el proyecto hidroeléctrico Las Cruces.
 20. El Pueblo Yaqui de Sonora mantiene la lucha sagrada en contra del gaseoducto que atravesará su territorio y en defensa de las aguas del Río Yaqui que los malos gobiernos deciden llevar a la ciudad de Hermosillo, Sonora, aún en contra de sentencias judiciales y recursos internacionales que han dejado demostrada su razón legal y legítima, valiéndose de la criminalización y hostigamiento de autoridades y voceros de la tribu Yaqui.
 21. Los Pueblos Binizzá e Ikoot se organizan y articulan para contener el avance de los proyectos eólicos, mineros, hidroeléctricos, presas, gaseoductos y en especial la zona llamada Zona Económica Especial del Istmo de Tehuantepec y de infraestructura que amenazan el territorio y la autonomía de los pueblos en el Istmo de Tehuantepec, quienes son calificados como talibanes del medio ambiente y talibanes del derecho indígena como las palabras expresadas por la Asociación Mexicana de Energía al referirse a la Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco.
 22. El Pueblo Mixteco de Oaxaca sufre el despojo de su territorio agrario, afectando con ello sus usos y costumbres mediante amenazas, muertes y encarcelamientos que buscan callar las voces de los inconformes, promoviendo grupos paramilitares armados por los malos gobiernos, como es el caso de San Juan Mixtepec, Oaxaca.
-

Paralelamente a estas formas de captura, en colaboración con los diferentes niveles de gobierno se han desarrollado otras, dirigidas contra los grupos organizados políticamente: levantamientos de personas, asesinatos, persecuciones y desaparición de integrantes de grupos organizados.⁵³⁸ De tal manera, toda opción distinta a la valorización del valor en la práctica y cultivo de valores de uso distintos, queda cada vez más rápidamente amenazada y cancelada. En este contexto problemático sugerimos la convergencia de los planteamientos críticos de Deleuze y de Bolívar, con la finalidad de superar las limitaciones contextuales de ambos, así como, comprender y ofrecer una alternativa teórica desde estas perspectivas críticas. Como presentación política sólo enumeraremos las razones de esta convergencia, en las limitaciones de cada pensamiento y los aportes que podrían dar con su convergencia.

Si bien el pensamiento de Bolívar Echeverría plantea una problemática poco trabajada desde el pensamiento marxista, los valores de uso relacionados con la cultura como formas de resistencia a la dinámica capitalista de la valorización del valor, haciendo vivible lo invivible, la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, que si bien implica la

23. Los pueblos Mixteco, Tlapaneco, y Nahuatl de la montaña y costa de Guerrero enfrentan la imposición de megaproyectos mineros apoyados por el narcotráfico, sus paramilitares y los malos gobiernos, que se disputan los territorios de los pueblos originarios.

24. El mal gobierno mexicano sigue mintiendo y tratando de ocultar su descomposición y responsabilidad absoluta en la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la escuela normal rural Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, Guerrero

25. El Estado mantiene secuestrados a los compañeros Pedro Sánchez Berriozábal, Rómulo Arias Mireles, Teófilo Pérez González, Dominga González Martínez, Lorenzo Sánchez Berriozábal y Marco Antonio Pérez González de la comunidad Nahuatl de San Pedro Tlanixco en el Estado de México, al compañero zapoteco de la región Loxicha Álvaro Sebastián, a los compañeros Emilio Jiménez Gómez y Esteban Gómez Jiménez presos de la comunidad de Bachajón, Chiapas, a los compañeros Pablo López Álvarez y manteniendo en el exilio de Raúl Gatica García y Juan Nicolás López del Consejo Indígena y Popular de Oaxaca Ricardo Flores Magón. Recientemente un juez de consigna dictó sentencia de 33 años de prisión al compañero Luis Fernando Sotelo por exigir la presentación con vida de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, a los compañeros Samuel Ramírez Gálvez, Gonzalo Molina González y Arturo Campos Herrera de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias- PC. Asimismo mantiene cientos de presos indígenas y no indígenas en todo el país por defender sus territorios y exigir justicia.

26. En el pueblo Mayo el territorio ancestral está siendo amenazado por proyectos carreteros para unir Topolobampo con el estado de Texas, Estados Unidos; al mismo tiempo que se configuran ambiciosos proyectos turísticos en la Barranca del Cobre.

