



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

El concepto de *resistencia* en Deleuze

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
FABIÁN JIMÉNEZ FLORES

Director de Tesis:
Dr. José A. Ezcurdia Corona
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., octubre 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Dedicatoria		3
Introducción		4
Capítulo I	Hacia otra gramática del pensamiento	10
1.1.	Deleuze: encuentro con lo <i>abierto</i>	10
1.2.	Proceso de des-subjetivación	22
1.3.	La expresión delirante	29
1.4.	Beckett: la potencia gramatical de lo <i>abierto</i>	35
1.5.	La escritura múltiple, espacio de combate	41
Capítulo II	La resistencia en-carnada	43
2.1.	La gramática desgarrada de Artaud	43
2.2.	Hacer un <i>Cuerpo sin Órganos</i> (CsO)	50
2.3.	Línea de fuga, disposición nómada, devenir	56
2.4.	Una temporada en el desierto: el ontólogo brujo	62
Capítulo III	Políticas de la resistencia	67
3.1.	<i>Atletismo</i> de lo minoritario	67
3.2.	Horadar el organismo-capitalista	73
3.3.	<i>Estética-política</i> de la resistencia	77
3.4.	<i>Ética-política</i> de la resistencia	80
Conclusión	Deleuze: filosofía práctica	85
Bibliografía		91

Dedicatoria

A mi padre (†) que, en su tangible presencia fantasmática, me posibilita la *experiencia* de un tiempo “aión”...

A mi madre, por su dulce, misterioso e ilimitado amor...

A mis hermanos (Miguel, Fermín, Rosalinda y, especialmente, Alejandro), por su cariño, ayuda y comprensión permanentes...

A la UNAM, a mi amada Universidad, porque sin ella no sería quien soy...

A la FFyL que, desde que entré en ella por primera vez, hace ya muchos años, la sentí como mi propia casa...

A todos mis maestros de la licenciatura y del posgrado, en especial al Dr. Samuel Gordon Listokin (†) por su saber y pasión poéticas; al profesor José de Jesús García Mora por su espíritu filosófico que confirmó en mí el amor a este saber; a la Dra. Rebeca Maldonado por su apasionada, múltiple enseñanza, y por su enorme paciencia conmigo; al Dr. José A. Ezcurdia por su impagable ayuda, su generosidad, sabiduría e inspiración deleuzianas...

A Elvi, por su dulce, brillante y melancólico amor, que transformó para siempre mi vida...

A todos ellos, siempre, mi inmensa y humilde gratitud.

INTRODUCCIÓN

Me había topado con él en “Los Encuentros”,
donde se cruzaban varios caminos.
(Juan Rulfo)

Toda filosofía, antigua o contemporánea, ha exigido estar a la altura de los *acontecimientos*. La tarea del pensar, de manera explícita desde Nietzsche, no ha hecho sino encarnar este objetivo: enfrentarse cara a cara con el nihilismo; ese extraño huésped que (como muy bien supo ver el hombre de Röcken) nos acoge en la casa misma de los *acontecimientos*. Por lo tanto, la tarea del pensar estriba en crear sendas, caminos, a fin de confrontarse con ese extraño huésped.

Desde esta perspectiva, el ejercicio de la filosofía moderna y contemporánea se impone el reto de superar a este incómodo forastero, llegado de no sabemos dónde y cuya presencia se manifiesta en la morada toda de la vida, ya sea como *absurdo*, dicho esto en clave camusiana; ya sea como *nada*, en términos sartreanos o incluso como *machenschaft* (consumación de la técnica), en palabras de Heidegger.

La tarea, entonces, que enhebra a gran parte de la filosofía, consiste en indagar cómo superar el nihilismo que, en principio, parece una roca infranqueable, y cuya presencia imposibilita el *sentido* del mundo de la vida, y lleva a esta a su propio oscurecimiento.

Ante esto, es necesario plantearse una pregunta: si el nihilismo en su naturaleza es ilimitado y, por lo mismo, insuperable, ¿por qué habría de confrontárselo entonces? La respuesta brota de la pregunta misma: la tarea consiste en enfrentarlo de modo *afirmativo* para —como decía el propio Nietzsche y después Deleuze, discípulo destacado de aquel— “liberar las fuerzas de la vida”. Porque después de todo una filosofía que no inquieta, que no lastima, que no violenta y, por lo mismo, que no *resiste* y transgrede, no es filosofía.

Así, el *pensar* requiere más que nunca volver a pensar para pensarse en estrecho combate con el nihilismo; o sea, para afrontar cara a cara el *sinsentido* que envuelve a la existencia misma. De este modo, la tarea del *pensar* es pensar siempre en un sentido otro, a fin de abrir otras sendas y otras experiencias. En este sentido, por ejemplo, el pensador Slavoj Žižek ha llegado a afirmar, blandiendo todo

su espíritu crítico en contra de nuestra época: “no hagas, piensa”. Desde este punto de vista, entonces, *pensar* representa efectuar una ardua *crítica* a la “maquinación del ente”, a la “administración del vacío”, “a la vida domesticada” y a la ciega obediencia a los principios que impone toda “sociedad disciplinaria” o de “control”, propios de nuestro tiempo.

Desde esta perspectiva, *pensar* significa volver a replantear *problemas intensivos* que el “mundo de la vida” requiere. ¡Justo en esto radica la tarea suprema del pensar! No puede haber vuelta de hoja si no vuelve a mirarse a los ojos (incluso a riesgo de quedar petrificado, como ocurría frente a la Medusa) de ese inquietante peregrino, instalado en la vida misma: el nihilismo.

Sólo en esta lucha a muerte (que es una manera de afirmar la vida) pueden aparecer acaso nuevas vías para volver a *pensar*, para volver a plantear preguntas y, por lo tanto, dicho esto en términos deleuzianos, *crear conceptos* —tarea propia y fundamental de la filosofía, según el propio Deleuze. Solo en este choque, en este *violentar al pensamiento*, pueden abrirse nuevos senderos para *pensar* y *experimentar* de otro modo la vida¹.

Lo que este trabajo busca, entonces, estriba en indagar cómo hizo Deleuze para, sin mencionarlo expresamente, *confrontarse* con el nihilismo a fin de “liberar la vida”. Porque, aspirando a un más acá (plano de inmanencia y concepto nuclear que aparece en toda su obra), su filosofía en todo momento ha intentado ir más allá de sus límites, para romper de una vez por todas con la idea que se tenía; aquella antigua y ancestral idea platónica de que la filosofía ante todo anhela, busca y pretende la *Verdad*, *el Origen* y *el Fundamento*. Principios que, a querer o no, a lo

¹ A propósito de esta idea: la de “volver a pensar la vida”, véase el brillante y profundo análisis de Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, pp. 61-62: «Deleuze no se ha cansado de decirlo, desde el principio, a propósito de Nietzsche en 1962 y ahora en su obra *QQPh*, en 1991, pensar no tiene otro sentido que el de “inventar nuevas posibilidades de vida”. Las nuevas posibilidades de vida, es decir, esencialmente, nuevas formas de sentir y pensar, tanto como de vivir, no se producen para nosotros, jamás sin pensar. Hay formas de vida y de pensamiento que exaltan y desarrollan la vida, y otras que la aprisionan y la reducen [...] Es la vida la que permite juzgar la verdad de nuestros discursos. Hay formas bajas de pensar, “verdades” que son inseparables de una manera de pensar mezquina y llena de resentimiento. No tenemos, entonces, más que los pensamientos y las verdades que nos merecemos. La filosofía tiene un solo fin: la vida. La más alta, la más liberada posible: la gran salud». Deleuze a lo largo de toda su obra pugnó por una vida liberada: *sana* y *potente*.

largo de la historia filosófica, no han sido otra cosa más que la base de un “pensar dogmático”. Hay que decirlo de una vez, la “verdad” (entendida esta como mera *adecuación* entre el pensar y el objeto o como único enlace dentro de un sistema cerrado de pensamiento) no es el reino celeste al cual ha de aspirarse —tal como lo quería Platón—, puesto que dicho reino celeste no es más que el encubrimiento, la mascarada y la falsificación del *acontecer*; es la falsa síntesis de lo diverso, de lo *múltiple* y de lo *heterogéneo*², puntos a partir de los cuales, por el contrario, si se siguen, ha de alcanzarse otro andar filosófico, el de un *vitalismo productivo*.

Deleuze, pues, no aspiraba tanto a seguir engrosando el reino de las “verdades” (propio de toda una tradición filosófica, que, a decir de Franco Volpi, solo ha construido monumentales “edificios teóricos”) cuanto abrir una nueva tierra para el *pensamiento*, y a la cual solo se llega por otras veredas, esas que abren paso al *azar*, a la *multiplicidad*, a lo *diverso*, al *acontecimiento*, e incluso a las *contingencias*.

El pensamiento de Deleuze, en otras palabras, está orientado al *encuentro* con el *acontecimiento*. O, para expresarlo con mayor precisión, está orientado a esa *otra tierra filosófica*, que solo se alcanza por la *experiencia* de pliegues diversos, incrustados no solo en la mente (principio anacrónico de todo sistema teórico), sino en la *carne* misma.

De este modo, la filosofía da un paso más allá, los conceptos creados por Deleuze no solo conforman un “sistema teórico”, sino que se encuentran siempre *encarnados*; son conceptos que, como la pintura de Francis Bacon, se encuentran vivos; brotan de flujos plurales de intensidades diversas, que conforman la *vida* toda.

Así, de lo que se trata en Deleuze es de *experienciar* la experiencia misma de una serie de líneas de fuga hacia lo *abierto* que, sin duda, se efectúan a un nivel

² A este respecto, véase la notable obra de François Zourabichvili. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, p. 27. Ahí, Zourabichvili nos dice: en Deleuze «se trata de poder afirmar la relación de exterioridad que enlaza al pensamiento con lo que él piensa. Si el pensamiento fracasa necesariamente en apoderarse de su comienzo, es quizá porque comenzar no depende de él. Puede pensar así las condiciones de un comienzo radical absoluto, enunciando al mismo tiempo que “estamos siempre hacia la mitad”, y que una filosofía no comienza, no piensa a partir del principio que ella enuncia como primero [...] El verdadero comienzo está necesariamente fuera-del-concepto, o en el límite del concepto y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar, al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad». Por ello, para Deleuze la filosofía es creación; creación de vida y conceptos vitales.

epidérmico; incluso a-orgánico. Es por eso, que para Deleuze es tan importante el concepto y la noción de *cuerpo sin órganos*. Solo en un *cuerpo sin órganos* (aquí se deja ver ya la inmensa admiración por Artaud) puede vivirse la experiencia de lo *abierto*, del *afuera*.

Y, por tanto, solo desde ahí puede también dislocarse al pensamiento mismo con todo su racimo de certezas objetivas. Deleuze, a diferencia de Hegel, quien suponía que a partir del *espíritu* racional (el Ser como pensamiento) todo puede controlarse, se vuelca (como los personajes trágicos griegos) hacia la experiencia misma del *abismo*, abrazo intenso hacia lo *otro*. (Al menos así lo muestra el último acto de vida de Deleuze —¡acto creativo y valiente, como ningún otro, ni duda cabe!).

Para Deleuze, entonces, no existe la “verdad”, entendida como homogeneidad, como coincidencia pura de *ideas* y objetos, o como pura armonía entre sujeto y objeto. Por el contrario, y aquí es ya ostensible su actitud anti-platónica, solo hay *verdad* en tanto que se construyen los mecanismos para *violentar*, *cimbrar* o *abrir* el pensamiento, y empujarlo a plantearse, es decir a *crear*, otros *problemas filosóficos*.

Así, *pensar* en Deleuze es más una acción de *choque* contra una *fuerza de afectación* que encontrar el *origen* que proporciona la verdadera explicación a las cosas diversas. En Deleuze el *origen* y el *final* no existen, esas son más bien bellas ilusiones de la razón. Para él solo existe la *experiencia*, la práctica del ejercicio nómada; aquella que estriba en encontrarse (como ya muy bien Dante Alighieri lo había intuido en su *Divina comedia*): “Nel mezzo del cammin di nostra vita/ mi ritrovai per una selva oscura”³. Deleuze lo dijo en muchos de sus textos: no existe origen o final, solo un *entre*. Solo se piensa en un *entre*. Vista así la realidad, ¿acaso, la vida es otra cosa?

Desde este punto de vista, Deleuze dio una vuelta de tuerca al *pensar*: no concibió tanto la filosofía como un sistema ideal de comprensión e interpretación cuanto como un sistema diverso de *experimentación* y, por lo mismo, de *creación*, de *resistencia*. Sin embargo, el concepto de *creación*, aquí, no debe entenderse

³ ALIGHIERI, Dante. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), pág. 21, 2002.

como resultado de una objetividad racional volitiva (propia de muchos sistemas filosóficos), sino como una estética abierta y *azarosa* de *afectos*, *preceptos* y *conceptos*. Es decir, como una experimentación siempre abierta a *intensidades* y *fuerzas*⁴.

En Deleuze la noción de *verdad* no desaparece, eso es obvio, pero cambia su sentido; se entiende y se explicita de otro modo, desde un plano de *inmanencia*. Esto es, es entendida como un espacio de *lucha*, como una máquina de guerra, como una fervorosa necesidad de crear *líneas de fuga* (concepto este que, sin duda, obtuvo de su lectura apasionada de Franz Kafka. No olvidemos que su pasión por el escritor checo lo llevó incluso a escribir un libro sobre este autor: *Kafka: por una literatura menor*. Un libro, por cierto, un tanto *anómalo* y de crítica literaria heterodoxa, en el cual se deja entrever ya la complejidad y pluralidad del *pensar* deleuzianos. Si algo nos muestran, justamente, los libros que Deleuze escribió sobre literatos, pintores o cineastas, es la tesis *múltiple* y *compleja* con la que trabajó en cada uno de ellos, intentando crear así esa *nueva tierra filosófica* para el *pensar*).

En Deleuze, entonces, *pensar* es encontrarse siempre en *medio* y, por lo mismo, confrontarse con lo *abierto*, con el caos, con el sinsentido; en una palabra, con el nihilismo. *Pensar*, de este modo, es dejar de ver el *simulacro*, la *mentira* y la *falsedad* en términos negativos. Al contrario, consiste en abrazar estos conceptos afirmativamente, puesto que estos son una ampliación más para los límites del *pensar*. Solo se piensa en *medio*; no en un origen o en el final, solo se piensa creando conceptos *vivos*. Esto es, solo se piensa de modo rizomático, de un modo horizontalmente *múltiple* y no verticalmente ideal. El ascenso vertical platónico que arranca de un *origen* y tiende a una meta (el *topos uranos*) en Deleuze queda

⁴ Es importante recordar aquí la obra de John Rajchman, *Deleuze: un mapa*, p. 111: «La estética no adopta la forma de un juicio sino la de una experimentación y creación que desafían al juicio. De Kant, Deleuze dice que jamás hizo realmente una *critique* del juicio, y pregunta: “en arte qué juicio experto tiene que ver con la obra por venir?”. [...] La relación entre filosofía y arte es para Deleuze intrínseca. Piensa que en las artes y a través de ellas siempre está obrando una comprensión no filosófica de la filosofía, que ésta siempre presupone tal comprensión y que, en parte, la tiene en cuenta». En otras palabras, Deleuze da un giro rotundo al *pensar*, lo concibe menos como un juicio que como una experimentación. Así, elabora una estética y una ética de la “experimentación” que transgreden el *pensar* mismo.

desterrado. Ahí donde muchos apuntan a un *origen*, ¡craso error!, Deleuze se dirige más bien al *encuentro de multiplicidades*, de creación de *series*, del surgimiento de *mesetas*. En una palabra, nuestro autor nos conduce a otro modo de hacer *filosofía*, de *pensar* y de experimentar la *vida*.

Así, el *pensar* de Deleuze se instala en el juego “hermoso y arriesgado de la vida”, que conlleva una nueva ética de la experiencia, una nueva política de las pasiones, una nueva estética del diferencial de *fuerzas* (potencias) que entra en juego en toda gran obra y, naturalmente, una arriesgada ontología, de la que quedan desterrados el pensamiento *triste, bajo, resentido y reactivo* de gran parte de nuestra tradición. De esta manera, la obra de Deleuze, como toda sinfonía, responde a una composición musical *festiva*. Es decir, es una obra *plural, diversa, múltiple*, cuya naturaleza abarca y recorre una amplitud de registros y materiales diversos. Por eso Deleuze piensa con igual potencia y creatividad tanto el cine, la pintura, la literatura como la filosofía.

Capítulo 1. Hacia otra gramática del pensamiento

... porque yo no soy un hombre ni un poeta
ni una hoja, pero sí un pulso herido, que ronda
las cosas del otro lado.
(Federico García Lorca)

1. 1. Deleuze: encuentro con lo *abierto*

La filosofía de Deleuze, como la de los grandes pensadores, retoma la tradición filosófica, pero para intentar repensarla, e inaugurar así una nueva senda o un nuevo derrame para el *pensar*. Aun cuando sus estancias filosóficas mutan constantemente, de principio a fin su pensamiento responde a una marcada cohesión⁵. De alguna manera, mantiene una constante tensión que rige todo su andar filosófico: el *acontecimiento*. Es decir, lo *abierto* del *pensamiento*... Deleuze lo dijo una y otra vez a lo largo de muchos textos: “En todos mis libros, he estado buscando la naturaleza del acontecimiento, me he pasado el tiempo escribiendo sobre esta noción de acontecimiento”⁶. Y justamente a este propósito responde la *creación* de un sinnúmero de conceptos, surgidos de las *fuerzas literarias* y *filosóficas* que Deleuze exploró.

A diferencia de otros autores, pensemos en Heidegger por ejemplo (cuyo pensamiento en general se caracteriza por su aspecto “hogareño”, por la búsqueda

⁵ En este punto, es importante traer a la mente el prólogo que Miguel Morey realiza a la traducción al español de *Lógica del sentido*, p. 16. Ahí, Morey divide la obra de Deleuze en cuatro momentos muy bien diferenciados. Primero, el de la crítica literaria y filosófica (cuyas obras son *Empirismo y subjetividad*, *Nietzsche y la filosofía*, *La filosofía crítica de Kant*, *Spinoza y el problema de la expresión*, *El bergsonismo*, *Proust y los signos*, y *Presentación de Sacher-Masoch*, entre otros); el segundo periodo es el de la filosofía crítica (y cuyos textos fundamentales son sin duda *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*); el tercer periodo es el del esquizoanálisis que trabaja de la mano con Félix Guattari (y cuyas obras son *El Anti-Edipo*, *Capitalismo y esquizofrenia* y *Mil mesetas*, *Capitalismo y esquizofrenia*). Finalmente, el último periodo es el del análisis estético (y cuyas obras abarcarían los libros *Francis Bacon: lógica de la sensación*, *La imagen-movimiento*, *Estudios sobre cine 1*, *La imagen-tiempo*, *Estudios sobre cine 2* y *Crítica y clínica*). Sin embargo, y aunque esta división de la obra de Deleuze es válida y pertinente, no podemos dejar de ver que en todo momento el pensamiento de Deleuze va entrelazando, a un mismo tiempo, temáticas, formas y perspectivas diversas. De ahí que su obra sea considerada heteróclita y múltiple; no solo porque entrecruza aspectos diversos, sino porque también urde una trama de intensidades múltiple.

⁶ *Apud* François ZOURABICHVILI en *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, p. 11.

incesante de un sitio en la casa del Ser, por un poetizar que *esencie* la esencia misma del pensar para hallar un pensamiento meditativo, que posibilite el *otro* comienzo⁷), Deleuze definitivamente se decanta por un pensar *nómada*, un pensar *arriesgado*, un pensar *aventurado*, que tiene menos que ver con un ejercicio de los “comienzos” o las “esencias” o los “fundamentos” que con un ejercicio de las *perversiones*. En Deleuze existe un mandato inmanente a lo largo de toda su obra: *violentar* la imagen clásica-dogmática del pensamiento; construir, si es posible, otra *imagen*, donde los conceptos de trascendencia, verdad, esencia y fundamento (propios de la “imagen dogmática”, consolidada sobre todo a partir de la modernidad cartesiana) vuelvan a pensarse o, definitivamente, queden desterrados.

Acaso la innovación filosófica de Deleuze estribe en enlazar el pensamiento con las *fuerzas singulares* de lo *abierto*, e inmanentes en la *vida* misma. Después de todo, como decía Michel Foucault (compañero *fantasma* en las andanzas filosóficas de Deleuze) “qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, *en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?*”⁸.