27. La nación Dakota está viendo invadido y destruido su territorio sagrado por gasoductos y oleoductos, por lo que mantiene un plantón permanente para proteger lo que es suyo.

EZLN. *Que retiemble en sus centros la tierra*. Fuente: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>. Página consultada el 16/10/16.

⁵³⁸ Como sucedió con los cuarenta y tres alumnos de la Normal Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa Guerrero.

destrucción del primero por el segundo, hasta cierto punto presupone un equilibrio y límite que hace llevadera la contradicción, sin embargo, la problemática de los últimos años en México no sólo desde la política y la economía gubernamental, sino también, a partir de la incursión del crimen organizado en la determinación de la realidad nacional, planeta la guerra destructiva de esos valores de uso, no sólo con su comercialización, sino como una franca destrucción por constituir obstáculos al avance de la acumulación y la captura. Por otra parte, las sociedades estudiadas por Bolívar, así como los respectivos *ethes* desarrollados en las específicas modernidades por él estudiadas, consisten en el estudio de sociedades sedentarias dejando de lado, los valiosos aportes de las culturas nómadas en relación con las formas de resistencia y subversión a la dinámica no sólo capitalista y colonial, sino imperial. El nomadismo y la máquina de guerra pueden ofrecer nuevos elementos en la situación actual, en los términos también importantes desde la perspectiva de Bolívar de la codificación de signos, pues si él habla de la codigofagia⁵³⁹ del mestizaje como una estrategia de sobre vivencia, la máquina de guerra plantea la descodificación como una forma de resistir y de plantear la lucha y la disputa por el territorio, en las situaciones y circunstancias más adversas.

Por su parte, como ya lo mencionamos, Deleuze centra su estudio en la perspectiva del desarrollo del capitalismo en las sociedades de los países europeos en los que la tecnología, las formas de producción y el control se plantean de formas que dependen de la explotación, producción y destrucción de los territorios de los países subdesarrollados, incluso, conforme la acumulación y concentración de riqueza se hace más intensa, el tipo de producción más abstracta –servicios y datos- y el consumo más destructivo –los consumibles desechables, obsoletos, drogas, órganos, prostitución, pedofilia-, más violenta es la destrucción en los países subdesarrollados que proveen de mercancías y riqueza con la cual especular.

⁵³⁹ “El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se las suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutiva de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí misma a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.” *Op. cit.* Echeverría, pp. 51 y 52.

Además, el carácter del nomadismo planteado por Deleuze y Guattari en los 70 recoge la experiencia del 68 francés por lo que frecuentemente se queda en la forma de resistencia de individuos o pequeños grupos, cuando las condiciones actuales son cada vez menos locales, focalizadas o aisladas, pues los ataques son más agresivos y violentos a la población, requiriendo la confrontación o planteamiento de la problemática de manera más global o integral, la relación con el exterior reclama de colectivos cada vez más grandes y coordinados de una forma, que como decían ellos mismos, conjurara las estructuras jerárquicas y autoritarias (microfascistas), pero que sean capaces de articular luchas, hacer extensivo el rizoma en unas luchas en las que cada vez resulta más insuficiente la sola resistencia, cuando los aparatos de captura son cada vez más agresivos y destructivos.

El ethos nómada sería la propuesta de una eticidad básica o fundamental para la coordinación de luchas y se basaría en el concepto de rizoma, una constante mínima compartida por colectividades amplias pero que no les haría perder su carácter de minoría ni su diferencia. Una eticidad fundante, una actitud ética consistente en una apertura a lo exterior y la posibilidad del rizoma como conexión con el exterior, incorporación de nuevos elementos, en el enfrentamiento territorial de situaciones adversas comunes. Una constante como un ethos al cual recurrir en el centro de las diferencias, un vínculo, una bisagra que permita enfrentar colectivamente el contexto catastrófico de la destrucción de los valores de uso y de las formas de resistencia minoritarias, populares o comunitarias.