Así, Deleuze no aspira a fundar la “verdad” o a poseer la “razón”. En todo caso, y lo dice en muchos lugares de su obra, busca *crear* (dicho esto en un sentido estético-intensivo o ético-intempestivo) *conceptos* que vehiculen al pensamiento con un *pensar* otro, y que lo ponga (en esto se encuentra muy cercano a Foucault) en un *riesgo* constante. *Pensar* para Deleuze representa efectuar el riesgo de una nueva aventura o, viceversa, consiste en llevar a cabo la aventura de nuevos riesgos para el *pensar*.

En definitiva, Deleuze trata, como sostiene Miguel Morey, de crear una *máquina-de-guerra*, una máquina productora de *sentido*. Porque el sentido, como tal, no existe; tiene que producirse, tiene que crearse, como se produce un gran cuadro pictórico: luchando con (y en contra de) todos los elementos, las formas, los

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

⁸ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, p. 12. (Las cursivas son nuestras).

colores, las ideologías, contra el “yo” mismo... “El sentido —dice Morey a propósito de Deleuze— no es nunca principio ni origen, sino producto. No hay que descubrirlo, restaurarlo ni reemplazarlo, sino que hay que producirlo, mediante una nueva maquinaria”⁹.

Así las cosas, en Deleuze la imagen clásica-dogmática de la filosofía (la filosofía del sujeto y del objeto engarzados de manera clara por las “ideas”) no solo se desplaza, sino que se reconfigura de modo excéntrico, a fin de adquirir un nuevo rostro; uno donde ya no exista más la seguridad de la armonía y de la identidad, cuanto la experiencia intensiva de lo *abierto* y la *diferencia* (entendida esta como *multiplicidad de intensidades* o *diferencial de fuerzas*, enlazadas en *síntesis disyuntas*).

Después de todo, para este pensador la tarea de la filosofía, como lo afirma justamente en *¿Qué es la filosofía?*, consiste en “robarle un poco de caos al caos”. Esto es, la filosofía como experiencia viva radica en ir más allá de sus propios límites, “se trata precisamente —dice el propio Gilles Deleuze— de perceptos en el límite de lo soportable, o conceptos en el límite de lo pensable”¹⁰. Incluso, podríamos agregar que el *pensar*, desde la perspectiva deleuziana, va más allá de lo decible, de lo audible o de lo imaginable.

El *sentido* y el *valor*, entonces —antes que el concepto de “verdad” como mera adecuación, y esto dejaba verlo ya en su libro *Nietzsche y la filosofía*—, solo pueden emerger de lo ilimitado, y de la pluralidad de posibilidades en que puede darse el *pensar*. De hecho, un lugar donde deja muy en claro esta idea es en su texto “L’épuisé” (ese majestuoso escrito donde Deleuze ahonda en la obra dramática y narrativa de Samuel Beckett, cuya escritura, sabemos, más que ser un intento por alcanzar la “verdad” es la búsqueda de *potencias* que le permitan *experimentar* la mayor cantidad de líneas de pensamiento hasta llegar a una condición exhausta; esa en la que la lengua misma, lejos de ser un aparente sistema de estabilidad, comienza a proyectar otro modo de expresión: el de “nadie en la nada”, para usar la atinada expresión de Richard Ellman).

⁹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. (Prólogo de Miguel MOREY). México: Paidós, p. 14.

¹⁰ DELEUZE, Gilles, *L’abécédaire de Gilles Deleuze*. 3 DVD, Montparnase, Arte video, 2005.

Así, en todo este pensar podemos ir viendo ya el talante filosófico de Deleuze: su pensar es un pensar afirmativo, un pensar festivo, aligerado por la alegría y la festividad, y en las que no caben movimientos *resentidos*. El propio Deleuze lo expresaba de modo muy claro en *Lógica del sentido*: “Captar lo que sucede como injusto y no merecido (siempre es por culpa de alguien), he aquí lo que convierte nuestras llagas en repugnantes, el resentimiento en persona, el resentimiento contra el acontecimiento”¹¹. En este sentido, no podemos dejar de ver a Deleuze como un filósofo neo-nietzscheano. Su filosofía es el acto de afirmación de lo *otro*: lo impensado; el ejercicio (o, como él mismo señalaba en *Crítica y clínica*, un *atletismo*) que implica ir más allá de todo límite; la creación permanente de “líneas de fuga”, tal como las había entendido Franz Kafka en su propia obra; y más específicamente en el cuento “Informe para una academia”, donde queda de manifiesto que el *deseo*, más que una fuerza reprimida y origen de toda culpa, se transforma en una máquina-de-guerra productora permanente de sentido, la cual busca ante todo desbordar una “territorialidad” dada.

En otras palabras, *pensar* para Deleuze es posibilitar o vehicular en todo momento un espacio de “desterritorialización”; el camino hacia lo *abierto*, que implica la elaboración de una nueva tierra y un nuevo *cuerpo* para el *pensar*. Tal vez por eso el propio Deleuze, más que hablar de una filosofía propiamente dicha, comenzó a hablar (enlazando diversos problemas filosóficos en un mismo plano, el plano de la inmanencia) de una geofilosofía¹², enlazada a una tierra aún por crearse.

Encontrar lo mínimo marginal es el punto clave de la senda filosófica de Deleuze. En cierto modo, el pensamiento de nuestro autor busca historiar lo aún no historiado, mostrar lo aún no visto, experimentar lo aún no experimentado, “hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son”. En palabras de Nietzsche, la filosofía —justo la que posibilitó y marcó el rumbo de Deleuze— intenta “hacer daño a la majadería”, a la tontería y a los pensamientos imbéciles”¹³.

Ahora bien, que la obra de Deleuze posea siempre un punto de cohesión, no significa decir que se trata de una obra o un pensamiento simple y repetitivo. Al

¹¹ *Lógica del sentido*, p. 182.

¹² DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.

¹³ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*.

contrario, su *cohesión* implica una singular complejidad, que va de una forma muy particular de hacer *historia* de la filosofía a una *crítica* literaria muy especial, pasando por un quehacer ontológico, político, ético y estético, cargado de una inquietud delirante. Deleuze, así, se desmarca férreamente del triste concepto de “identidad-representacional”. Mejor aún, elabora como eje rector de su trabajo filosófico el concepto de *resistencia-creación*. Más que un ejercicio de “representación” (propio de un pensar dogmático), la filosofía toda de Deleuze trata de un ejercicio de *experimentación*, que mantiene una permanente *tensión* con las *fuerzas* de lo *abierto*, del *afuera* y del *acontecimiento*.

El concepto de *resistencia-creación* para Deleuze, desde esta perspectiva, es un concepto vital en su trabajo filosófico. Ante todo, y como venimos sugiriéndolo, porque abre las puertas a las *fuerzas* de lo *abierto*. Inaugura, por decirlo así, una coreografía de *fuerzas*, *conceptos* y *personajes* que trasmudan al pensamiento mismo.

De esta manera, *pensar* significa mostrar el diferencial de *fuerzas* que hace posible la experiencia del *acontecimiento*. Dicho de otro modo, de lo que se trata aquí es de reafirmar el azar y la casualidad, entendidos estos como *fuerzas* y *potencias disyuntas* que generan “realidades”. Deleuze, así, instaura el orden de lo múltiple; construye el *theatrum philosophicum*, en sentido foucaultiano, solo que al aire libre, a la intemperie. Mejor aún, más que de un teatro de “representaciones”, se trata de un espacio de *máquinas-de-guerra*, que entiende (de otro modo) el *sentido*: siempre como un “diferencial de *fuerzas*”¹⁴.

¹⁴ En este punto es vital recordar el trabajo de Luis Sáez Rueda, “Ser, nada y diferencia. *El nihilismo nómada* de G. Deleuze más allá de Nietzsche y Heidegger” que aparece en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y Nihilismo*, p. 427. Ahí, Sáez Rueda nos dice: «La estructura del acontecer, en un sentido estricto, es la de una organización de la multiplicidad a la que denomina el autor *síntesis disyunta*. Se trata de una conformación similar a la que, interpretando a Nietzsche, regula las multiplicidades de *fuerzas*. Todos los fenómenos están producidos por “sistemas diferenciales”. Pero éstos no son relaciones entre signos, tal como era emblemático en el estructuralismo de los 60, sino entre *fuerzas*. Sí, el juego especular de lo real esconde un mundo sub-representativo de realidades intensivas, que existen, claro está, siempre corporeizadas, efectuadas en fenómenos. Al “apoderarse” de otros fenómenos, abren el cauce a nuevos acontecimientos, tal y como la fuerza del viento, vivificando la ola, produce un espectáculo móvil». Así, de lo que se trata en Deleuze no es tanto de *representar* realidad cuanto de *experimentarla*, entendiendo que esta no opera sobre un principio de identidad absoluta que debe descubrirse, sino sobre un principio de multiplicidad.

Más allá de esto, no obstante, para Deleuze *resistir-crear* es construir un sistema artístico-sintomatológico. Pensar es *crear* el arte de la *resistencia*. El pensamiento entendido como pulsión artística, creativa. (He ahí un bello concepto). De esta forma, podemos engarzar al pensamiento de Deleuze términos próximos que inauguran, como él mismo decía, una nueva zona de indiscernibilidad en la que el arte, la filosofía, la ciencia, la literatura y la crítica abren un nuevo tiempo-espacio para el pensamiento: la *experiencia* (intuición) como instrumento teórico para vislumbrar lo múltiple.

Vistas las cosas desde este ángulo, Deleuze construye el discurso no-filosófico de la filosofía. Es más, gracias a este *concepto*, Deleuze desborda la idea misma que se tenía de la imagen clásica-dogmática del *pensamiento*. No es casual que haya retomado (dentro de su andar filosófico) a grandes autores literarios, a grandes realizadores pictóricos y cinematográficos. Y no los retomó porque tuviese la idea de que la erudición lo llevaría a encontrar la “verdad absoluta”; o porque creyera que corregiría finalmente los deslices o errores ontológicos. Por el contrario, utilizó, usó y pervirtió a todos esos autores, porque todos ellos le permitían crear o abrir líneas de problematización hacia lo *abierto* del pensar. En resumidas cuentas, Deleuze creó y amplió el plano de inmanencia para el pensar filosófico.

Esta actitud filosófica de Deleuze, sin duda, se hermana con el pensamiento de Nietzsche. Ambos se dieron cuenta de que la *vida* está oprimida y encarcelada por la “imagen-dogmática” de un determinado pensar, el cual construye y organiza a un tipo de “sujeto” específico: el “sujeto” sometido a sus propias representaciones. Deleuze, como buen nietzscheano entonces, quiso asimismo *liberar* la *vida*, ese efecto generoso para un *pensar* otro. De ahí que el propio Deleuze ponderara también los *nuevos modos de expresión*. Deleuze fue muy claro a este respecto, cuando dijo: “[...] es evidente que Nietzsche lleva la filosofía y el pensamiento en general a un nuevo elemento. [...] este elemento no implica únicamente nuevas maneras de pensar y de «juzgar», sino nuevas maneras de escribir y quizá de actuar”¹⁵. En efecto, si Nietzsche nos lleva a nuevas maneras de “actuar”, hay que decirlo, Deleuze nos lleva a nuevos modos de *experimentarnos* a nosotros mismos.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, p. 178.

Todo gran escritor —suponía Deleuze— es un gran estilista, y sin duda lo mismo puede decirse de un gran filósofo, de un gran pintor o de un gran cineasta. Todos ellos aprenden a ver en medio de los signos y en sus intersticios las *fuerzas vitales* que componen cada *acontecimiento*. De este modo, Deleuze no solo fue un gran filósofo, sino un gran artista (entendido este como creador, como liberador de fuerzas) del pensamiento. Así, para *liberar la vida*, Deleuze percibió que era necesario crear conceptos, conceptos que fueran más allá de su propio límite y funcionaran siempre en el límite de su potencialidad. De ahí que, al igual que Nietzsche, Deleuze haya creado otros modos de *actuar, crear, resistir y experimentar*.

Hasta cierto punto, el pensamiento de Deleuze (cualquiera que fuese el ámbito de análisis en que se moviera, ya fuese literario, cinematográfico, pictórico, o filosófico), aparte de ser un pensar político, dado que buscaba liberar la vida, fue un pensar *estético*, siempre en fuga; entendida esta naturalmente en clave musical: un tema (repetición) con muchas variaciones (diferencia). Es decir, Deleuze creó series de pensamiento propulsadas por *flujos intensivos*. Por ello a Deleuze le resulta, también, muy caro e importante el concepto de *expresión*; solo desde allí puede acontecer la *diferencia*, lo *marginal*, lo *extraño*, lo *menor*, lo *minoritario*, el *devenir* y las *líneas de fuga*. Así, solo en los modos de *expresión* puede acontecer lo *impensado*.

Deleuze lo ha dicho de modo mucho más claro y certero cuando cita a Marcel Proust en *¿Qué es la filosofía?*: “Los libros hermosos están escritos en una especie de lengua extranjera”¹⁶. De esta manera, pensar es cimbrar y poner a bascular la lengua, al sistema lingüístico todo. “Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida”¹⁷. En este punto, las cosas se han trastocado para la filosofía. Deleuze rasga el velo del pensamiento dogmático mediante la potenciación de la expresión lingüística. No se trata tanto de seguir la idea de lo “unitario” como de lo *múltiple*, lo *simultáneo* y lo *plural*. Aquí, sin duda, le son de suma importancia los grandes creadores de literatura como Zolá, Kafka, Beckett, Melville, Fitzgerald, Proust, Faulkner, entre

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, p. 7.

¹⁷ *Crítica y clínica*, p. 11.

otros muchos. Pues, después de todo, son ellos los grandes artífices de nuevos *modos de expresión*, que revitalizan y potencian al lenguaje y al pensamiento en su conjunto.

Desde luego, este es otro aspecto que *singulariza* y, por lo mismo, enriquece y diversifica el pensamiento de Deleuze: ante todo, fue un consumado lector no solo de filosofía sino también de literatura. Gracias a esta, que le sirvió como una fuerza viva o como un arduo estímulo para su pensar, supo intuir grandes zonas abiertas de *intensidad* y de *fuerzas*, visibles solamente gracias a otra gramática. Deleuze, mediante su *expresión filosófica*, supo mostrarnos la potencia creativa de aquellos autores. Nos visibilizó lo impensado, eso que en su libro *Lógica del sentido* (y a propósito de la obra de Emil Zolá) dio en llamar: la *grieta*, el *derrumbe*, como *experiencia* viva del acontecimiento y la *diferencia*¹⁸.

Al acudir a la literatura, pareciera decirnos Deleuze, un punto cualquiera es muchos puntos. Mejor dicho, una línea deviene muchas líneas. Así, la idea del “yo” (propia de la modernidad filosófica, instaurada por René Descartes como piedra angular del pensamiento y como principio absoluto de objetividad), queda rebasada. Aquí no se trata de decir “yo”, sino de usar la “cuarta persona del singular. Para Deleuze “se trata de descubrir algo que no es ni Dios ni el hombre, [sino] de hacer hablar a esas individuaciones impersonales y a esas singularidades pre-individuales”¹⁹.

A lo largo de su obra (incluso desde *Empirismo y subjetividad* hasta *¿Qué es la filosofía?*) Deleuze trabaja así: mediante la vía del *contagio* (literario, pictórico, cinematográfico) *afecta* todo cuanto toca; mejor aún, lo potencia, lo pluraliza. Hace de la *diferencia* y la *multiplicidad* el verdadero espacio de su trabajo. En una palabra,

¹⁸ El concepto de *diferencia*, aquí, debe entenderse como un elemento fundamental del pensamiento de Deleuze, puesto que se erige en la base de su *empirismo trascendental*. Es importante recordar en este punto lo que dice Vincent Descombes en su libro *Lo mismo y lo otro*, p. 202: «La diferencia más auténtica no es la que se puede encontrar entre dos conceptos (es decir, entre dos identidades), sino la que obliga al pensamiento a introducir diferencia en sus identidades, particularidad en sus representaciones generales, precisión en sus conceptos. La verdadera diferencia es la diferencia que hay entre el concepto y la intuición, entre lo inteligible y lo sensible, entre lo lógico y lo estético. Kant ha propuesto, pues, una filosofía de la diferencia como la que quiere Deleuze en su *Estética trascendental*, en la medida en que se puede encontrar en ella una teoría de lo sensible, entendido como diversidad (lo “diverso a priori”, objeto de las intuiciones puras)».

¹⁹ *La isla desierta y otros textos*, p. 181.

gracias a esos *contagios* o *perversiones* hace aparecer una nueva *dicción* filosófica; mejor dicho, una forma diferente de *expresión*: recurre a una suerte de desequilibrio y tartamudeo, que hace vibrar de nueva cuenta al lenguaje y al *pensamiento*.

En Deleuze la tarea del pensar consiste en hacer hablar lo inaudible, apelando incluso a la mudez y al silencio. Recordemos lo que afirmaba en su libro *Crítica y clínica*: “La escritura es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal o molécula hasta devenir-imperceptible”²⁰. Es justo en el *devenir* mismo donde el discurso filosófico de Deleuze se abre a otros matices. Para este autor *pensar*, o sea, hacer filosofía, es alcanzar un “no-estilo”, como sostiene en su *Abecedario*. Lo que busca es encontrar el discurso no-filosófico de la filosofía, por un lado; y encontrar el discurso no-literario de lo literario, por el otro. Puesto que dichos discursos, en su estructura y orden decimonónicos, son normativos, limitados, y encarcelan al pensamiento. Por lo mismo, para *pensar*, es necesario elaborar una nueva gramática, liberar la potencia de las palabras.

Solo en el espacio ilimitado y de indiscernibilidad de otra gramática puede habitar un *pensamiento* vivo. Lo mismo ocurría con los grandes autores que Deleuze analizó. Qué es, por ejemplo, la obra de Kafka (pensemos brevemente en sus textos más conocidos: *El proceso*, *La metamorfosis* o “La condena”), si no ese espacio en el que aparecen sensaciones y emociones; percepciones y afecciones siempre en combate, siempre en lucha y en permanente movimiento hacia un *devenir* insospechado.

Lo importante para Deleuze en la literatura, aspecto que después extenderá a la filosofía misma, es encontrar la senda que lo lleve a la *expresión* de lo diverso, de lo *menor*. De hecho, de esta noción brotó justamente su obra *Kafka. Por una literatura menor*, cuyo itinerario muestra y potencia al lenguaje desde su propio derrumbe y desde una nueva gramática. (En realidad Kafka, mediante su escritura, horada, rompe y fractura la gramática de poder; surge en él una escritura liberadora, una literatura *menor*, sí, pero más *potente*).

Si la obra de Kafka es importante para Deleuze, lo es porque le permitió una nueva gramática conceptual. Ahí donde se abre siempre un espacio de lucha entre

²⁰ *Crítica y clínica*, p. 11.

fuerzas múltiples y divergentes. Algo muy semejante ocurre en su libro *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. ¿Qué es una gran pintura, si no un espacio de lucha entre las fuerzas expresivas de cada uno de los colores que se convocan en cada cuadro? En ambos casos, la lucha que efectúan los creadores genera una nueva expresión que libera a la *vida misma*. En Kafka las palabras combaten para encontrar un nuevo orden gramatical, en Francis Bacon, los colores luchan para hallar un nuevo orden cromático.

Con todo esto, reiteramos, lo que Deleuze persigue es reformular el concepto del “yo”, entendido como punto hegemónico del pensamiento. En Deleuze la idea del “yo” no es más la piedra angular del pensamiento moderno. En todo caso, ese “yo” entra en un *devenir* que se vuelve una línea compleja, múltiple y laberíntica, cargada de muchos abismos. Ya Jorge Luis Borges, por ejemplo, al hablar del “yo” hablaba de un complejísimo laberinto formado por una “recta galería”. Esto es, el “yo” deviene pluralidad inconsciente. El “yo”, entonces, aparece como una multiplicación de sujetos, como el interminable reflejo de múltiples máscaras, engarzadas por lo que podríamos llamar la *diferencia*. Así lo entiende Deleuze. Por eso nos dice lo siguiente, a propósito de su libro *Proust y los signos*: “La enunciación no remite a un sujeto. No hay sujeto de enunciación sino únicamente dispositivo. Esto quiere decir que hay «procesos de subjetivación» que asignan diversos sujetos, unos como imágenes y otros como signos”²¹. En otras palabras, en Deleuze el “yo” se presenta como la intensa experiencia de la *diferencia* y la *otredad*; esto es, como la encarnación misma de la *grieta*.

No es casual tampoco que Deleuze le haya dedicado un libro al autor de *En busca del tiempo perdido*. Porque este autor no solo representa un punto de quiebre muy importante dentro de la literatura del siglo XX, sino porque (al igual que Kafka o Joyce) inaugura otra forma de *sentir* y de *pensar* (quiero decir, de *crear*, *hablar*, *actuar* y, sobre todo, *escribir*, que liberan al “hombre” de su propio “yo”, de su propia constitución). Proust, al igual que Kafka, pero en otro sentido y bajo otra configuración, también abre surcos insospechados en la *gramática de poder*, dando paso a una *gramática múltiple*.

²¹ DELEUZE, Gilles. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, p. 185.

Dicho en otras palabras, y esto supo percibirlo muy bien Deleuze, Proust creó un nuevo modo de *expresión* para la narrativa: potenció con el silencio de la memoria inconsciente nuevas voces (*fuerzas*) para el pensamiento todo. Proust (a lo largo de su novela *A la búsqueda del tiempo perdido*) no muestra la unidad psíquica de un “yo” narrativo, sino la multiplicidad y los fragmentos de voces silenciosas y susurrantes que desintegran ese “yo”, y lo muestran siempre en un estado fragmentario. Deleuze dice:

L'essentiel est que les parties de la *Recherche* restent morcelées, fragmentées, *sans que rien leur manque*: parties éternellement partielles entraînés par les temps, boîtes entrouvertes et vases clos, sans former un tout ni en supposer un, sans manquer de rien dans cet écartèlement, et dénonçant d'avance toute unité organique qu'on voudrait y introduire²².

Mas como sabemos, no solo Proust y Kafka, por ejemplo, dejaron una inmensa impronta en el pensamiento de Deleuze. Hubo muchos otros que dejaron una huella profunda. Pensemos por ahora en la tríada Fitzgerald, Beckett, Faulkner. Estos tres autores crearon también, siguiendo una *individuación* propia, otra gramática y, por lo mismo, nuevos modos de *expresión* novelística.

En términos generales, y gracias a todos estos autores, la voz narrativa en su forma omnisciente, propia del realismo decimonónico, se disolvió. Esto es, devino muchas voces narrativas o, incluso, murmullos o balbuceos, como en Beckett, (recordemos *La última cinta de Krapp*). Así, la idea de la *multiplicidad* narrativa (y después, también, la *multiplicidad* de puntos de vista, de *temporalidades* y *espacialidades*) trajo consigo una nueva *expresión* y *potencia* para el pensamiento literario. Esto fue justamente lo que Deleuze vio en estos creadores: lo “uno” se diluyó en lo *múltiple*.

Después de todo, ¿qué es la ficción, pensada como pura potencia de la realidad, si no esa *virtualidad* en tiempo presente, que revitaliza al pensamiento mismo y lo libera de sus propios límites, dado que hace del *acontecimiento* su material de trabajo? Son estos rasgos de la literatura del siglo XIX y XX los que le

²² DELEUZE, Gilles. *Proust et le signes*. Paris: PUF, p. 193.

interesan sobremanera a Deleuze, puesto que potencian y liberan a la *vida* toda. Al final, la *vida* y, por ende, el pensamiento, se pluralizan y complejizan.

Ahora bien, y a manera de ejemplo de la multiplicidad de voces narrativas que tanto interesó a nuestro autor, podemos recordar también otra influencia, *El ruido y la furia*, otra novela admirada por Deleuze. Ahí el monólogo interior de Benjy, el personaje protagonista (y lo mismo pasa en *Compañía* de Beckett o en el *Ulyses* de Joyce), funciona como un flujo de pensamiento que desborda la conciencia; se lleva a cabo el *atletismo* de lo imposible: el retrasado mental, Benjy (como un artista verdadero; como creador de realidades alternas), inaugura el pensamiento; enciende la fragua de la *diferencia*. Dentro de su cabeza, las palabras dicen algo más de lo que la “gramática de poder” (organizadora totalitaria de la realidad) les permite. Las palabras entonces se organizan libremente y el pensamiento todo comienza a delirar a partir de intuiciones y pasiones profundas.

En estas novelas y, desde luego, en Deleuze mismo, no importa tanto la idea de lo unitario, de lo identitario, de lo representacional, cuanto la noción de *experiencia* de la *multiplicidad de fuerzas*. Quizá aquí, sin que sea del todo visible, gracias a las multiplicidades y complejidad de la literatura, hayamos ingresado ya de lleno a otro terreno, justo el de la política. Porque, como muy bien dice Deleuze: “La psicología, o más bien la única psicología soportable, es una política, porque siempre tengo que crear relaciones conmigo mismo”²³. Esto es, de lo que se trata es de efectuar el descentramiento del sujeto, desbordar sus límites; construir dentro de sí el *pueblo que falta*, la tierra ignorada, a fin de descubrir y experimentar de otro modo el propio cuerpo.

Para Deleuze la literatura (y la política como posibilidad de encuentro con lo múltiple consigo mismo) es la exponenciación de *fuerzas* que, rompiendo la estabilidad del sistema lingüístico y de poder, alcanza el nombre propio de los personajes. En otras palabras, la gramática de la lengua es rasgada para encontrar una nueva dicción para el pensamiento. Cada gran personaje novelístico (Ahab, K., Raskolnikov, el Quijote) más que una mera invención ficticia es una forma de estremecimiento de la *vida*; una fractura, un derrumbe, que permite al pensamiento

²³ DELEUZE, Gilles. *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*. Valencia: Pre-Textos, p. 11.

y, por qué no decirlo, a la existencia misma, respirar, inhalar y exhalar de otra manera.

Deleuze dice que, a veces, los *conceptos* son grandes *personajes*, y los grandes *personajes* son *conceptos*. Quizá en esto radica la importancia de la literatura para Deleuze: le permitió crear *líneas-de-fuga* para llegar a otro *pensar*. En este sentido, solo se puede crear algo *intensivo*, paradójicamente, horadando el espacio extensivo de la representación, el cual responde solamente a una lógica de no contradicción, que en sí misma implica limitar y coartar la experiencia sobre la *vida*.

La buena literatura, pensaría Deleuze (como un gran sistema nómada de creación, de ahí que los grandes personajes literarios en gran medida sean seres errantes, no a un nivel extensivo sino intensivo), aparece únicamente después de fracturar un sistema de poder establecido; un sistema sedentario, que busca y rebusca su triste auto-aseguramiento y, en consecuencia, el encarcelamiento de la *vida* y la existencia.

Resumiendo todo lo anterior, y de hecho esta es la idea central del trabajo, queremos mostrar cómo y hasta dónde Deleuze elabora y hace funcionar el concepto de *resistencia* (en su proximidad y acercamiento con el arte en general; pero, también, con otras áreas del conocimiento humano en particular, como la estética, la política y la ética), a fin de *liberar* la *vida* en su conjunto.

A nuestro juicio el trabajo filosófico deleuziano, apoyado en la potencia creativa y en la potencia de experimentación del arte, ha dado a la filosofía de nuestra época una revitalización y potenciación inusitadas. No es que la filosofía por sí misma haya perdido poder discursivo y creativo, y por eso echa mano del ámbito del arte, sino que, junto a dicho ámbito —en el caso de Deleuze—, ha encontrado una múltiple *tensión* que, como en la filosofía de Nietzsche, le permiten elaborar una *contra-efectuación* a fin de columbrar otros horizontes de sentido; más potentes y más libres, si así podemos decirlo.

1. 2. Proceso de des-subjetivación

Pensar la obra de Deleuze, como la de los grandes autores, es asumir un riesgo. No puede pensarse nada, si no existe en sí misma una aventura que afronte cara a

cara al peligro. Deleuze lo entendió así desde el inicio de su labor filosófica: violentó la imagen clásica del pensamiento, y su trayectoria a lo largo de los años se mantuvo en esa línea. (De alguna manera este es el reto que debemos afrontar: encontrar las fuerzas y potencias necesarias que posibiliten el *sentido* de lo *abierto*.) Acaso Deleuze, en su esfuerzo incesante por pervertir la imagen clásica que se tenía del pensamiento, encontró dichas fuerzas de lo *abierto* en el arte, en el cine, en la literatura, incluso en la ciencia; ámbitos que, si bien es cierto son distintos al filosófico, le posibilitaron trabajar su propia obra desde otra perspectiva.

Por principio de cuentas, y esto es sabido de todos, nuestro pensador se inclinó por autores fuera de moda dentro del ámbito filosófico francés de aquella época: Hume, Bergson, Leibniz, Spinoza, incluso Kant. Rompió (o al menos, se mantuvo distante porque descreía de ese tipo de análisis) con la tradición vigente del momento: la hermenéutica, la fenomenología, el existencialismo, el hegelianismo, la dialéctica y el marxismo. No solo eso, llevó a cabo una lectura más bien atípica y anómala de todos ellos. Como dice Luis Sáez Rueda, el *sentido* fue “mundanizado y pervertido”²⁴; entremezcló por así decirlo diversos ámbitos del pensamiento en un mismo *plano*.

Sin duda, Deleuze creó su propio itinerario, su propio andar y, en consecuencia, un estilo peculiar de hacer filosofía. Si bien, comenzó realizando una suerte de *historia* de la filosofía²⁵ (la cual no realizó en un sentido tradicional y ortodoxo del término, sino en un sentido heterodoxo), toda su obra apuntaba desde un principio a la elaboración de su propia ontología: una ontología que buscó romper con otras ontologías, y que podemos llamar ontología de la *multiplicidad* o del

²⁴ SÁEZ RUEDA, Luis. “Ser, nada y diferencia. El *nihilismo nómada* de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger” en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca nueva, 2007, pp. 417-456.

²⁵ CANAVERA, Julien. “Lo que significa «hacer» historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método” en *Revista internacional de filosofía*. No. 55, 2012, pp. 21-37. Como muy bien dice Julien Canavera, el ejercicio historiográfico de Deleuze parte de un punto culminante: no se trata tanto de un ejercicio de la razón para efectuar su “odisea monumental”, entendida como una historia estándar y perfectamente engarzada de donde ha de brotar una verdad última, cuanto de un intento por liberar al pensamiento de sus propios lastres y llevarlo a “una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible”. En efecto, Deleuze comienza a historiar de nuevo (poniendo en juego otras fuerzas, que aspiran a enunciar los silencios de la historia del pensamiento) para romper la imagen de pensamiento impuesta por ese “largo relato de la razón”.

acontecimiento o de *la diferencia*²⁶. Justo su tarea fue esta: pensar caminos alternos y *linajes* conceptuales múltiples.

Para ello, no siguió el rumbo clásico del quehacer filosófico. Rompió de tajo y abrió una nueva senda. Como muchos filósofos, intentó invertir el platonismo o, cuando menos, pretendió desfigurarlo. Desde un primer momento, podemos ver que su obra ejerce ya un movimiento radical de *resistencia* a ese sistema y, por lo mismo, se manifiesta como un acto filosófico puramente *vital*. En *Mil mesetas* dice junto con Guattari, recordando unas cartas que Artaud le dirige a Jacques Rivière: “El pensamiento se ejerce a partir de un *desmoronamiento central*, que sólo puede vivir de su propia imposibilidad para crear forma [...] desarrollándose periféricamente, en un puro medio de exterioridad, en función de singularidades no universalizables”²⁷.

Sin duda, la noción conceptual de *resistencia-creación*, como una efectuación de singularidades, y no universales (aun cuando Deleuze comenzó a manifestarla con mayor énfasis en las postrimerías de su obra), ha estado muy presente a lo largo de su camino filosófico. De hecho, y aunque no ha sido un concepto tan trabajado, consideramos que cumple una función toral dentro de su pensar.

Entender este concepto —el de la *resistencia-creación*—; percibir y ver cómo funciona en relación con todas las otras áreas del saber, reiteramos, es la tarea primordial de este estudio. ¿Qué es, pues, la *resistencia* para Deleuze? Él mismo responde de modo explícito lo siguiente, en la entrevista que le realiza Claire Parnet, denominada a la postre *Abecedario*: “Resistir no es oponerse” —y continúa—,

²⁶ A este respecto, es muy luminoso todo el ensayo de Michel Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, pp. 214-215: «La ontología de Deleuze está basada en las concepciones de diferencia y singularidad que descubre en Bergson y en Spinoza respectivamente. La diferencia bergsoniana define, sobre todo, el principio del *movimiento* positivo del ser, vale decir, el principio temporal de la articulación y la diferenciación ontológicas. Bergson no se pregunta qué es el ser, sino como se mueve el ser [...] La diferencia de Bergson, en contraste con estas versiones [platónica, mecanicista y hegeliana], se define mediante una noción de causalidad eficiente. El movimiento del ser es una progresión de diferencias internas por cuanto la causa siempre es inherente a su efecto. De este modo, el movimiento ontológico se libera del juego de las negaciones y se presenta, en cambio, como absolutamente positivo, como una diferenciación interna».

²⁷ DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, p. 382.

resistir es liberar la vida que el hombre apresó. *El artista es quien libera una vida potente*²⁸.

Para Deleuze, entonces, dicho esto en clave nietzscheana, *resistir* es siempre *liberar*. Por eso dice en otra parte de su libro *Mil mesetas*, *resistir* es: “convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos-partículas. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. *Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación*”²⁹. En resumen, elaborar una máquina-de-guerra.

El gran arte de la *resistencia-creación*, así, aparece vivo en muchos ámbitos de la vida, solo hay que crearlo y liberarlo. Deleuze, no obstante, nos lo explicita con suma intensidad en sus análisis literarios. Si la idea de *resistencia-creación* aparece en los grandes artistas, la cualidad de Deleuze estriba en saber captar y mostrar su mecanismo y funcionamiento.

Es más, es únicamente Deleuze quien transforma el concepto de *resistencia-creación* literaria en *concepto* filosófico. Insistimos, ¿qué es entonces *resistir*? Deleuze respondería, mostrar una vida que vaya más allá de lo personal. Gracias a este concepto, el pensador francés desplaza los límites de la filosofía, la realidad no es la de un mundo ya formalizado o a punto de formalizarse. Al contrario, y de manera semejante a todo gran arte, el arte de la *resistencia-creación* no copia la realidad, la extralimita, la potencia, la crea; esto es, muestra nuevas zonas de intensidad en cuanto a la experiencia misma de la *vida*. ¿Acaso no es este, el de la *resistencia-creación*, entendida esta como un encuentro de intensidades, como una pluralidad de *fuerzas*, un bello concepto?

A este respecto Deleuze es muy claro. El sabe que cada concepto, como un *personaje*, un *enunciado* o un *dispositivo* surge de una necesidad. ¿Qué necesidad lo compele a crear nuevos conceptos? La *resistencia-creación*. Solo ella posibilita *síntesis disyuntas*; encuentro de fuerzas, cuya multiplicidad fractura toda norma, todo organismo. “La realidad es que no hay identidad sino sólo altos y bajos de intensidad”, nos dice Fernanda Navarro Solares. (Y aquí la presencia del *arte* en el pensamiento de Deleuze adquiere una importancia vital: intensifica la *vida* de un

²⁸ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. (Las cursivas son nuestras).

²⁹ *Mil mesetas*, p. 137. (Las cursivas son nuestras).

modo único. Si observamos con cuidado, son muchos los ensayos que Deleuze le dedica a las obras de los grandes literatos: Melville, Zolá, Fitzgerald, Lowry. Y no es casual, Deleuze supo ver que por estas obras palpitaban nuevas vibraciones. Es decir, una nueva política, una nueva ética y una nueva estética de las pasiones, entendidas estas como instrumento intuitivo que desborda los márgenes de lo meramente “teórico”).

Para Deleuze, así, la *resistencia-creación* tiene que ver con una suerte de liberación. Liberar una vida potente es la tarea del pensar. Aunque para decirlo con otras palabras, y aquí el pensamiento de Deleuze estaría muy cerca de la pintura, es como elaborar un paisaje intensivo atravesado por colores que delinean un diferencial de fuerzas y, por tanto, hacen posible lo *abierto* de la *vida*: el *acontecimiento*.

En realidad, Deleuze —como también lo quiso hacer en su momento Foucault— y como una urgente necesidad buscaba problematizar el concepto de lo *abierto*; un concepto que, al mismo tiempo, lo llevara a renovar la imagen misma del *pensar*. Acaso otra urgencia, otra necesidad, que movía a Deleuze para *crear*, era pensar de otro modo la *diferencia*; no desde la interioridad que representa la “identidad” y que nos conduce a los “universales”, sino desde un *plano de inmanencia*, que abraza lo diverso y nos conduce a otras vías para la elaboración del *pueblo que falta*.

Empero, este *pueblo que falta* ¿qué revela? La contracara del pensamiento. Deja entrever lo *abierto* de la cosmópolis. Esa cosmópolis global que, como muy bien lo vio Foucault, ya no solo disciplina al individuo, sino que (como lo prefiguró Deleuze) ahora lo controla, lo organiza y lo sistematiza, ofreciéndole un confort multifactorial que le hace creer una libertad total, pero en donde esta es inexistente. *Pensar*, así, es ubicarse en la *exterioridad*, en el extremo, en la lejanía.

Deleuze ha dado un paso más allá. ¡Quiere abandonar la esfera de lo cotidiano, de la opinión común! Su potencia intelectual pretende crear, confrontando al pensamiento consigo mismo, revoluciones y sismos a cada paso, a fin de forjar una compleja línea de fuga. Deleuze busca abrir caminos y experiencias, en contacto con el flujo de las intensidades, que testimonien y configuren de otro modo la *vida*.

Es así entonces como podemos entender su *resistencia-creación*: como la elaboración de conceptos intensivos dentro de un plano inmanente siempre *abierto*, en donde se percibe el revés del pensar mismo, y que está más allá de toda comunicabilidad. Porque no se trata tanto de un asunto de comunicación (¡como si de veras fuera posible alcanzar “universales” de la razón comunicativa, en sentido habermasiano!; ¡como si de veras fuera posible comerciar sencilla y libremente con los conceptos dentro del “mercado” de las ilusiones capitalistas!) cuanto de un asunto de verdadera *resistencia-creación*.

Si aquello fuera posible (la “verdadera comunicación”), por un lado, todas las líneas de fuga ya estarían construidas en el centro del “debate público”; y por el otro, todos podrían participar “democráticamente” en la creación de verdaderos consensos. Mas no es así. La *resistencia-creación* no es comunicar. Eso sería dejarse atrapar en la cárcel del pensamiento imbécil de la opinión. Por el contrario, la *resistencia-creación* trata de un verdadero y arriesgado juego de *composición* lleno de humor, festividad y alegría (justo como los juegos *creativos* de Bacon y Beckett) que conduce verdaderamente al llamado de la *grieta* y del *derrumbe*. Es decir, a un *pensar* múltiple y complejo.

La *resistencia-creación*, pues, es componer o jugar a crear la obra, en la que todo está dado, es cierto (ideología), pero, todo sobra (lugar común). Se trata, entonces, de escapar de ese ámbito imbécil que forma un tipo de pensamiento sedentario y, por lo mismo, reactivo; ese que cree que puede pensar por sí mismo, resguardándose en su propia intimidad o en su propio auto-aseguramiento.

No, en Deleuze opera otra lógica, una que ya no es la platónica (que tan fecunda ha sido dentro de la tradición metafísica occidental puesto que nos ha llevado a postular ideas como las de un “origen”, las “esencias verdaderas”, los “universales” y, por lo tanto, los fundamentos modernos), sino que se trata, más bien, de una lógica distinta, catastrófica, perversa.

Aquella que, a fuerza de avanzar de una crisis a otra, inventa y reinventa posibilidades para un nuevo itinerario, para una nueva aventura nómada, para una nueva expresión. Como dice Deleuze de manera brillante, pensando en los incesantes cambios de dirección que Foucault realizó a lo largo de su obra, y que la gente solía ver como aparentes contradicciones: “los grandes pensadores son un

poco sísmicos, no evolucionan, sino que trabajan por crisis, por sacudidas”³⁰. Así, la *resistencia-creación* se hace pensamiento cuando este se pone a bailar al ritmo de una música donde todo territorio, por más determinado que esté, pierde y expande sus límites.

Para decirlo de otro modo, la *resistencia-creación* es la aventura de arriesgarse a lo largo de las catástrofes que auspician ya un pensamiento a campo abierto. Esto es, la *resistencia-creación* es poner a prueba al pensamiento de frente a todas sus posibilidades (incluso, tratándose de posibilidades ficticias y virtuales); llevarlo, pues, al lugar en que encuentre su línea de salida, su punto de rotura, tal como lo pone de manifiesto Samuel Beckett en su trilogía: *Molloy*, *Malone muere* y *El innombrable*.

Allí, aunque los personajes se debaten en el punto último de la vida, inauguran otro discurso, otro tipo de expresión: dan rienda suelta a una especie de festividad del pensamiento. Justamente lo que los mueve a pensar, es el vacío en el que se encuentran (y lo mismo podría ocurrir en la obra cinematográfica de Peter Greenaway, *El bebé de Macon*): una suerte de conciencia a punto de expirar, en la que el “yo” va perdiendo todos sus asideros y, por lo mismo, muestra otra dimensión del *pensar*.