Además de la coordinación entre luchas, el ethos nómada propondría una máquina de guerra para descodificar en la cultura los aparatos de captura y destrucción, implica el rechazo y la destrucción de esos códigos en la cultura popular, puesto que, tales codificaciones y aparatos de captura del gobierno, el capital y el crimen organizado utilizan las codificaciones del consumo, de una forma aureática, recuperando las formas de la religión que identificaba Benjamín en el capitalismo como nueva religión; el dominio simbólico e imaginario somete fascinando a los hombres culturalmente con el imaginario de los hombres y mujeres empresarios, blancos y consumistas, el crimen organizado, la afirmación del poder, el acceso a las mercancías más exclusivas y a los estereotipos del machismo (una revolución ultraconservadora) que se expande cada vez más en las

poblaciones jóvenes y en general, produce héroes y modelos, para los hombres y las mujeres en los distintos contenidos de la ficción y el entretenimiento, en películas, series, novelas, noticieros, publicidad, música y contenidos de las redes sociales.

La máquina de guerra del *ethos* nómada plantearía la labor de vincular las resistencias de colectivos, comunidades, grupos y pueblos en los enfrentamientos contra las formas de captura y codificación de la imaginaria comercial y de la cultura popular, las codificaciones del consumo; simultáneamente a la difusión y vinculación de los valores de uso, prácticas y relaciones al margen de las relaciones comerciales que predominan, para esto, el *ethos* nómada es presentado, como el rizoma entre luchas y problemáticas, la máquina de guerra descodificando aquello que no permite a los colectivos vincularse, aquello que los diferencia de manera negativa, que debilita las potencialidades de las alianzas de los encuentros en las problemáticas comunes, así como, en las alegrías y potencialidades comunes.

El *ethos* nómada se presenta como una máquina de guerra cuyas líneas de fuga se dirigen hacia los virtuales de sociedades no capitalistas del pasado y el futuro, es una estrategia para liberar los virtuales contenidos en las sobrecodificaciones: las historias, usos, costumbres y prácticas de los pueblos, comunidades y poblaciones, otras formas de relacionarse, ese sería el gran aporte de Bolívar, la enseñanza de los valores de uso y las formas sociales históricas como recursos alternos a la dinámica capitalista. Abrir las trabas del tiempo lleno para que suelte lo que contiene. Y con Deleuze-Guattari se recurre a los elementos emancipadores intensivos del arte y del futuro, que ofrecen las nuevas tecnologías y las nuevas situaciones mundiales de territorios interconectados por los medios de telecomunicación informática y transporte, al darles otro uso o usos que implican de manera virtual. El *ethos nómada* ensambla las perspectivas de los recursos del pasado, de las culturas originarias que Bolívar encuentra en el mestizaje, pero también, explora las potencialidades intensivas del arte y los virtuales desconocidos del futuro de la tecnología y la ciencia como creaciones del pensamiento.

CONCLUSIONES

A largo de esta investigación cumplimos tres objetivos fundamentales: 1) desarrollar una interpretación actual de la filosofía de Gilles Deleuze, 2) establecer con claridad la continuidad del pensamiento deleuzeano y la tradición de la filosofía materialista crítica y emancipatoria, y 3) proponer el concepto de *ethos nómada* como una forma con la que se podría actualizar el pensamiento deleuzeano frente a la problemática de la cultura y la sociedad mexicana. Objetivos que se fueron definiendo con claridad a partir de un proyecto basado fundamentalmente en hipótesis e intuiciones desprendidos formalmente de dos investigaciones anteriores *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana* y *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana*.

El proyecto principal de elaborar una interpretación de la filosofía de Gilles Deleuze está dirigido a servir a un público amplio, a un sector que Deleuze definía como implicado por la no filosofía de la filosofía, es decir, por problemáticas reales con las que se vincula el pensamiento en su ejercicio, y personas interpeladas por esas problemáticas, que podrían obtener del estudio de la filosofía alguna respuesta o coordenada para orientarse en la solución de tales problemáticas. La interpretación desarrollada en esta investigación se dirige básicamente a artistas, activistas y estudiosos de la filosofía y las humanidades (estudiantes e investigadores), con el propósito de ofrecerles una interpretación, por una parte comprensible, clara en la presentación y explicación de los conceptos (de por sí complejos por su rigor y comprensión de la historia marginal de la filosofía), y por otra, intensiva en el estilo para presentarlos, es decir, afectiva en la dimensión de lo sensible y lo estético.

El proyecto inicial consistió en desarrollar una interpretación de la filosofía de Gilles Deleuze actual en relación a las problemáticas políticas de inicios del siglo XXI y capaz de vincular dos ámbitos de la cultura y el pensamiento particularmente importantes, que son el arte y la filosofía, por ello, la perspectiva de la interpretación partió de la imaginación como su eje principal. Paralelamente, la interpretación aquí propuesta es una interpretación materialista y espacial, que se basa en la particular concepción materialistas y constructivo-

productiva de las imágenes y la imaginación que tiene Deleuze, como una instancia capaz de desarrollar un pensamiento crítico que a partir del proceso productivo de la imaginación sostenga y proponga la existencia de alternativas a la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista.

El carácter espacial, como lo demostramos en la investigación, es una estrategia para pensar al margen de los condicionamientos de la filosofía dominante idealista y centrada en el concepto de tiempo como una forma de privilegiar ciertos problemas, y sobre todo, soluciones a los mismos como verdades eternas y universales, tan incuestionables como participes de la legitimación de órdenes políticos que rechazan la crítica y promueven un pensamiento único: la monarquía, el totalitarismo, el fascismo, el liberalismo y neoliberalismo. Perspectiva materialista y espacial, que a partir de otras problemáticas canceladas por el pensamiento dominante es capaz de pensar en problemas concretos, sobre todo políticos, de los que participan las vidas de los seres humanos, es decir, sus cuerpos y las condiciones que los limitan, poder, o que los favorecen para desarrollar todo aquello de lo que son capaces, su potencia.

En este sentido, los conceptos de nomadismo y máquina de guerra son claves al plantear el carácter radicalmente político del pensamiento deleuzeano, que si bien se ocupa de diferentes dimensiones del pensamiento y de la realidad, de una manera extensa, al hacer una historia de la filosofía alterna y desarrollar un pensamiento vinculado con diferentes dimensiones de la realidad, disciplinas del conocimiento y las artes; el eje que orienta todo el tiempo su pensamiento, es lo político: por una parte, la lucha y resistencia contra el poder que es la forma más baja de la potencia, -al basarse en la impotencia de los otros-, y por otra, el cultivo y desarrollo de las potencias de los cuerpos, -aquello de lo que son capaces. En este contexto, el nomadismo es una estrategia eminentemente política que plantea toda problemática en los términos semióticos de codificaciones de signos que es posible hacer y deshacer, como un territorio a ocupar. El nomadismo es una estrategia de codificación y descodificación que busca la liberación de los códigos en la búsqueda de una tierra y un pueblo nuevos, como conjunto de signos, en los cuales el hombre y la sociedad puedan habitar de una manera más libre, potente y vital. La máquina de guerra es el instrumento

concreto, con el cual, se mueve y actúa el nomadismo como proceso, es el instrumento y el arma específicos para realizar el proceso del nomadismo que es la descodificación de los códigos del poder en la búsqueda de la instauración de codificaciones que promuevan y permitan el despliegue de las potencialidades de la vida.

Estas hipótesis, intuiciones y precisiones nos guiaron en la conceptualización de la filosofía de Deleuze como una filosofía de la imaginación, materialista y espacial, cuyo primer germen está en un texto escrito hace diez años y después desarrollado como conferencia, artículo y apartado del trabajo de grado de licenciatura *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana*,⁵⁴⁰ en el cual se indica la importancia afectiva que tenían para Deleuze las imágenes en el pensamiento de Spinoza y posteriormente para su propio pensamiento. Ya que en las imágenes se encuentra la otra parte del pensamiento, sin la cual, se carece de sentido y no es posible pensar, la afectividad, una dimensión abandonada por irracional generalmente en la filosofía idealista, concebida en todo caso como pasiones, partes del cuerpo o la animalidad a controlar, mientras que para Deleuze y Spinoza son tipos de pensamiento no representativos en los que se juega la determinación de las capacidades de los cuerpos y los colectivos, como fuerza de existir y potencia para actuar, vitalidad. Las imágenes determinan la afectividad, y con ello, una dimensión fundamental del pensamiento y la vida abandonada generalmente por la filosofía, pues ambos, conciben de una manera inusitada la positividad de una imaginación activa capaz de producir una afectividad también activa, afectos, con los cuales, determinar el comportamiento individual, ético y social, político, en la dirección de una tierra y un pueblo más libres.