En cierto modo, Deleuze piensa que la primera persona del singular, como punto de arranque para la filosofía, como punto de origen de la resistencia, la creación y el arte, no es más que una triste y ruin mascarada (“verdad”) con la que el “hombre” se ha estado engañando.

Si volvemos un momento a la obra Samuel Beckett, en especial a su trilogía (y esto lo demuestra Deleuze de manera convincente) esta no está adscrita —como mucha gente pensó en su momento— al existencialismo y a la literatura pesimista (aquella que narra la historia del dolor humano, enmarcada en una existencia de culpa y de pesares. “Pensamiento resentido”); al contrario, es la confirmación de una vitalidad que emerge de las fuerzas de lo *abierto* a las cuales cada uno de los personajes está expuesto y lo lleva a desbordar el propio límite de su pensar

³⁰ *Dos regímenes de locos*, p. 305.

(Pensamiento afirmativo). Comienza, así, una nueva gramática que excede y desmantela al propio pensamiento.

Brota, entonces, un nuevo lenguaje, un nuevo modo de expresión. (Aquí es muy importante la figura de Samuel Beckett porque, tal como lo demuestra Deleuze en su estudio, el autor irlandés no solo no construye un lenguaje devastado como parece ser en un principio, y por lo cual lo tildan de existencialista o nihilista, sino que inventa un lenguaje vital hecho de incesantes listas, repeticiones, desajustes, reiteraciones, el cual rotura los principios normativos de la gramática, reacomoda la disposición y la distribución misma de esta, llevándola a un límite insospechado; renueva así la idea dogmática que se tenía de lo literario). Con base en todo esto es que surge entonces una nueva gramática para el pensamiento filosófico, la cual da inicio a otro modo de *expresión* y, por lo tanto, a un modo nuevo de pensar y actuar. Aparece, por consiguiente, un nuevo tartamudeo filosófico; Deleuze construye su propia *expresión*. Al igual que Beckett, sigue esta misma senda: busca horadar el estilo “clásico-dogmático” de la filosofía.

1. 3. La expresión delirante

La escritura en sí misma y, por lo tanto, la expresión, se vuelve el espacio verdadero de la *resistencia-creación* y, por consiguiente, de la *desterritorialización*, de la posibilidad de lo múltiple y de “la heterogeneidad sin centro”, como Deleuze la llama. Es ahí, donde se hacen visibles las derivas catastróficas del pensar; las posibilidades inmanentes de la vida. Pensemos por ejemplo (a la luz del pensamiento de Deleuze) en ese cuento magnífico de Jorge Luis Borges, *Emma Zunz*, en el cual todas las fuerzas avanzan sobre sí, empujándose unas con otras hasta alcanzar lo que llamaríamos —en términos deleuzianos— el esplendor del *acontecimiento*.

La temporalidad en este cuento se complejiza; se gesta de algún modo (aun cuando incluye un pretérito y un porvenir) sobre un presente virtualmente infinito de posibilidades (tiempo *aión*). Esto es, pasado, presente y porvenir son convocados, en la experiencia de cada individuo, en un instante efímero que se expande. Así, la literatura le posibilita a Deleuze pensar la filosofía desde otra deriva, una que avanza a contracorriente de la tradición. Deleuze es más claro todavía y lo manifiesta de la

siguiente manera: “[...] las imágenes poseen una existencia propia. Lo que yo llamo «dispositivo (agencement) de enunciación» es algo hecho de imágenes y de signos que se mueven o se desplazan por el mundo”³¹.

Con todo, Deleuze va más allá de esto, porque ese dispositivo de enunciación no responde propia y plenamente a un sujeto. Si así fuera, nos encontraríamos en la simplificación psicoanalítica del pensamiento, donde lo único que se cuenta en realidad es la “historia familiar”, que remite sin duda a un inicio, a un origen. Y donde todo cuanto acontece depende de la sombra del padre. De tal manera que la aparición de un lobo, de un león o un leopardo no representa sino la relación directa, simplista y empobrecedora que surge del recuerdo del padre.

De hecho, en este punto —al igual que lo hiciera Nietzsche o Foucault— Deleuze rompe con esa vieja idea metafísica que orienta a la filosofía a preocuparse ante todo por el “origen”. Ese origen que, a lo largo de la historia, ha intentado hallar la “esencia” y la “identidad” más pura de los acontecimientos; esa vieja metafísica cuya tarea ha consistido en delinear el rostro “verdadero” y permanente de lo diverso, y cuyo ser busca dar unidad y sentido a lo múltiple, dando lugar a esa falsa verdad que suplanta el *acontecer* mismo de las cosas y, por lo tanto, limita los potenciales de la *vida*.

No... El asunto en los análisis de Deleuze es otro. Aquí ya no hay un análisis psicoanalítico en sentido estricto —en el que lo diverso o lo múltiple tiende engarzarse en una máscara de identidad—, sino una suerte de esquizoanálisis, como lo llamaron el propio Deleuze y Guattari. Ahí donde un lobo es algo más que la sombra del padre, y va más allá de esa figura representacional, abarcadora y ausente: implica por lo tanto una diversidad, un grupo, una manada³², una

³¹ *Dos regímenes de locos*, p. 185.

³² A este respecto es de suma utilidad recordar el capítulo: “1914 — Uno solo o varios lobos?”, de Deleuze que aparece en *Mil mesetas*, p. 35: «No andamos lejos de los lobos. El hombre de los lobos, en su segundo episodio llamado psicótico, vigilará constantemente las variaciones o el trayecto variable de los agujeritos o pequeñas cicatrices de la piel de su nariz. Pero el primero, que Freud considera neurótico, cuenta que ha soñado con seis o siete lobos en un árbol, y ha dibujado cinco. Ahora bien, ¿quién ignora que los lobos van en manada? Nadie, salvo Freud. Lo que cualquier niño sabe perfectamente, Freud lo desconoce. Freud pregunta con falso escrúpulo: ¿cómo explicar que haya cinco, seis o siete lobos en el sueño? Como ha decidido que era una neurosis, emplea el otro proceso de reducción: no inclusión verbal al nivel de la representación de las palabras, sino asociación libre al nivel de la representación de las cosas. El resultado es el mismo, puesto

multiplicidad, un proceso mucho más complejo que irriga y cimbra las posibilidades del *pensar*.

En cierta forma, y aquí acontece la potencia del pensamiento de Deleuze, este *pensar* abre las posibilidades a lo ilimitado; deja pasar las fuerzas de lo *abierto* en su expresión escritural. O sea, comienzan a aparecer en bloque diversos *dispositivos*, *agenciamientos*, que desde la perspectiva de este autor son “líneas de visibilidad, de enunciación, de fuerza, líneas de subjetivación, líneas de hendedura, líneas de fisura, de fractura, que se entrecruzan y se entremezclan, surgiendo unas de otras o suscitándose a partir de otras, a través de variaciones o incluso de mutaciones”³³.

Por ejemplo, los retratos (dispositivos) que aparecen en las obras de Kafka (como no dejan de recordarnos Deleuze y Guattari) remiten de modo directo a síntesis disyuntas dispersas, bloques afectivos en los cuales se recogen zonas emocionales diversas, entrecruzadas en un mismo punto: los retratos encarnan una multiplicidad de acontecimientos.

Por eso un *dispositivo* muestra ya la multiplicidad de cualquier tipo de enunciación. Dicho en otras palabras, todo proceso de expresión es la manifestación de diversos “sujetos”, incluso aunque exista un solo personaje, como ocurre de manera ostensible en muchas de las obras de Beckett —recordemos, otra vez, “La última cinta de Krapp”.

La gran *expresión*, entonces (la que reinventa y revitaliza al pensamiento todo), es aquella que más que elevarse por los cielos de la conciencia omnisciente de un sujeto-narrador claro y distinto se arrastra por los túneles que forman la condición impersonal (o la cuarta persona del singular). Solo ahí se libra “la batalla armada” y las máquinas-de-guerra salen a relucir como un destello fulgurante del pensar. Se experimenta, así, dentro del lenguaje el *acontecimiento*; en todo caso, lo verdaderamente *otro* en su multiplicidad se hace visible en la *expresión*, puesto

que siempre se trata de volver a la unidad, a la identidad de la persona o del objeto supuestamente perdido».

³³ *Dos regímenes de locos*, p. 308.

que esta ha roto el postulado básico de la gramática: imponer “un marcador de poder”, y establecer “órdenes en tanto que mandatos”³⁴.

Aunado a esto, debemos recordar que Deleuze parte o arranca de una lingüística muy diferente a la de Ferdinand de Saussure (y junto a la cual se encontrarían muy próximos también Jakobson y Chomsky), en la que su juego de contrastes fonético-fonológicos solo nos permite suponer o imaginar, casi de manera idealista, un sistema lingüístico estable, (justo el que supuso Descartes al postular su *cogito*). De ahí que Deleuze critique todas estas gramáticas, puesto que ellas no solo representan un marcador sintáctico, sino un imperativo de poder, el cual se convierte en una terrible orden que constriñe la *vida* misma: “construirás frases gramaticalmente correctas, dividirás cada enunciado en sintagma nominal y sintagma verbal (primera dicotomía...)”³⁵.

Deleuze, sin embargo, entiende la gramática de otro modo, y en esto está muy próximo a ciertos autores pertenecientes a la vanguardia artística, los cuales tienden a elaborar su propia gramática, porque saben que dentro de sus límites esta tiene como tarea primordial ordenar y limitar la *vida*. Deleuze, al igual que estos artistas sabe que “la lengua nunca es un sistema homogéneo ni contiene este tipo de sistemas [...] Una lengua siempre es un sistema heterogéneo o, como dirían los físicos, un sistema alejado del equilibrio”³⁶.

De manera que solo puede aparecer una *imagen* alterna a la idea establecida de lo que significa “pensar”, si se fractura la gramática de la lengua misma. Solo en la medida en que el sistema lingüístico pueda ser alterado, fracturado y fragmentado, es como puede salirse del círculo vicioso y empecinado de lo “verdadero”, entendido esto como principio de identidad y representación (pilares que, desde la antigüedad griega, han fundado la idea establecida del conocimiento humano, y que representa sin duda la entronización o falsa entronización de un determinado tipo de sujeto). De ahí que Deleuze afirme que escribir sea, ante todo,

³⁴ *Mil mesetas*, p. 82.

³⁵ *Mil mesetas*, p. 13.

³⁶ *Dos regímenes de locos*, p. 186.

excavar “una zona de indeterminación que hace que las palabras ya no se distingan, [la tarea es] hacer el vacío en el lenguaje”³⁷.

Deleuze, detectó muy bien este punto y, por consiguiente, a partir de aquí levantó su crítica. La *expresión*, que ha de dar inicio a otra imagen de pensamiento, responde necesariamente a *otra* gramática; una gramática *menor* si se quiere, pero mucho más vital e intensa. Menos idealista que cárnica, si podemos decir. Una en donde se posibilite un fluir de *fuerzas*, que lleve a las palabras más allá de sus límites gramaticales. Como dice Deleuze, escribir es ir a la búsqueda de “lo inesperado, lo no reconocido, lo irreconocible”³⁸.

A este respecto, Deleuze es mucho más claro y conspicuo en su libro *¿Qué es la filosofía?*, cuando dice que los grandes artistas son los que rasgan el paraguas de las opiniones y del saber común. Es decir, son los grandes creadores de la palabra y, por lo mismo, los grandes sintomatólogos de la cultura (por ello Deleuze volteó a ver a los literatos) que nos salvan de la “comunicación” y de todos los presupuestos del lenguaje, delineando creativamente dentro de la lengua misma un *acontecer* siempre inesperado e insospechado³⁹.

Solo elaborando la rasgadura dentro de la “lengua de poder”, de la “gramática de poder” (y esto abarca todos los campos del conocimiento: ciencia, arte y filosofía) es como puede brotar el “caos” o, mejor dicho, el “caosmos”, que no es otra cosa sino un caos compuesto, y por donde pueden finalmente atravesar las *potencias* y las *intensidades* del flujo de lo múltiple, esas que den inicio a una nueva órbita del

³⁷ *Crítica y clínica*, p. 105.

³⁸ *Dos regímenes de locos*, p. 259.

³⁹ Recordemos que en *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, así como en otras partes de su obra, nuestro autor manifiesta de manera tajante y radical su oposición a todo tipo de encuentro o “mesa redonda”, puesto que este tipo de eventos solo dan pie a opiniones y comentarios insulsos. Es decir, dan pie a un tipo de pensamiento resentido. De hecho, en *¿Qué es la filosofía?*, p. 33, nos dice: «Por este motivo sienten los filósofos escasa afición por las discusiones. Todos los filósofos huyen cuando escuchan la frase: vamos a discutir un poco. Las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa. De las discusiones, lo mínimo que se puede decir es que no sirven para adelantar en la tarea puesto que los interlocutores nunca hablan de lo mismo. Que uno sostenga una opinión, y piense más bien esto que aquello, ¿de qué le sirve a la filosofía, mientras no se expongan los problemas que están en juego?». Para Deleuze el pensar filosófico no se gesta en un proceso “universal comunicativo” y ni siquiera en una mesa de diálogo entre intelectuales con las mejores intenciones.

pensar. Aquella en la que la “universalidad de un sujeto fundador y esa Razón por excelencia”⁴⁰, sean demolidas.

En realidad, cuando Deleuze sostiene que debe rasgarse la gramática y construirse otra para encontrar una lengua extranjera dentro de la lengua de poder, también está diciendo que la *rasgadura* es un arte y, por lo tanto, todo arte una forma de *rasgadura*. Existe, entonces, una correspondencia directa entre estas dos palabras: *rasgadura* y arte. Y, sin duda, no le faltaba razón a Deleuze, dado que ambos términos son necesarios para una nueva composición o para otro modo de *expresión*.

Solo desde este punto puede construirse una nueva *estética*; una estética que, al pugnar por cierta potencia creativa, implique también una nueva *ética*. En sentido nietzscheano, Deleuze propugna y busca (despertando emociones alegres para la vida, renovando la imagen del pensamiento, luchando con las fuerzas extrañas que llaman a la puerta, en sentido kafkiano y desbordando los límites del lenguaje y de la vida) una *ética-estética* festiva y afirmativa, que dé cuenta del destello fulgurante y liberador de lo *abierto* dentro del pensar.

Es por esto, que, cuando Deleuze habla de construir otra gramática, de agrietar la vieja gramática, habla menos de construir “consensos comunicativos”, que elaborar y realizar el concepto *resistencia-creación*. Deleuze sabe que la comunicación es una simple consigna informativa cuyos caminos trillados regresan al mismo punto: a la interioridad del pensamiento; ahí donde se ejecuta por decirlo así una gramática de la identidad y el auto-aseguramiento, que invisiblemente da inicio al verdadero sistema de control. Deleuze lo dice así: “tener una idea es algo que [...] no pertenece al orden de la comunicación [...] En un primer sentido, la comunicación es la trasmisión y la divulgación de una información”⁴¹. Lo que Deleuze busca es (allí sí en un sentido muy heideggeriano) romper el orden de la palabrería comunicativa y de los lugares comunes.

Por eso solo al romper los lineamientos de una gramática formalizada y restrictiva, pensaría Deleuze, pueden brotar las líneas de fuga. Esas líneas de fuga que, como un centelleo imprevisto (además de crear otro modo de *expresión*), nos

⁴⁰ *Dos regímenes de locos*, p. 309.

⁴¹ *Dos regímenes de locos*, p. 286.

conduzcan a un nuevo territorio: al espacio abierto y nómada de la desterritorialización, expresada como obra de arte del pensamiento, y cuya principal tarea estribaría en testimoniar las fuerzas intensivas y aún desconocidas. En otros términos, de lo que se trata es de ir a fondo en la historia del instante y de lo efímero, a fin de experimentar sus potencias múltiples. Bien visto, el *pensamiento* comienza cuando una línea quebrada, rompiendo toda aparente estabilidad, atraviesa como una flecha un plano establecido y abre un conjunto de líneas a seguir.

Sin duda en este punto, el pensamiento de Deleuze y de Foucault se encuentran muy cercanos, se imbrican de modo visible. Pensar el *afuera*, lo *abierto*, la *diferencia* y la *locura* de algún modo es intentar pensar lo aún no pensado; y esta actividad pertenece a un mismo ejercicio: salir del pensamiento identitario. Solo si los pasos se encaminan al llamado de la *grieta* y del *derrumbe* (que es lo *abierto*) puede acontecer la línea de fuga. Sin línea de fuga no puede experimentarse lo *abierto* y, en consecuencia, todo sigue igual: la rueda del pensamiento gira triste y monótona sobre su propio eje.

A decir verdad, lo *abierto* marca el camino del *encuentro* consigo mismo, tomando en cuenta el diferencial de fuerzas que constituye cada cuerpo. *Pensar* no es pensar desde acá: desde el sujeto como ente supremo, sino desde allá: desde el derrumbe mismo que constituye esa exterioridad extraña y ajena (pero, en rigor, sumamente inmanente) donde algo puede ocurrir. De tal manera que no puede haber pensamiento sin desbordar los límites del sentido y sin dejar de *violentar el pensamiento* (para usar el atinadísimo término que ha construido José Luis Pardo) y la gramática misma. Solo desbordando la gramática (como lo hicieron los grandes autores, mediante la estrategia de la *resistencia-creación*) puede hallarse lo *abierto*; es decir, entrar en contacto con el *acontecimiento*.

1. 4. Beckett: la potencia gramatical de lo *abierto*

Para Deleuze las grandes obras literarias, aun cuando poseen una enorme cantidad de personajes, son ante todo paisajes cargados de *intensidad* perceptiva y *afectiva*. Deleuze no fue nunca un pensador ingenuo; jamás creyó que la literatura y la filosofía trabajasen con un mismo material. Supo observar, sin embargo, que la literatura y la filosofía, aun cuando avanzan por caminos distintos y usan sus propios

medios, sus propios materiales de creación, atienden a *problemas* semejantes. Deleuze nos dice: “No hay obra que no tenga su comienzo o su continuación en otras artes [...] Todo trabajo se inscribe en una serie de relevos”⁴².

Observada a detalle, la literatura (y más en específico, cada gran escritor) le permitió a Deleuze romper con la noción de Sujeto, entendido este como fundamento del pensar, y lo llevó a confirmar sus propios planteamientos: “el encuentro entre dos disciplinas no tiene lugar cuando una se pone a reflexionar sobre otra, sino cuando una de ellas se percata de que debe resolver problemas similares”⁴³.

No se trata, entonces, de que una disciplina oriente, guíe y estructure a la otra; se trata sobre todo de ver reflejada en ella misma los mismos interrogantes, los problemas y las incógnitas que la otra disciplina posee. ¿Por qué a Deleuze le interesó la obra narrativa de Samuel Beckett? En todo caso, ¿cuáles fueron esos “problemas similares” en los que ambos autores se encontraban inmersos?

En principio Beckett, al igual que gran parte de la filosofía continental, tiene una fuerte discusión con el modo de pensar de Descartes. Aquel, el irlandés, siguiendo sin duda el estilo de su mentor, James Joyce, buscó ampliar los márgenes del pensamiento desde la narrativa y la poesía. Rasgando el sistema gramatical (tanto del francés como del inglés, recordemos que escribió en ambas lenguas), buscó romper los límites lingüísticos. Por ello no es gratuito que, en uno de sus primeros poemas: “Horoscope”, satirice al extremo el pensamiento de Descartes, y ponga su “duda metódica” (transformada en *cogito*) como un huevo originario ya podrido⁴⁴.

De hecho, el poema responde (y podemos ver desde aquí cómo Beckett va delineando ya de forma muy sólida su ética y estética de la *resistencia-creación*) a una voz en forma de monólogo interior, que al final resulta ser la de Descartes. Dicha voz, como puede suponerse, resulta delirante y fractura los límites del cuerpo y la conciencia. En realidad, en Beckett nunca se sabe bien a bien quién habla,

⁴² *Dos regímenes de locos*, p. 257.

⁴³ *Dos regímenes de locos*, p. 257.

⁴⁴ LUCERO, Guadalupe. “Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze” en *Revista internacional de filosofía*. No. 55, 2012, pp. 21-37.

cuándo se habla, desde dónde se habla, qué se habla; en todo caso oímos solamente el fluir de “un habla” desconcertante. Justo de aquí brota la potencia artística de Beckett, de la creación de “un habla” que demuele eso que conocemos como la “realidad objetiva”.