Esta perspectiva sobre las imágenes demandó un estudio en torno al pensamiento de Henri Bergson que constituía una parte ausente en mis investigaciones en torno al pensamiento deleuzeano, pues si bien había dedicado la investigación de licenciatura a la política en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana y la investigación de maestría a la política en la filosofía de Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana. La perspectiva que era preciso incorporar en la lectura del pensamiento deleuzeano era la filosofía de Bergson que confirmó la hipótesis inicial y la precisó, al concluir, a partir de este nuevo elemento que el

⁵⁴⁰I. *AFFECTIO Y AFFECTUS*.

pensamiento deleuzeano es una filosofía de la imaginación en tanto es una ontología de las imágenes.

El proyecto desarrollado, además, se cumplió de una manera particularmente satisfactoria por la propuesta del concepto del *ethos nómada* como una actualización y prolongación de los conceptos deleuzeanos de nomadismo y máquina de guerra, en la situación actual de la cultura mexicana. Concepto que es elaborado a partir la teoría de las sociedades de control, como la propuesta política más acabada de Deleuze en relación con el capitalismo financiero de finales del siglo XX, y su ensamblaje con la teoría de los *ethes* de la Modernidad de Bolívar Echeverría. Ya que dicha teoría resulta insuficiente, puesto que el capitalismo actual en América Latina y particularmente en México implica una dinámica distinta a lo previsto por Deleuze, donde el control realizado a través del endeudamiento, la tecnología y la administración de riesgos a través de las bases de datos y la actuaría, se ve sustituido por el ejercicio de la violencia como catástrofe social y destrucción de la cultura, de los valores de uso y las formas culturales que en México las comunidades y los pueblos tenían como recursos para sobrellevar la violencia y las condiciones del capitalismo, pero que son sistemáticamente destruidos en la situación actual, en la cual, el gobierno, las empresas transnacionales y el crimen organizado se coluden para su destrucción en la avanzada del proceso de valorización del valor, concentración de la riqueza y el poder. Proceso en el que la cultura y el consumo juegan un papel fundamental para difundir y propagar la participación en dicha destrucción como sinónimo de la participación en la cultura del consumo. El *ethos nómada* es presentado como una máquina de guerra, un concepto dirigido a la lucha y a la destrucción de las codificaciones y capturas de las modalidades del capitalismo en América Latina y México, y como un recurso para la coordinación y la vinculación entre resistencias de todo orden a dicho proceso.

Los alcances de esta propuesta, tanto de la interpretación desarrollada como del concepto presentado, se definirán en investigaciones posteriores pero que en este momento consideramos, tanto con prudencia como con humildad, como una forma de participar, ante la dimensión de la crisis en la cual se encuentra la cultura y la sociedad, de el ejercicio del pensamiento que es la filosofía, no solamente estudiando o difundiendo con claridad el

pensamiento de Deleuze que es tan complicado como digno de ello, sino además, proponiendo una actualización de su pensamiento realizado con los medios y recursos con los que cuento en este momento. El trabajo aquí presentado es una forma de participar de este maravilloso y hermoso viaje que es el pensamiento, particularmente el pensamiento deleuzeano que después de estos diez años de estudio confirmamos en su importancia y actualidad, en relación a los retos y problemas que no solamente tiene que enfrentar la filosofía para su cultivo, estudio y desarrollo, sino cualquier actividad cultural e incluso el hombre mismo en un medio hostil, un contexto que se presenta como obstáculos pero también como oportunidades para buscar, investigar, construir para uno mismo y para los otros, que es la labor más noble del pensamiento que ha sido llamado filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales en lengua original

Deleuze Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, (Édition préparée par David Lapoujade). Minuit. Paris. 2003.

Deleuze Gilles. *Différence et répétition*. PUF. Paris. 1968.

Deleuze Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*. PUF. Paris. 1953.

Deleuze Gilles. *Foucault*. Minuit. Paris. 2004.

Deleuze Gilles. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit. Paris. 1975.

Deleuze Gilles. L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet), 3 DVD, Col. Regards, produit et réalisé par Pierre-André Boutang, Éditions Montparnasse. 2004.

Deleuze Gilles. *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*. 8^a ed. PUF. Paris

Deleuze Gilles. *Le bergsonisme* 2^a ed. PUF. Paris. 1998.

Deleuze Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988.