Al igual que el pensamiento de Beckett, Deleuze buscó romper con el carácter dogmático de los conceptos de *identidad*, *representación* y *verdad*. De hecho, este es uno de los elementos que más fuertemente entrelazan las obras del novelista y del filósofo. Pues en el lenguaje del irlandés el autor de *Crítica y clínica* encontró otra forma de pensar los límites del *sí mismo*. A decir verdad, la obra de Beckett, perforando la gramática inglesa y francesa, encontró nuevos modos de expresión. Transformó una sólida voz narrativa en plurales y balbuceantes susurros.

Frente al lenguaje de Beckett oteamos horizontes de *vida* inusitados. En cada uno de sus personajes, por simple que parezca cada uno de ellos, aparece una multiplicidad de torsiones, de pliegues, de voces; voces remotas, impensadas, desconocidas y, no obstante, virtualmente presentes en la experiencia de la carne humana.

Para ir más lejos, en Beckett la “carne “humana” —dicho en sentido artaudiano— tiende a desaparecer ante el vértigo de esa “habla desconcertante”. Mejor dicho, se experimenta de otro modo. Pues esa “carne” no puede más, pero no deja de ser atravesada por un “habla” que no para de enunciar y de expresar. Mas no expresa cosas en un *sentido* lógico, sino en un *sinsentido* múltiple y vivo, que abarca la existencia misma. Aquí, en la obra de este autor, el pensamiento está potenciándose en todo momento a fuerza de un habla delirante.

En Beckett el lenguaje es el espacio del estremecimiento y la vibración. Todo silencio ahí, como correlato de *sentido* total o trascendente, es imposible. Mejor aún, el lenguaje es el ejercicio del decir ilimitado, es la fuerza motriz (plano de inmanencia) que lo desborda todo y lo desplaza. En Beckett los personajes pueden estar agonizando, pero no la voz que los atraviesa. En cierto sentido, esta voz y esta forma de habla son como el *conatus* de Spinoza, como el *élan vital* de Bergson, como la *voluntad* de Schopenhauer, como la lucha de poder de Nietzsche, como el *acontecimiento* de Deleuze.

En toda la obra de Beckett existe una maravillosa maldición: seguir, seguir, seguir, porque el final no existe y nunca se alcanza; seguir hasta hacer deambular a las palabras. Ese avasallamiento de las palabras, así, disemina todo contenido semántico y, por lo mismo, todo sentido trascendente; ese desde el cual se busca organizar y ordenar la realidad. En Beckett, el lenguaje llega a su propio límite: pese a no poder enunciar algo definitivo; sin embargo, las palabras continúan enunciando. Entre un tono dramático y cómico, por ejemplo, la voz narrativa de *El innombrable* dice: “No me callaré nunca”.

(Por otro lado, Deleuze vio algo semejante en la poderosa obra de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*: la estabilidad psíquica del yo se desvanece ante la pluralidad de voces (*fuerzas*) que enuncian a los recuerdos —propriadamente, no es la conciencia la que lo hace—, y que le permite al personaje-narrador vivir una realidad más *intensa*, experimentada en un tiempo exponencialmente potenciado; ese en el que todo transcurre como un tiempo musical; *composición* sonora en medio de la cual se conjuntan de modo simultáneo las *fuerzas* amorosas con sus correspondientes *fuerzas* de celos; las *fuerzas* de los sueños (insomnios) con las *fuerzas* de la realidad; las *fuerzas* de la nostalgia con las *fuerzas* de los anhelos y la esperanza. Esto es, y para llamarlo de alguna manera, el *acontecimiento-Proust* se vive como una conjunción de contrarios, “combinación polifónica”⁴⁵, dice Deleuze. Desde esta perspectiva, toda la novela avanza por *síntesis disyuntivas*. Los acontecimientos mismos, que son los que van formando la trama de la historia, más allá de los personajes, van constituyéndose en personajes incluso más “verdaderos”. Claro, donde decir “verdadero” quiere decir más *potentes* e *intensos*.)

Regresando a Beckett, que muchos de sus personajes aparezcan en posición horizontal, derrumbados, demolidos (como en *Malone muere* o *Fin de partida*), deja constancia de la *fuerza* de su lenguaje. Esta posición responde a una composición delirante que pone en crisis a la posición vertical (visión idealista,

⁴⁵ *Dos regímenes de locos*, p. 264. De hecho, para Deleuze todo el libro de Proust, la *Recherche*, se construye a partir de un complejo entramado de “bloques de duración siempre cambiantes, con velocidad variable y alteraciones libres, en una diagonal que constituye la única unidad de la obra, la transversal de todas las partes”.

trascendente y universalista), tan propia y representativa de occidente, y la cual ha levantado grandes edificios teóricos y conceptuales.

Con Beckett, y creemos que esto no dejó de verlo Deleuze, se desploma todo el cielo metafísico construido por Platón, y cuyo centro se encuentra en el *topos uranos*. Al desplomarse dicho cielo metafísico, la ortodoxia del lenguaje, la gramática de poder, también caen. Los personajes de Beckett no aspiran a alcanzar ningún cielo trascendente (ahí está como clara muestra *Esperando a Godot*), sino a arrastrarse por la tierra; crean nuevas madrigueras de sentido. Así, no hay más “representación” idealizada, sino un dejar fluir la *vida*, una realización *intensiva* de la “espera”. A final de cuentas, en todo Beckett pulula y crece una lingüística rizomática. No hay principio ni fin, solo *acontecimientos*.

Deleuze, sin duda, se reconoció en este *arte*: supo que cada concepto responde necesariamente a series diversas de potencias. En este sentido, cada *concepto* debe entenderse más como un espacio de creación-problemática que como un espacio de solución definida o definitiva. En Deleuze, como en los buenos creadores, no existe más que el *entre*, el *medio* y la *proliferación*.

Si en Deleuze aparecen muchos nuevos conceptos es justo porque, como si se tratara de la creación de personajes novelísticos, aquellos problematizan e intensifican la realidad, la critican, la rebasan, la desbordan, la redescubren, como si de un nuevo terruño se tratara. Y, en efecto, el arte y la literatura crean nuevos territorios en donde el pensamiento está forzado a descubrir y vivenciar nuevos límites.

En el caso de Deleuze la literatura y la filosofía se perciben menos como un territorio extensivo que intensivo; ahí donde tienden a aparecer las otras *fuerzas*. Si los personajes nos llevan a lo ilimitado de las emociones y lo perceptible (esto, dentro de la literatura), los conceptos nos llevan más allá de lo que soportablemente puede *pensarse* (esto, dentro de la filosofía). Solo de este modo el *pensamiento* puede enriquecerse; solo así, como un estremecimiento, como una ruptura, como un balbuceo, puede constituirse otra *imagen de pensamiento*.

Es claro que la obra de Beckett, junto con la de otros muchos como la de Artaud, significa un punto radical de transición para la literatura y, sin que ellos lo supieran, pero gracias a Deleuze, también para la filosofía. Juntos elaboraron una

plataforma desde la cual el pensamiento es relanzado al inmanente infinito de las palabras. Es decir, fueron más allá de su límite y, en consecuencia, las palabras musicalizaron su propio delirio. Más que entretejer una lengua, Beckett la deshilvana, la deshilacha, a fin de encontrar nuevos horizontes lingüísticos. Y este es otro punto de encuentro entre la obra de Beckett y Deleuze. Ambos comparten un mismo *problema*: persiguen afanosamente un nuevo modo de *expresión*. El primero, en la literatura; el segundo, en la filosofía.

Ahora bien, en el caso de Beckett, el espacio de la literatura es el espacio de la *devastación*, ese espacio atravesado por fuerzas que desbordan el pensamiento y posibilitan encontrarse con lo *abierto*. De hecho, los personajes beckettianos representan en sí mismos un desdoble ilimitado que permite experimentar lo aún no experimentado.

En toda gran obra literaria, pensaría Deleuze, acontece entonces algo inesperado: se efectúa el encuentro de diversas multiplicidades que son tanto más importantes cuanto que “desbordan la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, entre la naturaleza y la historia, entre el cuerpo y el alma. Las multiplicidades son la realidad misma y no presuponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad ni remiten a sujeto alguno”⁴⁶.

Bajo este concepto tanto la literatura como la filosofía, y lo mismo ocurre con cualquier otro arte, suponen ya un movimiento catastrófico que invita a desbordar los límites determinados de la imagen dogmática del pensamiento. La literatura, así, entendida por Deleuze, implica un desgarrón en el escenario mismo del pensar; atraviesa todo cuanto la conforma (lenguaje, gramática, personajes, ambientes, espacio, todo).

Si observamos la obra de Proust, por ejemplo, comprendemos que ahí todo personaje (construido a partir de rutinas de identidad) es una fuerza variable, siempre variable, que se produce a golpe de repeticiones. “[...] esto no significa — dice Deleuze— que la memoria voluntaria o los fijos, restablezcan un principio de identidad. Proust, en la misma medida que Joyce o Faulkner, es quien destituye todo principio de identidad en literatura. Incluso en la repetición”⁴⁷. En suma,

⁴⁶ *Dos regímenes de locos*, p. 278.

⁴⁷ *Dos regímenes de locos*, p. 267.

Deleuze halla en las obras de Beckett, y en las de los autores que trabaja y admira, una forma intensa de potenciar al lenguaje para, también, potenciar al *pensamiento*. Ninguno de ellos opera en la lógica de la identidad, sino en la lógica de la *intensidad* y el estremecimiento.

1. 5. La escritura múltiple, espacio de combate

La escritura para Deleuze es, entonces, un espacio de combate. No se trata de una estructura homogénea y bien formalizada; no se trata de un ejercicio estabilizador. El propio Deleuze lo dice en *Crítica y clínica*: “No hay líneas rectas, ni en las cosas ni en el lenguaje. La sintaxis es el conjunto de caminos indirectos, creados en cada ocasión para poner de manifiesto la vida en las cosas”⁴⁸. De este modo, la escritura se presenta como un espejo fragmentado que refleja el carácter plural de la oscura inquietud del ser en su multiplicidad. En este sentido, el espacio de la escritura es un punto de encuentro de fuerzas que avanzan hacia una singularización. Hacia la singularización de una “tierra que falta”, desértica.

En otras palabras, la escritura nunca es tersa ni bien pulida. Más bien, avanza como una desgarradura. Ahí donde una pluralidad de fuerzas, fracturando toda gramática, es decir, liberándose de su propio falocentrismo, busca dar voz al *acontecimiento*. En Deleuze la literatura no son formas ni estructuras, impuestas por un “yo”, sino muy nietzscheanamente un “diferencial de fuerzas” que rompe con el uso de la primera persona.

Si no hay primera persona, entonces no hay recuerdos “ni viajes, ni amores, ni lutos, ni sueños ni fantasías”. Lo que hay es un *se* impersonal que se abre camino hacia un *devenir*. En la escritura narrativa, pensaría Deleuze, más que personajes hay fuerzas-conceptos, visibles por la personificación ficticia de los personajes, en quienes se sintetiza de manera disyunta, el clamor del ser.

En este sentido, la escritura (como el arte en general) para Deleuze es un *atletismo* en busca de líneas de fuga, que rompan con la intoxicación de la vida oprimida, como decía Nietzsche. En una palabra, la escritura es un ejercicio de *resistencia*. Después de todo, dice Alfred Siedl: “Toda literatura se ejerce en una

⁴⁸ *Crítica y clínica*, pp. 12-13.

fuga inacabada”⁴⁹ y delirante, que potencia al pensamiento mismo. Pensar es comenzar una línea de fuga.

Es justo por eso que Deleuze tiene en alta estima a la literatura angloamericana. Porque esta no narra aventuras, sino que delinea fugas y huidas, las cuales posibilitan otros horizontes para el pensar. Finalmente, piensa Deleuze, “comprendí que los que habían sobrevivido eran los que habían realizado una verdadera ruptura [...] solo hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga fuga quebrada”⁵⁰. Una fuga quebrada que, como la filosofía del martillo de Nietzsche, pueda desmantelar el estado-imperialista-jerárquico de una gramática absolutista.

De ahí que Deleuze, en todos los casos, hable de una lengua minoritaria. De esa lengua sumergida en la lengua de poder. Porque la gran escritura no busca darle prestigio a una lengua mayoritaria; al revés, busca dar a luz una gramática aún no pensada. Una gramática simple, pero potente, que revele las fuerzas cósmicas, al estilo Gombrowicz, que se encuentran insertas en la propia gramática de poder.

La gran escritura, entonces, funge como un paisaje turbulento de fuerzas. No es el autor (el sujeto orgánico) quien gobierna esas fuerzas; son ellas las que, entrechocando entre sí, guían la mano de quien escribe y se deja arrastrar en la escritura. En realidad, la gran escritura literaria es la suave exhalación de un horizonte de sentido ilimitado, pensaría Deleuze. En todo caso, la gran escritura sigue el incesante empuje del *delirio* de las palabras que se encarnan en un *cuerpo*, haciendo que este devenga otra cosa, puesto que opera ya en otra gramática. Esa en donde “se pierden todas las referencias, y la formación del hombre da paso a un nuevo elemento desconocido, al misterio de una vida no humana, informe”⁵¹.

⁴⁹ SIEDL, Alfredo. “Deleuze y Sacher-Msoch” en *La máquina Deleuze. El seminario de los jueves*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 227.

⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, p. 47.

⁵¹ *Crítica y clínica*, p.110.

Capítulo 2. La resistencia en-carnada

Ese flujo, esa náusea, esas tiras:
aquí comienza el fuego.
El fuego de lenguas.
(Antonin Artaud)

2. 1. La gramática desgarrada de Artaud

Que Deleuze haya jugado sus bazas filosóficas, acaso como ningún otro autor lo había hecho, apoyándose en la literatura, y todavía más en la narrativa que en la poesía, no es algo casual. Sin duda la literatura, entendida como un entrecruce de fuerzas, como series plurales de sentido, como lógica rizomática de organización y como flujos constantes de potencia verbal, le permitió vislumbrar un sistema múltiple y complejo de pensamiento.

Deleuze, y en esto radica la brillantez de sus análisis, lejos de ver la literatura bajo un orden orgánico, supo verla y entenderla bajo el orden de una lógica sísmica. No encontró tanto en ella (en la literatura) un cuerpo unitario, anclado a procesos identitarios y representacionales, tal como la crítica ortodoxa podría suponer, cuanto que supo observar en las obras literarias (incluso en aquellas que no eran tan conocidas) la multiplicidad de *fuerzas* y emociones siempre vivas, que las han compuesto, y cuya potencia creativa ha dado origen a paisajes “espirituales” de *intensidades afectivas*, no siempre intuitas por otros autores⁵².

En general, Deleuze, quien desarrolló una forma muy particular de leer, volteó a ver la literatura para repensar y ampliar los márgenes del quehacer filosófico. La entendió menos como una organización teórica que como una experiencia “espiritual” encarnada. “Cuántas fuerzas en esas obras —pensaba Deleuze— con los pies desequilibrados, Hölderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé,

⁵² La estética de Deleuze responde a una experiencia de lo sensible-espiritual que desborda la experiencia racional dentro de los límites de lo meramente representativo, según nos dice Jacques Rancière en su ensayo “¿Existe una estética deleuziana?”, el cual se publicó en el libro compilado por Eric Alliez, *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, p. 207: «La línea deviene la potencia del caos que entraña cualquier forma, la potencia del devenir-animal que deshace la figura humana, lleva la catástrofe al espacio figurativo [...] el color plano hace ascender hacia la figura la potencia del caos, las fuerzas no-humanas, no-orgánicas, la vida no-orgánica de las cosas, llegando a abofetear a la figura. En su interior, la figura misma busca escaparse, desorganizarse, vaciarse por su cabeza para devenir cuerpo sin órganos y unirse con esta vida no-orgánica».

Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud”⁵³. Lo que Deleuze encuentra en la literatura y en los autores que estudia es una estrategia de las intensidades que rompe con la idea de la mera “representación”. Da un paso más allá, y la “representación” se vuelve *experimentación*.

Por eso, que Artaud aparezca como una potente cosmografía dentro del pensar deleuziano, no es casual. La escritura en Artaud, producto de un flujo de fuerzas y potencias, funge como un juego a muerte que encarna, por decirlo de alguna manera, una desobediencia “orgánica”; una transgresión rasgadora capaz de sajar todo cuanto toca (incluida, por supuesto, la “imagen dogmática del pensamiento”).

Como es bien sabido por todos, el esfuerzo creativo de Artaud se enfoca en dejar hablar a la materia en su estado fluctuante: no como un organismo, un sistema o una estructura estables, sometido a grandes zonas de control y dominio, sino como un *cuerpo sin órganos* (sin duda, este es uno de los conceptos más conocidos e influyentes que nos ha proporcionado este autor); aunque quizá sería bueno decir, parafraseando el título de la obra de Slavoj Žižek, que lo que Artaud pretendía era dejar hablar a los “órganos fuera de todo organismo” y sin ningún tipo de disposición sistémica. Es decir, se lanzó a vivenciar el flujo de las *fuerzas* de lo *abierto*. De hecho, todo el *teatro de la crueldad* brota de este oscuro y lumínico descubrimiento.

Desde esta perspectiva, Deleuze entrevió una “línea de fuga” para forjar nuevos caminos filosóficos. Porque Artaud no solo vivenció esas *fuerzas*, sino que también horadó y, quizá por lo mismo, desgarró la propia gramática. En consecuencia, transfiguró la idea misma de cuerpo. Entendió la escritura como un desdecir, como un espacio abierto de expresión, donde vida y muerte, falsedad y verdad, ficción y realidad, terminaron entrelazándose y constituyendo un espacio más amplio para el *pensar*. Eso que después Deleuze llamó “El espacio de la novela del spinozismo”⁵⁴, en donde *deseo*, *fuerza* y *potencia*, cual flujo incesante de un río, van de la mano con la *expresión*.

Ese espacio, naturalmente, alcanzó los bordes de lo “cósmico”, visibles solo en el despliegue de la palpitación de la “carne”. La queja más grande de Artaud en

⁵³ ¿*Qué es la filosofía?*, p. 68.

⁵⁴ ¿*Qué es la filosofía?*, p. 68.

contra del surrealismo orgánico fue que este sin darse cuenta, y volviendo sus obras meras mercancías, dejó domeñarse y someterse por el sistema de poder del “estado”. Así, el onirismo, la escritura automática, el “dictado mágico”, el “cadáver exquisito”, la liberación del inconsciente no fueron más que bromas neuróticas, tristemente rotuladas por una determinada gramática: la gramática orgánica del sueño⁵⁵. Artaud, por el contrario, abandonó el sistema de sueños (sometido a la interpretación psicoanalítica, en donde la “falta” lo explica todo) para trabajar sobre un sistema de *resistencia-creación*, basado en el insomnio, la alucinación y el delirio. Entendió, entonces, el espacio-tiempo esquizofrénico como una maquinaria de guerra productora e inagotable de sentido, capaz de relampaguear sobre la vida misma nuevos límites y horizontes para experimentarla.

Aunado a esto, la obra de Artaud le ofreció a Deleuze aún más detalles para su pensamiento. En principio, le permitió acabar con la idea del “juicio de Dios”, cuya noción se encuentra enmarcada en un ámbito meramente conceptual. Lo que Artaud creó a lo largo de su obra (recordemos que se movió en todo tipo de escritura: poesía, poesía narrativa, prosa poética, ensayos, crítica teatral, guiones de cine, etcétera) fue la ruptura con el lenguaje, entendido este como un sistema estable, armónico y perfectamente homogéneo.

Siguiendo esta idea, podemos descubrir que lo que hay en el interior de la obra de Artaud es una actitud de verdadera transgresión y rebeldía; rebeldía desde luego en contra de lo gramatical, de lo conceptual y de lo social, entendidos estos ámbitos como sistemas perfectamente ordenados para el prístino intercambio de información.

De algún modo, para Artaud, estas estructuras, sistemas y organizaciones, entendidas desde esa lógica, disecan la vitalidad de la vida. No solo eso, constituyen un tipo de sujeto y un tipo de conciencia perfectamente organizados, corporeizados y sistematizados; es decir, cuerpos domesticados; seres al servicio de la gramática “divina”, ese odioso instrumento que promueve los “juicios” y, por ende, amplía el imperio y poder del dios de la Verdad, entendida esta como correspondencia unívoca de identidades.

⁵⁵ MOREY, Miguel. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid: Sexto piso, p. 49.

Para Artaud, y en su momento también para Nietzsche, la gramática, cuya tarea no es otra más que constreñir, disecar y matar, fue el verdadero enemigo a combatir. Es ella la que, además de imponer el orden de una lengua, impone todo un sistema de pensamiento. A este respecto, Miguel Morey dice lo siguiente:

Artaud se halla *desposeído de sí* precisamente porque la realidad de la materia ha sido suplantada por un lúgubre entramado de convenciones; porque el cuerpo y sus intensidades ha sido reemplazado por un organismo disciplinado; porque su pensamiento ha sido suplido por un mecanismo confinado a repetir, como su única verdad, las leyes de la Gramática. Artaud se halla desposeído de sí porque han hecho de él un *sujeto* (en el doble sentido de la palabra); sujeto en un espacio que no ofrece a su mirada sino sujetos y sujeciones⁵⁶.

En Artaud, y esto supo verlo Deleuze con suma precisión, se lleva a efecto un desdoblamiento total del pensamiento; simple y llanamente busca dar *expresión* a lo *abierto* insospechado, cuyas potencias se hallan inmersas de modo paradójico en su propia carne (que, desde una perspectiva racional, no se trataría más que de esa anomalía que los psicólogos denominarían *locura*. Pero que no es así, puesto que la “locura” más bien trabaja como el crisol alterno por medio del cual la realidad se transforma en otra cosa: flujo de fuerzas y potencias; sistema de cambio y transformación. El concepto, aquí, vacila y comienza a delirar).

Hasta cierto punto, y en esto radica la genialidad de Artaud como dramaturgo y como verdadero estilista del pensamiento, este autor configura la gramática de las *fuerzas* de la carne, liberándola al fin de todo corsé. En otras palabras, como dice Deleuze nos ofrece “[e]l sistema de la crueldad de desarrollos sublimes, escritura de sangre y de vida que se opone a la escritura del libro”⁵⁷.

A la fijación conceptual vigente desde hacía mucho tiempo, Artaud opuso el movimiento y los flujos de las *fuerzas* de la materia, abandonando, así, la idea de un “organismo”, puesto que veía en ello un orden fijo, establecido y dominado por el principio de identidad: dios supremo y glorificado de todo sistema de poder homogeneizador.

⁵⁶ *Pequeñas doctrinas de la soledad*, p. 49.

⁵⁷ *Crítica y clínica*, p. 179.

Es hora, pensaría Artaud, y con él el propio Deleuze, de reavivar el flujo de potencias del pensamiento para volverlo acción creativa e ilimitada; búsqueda nómada de lo *otro*. Eso que no aparecerá, si intenta verbalizarse desde una gramática sumisa. Por el contrario, dice Deleuze, “se trata de pasos, de devenir, de subidas y de caídas, de variaciones continuas de potencia, que van de un estado a otro”⁵⁸.

Aparece, entonces, el potencial fluido del lenguaje de la carne, que se lleva a cabo al ejecutarse en una interpretación libre y delirante: surgen los gritos, los eructos, las muecas, los gestos, las deyecciones; esas que disuelven todo (a riesgo de que todos temblemos y nos extraviemos, como si de un encuentro dionisiaco se tratara); ante este flujo de potencias desaparece el fantasioso signo lingüístico de Ferdinand de Saussure, que se asumía como verdadero y único espejo de identidad.

Al dismantelar la gramática y el signo lingüístico, Artaud deshace los nudos de toda fijación conceptual; posibilita un movimiento vertiginoso al pensamiento, dejando en claro la condición fugitiva, inestable y fugaz de la realidad. Si es posible otro lenguaje, una bella gramática esquizofrénica, es porque Artaud observó, como nadie, el lado cambiante y mudable de la materia. De lo que se trata, estaría pensando Deleuze, “es de la afirmación de un mundo en *proceso*, en *archipiélago*. Ni siquiera un rompecabezas, cuyas piezas al adaptarse reconstruirían un todo, sino más bien una pared seca de piedras libres, no cimentadas, donde cada elemento vale por sí mismo y en relación con los demás: conjuntos aislados y relaciones flotantes”⁵⁹.

Todo aquí, como si de un cuadro hecho jirones se tratara, se encuentra atravesado por fisuras, por grietas, por abismos; las palabras, más que signos puros de una gramática tersa, adquieren otra cualidad: son instrumentos punzocortantes, formas de herir los viejos conceptos. *Pensar* en Artaud (y esto supo verlo y delinearlo en su sistema de pensamiento Deleuze) es resistir, rebelarse: instaurar la experiencia de la crueldad, hacer surgir, como una manada de lobos, otra gramática.

⁵⁸ *Crítica y clínica*, p. 193.

⁵⁹ *Crítica y clínica*, p. 122.

En todo Artaud existe un mandato que atraviesa la vida sistematizada en su conjunto: ¡liberemos la materia de todo cuerpo; terminemos con el juicio de Dios! A decir verdad, Artaud da un paso arriesgado: enlaza su arte-teatro con todas las fuerzas fluctuantes y móviles de la vida, siempre libres y en permanente transformación; en permanente metamorfosis.

Rehusándose a seguir una *forma* de vida, hace aparecer “líneas de fuga” extrañas, insospechadas y delirantes, pero más sugerentes y potentes en cuanto a posibilidades de experimentación. Brota, entonces, la zona que estaba buscando este autor, y que después Deleuze, explicita de modo preciso: la zona de *indiscernibilidad*; esa en la que “la lengua es presa de un delirio que la obliga precisamente a salir de sus propios surcos”⁶⁰.

Así, Artaud no se conforma con navegar por la superficie oceánica de la realidad (allí donde justamente se instalaron los autores surrealistas para soñar todas sus obras y, después, organizar y darle *forma* a su inconsciente); mejor aún, se introdujo en la profundidad oceánica de la materia, en la que todo “juicio”, derivado de un proceso de “endeudamiento infinito” (según supo verlo Deleuze en su ensayo “Para acabar de una vez con el juicio”), termina por ser desarticulado y, por lo tanto, desvanecido.

Lo que Artaud proponía no se trataba tanto de una lógica de la carne en el sueño, donde de algún modo todo seguía domesticado bajo el sistema de interpretación psicoanalítico, cuanto de una lógica del insomnio en la carne, que necesariamente solicitaba y exigía un estado de embriaguez y delirio.

En cierto sentido, Artaud sigue el mismo camino de los grandes creadores: entrevió otras *fuerzas* y *potencias* en la vida y las siguió de forma delirante hasta el final, llevando al lenguaje a su propio límite, a su propia agonía, a su propio acabamiento, para encontrar otro estilo de expresión⁶¹. Artaud, entonces, lejos de darle forma al mundo onírico del inconsciente, por la vía de un surrealismo iluso, dejó hablar a las muchas voces que atraviesan el mundo *deseante* de la carne.

⁶⁰ *Crítica y clínica*, p. 17.

⁶¹ Algo semejante, sin duda, fue lo que le ocurrió a Arthur Rimbaud cuando escribió su libro *Una temporada en el infierno*, y lo mismo le pasó a Edgar Allan Poe al escribir muchos de sus emblemáticos y sugerentes relatos. Al final, las obras de estos autores (como las de otros muchos) han surgido como un delirio o como un proceso total de embrujamiento.

Inauguró, así, una serie de estremecimientos desconocidos dentro del *pensar*. Esto es, deliró y puso a delirar a la “imagen del pensamiento”.

Después de todo, para Deleuze, ¿no fueron los grandes creadores los verdaderos aventureros del abismo, los videntes, los brujos, los grandes visionarios que, poniendo en riesgo su vida, regresaron de un interminable y atroz viaje con los ojos enrojecidos y ensangrentados, para mostrarnos aquello que los sobrepasaba, puesto que habían experimentado algo más allá de lo soportable, lo vivible y lo pensable? Es decir, ¿no son ellos —piensa Deleuze— “por quienes pasa la vida a raudales”, los que regresan “a dar fe de la vida y a mostrárnosla en toda su potencia”⁶²? ¿No son esos autores que, siguiendo la línea de su delirio, rompen con el “sueño fascista” que busca controlarlo todo? ¿Acaso, no es esto a lo que se refiere Deleuze, cuando habla de una ontología de la multiplicidad y la diferencia, ir al límite para mostrar lo *otro*?

En realidad, Artaud ya no escribe para nosotros: esa parte humana inserta en una carne animal, sino para esa carne animal y agonizante que somos todos, siempre sometidos a un organismo humano. Hay que estar, pues, en el “límite”, esa zona en la que, como dice Deleuze, se efectúa “una realidad demoníaca del devenir-animal del hombre. [Donde] el diablo es transportador, transporta humores, afectos o incluso cuerpos”⁶³.

En resumen, cuando Deleuze lee a Artaud, deviene máquina-de-guerra; máquina-filosófica, incluso máquina-esotérica. En su pensamiento, y como resultado de ese festivo choque de fuerzas, se enraíza por todas partes un germen de experimentación radical, capaz de llevar más allá todo el itinerario de la filosofía ortodoxa. Surge, así, la parte *anomal* de la filosofía.

Después de todo, ¿a quién podría interesarle leer a alguien para entenderlo, para enjuiciarlo y mostrar cuántas y cuáles son sus contradicciones? No, en el caso de Artaud y de Deleuze no se trata de eso; se trata más bien de pervertir a un autor

⁶² *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. De hecho, en su libro *¿Qué es la filosofía?* afirma lo siguiente, a propósito de lo que significa pensar: “Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu [...] Pensar es seguir siempre una línea de brujería”, p. 46.

⁶³ *Mil mesetas*, p. 257.

para configurar un nuevo recorrido, una nueva aventura, una nueva potencia del pensamiento, que haga estallar todo y ponga en duda, incluso, lo que se plantea.

Justo este es el ejercicio que Artaud realizó en sus textos literarios y que Deleuze gustosamente tomó y trabajó en función de los conceptos de “expresión y estilo”. Artaud, al crear, buscaba desarticular una y otra vez lo articulado, buscaba volver a replantear todo, dudar de *sí*, dejándose arrastrar por nuevas fuerzas y potencias de lo *abierto*, pero al mismo tiempo, valiéndose de una lengua volcánica, sísmica e inestable.

¿Acaso, no fue esto lo que proponía Deleuze para la práctica filosófica, cimbrar el pensamiento desde las bases mismas de su dogmatismo? A este respecto, por cierto, dice Deleuze sobre la lengua: “nunca es un sistema homogéneo ni contiene este tipo de sistemas [...] Una lengua es siempre un sistema heterogéneo o, como dirían los físicos, un sistema alejado del equilibrio [...] escribir lejos del equilibrio”⁶⁴.

2. 2. Hacer un *Cuerpo sin órganos* (CsO)

Arriesgarse a otro filosofar es comenzar otra forma de pensamiento y, por lo mismo, escribir en una “lengua extranjera”. Deleuze entrevistó esto a partir de la obra y, sobre todo, del concepto de *cuerpo sin órganos* (CsO) de Artaud. Y derivó de este concepto muchos otros. Mejor dicho, a partir de este concepto enlazó otros, los cuales renovaron y revitalizaron la práctica filosófica. Incluso, podríamos decir que complejizaron el ejercicio filosófico todo. Esto es, Deleuze, entendió la *práctica filosófica* menos como una teoría con conceptos definidos que como una *acción*, una *experimentación*; y tal vez menos una *experimentación* conceptualmente evolutiva que hechiceramente involutiva.

¿Qué significa entonces “cómo hacerse un “cuerpo sin órganos”? Deleuze lo retoma y lo explicita en muchos pasajes de su obra. Aquí una breve, pero valiosa muestra:

Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido [...] el cuerpo es el cuerpo Está solo y no necesita órganos. El cuerpo

⁶⁴ *Dos regímenes de locos*, p. 186.

no es un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo. El cuerpo sin órganos no se opone tanto a los órganos como a esa *organización de los órganos* que se llama organismo. [...] *Es un cuerpo intenso, intensivo*. Está recorrido por una onda que en el cuerpo traza niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. *Por lo tanto, el cuerpo no tiene órganos, sino umbrales o niveles*⁶⁵.

La idea de Deleuze es clara: a partir de Artaud, pero, también, siguiendo muy de cerca las ideas de Spinoza, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Nietzsche y Bergson, la filosofía se vuelve más un *atletismo* de intensidades que solo un juego de conceptos. Por lo tanto, no se trata ya de seguir una lógica aristotélica, basada en predicaciones, y cuya finalidad sea alcanzar de manera clara y distinta el ámbito originario y trascendente de las verdades (estructura jerárquica de las categorías), sino de efectuar “una lucha interior activa contra los órganos y cuyo precio es la catatonia”⁶⁶.

En Deleuze no solo se trabajará a nivel de conceptos, sino, sobre todo y de manera viva, tal como lo quería Artaud en su teatro de la crueldad, a nivel de las potencias fluctuantes de la “carne”. Más que una teoría el CsO es una “praxis”. Es, para decirlo con Deleuze mismo, “una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría”⁶⁷; ahí donde desaparecen por completo los puntos de referencia de la analítica kantiana, cuyos pilares: sujeto y objeto, establecen solo una manera de actuar: la de la lógica identitaria.

No, por el contrario, el CsO pone en juego otra lógica. Una lógica de las intensidades, las multiplicidades, lo aleatorio e, incluso, lo transitorio⁶⁸. Aquí todo es fluido. Así, el CsO no se juega tanto en la mente, donde solo pueden inscribirse proposiciones y predicaciones, cuanto en la carne misma, la cual —comenta

⁶⁵ *Mil mesetas*, p. 163. (Las cursivas son nuestras).

⁶⁶ *Mil mesetas*, p. 156.

⁶⁷ *Mil mesetas*, p. 157.

⁶⁸ En este punto es importante lo que dice Eric Alliez en su ensayo “La condición del CsO, o de la política de la sensación”, p.15: «El CsO es lo real, siempre expresado, pero que tiene que ser individualmente construido para cada uno de nosotros, allí donde las intensidades funcionan y *horadan*; sí “de ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas”, que implica un máximo de cautela para poder separar al CsO de sus dobles huecos o cancerosos, ello es debido a que el Cuerpo sin Órganos es la Lucha dentro de nosotros. Es lo que lucha contra el juicio y todas las organ-izaciones que aprisionan la vida, contra todas las regresiones que hacen fascista e ignominioso al deseo».

Deleuze— “está hecha de tal forma que sólo puede ser ocupada, poblada por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan”⁶⁹ por ahí.

El CsO se juega como un proceso permanente de experimentación en la “inextensión” inmanente de la epidermis. No se trata de una mera teoría, puesto que los conceptos esencialmente puros ya han sido rebasados; se trata, en todo caso, de hacer pasar “una materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad”⁷⁰. El CsO, así, funge como el punto de engarce de la red pulsional de la carne, la cual más que seguir una determinada organización, que auto-asegure los límites de la vida, se experimenta como una aventura de intensidades. Deleuze, a partir de este concepto, sugiere seguir un “imperativo aventurero”.

Desde esta perspectiva, el CsO también puede ser visto como una lógica de potencias ilimitadas, que inaugura una nueva forma de experimentar y enlazar las experiencias mismas de la vida. Incluso, puede ser percibido como esa fórmula inmanente que experimenta y distribuye, desde el interior de la carne misma, las potencias pulsionales y deseantes que la conforman, abriendo así nuevos escenarios para vislumbrar otros mundos y, al mismo tiempo, para entender de otro modo la ética, la estética y la política.

Para Artaud, y también para Deleuze, el CsO es una vivencia activa, abierta a los acontecimientos y a los devenires. Artaud lo explicaba así en una de las conferencias que dio en México: “Los juegos antiguos se basan en este conocimiento que por la acción doma al destino [...] Pero, para domar al destino, *hay que conocer la naturaleza completa [...] puesta al ritmo de los acontecimientos*”⁷¹.

Disolverse en la naturaleza o captar toda su potencia, así entendieron Artaud y Deleuze el CsO. Es decir, experimentar todos los flujos de potencias posibles sin apoyarse en conceptos venidos del exterior, y organizados de un modo ya

⁶⁹ *Mil mesetas*, p. 158.

⁷⁰ *Mil mesetas*, p. 158. A propósito de este aspecto es pertinente recordar el profundo análisis que Deleuze realiza en torno a la obra literaria de Francis Scott Fitzgerald; en especial, el que está dedicado al relato “Crack-up”, y que justamente aparece en la sección “Tres novelas cortas o «¿qué ha pasado?»” de este mismo libro.

⁷¹ ARTAUD, Antonin. *México y viaje al país de lo tarahumaras*. Prólogo de Luis Mario SCHNEIDER). México: FCE, 1984, p. 36. (Las cursivas son nuestras).

determinado, sino que se vivenciara la “naturaleza completa” desde el tartamudeo mismo del lenguaje; desde su propia rasgadura y, por qué no decirlo, desde su propia afasia. En este sentido, como dice Miguel Ruiz Stull, el CsO es “un estilo de pensamiento que pretende explicar el devenir de las formas, de los individuos, de los sujetos, sobre un fondo pre-individual, pre-formal, esto es, material y fluctuante”⁷².

El CsO, entonces, se percibe como una forma de conexiones plurales y diversas. Pero dichas conexiones no responden ya a una determinada organización ni siguen ni respetan formas establecidas. Más bien, abren paso al azar, a los acontecimientos, a lo inusitado y, por lo mismo, a un conjunto de mesetas múltiples, de series indeterminadas pero interconectadas. En otros términos, el CsO es una forma abierta de enlace y distribución de potencias, en la que, como ya Nietzsche lo imaginaba, fluye “una energía pulsional”, capaz de romper todo vínculo de semejanza, causalidad, esencialidad, trascendencia y orden lógico. En este sentido, dice Dante Augusto a propósito del CsO: este “permite pensar la posibilidad de relacionar partes del cuerpo (una boca, un ano, un brazo) de manera independiente y más allá de su aparente función natural”⁷³. Así, lo que este concepto le proporciona a Deleuze es algo muy importante: terminar con la idea de que “un cuerpo” es una organización bien definida y ya perfectamente estructurada, que sirve como receptáculo “claro y distinto” para una conciencia e identidad verdaderas. Al contrario, lo que aquí nos deja ver Deleuze es una sólida y despiadada crítica a ese modo de organizar, construir y constituir un “yo”.

Entonces, por todo lo anterior podemos comprender la importancia que adquirió este concepto (CsO) para el pensamiento de Deleuze. Y que, a la postre, como un yunque, tuvo un papel de crisol dentro de su sistema filosófico, pues mostró que diversas series de potencias actúan, se mueven y entran en relación de manera casual, sobreabundante e incluso azarosa, pero siempre más allá de los *bordes* y *límites* establecidos por una razón pura.

⁷² RUIZ STULL, Miguel. “La fórmula del cuerpo sin órganos. Una aproximación bergsoniana a su enunciación” en *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 34, No. 1, 2011, pp. 131.

⁷³ AUGUSTO PALMA, Dante. “Política e identidad en las minorías en *La máquina Deleuze. El seminario de los jueves*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 64.

¿Acaso este sistema de pensamiento no funciona como funcionaba el teatro de la crueldad y la idea de glosolalia de Artaud, como una nueva geografía de pulsiones, intensidades, emociones, afecciones y percepciones, más que de conceptos retóricamente bien engarzados? Hay que reiterarlo, Deleuze (como solía decirlo de los grandes creadores literarios o artísticos) también intentó arrebatárle el habla al “habla filosófico”. De tal modo que su estilo de filosofar devino en una suerte de balbuceo, que hizo tartamudear al *pensar* mismo.

En este sentido, el CsO representa la línea límite que nos lleva de lo orgánico a lo *a-orgánico*. De un cuerpo “organizado”, estructurado y sometido por un sistema exógeno de categorías a uno en estado embrionario; incluso, podríamos decir, larvario. Esto es, sigue un proceso de individuación involutivo, dentro del cual (sin esperar nada de un sistema trascendente) encuentra mediante mecanismos complejos e inmanentes sus propios modos de desarrollo. De hecho, en esta misma dirección aparecen las investigaciones acuciosamente trabajadas por parte de Wiesmann y Simondo, quienes afirman que todo cuerpo es un universo inmanente y unívoco lleno de flujos y devenires. Pero, muy en especial, la investigación de Ansell Pearson. Allí este autor sostiene que “las singularidades-acontecimientos emergen a partir de la configuración de un campo de individuación que produce cada vez singularidades pre-individuales”⁷⁴.

Deleuze va más lejos y deja aún más clara esta idea en *Diferencia y repetición*. Nos dice: “La verdad de la embriología consiste en que hay movimientos vitales sistemáticos, deslizamientos, torsiones, que sólo el embrión puede soportar: el adulto quedaría destrozado; [al final] *el filósofo es el sujeto larvario de su propio sistema*”⁷⁵, y el cual comienza a establecer relaciones múltiples, por *contagio*, por *enfermedad*, por *epidemia*.

Para decirlo de otro modo, el CsO pone en marcha toda una estética de la *resistencia* entendida como *experimentación*, que busca desbordar todo límite. De hecho, Deleuze explica esta experiencia límite, aludiendo a la brujería: “Los brujos

⁷⁴ *Apud* Miguel Ruiz Stul en “La fórmula del cuerpo sin órganos. Una aproximación bergsoniana a su enunciación”, p. 133.

⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu, pp. 155-156. (Las cursivas son nuestras).

—dice— siempre han ocupado la posición *anomal*, en la frontera de los campos o de los bosques. [Los brujos] habitan las lindes. Están en el borde del pueblo, o *entre* dos pueblos”⁷⁶.

Sin duda, Deleuze supo entrever esta estética de los *bordes* y los *límites* en la obra de Artaud. Después de todo, el autor de la obra *Van Gogh el suicidado por la sociedad* no hizo más que, transgrediendo el discurso mismo, hacer vibrar y temblar al pensamiento todo. Rasgó de manera inmisericorde el velo de lo trascendental. Y regresó la experiencia de la vida al juego hermoso y arriesgado del azar, las multiplicidades, las alianzas y las epidemias. Es decir, comenzó el juego donde lo que acontece no son sentimientos personales, sino “la efectuación de una potencia de manada que desencadena y hace vacilar al yo”⁷⁷.

No es casual, desde luego, que Artaud haya integrado dentro de su obra y dentro de su pensamiento todas aquellas prácticas ancestrales, chamánicas y de brujería. No, no trataba de alcanzar ni construir parte de esa metafísica trascendente ya perfectamente instaurada, sino de producir en los *bordes* y los *límites* una ontología material y múltiple del acontecimiento, ese en el que (como si fuera un océano de flujos cambiantes) nada queda fuera, ni siquiera nociones como espíritu o mente.

A decir verdad, algo semejante intentó realizar Deleuze dentro de la filosofía; no buscaba crear tanto una ontología materialista extensiva, perfectamente organizada, cuanto una ontología material intensiva en permanente construcción, cambio, movimiento y devenir. Por eso, la ontología que propone Deleuze, como el pensamiento mismo de Artaud, no tiene un punto de arranque ya definido ni tampoco un punto “final” establecido, sino simple y llanamente transita y orbita (desde otra nevadura) la experiencia de lo abierto y lo ilimitado, en permanente flujo.

Para Deleuze, como para Artaud, el pensamiento es siempre un sistema complejo, en permanente contacto y relación con su propia alteridad y diferencia. En ellos, como muy bien dijo Shakespeare en *Macbeth*, por boca de las brujas: “lo bello es feo y lo feo es bello”. En Deleuze no se trata tanto de seguir el principio de

⁷⁶ *Mil mesetas*, p. 251.

⁷⁷ *Mil mesetas*, p. 246.

identidad cuanto (como si se tratara de sacudir y derribar toda tabla de jerarquías y sistema categorial) seguir festivamente una lógica de la alteridad y las multiplicidades. Mejor dicho, una lógica de la *banda* y la *manada*. Es decir, asumir, el imperativo de la *diferencia*.

Deleuze, de esta manera, desplaza el pensamiento; derriba toda verticalidad trascendente en busca de su identidad y semejanzas. Deja de funcionar bajo este orden. Mejor aún, sigue la lógica horizontal de la inmanencia. Ha puesto en marcha el crecimiento rizomático de nuevos conceptos. Mas no de conceptos unívocos que se pliegan a lo teórico, sino de conceptos internamente múltiples que se saben dinámicos y en permanente movilidad intensiva, los cuales a su vez han configurado una filosofía vitalmente práctica.

En realidad, esto significa hacerse un *Cuerpo sin órganos*: despoblar el sistema teórico extensivo, estructurado a partir de una lógica arborescente y bien jerarquizada, sobre cuyas bases se ha levantado toda una serie de ontologías estáticas que oprimen la vida, para dar paso a una ontología dinámica, potenciada, en la que no aparezcan ni centro ni jerarquías, sino simplemente el conjunto de fuerzas afectivas e intensivas que, como sostenía Deleuze a propósito de Paul Klee, puedan crear y mostrar “el pueblo que falta”. En otras palabras, hacerse un CsO es establecer y experimentar líneas de relación no preexistentes para abrir otras posibilidades de *vida*.

2. 3. Líneas de fuga, disposición nómada, devenir

Como dijimos más arriba, el concepto del CsO de Artaud es para Deleuze, también, un punto de enlace con otros conceptos. De hecho, dio pie para que, como él mismo decía, a propósito de Foucault, se forjara todo un “linaje” conceptual. Así, junto al CsO van apareciendo de modo rizomático otros conceptos muy importantes: las “líneas de fuga”, la “disposición nómada”, el “devenir”, etcétera.

El propósito de este apartado es observar cómo funcionan estos tres últimos conceptos, imbricados en esta ontología fluctuante y de las multiplicidades que propone Deleuze. Y cómo, además, dichos conceptos y dicha ontología han permitido a la crítica especializada ver en este autor (quien no concibe al pensamiento sino como desplazamiento de límites y encuentro con lo abierto y con

el afuera) toda una línea de trabajo ligada al ámbito de lo esotérico, lo hermético y la brujería⁷⁸.

Por principio de cuentas, y esto se hace patente en todos sus libros, desde *Empirismo y subjetividad* hasta *Crítica y clínica*, existe en Deleuze un afán creativo. De hecho, nuestro autor no entendió la filosofía más que como fuerza “creativa”. Pero no como una creación “subjetiva”, en donde un determinado sujeto, ya perfectamente estructurado a partir de categorías bien dispuestas dentro de un sistema organizado, lleva la voz cantante. Todo lo contrario, después de todo, como sostiene Deleuze, “[...] los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos”⁷⁹.

La filosofía, así, es pura *creación*, pero una creación peculiar, que brota de un conjunto de fuerzas afectivas e intensivas capaces de voltear de revés al pensamiento mismo. Es en este sentido que para Deleuze la filosofía debe vivirse como un ejercicio práctico, como un *atletismo*, como una *experiencia* de intensidades y dimensiones diversas. Incluso puede decirse, y esto a riesgo de ser imprudentes, de que la filosofía debe ejercerse como un “viaje iniciático”, en el que sean convocadas y confluyan las fuerzas de lo *abierto*, de la *diferencia* y de lo *desconocido*.

De estas fuerzas creativas, entonces, es que ha brotado en Deleuze todo un rizoma de conceptos. Pero, como decíamos, no se trata de conceptos que respondan a categorías estancas y perfectamente definidas; tampoco, se trata de conceptos originarios dependientes de estructuras jerárquicas o piramidales, que

⁷⁸ A este respecto, y solo para dejar un botón de muestra, podemos recordar tres libros importantes. El primero es el de Joshua Ramey, *Deleuze hermético*; el segundo, *Nosotros, los brujos*, editado por Juan Salzano. Y, finalmente, el libro *Deleuze y la brujería* de Matt Lee y Mark Fisher. A propósito de este último libro, pp. 43-44, Matt Lee explicita el concepto de *brujería* como una estrategia ontológica, en donde «Deleuze y Guattari encaran el trabajo con el método de devenir que pertenece precisamente a la figura del brujo. En particular, el escritor y el brujo, el escritor *como* brujo, trabajan con sentimientos “de una naturaleza desconocida” llamados *afectos*. Este afecto es una fuerza creada y positiva que se deriva directamente de la manada, del modo del animal como manada, y que manifiesta la multiplicidad que “*desencadena y hace vacilar el yo*”». En este sentido, la noción de brujería en Deleuze debe ser entendida como una disposición y experimentación hacia una “naturaleza desconocida”.

⁷⁹ *¿Qué es la filosofía?*, p. 11.

permiten organizar la realidad de modo definitivo y trascendente. Al revés, dichos conceptos, operan en un plano horizontal en el que no importan tanto las jerarquías (estructura arborescente) cuanto las redes de afectación (estructura rizomática)⁸⁰.

Es bajo esta lógica que los conceptos de “línea de fuga”, “disposición nómada” y “devenir” entran en contacto con el cuerpo sin órganos (CsO). Esto es, todos estos conceptos, en conjunto, funcionan como fuerzas afectivas, potenciadas, que llevan a otro pensar, a un pensar múltiple y, por lo tanto, a otra experiencia; una experiencia en donde estos conceptos (íntimamente complejos puesto que están formados por una multiplicidad de potencias) van disponiendo de nueva cuenta, como si de un terreno desértico se tratara, otro paisaje de fuerzas, abierto y múltiple.

¿Qué es, entonces, una “línea de fuga”? Deleuze lo expresa en muchas partes, pero, como ocurre con su pensamiento, en cada una de ellas el concepto tiene matices y opera de modo diverso. Sin embargo, y para efectos meramente didácticos, nos remitiremos a su libro *Diálogos*. Ahí Deleuze nos dice: “Partir, evadirse, es trazar una línea [...] La línea de fuga es una *desterritorialización* [...] Pero huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida”⁸¹.

La “línea de fuga”, la “disposición nómada” y el “devenir”, aunque pudieran aparecer en un estado estático, implican siempre una acción dinámica, una vibración; una resonancia de fuerzas, potencias y afecciones. Seguir la línea de fuga es seguir una línea de fractura que asimismo rotura, desarbola o desarticula un espacio-tiempo determinado, para ingresar así a otro territorio; un territorio menos estriado que liso; menos demarcado que infinitamente cósmico, abierto. No se trata

⁸⁰ Por su carácter esclarecedor, es de suma importancia en este punto recordar lo que Deleuze mismo sostiene en su texto “Introducción: rizoma”, que se encuentra al inicio de *Mil mesetas*, p. 25: «[...] a diferencia de los árboles, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estado de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno (n-1)».

⁸¹ *Diálogos*, p. 45.

de un traslado, ni siquiera de un movimiento o viaje, sino de una experiencia de intensidades. A este respecto dice Deleuze: “Hay viajes a la francesa, demasiado históricos y culturales, demasiado organizados, en los que uno se contenta con trasportar a su «yo»”⁸².

De este modo, la línea de fuga comporta la creación y experimentación de otro espacio-tiempo; la creación de otro territorio, la invención de otro “mapa de intensidades”. Estamos, más bien, ante una geografía repotenciada, en donde no solo todo es físico, dice Deleuze, sino también mental y corporal⁸³. De esta forma, para Deleuze, el plano de trascendencia, el Uno-todo ordenador, se ha disuelto; y, por el contrario, el plano de inmanencia ha ampliado y complejizado sus confines, sus límites.

Lo mental, lo corporal, lo físico —dentro de este plano— juegan a encontrarse, a afectarse; pero, también (y puesto que se trata de una aventura riesgosa), juegan a perderse. Entonces, el capitán Ahab sigue su línea de fuga... Después de todo, Herman Melville decía (y esta es una enseñanza mayúscula que Deleuze supo asimilar): lo importante es “lanzarse a todos los mares del mundo resueltamente. Porque los lugares verdaderos no están en ningún mapa”. Es decir, hay que crearlo.

Aquí, la línea de fuga se ha vinculado con la distribución nómada. El nomadismo no se trata de un viaje de búsqueda ni de un proceso de investigación, que avanza de un punto inicial a un punto final. Mejor aún, es una ruptura en permanente vagabundeo. Deleuze es muy claro en este aspecto, y nos lo refiere así, retomando el relato “El derrumbe” de F. S. Fitzgerald: “Una verdadera ruptura es algo sobre lo que no se puede volver, algo que es irremisible porque hace que el pasado deje de existir”⁸⁴. Todo pervive en un presente potenciado.

El nomadismo, como experiencia vital, es una experiencia de las intensidades también. Por eso Deleuze puede hablar de nómadas inmóviles o estáticos. A decir verdad, el movimiento y la fijeza no importan tanto, puesto que solo nos arrojan al ámbito de lo extensivo y ya delimitado. Lo importante en la

⁸² *Diálogos*, p. 46.

⁸³ *Diálogos*, p. 47.

⁸⁴ *Diálogos*, p. 47.

disposición nómada o nomadológica es el flujo de intensidades, lo ilimitado; esto es, experimentar de otro modo las fuerzas que recorren y atraviesan esa otra vasta geografía de intensidades, y que no deja de abrirse frente a los ojos, frente a los ojos de un brujo.

De hecho, en este sentido Deleuze expresa lo siguiente en *Diferencia y repetición*. La distribución nómada, dice:

[...] es una distribución de vagabundeo e *incluso de «delirio»*, donde las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no compartido. No es el ser que se comparte *según las exigencias de la representación, sino todas las cosas que se reparten en él* en la univocidad de la simple presencia (Uno-Todo)⁸⁵.

Esto es, aquí no se trata de la experiencia del Uno-Todo en semejanza consigo mismo, y en donde la “diferencia” es absorbida en el principio de identidad —esto que nos permite auto-asegurar, pero, al mismo tiempo, encarcelar y domesticar la vida—, sino que se trata de la experiencia de lo Uno-Todo fluctuante en una fascinante multiplicidad, donde la diferencia se presenta justo en su radical diferencia y, por lo tanto, nos muestra el abismo, el sin-fondo, siempre delirantes. (Sin duda, algo así fue lo que le ocurrió al capitán Ahab, en medio del mar; y a don Quijote, en medio de la planicie y la serranía de la Mancha: experimentaron hasta el delirio una geografía mil veces repetida; pero, también, mil veces diferente. Ahab encontró, entonces, su devenir-océano; don Quijote, su devenir-tierra. Al final, ambos hallaron su devenir-nada, su devenir-invisible).

Entendidas, así, la línea de fuga y la distribución nómada, no son más que un ejercicio de individuación total que (a diferencia de las líneas molares, las cuales demarcan y componen un tiempo-espacio rígido o las líneas moleculares, las cuales juegan a construir un tiempo-espacio un poco más flexible), abre un tiempo-espacio de “desterritorialización absoluta”. Ahí donde la lógica binaria de los segmentos ha quedado por fin abolida, y posibilita entrar a un inmenso espacio libre de referencias; o sea, a experimentar la *diferencia* en cuanto *diferencia*, el “devenir” puro.

Aquí aparece ya el concepto de “devenir”. ¿Cómo debemos engarzarlo con los otros conceptos? No olvidemos que dentro del circuito de pensamiento de

⁸⁵ *Diferencia y repetición*, p. 54. (Las cursivas son nuestras).

Deleuze todos sus conceptos circulan de manera insistente y persistente en un plano de inmanencia; por eso ninguno de ellos prevalece sobre otro ni se deduce de otro, sino que simplemente entran en contacto entre sí y se afectan, como si de una fórmula mágica se tratara...

En Deleuze, cada concepto se involucra con todo. Desde luego, ninguno comporta preponderancia o preeminencia; solo actúa, opera. Y esto ocurre porque el juego que nos plantea o la ontología que nos propone este autor es múltiple. Inclusive, si observamos con detenimiento, veremos que sus libros funcionan igual; ahí aparecen series, mesetas, islas, regímenes, dispositivos, agenciamientos; y ninguno de ellos tiene un principio demarcado o un final explícito; ni tiene un centro fijo o una exterioridad delimitada. Lo que hay, en todo caso, es un caldo de cultivo lleno de fuerzas y potencias, en permanente movimiento; o, para decirlo de otro modo, lo que ahí hay es una fórmula alquímica que implica una lógica experimental de las *perversiones* o las prácticas a *contra natura* para producir “sentido” en medio del vacío.

Es justo en este sentido como debemos entender en este pensamiento el concepto de “devenir”. Pese a ello, y antes de seguir, es primordial recordar (a fin de darle mayor sustento a nuestra argumentación) cuáles son los aspectos o matices que el concepto “devenir puro” comporta. Deleuze nos dice nuevamente en su libro *Diálogos*:

Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, así fuera de justicia o de verdad. *No hay un término del que se parta, ni uno al que se llegue o se deba llegar.* Tampoco dos términos se intercambian. La pregunta ¿qué es de tu vida? es particularmente estúpida. *Porque a medida que alguien deviene, lo que él deviene cambia tanto como él mismo.* Los devenires no son fenómenos de imitación, ni de asimilación, sino de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos. Y las bodas siempre son *contra natura*⁸⁶.

El tiempo-espacio del “devenir puro” es entonces el tiempo-espacio de la intensificación de afectos sin previa referencia, desde una lógica pre-individual. Como mencionamos líneas arriba, se trata de una experiencia de intensidades límite

⁸⁶ *Diálogos*, p. 6. (Las cursivas son nuestras).

(no debemos dejar de recordar aquí la notable influencia de Artaud) en donde todo está por vivenciarse de nuevo, pero desde una experiencia del mundo ya *desbordada*.

El “devenir puro”, pues, es la experiencia de un terreno completamente abierto y liso (ya bien como inmensidad oceánica, ya bien como inmensidad desértica, pero jamás como inmensidad urbana, puesto que en este territorio ya todo está regido por la lógica de los segmentos identitarios, los cuales obedecen fielmente a la ley de semejanza), en el que todo está aún por vivenciarse; y en el todo está aún por experimentarse⁸⁷.

Finalmente, Deleuze hablaba de esta experiencia, la del devenir puro, como si se tratara de un *vagabundeo* que representa un “oscuro proceso de demolición que arrastra consigo mismo al escritor”⁸⁸. Pero ¿a qué se refiere Deleuze cuando habla de este “oscuro proceso de demolición”? Simple y llanamente realiza un llamado para operar en otro orden y para producir, a *contra natura*, y a manera de alta “traición”, otra ontología. Esa en la que más que seguir la lógica del personaje “sacerdote”, cuyo pensamiento se encuentra ordenado por dogmas, busca seguir la experiencia del personaje “brujo” que, lleno de fascinación y festividad, va al encuentro con las fuerzas de lo *abierto*, va al encuentro de una manada de animales desconocidos que lo espera.

Es justo en este punto donde debemos encarar más a fondo qué se entiende y cómo funciona esto que los estudiosos y especialistas ha dado en llamar, dentro de la obra filosófica de Deleuze, la línea “hermética, esotérica y de brujería”.

2. 4. Una temporada en el desierto: el ontólogo brujo

En principio, estos conceptos: “hermetismo”, esoterismo y brujería” en un ámbito filosófico pueden resultar muy llamativos y, al mismo tiempo, desconcertantes. Y desde luego, no faltaría razón para ello. Sin embargo, Deleuze a lo largo de su obra

⁸⁷ En este punto son muy interesantes y pertinentes los estudios sobre cine que Deleuze realiza. Es especial el apartado “La imagen-afección: cualidades, potencias, espacios cualesquiera”, en los que sostiene cómo van formándose espacios vacíos o tierras desérticas, en cuyo interior se resguardan potencias a punto de brotar y expresarse. DELEUZE, Gilles. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós, pp. 151-177.

⁸⁸ *Diálogos*, p. 48.

(ya sea con Guattari o solo) proyecta una cierta cercanía, cuando no una extraña simpatía por estos términos, no tanto porque crea en ellos sino simplemente porque le permiten repensar de nuevo una ontología de lo múltiple, que a final de cuentas trastoque la ontología-Estado-poder, por así decirlo, basada en la trascendencia y semejanza. Entonces, sigue estos términos más como una estrategia de trabajo para incorporar lo heterogéneo, lo diverso y lo múltiple que como un sistema de creencias que debería volver a reactivarse.

Naturalmente, en muchos de sus textos estas palabras se repiten una y otra vez. Si revisamos, por ejemplo, *Diferencia y repetición*, podemos observar que, ahí, aparece ya el término del “círculo final esotérico”, justo cuando en el punto dos: “La repetición para sí misma”, habla de la “primera síntesis del tiempo”.

En este apartado Deleuze explica lo siguiente: “El orden del tiempo sólo quebró el círculo de lo Mismo y puso el tiempo en serie, para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie. *El «una vez por todas» del orden no está allí más que para «todas las veces» del círculo final esotérico*”⁸⁹. Lo que Deleuze nos expresa aquí es que el “ser en cuanto ser”, de corte y raigambre aristotélico, no debe entenderse sino como el ser en cuanto no-ser, de carácter plural y heterogéneo.

Ahora bien, el término brujo también aparece en muchos otros textos. Es muy ilustrativo el concepto que incorpora en *Mil mesetas*, sobre todo en el apartado “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir imperceptible”. Aquí Deleuze se refiere a la noción del «Recuerdo de un brujo». Y sin duda esto lo introduce como un replanteamiento feroz al psicoanálisis freudiano y lacaniano. Allí sostiene lo siguiente: “Nosotros no nos interesamos por lo caracteres, *nosotros nos interesamos por los modos de expansión, de propagación, de ocupación, de contagio, de poblamiento. Yo soy Legión. Fascinación del Hombre de los lobos ante varios lobos que le miran*”⁹⁰.

Desde luego, aquí es muy visible el “nosotros” al referirse a un solo brujo. Tampoco es casual que aparezca en este pequeño fragmento el nombre de “Legión” para especificar a una multitud que habita, atraviesa y diversifica un solo cuerpo. Al final, Deleuze piensa en conjuntos y pluralidades, pero no cerradas o estructuradas,

⁸⁹ *Diferencia y repetición*, pp. 148-149. (Las cursivas son nuestras).