Deleuze Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma I*. Minuit. Paris. 1983.

Deleuze Gilles. *L'image-temps. Cinéma II*. Minuit. Paris. 1985.

Deleuze Gilles. *Logique du sens*. Minuit. Paris. 1969.

Deleuze Gilles. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*. Minuit. Paris. 1980

Deleuze Gilles. *Nietzsche*. 6^a ed. PUF. Paris. 1983.

Deleuze Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 3^a ed. PUF. Paris, 1962, 1999,

Deleuze Gilles. *Péricles et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Minuit. Paris. 1988.

Deleuze Gilles. *Pourparlers (1972-1990)*. Minuit. Paris 1990.

Deleuze Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*. Minuit. Paris. 1980.

Deleuze Gilles. *Proust et les signes*. 3^a ed. PUF. Paris. 1976.

Deleuze Gilles. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Minuit. Paris. 1991.

Deleuze Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit. Paris. 1978.

Deleuze Gilles. *Spinoza philosophie pratique*. PUF. Paris. 1989.

Echeverría Bolívar. *Conversaciones sobre lo barroco*. México. UNAM .1993.

Echeverría Bolívar. *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. UNAM / Quito. Nariz del diablo. México 1994.

Echeverría Bolívar. *Definición de la cultura*. México. Itaca. 2001.

Echeverría Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México. Era .1986.

Echeverría Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. 2 ed. Ediciones ERA. México. 2005

Echeverría Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM / El equilibrista. México. 1995.

Echeverría Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México. Siglo XXI. 1998.

Echeverría Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México. Era. 1998.

Guattari Félix. *Les trois écologies*. Galilée. Paris.1989.

Guattari Félix. *Chaosmose*. Galilée. Paris. 1992.

Fuentes principales traducidas al español

Deleuze Gilles. *Cartas y otros textos*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2016.

Deleuze Gilles. *Conversaciones*. 8ª ed. Anagrama. Barcelona. 2008.

Deleuze Gilles. *Crítica y clínica*. EDITORIAL ANAGRAMA. Barcelona. 1996.

Deleuze Gilles. *Cine I. Bergson y las imágenes*. Cactus. Buenos Aires. 2009.

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

Deleuze Gilles. *Empirismo y subjetividad*. Gedisa. Barcelona. 2007.

Deleuze Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, ed. Pre-Textos, Valencia, 2007.

Deleuze Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrorttu. Buenos Aires. 2009.

Deleuze Gilles. *El Antiedipo*. Paidós. España. 2004.

Deleuze Gilles. *El Pliegue*. Paidós. Buenos Aires. 2008.

Deleuze Gilles. *Pintura. El concepto de diagrama*. Cactus. Buenos Aires. 2012.

Deleuze Gilles. *Exasperación de la filosofía*. Catus. Buenos Aires. 2006.

Deleuze Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Pre-Texas. Valencia. 2005.

Deleuze Gilles. *La imagen-movimiento*. Paidós. España. 2012.

Deleuze. Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra. Madrid. 2011.

- Deleuze Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós. España. 1989.
- Deleuze Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. 6ª ed. Editorial Anagrama. Barcelona. 2000.
- Deleuze Gilles, Felix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* 4ª ed. EDITORIAL ANAGRAMA. Barcelona. 1997.
- Deleuze Gilles. *En medio de Spinoza*. 2ª ed. Cactus. Buenos Aires. 2011.
- Deleuze Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Amorrortu. Buenos Aires. 2008.
- Deleuze Gilles. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974
- Deleuze Gilles. *Spinoza: una filosofía práctica*. TUSQUETS EDITORES S.A. Barcelona. 2001.
- Deleuze Gilles, Felix Guattari. *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*. 9ª ed. Pre-textos. España. 2010.
- Guattari Félix. *Deseo y revolución*. Diálogo con Paolo Bertetto y Franco Bifo Berardi-1977. *Lobo suelto*. Argentina.
- Guattari Félix. *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus. Buenos Aires. 2013.
- Guattari Félix. *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI. Buenos Ares. 1979.
- Guattari Félix/ Rolnyk Suely. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños. Madrid. 2006.

Fuentes secundarias

- Alliez Éric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*. Vrin. Paris. 1995.
- Alliez Éric. *Philosophie Virtuelle. Les Empêcheurs de penser en rond*. Paris. 1996.
- Alliez Éric (dir.). *Une vie philosophie*. Les Empêcheurs de penser rond. Paris. 1998.
- Aragès J. M. . *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*. Fundación de investigaciones marxistas. Madrid. 2002.
- Badiou, Alain Deleuze. *La clameur de l'Être*. Hachette. Paris. 1997.
- Beaulieu Alain. *Gilles Deleuze et les estoïciens*, en Alain Beaulieu (dir.). *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*. Campo de ideas. Buenos Aires. 2008.

Bergson Henri. *Œuvres, Édition du Centenaire (textes annotés par A. Robinet)*. PUF. Paris. 1991.

Bergson Henri. *Materia y memoria*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2007.

Bergson Henri. *La energía espiritual*. Espasa Calpe (Austral). Madrid. 1982.

Bifo Franco Berardi. *FÉLIX. NARRACIONES DEL ENCUENTRO CON EL PENSAMIENTO DE GUATTARI, CARTOGRAFÍA VISIONARIA DEL TIEMPO QUE VIENE*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2013.

Damasio Antonio. *En busca de Spinoza*. 2ª ed. CRÍTICA Barcelona. Madrid. 2003.

Dosse François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. FEC. Argentina. 2009.

Descombes V. . *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra. Madrid. 1982.

Diccionario ilustrado Latino-Español Español-Latino, Prólogo de D. Vicente García de Diego. Vox. Barcelona. 1985.

Domínguez Atilano. *Biografías de Spinoza*. Alianza Editorial. Madrid. 1995.

El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN. México. 2015.

Fernández Gonzalo José. *El devenir Artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud*. Aparte Rei. 75 Mayo. Madrid. 2011.

Ferrater Mora José. *Diccionario de filosofía*. EDITORIAL SUDAMERICANA BUENOS AIRES. 1999.

Ferry, L./Renaut, A. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Gallimard. Paris. 1998.

Foucault Michel. *La hermeneútica del sujeto*. Las ediciones de La Piqueta. Madrid.

Foucault Michel. *Theatrum Philosophicum/ Repetición y diferencia*. 2ª ed. Editorial Anagrama. 1999.

Foucault Michel. *Vigilar y castigar*. 31ª ed. Siglo Veintiuno Editores. Argentina. 2001.

Frey Herbert. *La sabiduría de Nietzsche*. Miguel Ángel Porrúa librero-editor. México. 2007.

Frey Herbert. *Nietzsche, Eros y Occidente*. Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. México. 2005.

Gandler Stefan. *Marxismo crítico en México*. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. FCE. México. 2008.

Gabilondo Á. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*. Trotta. Madrid. 2001.

García R. . *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Colihue. Buenos Aires, 1999.

Jabès Edmond. *El libro de la hospitalidad*. Editorial Aldus S.A. México. 2002.

Laercio Diógenes. *Vidas de los filósofos más ilustres. Libros IV a VII*. 2ª ed. Espasa-Calpe Argentina S. A. Buenos Aires. 1950.

Lange F. A. *Historia del materialismo. Tomo I*. JUAN PABLOS EDITOR. México. 1974.

Lange F.A. *Historia del materialismo. Tomo II*. JUAN PABLOS EDITOR. México. 1974.

Larrauri M. *El deseo según Gilles Deleuze*. Tándem .Valencia. 2000.

Laux Henri. *Imagination et religion chez Spinoza*. Libraire philosophique J. Vrin. Paris. 1993.

Lefebvre Henri. *La producción del espacio*. Capitán Zwing. Madrid. 2013.

Leibniz. *Monadología*. Aguilar. Buenos Aires. 1972.

Lekersdorf Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa Editor. México. 2002.

Lucrecio Tito Caro. *La naturaleza de las cosas*. EDITORIAL GREDOS. Madrid. 2003

March Robert H.. *Física para poetas*. Siglo XX, 6ª ed. México. 1988.

Marrati Paola. *Gilles Deleuze. Cine y filosofía*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 2006.

Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. 4ª ed. Editorial Trotta. Madrid. 2001.

Marx Karl. *Cuaderno Spinoza*. Montesinos Ensayos. España. 2012.

Marx Karl. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Editorial Ayuso. Madrid. 1971.

- Marx Kart. *El Capital*. FCE. México. 1995.
- Ferrater Mora José. *Diccionario de filosofía*. EDITORIAL SUDAMERICANA BUENOS AIRES. 1991.
- Negri Toni. *La anomalía salvaje*. Anthropos, UAM-I. México. 1993.
- Negri Toni. *Spinoza y nosotros*. Nueva Visión. Buenos Aires. 2011.
- Nietzsche Friedrich. *Así habló Zaratustra*. (Las tres transformaciones) Nietzsche Friedrich. *Obras selectas (Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, El anticristo, El ocaso de los ídolos)*. EDITAM libros S.A. España. 2000.
- Nietzsche Friedrich. *Filosofía general*. M. Aguilar. Madrid. 1933.
- Nietzsche Friedrich. *Correspondencia*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974.
- Nietzsche Friedrich. *Fragmentos Póstumos IV*. ABADA EDITORES. Madrid. 2004.
- Nietzsche Friedrich. *Genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2000.
- Nietzsche Friedrich. Nietzsche I. *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial. Nietzsche I*. Editorial Gredos. Madrid. 2014.
- Nietzsche Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. ABADA EDITORES. Madrid. 2004.
- Nietzsche Friedrich. *Fragments póstumos sobre política*. Editorial Trotta S. A. Madrid. 2004.
- Nietzsche Friedrich. *Fragments Póstumos (1885-1888) IV*. EDITORIAL TECNOS. Madrid. 2006.
- Onfray Michel. *Las sabidurías de la antigüedad*. 2ª ed. Editorial Anagrama, S.A. Barcelona. 2008.
- Onfray Michel. *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. PRE-TEXTOS. España. 2002.
- Sartre Jean Paul. *Las moscas*. Editorial Losada S. A. Buenos Aires.
- Sazbón José. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires. 2009.
- Schérer René. *Miradas sobre Deleuze*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2012.
- Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*. FCE. México. 2002.

Spinoza Baruch. *Las cartas del mal*. Folios ediciones. México. 1986.

Spinoza Baruch. *Tratado Breve*. Alianza Editorial S.A. Madrid. 1990.

Spinoza Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Spinoza Baruch. *Tratado Teológico Político/Tratado Político*. 4ª ed. Editorial Tecnos. Madrid. 2007.

Tatián Diego. *Baruch*. Ediciones La cebra. Buenos Aires. 2012.

Tatián Diego. *La cautela del salvaje*. Adriana Hidalgo editora. Argentina. 2001.

Tatián Diego. *Spinoza el Don de la filosofía*. Ediciones Colihue. Buenos Aires. 2012.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Deleuze Gilles. Clase dictada en 1980, no se especifica ni el día ni el mes:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=82&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=3>. Página consultada el 16/07/16.

Deleuze Gilles. Página consultada el 10/02/08. Clase impartida el día 12/ 12/80.

<http://deleuzeabc.blogspot.com>.

EZLN. Que retiemble en sus centros la tierra. Fuente:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>.
Página consultada el 16/10/16.

HOYOS SÁNCHEZ, Inmaculada, La presencia de la filosofía antigua en el pensamiento de Spinoza: las referencias explícitas Anales del Seminario de Historia de la Filosofía [en línea] 2013, 30 (Julio-Diciembre): [Fecha de consulta: 27 de agosto de 2016]. Página: en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133113006>>

Michel Foucault. “*El ojo del poder*”. Entrevista con Michel Foucault, en Bentham, Jeremías: “El Panóptico”, Ed. La Piqueta, Barcelona, 1980. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Versión electrónica contenida en la página electrónica

<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20ojo%20del%20poder.pdf>, consultada el día 2/01/15.

Jorge Juanes. *Territorios del arte contemporáneo*. Programa de radio producido por EDUSAT. Programa número 14, consultado en la página electrónica http://territorios.podomatic.com/entry/2007-02-05T14_22_09-08_00, consultada el día 8 de enero de 2015.

Zibechi Raúl. *Narco y feminicidios: El control en espacios abiertos*. Periódico La Jornada. Viernes 5 de agosto de 2016. Fuente: <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/05/opinion/018a1pol>. Página consultada el 14/09/16

Walter Benjamin. Tesis sobre el concepto de historia. Edición y traducción de Bolívar Echeverría, tomado de la página: <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>, consultada el día 10/01/15. (Tesis VIII) p. 23.