⁹⁰ *Mil mesetas*, p. 245. (Las cursivas son nuestras).

sino abiertas; y no solo eso, sino que dichas pluralidades las piensa en flujo constante y en permanente contacto con fuerzas externas.

De ahí que, en otra de sus obras, *Abecedario*, Deleuze pueda decir: “el escritor es un brujo porque vive el animal como la única población ante la cual es responsable”⁹¹. El brujo entonces no procede a partir de una *reflexión* pura y racional; procede por *experiencias* límite, por experiencias de fractura e incluso de iluminación fulgurante en las que todas las cosas desaparecen, pierden su sombra y, sin embargo, siguen ahí, pero de otro modo.

El brujo, así, se aparta de la excursión racional que proponía Platón, aquella que buscaba abandonar las sombras de una vez por todas y para siempre, para llegar a la luz. En el caso del brujo, el recorrido es otro: más bien, busca ennegrecerse mediante un efecto lumínico, fulgurante, para borrar todo sentido y volver a vivenciarlo, de una manera potenciada. El brujo no procede por enlaces y relaciones, dice Deleuze, procede por “contagio y enfermedades” en busca de una manada de animales o un animal jefe⁹².

De este modo, el brujo (pensaría Deleuze) no sigue una arquitectónica racional, identitaria; mejor todavía, trabaja con series de símbolos dispersos, y a los cuales tampoco se les impone un orden, una organización. Los símbolos del brujo siguen su propia vibración; su propia resonancia. Deleuze nos dice a este respecto: los símbolos son “potencia cósmica concreta. Son un método de Afecto, intensivo, una intensidad acumulativa, que indica el umbral de una sensación, el despertar de un estado”⁹³.

Y más adelante escribe:

[...] en eso consiste, precisamente, el símbolo rotativo: no tiene principio ni fin, no nos lleva a ninguna parte, no llega a ninguna parte, sobre todo no tiene punto final, ni siquiera etapas. Siempre está en medio, en medio de las cosas, entre las cosas. Sólo tiene un medio, unos medios cada vez más profundos. El símbolo es maelström, nos hace girar hasta producir ese estado intenso del que surge [...] la decisión. El símbolo es un *proceso de acción y decisión*; en este

⁹¹ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*.

⁹² *Mil mesetas*, p. 246.

⁹³ *Crítica y clínica*, p. 71.

sentido se vincula con el oráculo, que proporcionaba imágenes de turbulentos torbellinos⁹⁴.

Deleuze es claro en este punto: pone en entredicho toda una estructura epistémica para postular, sugerir e indagar otra. Una en donde, como dice en su libro *Francis Bacon: lógica de la sensación*, no sea “el yo quien intenta escapar de mi cuerpo, [sino] el propio cuerpo quien intenta escaparse por...”⁹⁵. Pensar, así, es iniciar un tránsito no ya a lo organizado y conocido, sino a lo totalmente desconocido y abierto. Así, para Deleuze la filosofía es una acción, una práctica, una decisión, un modo de respiración si se quiere, que permite el descenso al Maelström horizontal, a las pluralidades de una pluralidad; a la pluralidad de pluralidades⁹⁶.

Si en *Francis Bacon: lógica de la sensación* Deleuze hablaba de “pintar las fuerzas”, no sería equivocado entonces pensar que, para la filosofía, se trata de crear el “encuentro” con dichas fuerzas. En todo caso, lo que Deleuze buscaba era dar cabida a otra experiencia del pensar. Esa en donde la unidad del Uno-Todo no se encuentra inmersa en un plano de trascendencia, sino disuelta en un plano de inmanencia totalmente heterogéneo y plural. Aquí es importante recordar el muy sugerente estudio de José Ezcurdia en torno a la influencia del pensamiento renacentista en la obra de Deleuze. En este trabajo Ezcurdia, a partir de los términos *complicatio/explicatio*, determina que “la unidad se expresa y desarrolla en la multiplicidad”⁹⁷. Es decir, el Uno-Todo trascendente se ha disuelto, en medio de un paisaje de *diferencias*, en una multiplicidad inmanente que busca su propia expresión. Dicho de otro modo, la realidad (la *vida*) es un universo plural e inmanente atravesado por flujos intensamente diversos.

⁹⁴ *Crítica y Clínica*, p. 72.

⁹⁵ DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, p. 25.

⁹⁶ A propósito de este aspecto, recordemos el cuento de Edgar Allan Poe que lleva el nombre “El descenso al Maelström”. Allí se narra la experiencia de un viejo marinero que se ve arrastrado por un inmenso remolino, y ante el cual, por su fuerza, horror y belleza, sus cabellos negros se le vuelven canos en un instante. Es probable que de este relato Deleuze haya sacado la idea de que los grandes creadores —pintores, escritores, músicos, cineastas, científicos y, por supuesto, filósofos— son esos seres embrujados y chamánicos, que han visto algo inmenso e intenso, y que buscan regresar para dar testimonio de ello, aunque nunca más vuelvan a ser los mismos, en caso de conservar la vida.

⁹⁷ EZCURDIA, José. “El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze” en *Ideas2. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*. No. 2, 2016, pp. 30-43.

Desde esta perspectiva, la imagen del brujo, dentro de la obra y pensamiento de Deleuze, propone otra lógica; una lógica combinatoria dispersa, que busca desestratificar la tierra ya establecida para el pensamiento; esa en la que uno es siempre uno. No, en Deleuze el juego es otro y más complejo; se trata de efectuar la experiencia del desierto, de vaciarlo todo, tal como lo anunciaba en su libro sobre Bacon: el pintor no comienza a delinear sus formas ni a verter sus imágenes sobre un lienzo en blanco, sino que más bien, al pintar, vacía el lienzo. Y lo mismo ocurre con el pensar. Si “la tarea de la pintura se define como el intento de hacer visibles fuerzas que no lo son. [Y] del mismo modo, la música se esfuerza por hacer sonoras fuerzas que no lo son”⁹⁸, la filosofía, como una práctica atlética, intenta hacer visibles las fuerzas conceptuales y afectivas que todavía no son visibles.

Y es en esta práctica, naturalmente, que aparece también lo minoritario. Porque, ante todo, se trata de un ejercicio de lo minoritario, de lo menor; no de darle al poder-Estado más poder, sino (mediante una lógica de los delirios y alucinaciones como las de un brujo), de abrir huecos, espacios y agujeros en todo sistema u organismo.

Observado con detalle, es sobre estos deslizamientos que se halla inmerso el pensar ontológico de Gilles Deleuze. Y no se trata tanto de una conceptualización cuanto de una experiencia encarnada que implica una actitud de resistencia. Es decir, de lo que nos habla Deleuze es de “creaciones” individuales, colectivas y plurales que permitan indagar nuevos horizontes y una nueva tierra para el pensamiento. Se trataría, pensaría Deleuze, de poner en marcha “la potencia liberadora del pensamiento cuando éste ha abandonado los consuelos de un orden sistemático y se entrega más plenamente a la vulneración de la existencia a manos del infinito”⁹⁹. Después de todo, arriesgarse a la *creación* de nuevos conceptos o líneas de fuga para multiplicar el espectro de experiencias, que se oponga al imperativo de lo semejante, es ya una manera de entretejer otra ética, otra estética y otra política.

⁹⁸ Francis Bacon: *lógica de la sensación*, p. 65.

⁹⁹ Ramey, Joshua. *Deleuze hermético*. Buenos Aires: Las Cuarenta, p. 54.

III. Políticas de la resistencia

Toda sensación es una pregunta,
aun cuando solo el silencio responda.
(Gilles Deleuze)

3. 1. *Atletismo de lo minoritario*

Deleuze no desarrolló de modo explícito el concepto de *políticas de la resistencia* dentro de su obra —como sí lo hizo con muchos otros términos—, pero no cabe duda de que esta noción permea de modo ostensible (como una música de fondo o como el permanente aullido de una manada de lobos) toda su vida¹⁰⁰ y, desde luego, todos sus textos filosóficos. Bien vista, toda su filosofía puede entenderse como una *múltiple política de la resistencia*.

Para hacer visible esta idea (la de una *múltiple política de la resistencia*) basta tomar conciencia de que los términos que Deleuze forjó, propios de un “sistema múltiple de pensamiento” —como lo ha bautizado Mengue—, atraviesan y cortan de manera oblicua los ámbitos del espacio filosófico, que intentan estratificar la *experiencia* de la “realidad” o la realidad de las *experiencias*, los cuales a su vez sustentan la “imagen del pensamiento” en la idea trascendente del “querer”, “desear y “fundar” la “verdad”.

Es fácil notar que sus conceptos más conocidos: “desterritorialización”, “máquina-de-guerra”, “línea de fuga”, “CsO”, “ritornello”, “devenir minoritario”, “línea nómada”, “individuación”, “agenciamiento”, “rizoma” funcionan como instrumentos críticos en contra de los ámbitos estético, ontológico, político y ético, surgidos de una “razón pura” y enmarcados en la lógica de lo Uno-Todo, donde lo que cuenta es la *semejanza* en relación con una determinada y peculiar *identidad*, mas no la proliferación intensiva, múltiple de *diferencias*, entendidas estas como el *acontecimiento* o el *encuentro* de fuerzas afirmativas y creativas, que permiten la

¹⁰⁰ Recordemos que Deleuze, junto con Foucault y otros pensadores, participó en diferentes movimientos y protestas sociales. Por ejemplo, formó parte del Grupo de Información sobre las Prisiones Francesas (GIP), creado por el mismo Michel Foucault y Daniel Defert; participó, asimismo, en el movimiento de resistencia de “mayo del 68” y en los movimientos de defensa en favor de los homosexuales, así como en los movimientos por la autonomía italiana y palestina. En suma, la vida y obra de Deleuze constituyen un arte, una política, una ética e, incluso, una ontología en permanente *resistencia*.

elaboración de nuevas subjetividades y, por lo tanto, nuevas *experiencias* en relación con una vida afirmativa y alegre.

Es por ello, que, aunque Deleuze no desarrolló explícitamente este concepto, el de *políticas de la resistencia*, debemos percibir que desde su libro inicial *Hume y el empirismo* hasta su libro final *Crítica y clínica* (como una subrepticia nevadura de la cual se sostiene toda su teoría de la *diferencia* y de las *multiplicidades*) nuestro autor trabajó sobre la base de un mismo planteamiento: *pensar es resistir* y, viceversa, *resistir es pensar*.

Desde luego, en este punto es vital la influencia del pensamiento nietzscheano, en particular el concepto de lo *intempestivo* o lo *inactual*, que Deleuze supo leer y entender muy bien. Para Nietzsche, de algún modo, pensar es también *resistir*. *Resistir* al “espíritu” de la época; ir a la contra de la contemporánea “opinión pública”; subvertir el tiempo e ir más allá para escapar al “orden” histórico, romper con el estado de la cultura actual presente.

Así, más que ceñirse a la apología de lo contemporáneo hay que forjar, afirmar y crear un tiempo *extemporáneo*; iniciar una lucha contra el tiempo actual, contra su orden y sus disposiciones. En Nietzsche (y esto lo retoma Deleuze) la *resistencia* se entiende, a riesgo de no ser comprendida en su momento, como pensamiento crítico, como transgresión de la época, como el arte de construir y potenciar el instante, a fin de vivir de modo intenso un devenir. La *resistencia*, en suma, y en tanto acto creativo, es siempre *intempestiva*. Es un pensar que, en medio de su tiempo, abre un tiempo que falta y está aún por venir. De ahí que Nietzsche afirmara en su autobiografía intelectual y existencial, *Ecce Homo*: “Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente. —Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zarathustra*”¹⁰¹.

En todo caso, ser intempestivo es demoler el tiempo presente para crear un tiempo futuro y por venir. Deleuze, no obstante, le da una vuelta de tuerca al concepto nietzscheano, pues entendió lo intempestivo como: “... hay una gran

¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza Editorial, p. 72.

diferencia entre destruir para *conservar y perpetuar el orden establecido de la representación*, de los modelos y de las copias, y *destruir los modelos y las copias para instaurar el caos que crea*¹⁰². En resumen, Deleuze asumió lo intempestivo como un “tiempo por venir”, un tiempo caótico pero creativo donde se efectúa una intensa subversión del tiempo y del mundo, y donde la tarea consiste (como él mismo advertía en otro lugar de *Lógica del sentido*), en “invertir el platonismo [para] mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias”¹⁰³.

Ahora bien, Deleuze no solo entendió la *resistencia* como un ejercicio de lo *intempestivo*, es decir, como la estrategia para abrir un tiempo por venir en un tiempo presente, sino que también la entendió como la creación de un pueblo que falta. Deleuze lo explicaba así en la conferencia «¿Qué es la creación?», que ofreció en la FEMIS* el 17 de marzo de 1978:

Únicamente el acto de resistencia resiste a la muerte, ya sea bajo la forma de una obra de arte o bajo la de una lucha humana. ¿Qué relación hay entre las luchas de los hombres y la obra de arte? [...] Exactamente aquello que Paul Klee quería decir cuando decía: «Ya sabéis, falta un pueblo»¹⁰⁴.

En Deleuze, entonces, las *políticas de la resistencia* residen en la fundación de un pueblo y de una multitud que faltan... y no faltan, como solía decir. La *resistencia* solo aparece en un *devenir-minoritario*. De hecho, todo *devenir* (*devenir-mujer, devenir-niño, devenir-nómada, devenir-animal, devenir-imperceptible*) es en sí mismo un acto de intempestiva *resistencia*, que intenta salir, escapar, evadirse y “huir” del “parcelamiento” y control que una “razón pura” —emanada de una metafísica trascendente, propia de una sociedad resentida y reactiva— impone sobre la “realidad”. Una “razón pura” que, fundada sobre el principio de homogeneización (identidad de lo mismo), en nuestra época no ha sido dictada por otro organismo más que el del “capitalismo perverso”, y cuyos ideales aparecen por todos lados embellecidos bajo las máscaras de la “libertad y la soberanía”; la “democracia” y la “productividad”; el “libre mercado” y la “libre competencia”, los

¹⁰² *Lógica del sentido*, p. 309. (Las cursivas son nuestras).

¹⁰³ *Lógica del sentido*, p. 304.

* Escuela Superior de Imagen y Sonido de París.

¹⁰⁴ *Dos regímenes de locos*, p. 289.

“derechos humanos” y el “cuidado del planeta”, la “sociedad informativa” y la política “corporativa”.

No; para Deleuze se trata de otra cosa, puesta en clave intensiva y afirmativa... Primero, no hay *resistencia* sin *creación*, y no puede haber verdadera *creación* sin *resistencia*; segundo, se trata siempre de un *devenir-minoritario*. Esto es, dicho *devenir* no consiste (como decía en *Mil mesetas* junto con Guattari) en iniciar una guerra: “una guerra institucionalizada, regulada, codificada, con un frente, una retaguardia, batallas [...] por el contrario, *es una guerra sin línea de combate, sin enfrentamientos y retaguardia, en último extremo, sin batalla: pura estrategia*”¹⁰⁵. La tarea, así, estriba más bien en saber cómo salir o escapar de todo sistema de poder, sin entrar en una lucha “histórica”, sino solamente siguiendo el *devenir*. Es decir, experimentando el instante puro de lo *intempestivo* o, lo *intempestivo* del instante mismo.

Tal vez, entonces, las *políticas de la resistencia* sean más la liberación de un diferencial de fuerzas y potencias al interior de un cuerpo vivo, complejo y múltiple que una oposición guerrera en contra de un organismo-Estado. Es decir, la *resistencia*, junto con sus *políticas*, no consiste en combatir a un organismo-estado-financiero desde sus propias leyes, disposiciones, estructuras y categorías cuanto de forjar una máquina-de-guerra al interior de un CsO, el cual siga (como van Gogh seguía el *devenir* del color amarillo) su propio flujo deseante, ese avasallante “inconsciente productivo” que, lejos de establecer un programa a “futuro”, busca tan solo su *devenir*.

Después de todo, qué es una máquina-de-guerra y un CsO para Deleuze, si no ese sistema de producción y encuentros que afirman la vida en toda su potencia y multiplicidad; si no la afirmación de las fuerzas creativas que atraviesan y componen un cuerpo vivo; si no ese cuerpo acrisolado por donde pasa un flujo de intensidades múltiples, y que en la medida en que logra vivir y expresar esas fuerzas, efectúa su propia *individuación*, de modo que, en ese cuerpo, puesto que ha comenzado a seguir su *devenir*, comienza a brotar la tierra que falta. (No olvidemos, por otra parte, que para Deleuze la experiencia de la *individuación* debe

¹⁰⁵ *Mil mesetas*, p. 361. (Las cursivas son nuestras).

entenderse como ese flujo o proceso que se produce a partir de la idea de lo “virtual” que, sin ser “actual”, libera toda una realidad intensiva. De manera que a partir de “experiencias afirmativas” surge toda una potencia de singularización, que tiene menos que ver con un tiempo “cronológico” que con un tiempo “aión” —virtualmente potente, intenso—. Por eso Deleuze no piensa, nunca lo haría, en términos de *historia*, en términos históricos, sino en términos intempestivos de un puro *devenir*; y por eso, también, no habla de cuál es el pasado o el futuro que puede tener un “movimiento revolucionario” —sustentado, también, a final de cuentas, en un sistema de poder y control—, sino solamente de un *devenir revolucionario*).

Lo que cuenta, pensaría Deleuze, no es asaltar y conquistar la plataforma de dominio y control de un organismo-estado-financiero (esto que Toni Negri denomina de manera precisa y muy acertada el “Imperio”); tampoco, de subvertir y exterminar a dicho organismo por la vía violenta (quienes actúen así, quizá no sean más que tristes terroristas) o por la vía diplomática y parlamentaria (quienes actúen así, quizá no sean más que tristes empleados y burócratas, ya perfectamente uniformados).

No se trata, pues, de seguir operando en la lógica de los sistemas, de los órganos; esos que regulan y administran (por no decir que transforman en una sustancia “castrada”) toda la materia viva de un cuerpo intensivo y múltiple. Lo importante para Deleuze, más bien, es experimentar al máximo las fuerzas que atraviesan y componen todo cuerpo. Esto es, *las políticas de la resistencia* no pueden surgir de una naturaleza heterónoma, la cual como tribunal último o primero dicta leyes, normas, mandos y sentencias. Al revés, *las políticas de la resistencia* deben ser autónomas y, en consecuencia, dicho en términos nietzscheanos, promover y seguir el flujo intensivo de la vida.

Es justo en este sentido en el que brota el *devenir-minoritario*. El *devenir-minoritario*, dice Deleuze, no es un asunto numérico ni de masas:

Lo que define a la *mayoría* es un *modelo* al que hay que *conformarse* [...] En cambio, las *minorías* carecen de modelo, son un *devenir*, un *proceso* [...] Todos de un modo u otro, estamos atrapados en un devenir minoritario que nos arrastraría a vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo¹⁰⁶.

¹⁰⁶ DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, pp. 271. (Las cursivas son nuestras).

De este modo, y aquí Deleuze es muy claro, el *devenir-minoritario* no es un “modelo” al que haya que ajustarse o plegarse; es un *flujo* que necesariamente todo cuerpo vivo ha de experimentar. No se trata, entonces, de *modelos* sino de *flujos*. Fluir en medio de las fuerzas intensivas que una vida comporta, es seguir y construir el *devenir-minoritario* y, por lo mismo, alcanzar esa *línea-de-fuga* que cimbre y trastoque todos los niveles de cualquier sistema u organismo. A final de cuentas, lo que importa es abrir nuevas vías y sendas en las estructuras establecidas. Solo de esta manera, como experiencia de un flujo intensivo, puede surgir la tierra que falta; y la tierra que falta solo puede brotar de procesos de intensificación, y no de férreos y sólidos “modelos” jerárquicos. Si se actúa solamente sobre estos “modelos” jerárquicos, todo acto de desterritorialización (lejos de alcanzar y seguir un *devenir*) estará operando otra vez en un espacio-tiempo reterritorializado.

Por lo tanto, el *devenir-minoritario* no es la realización de una guerra contra un sistema; al contrario, siguiendo una *línea-de-fuga*, elabora y pone en marcha un conjunto de estrategias intensivas. Aquí se trata de germinar (o pervertir) al interior de la razón identitaria otra manera de *pensar*, entender y experimentar los flujos potentes de la vida... Esa que sin duda más de una vez le mostraron y enseñaron en su pluralidad más fluctuante a Deleuze sus *anormales* más amados: Nietzsche, Artaud, van Gogh, Heinrich von Kleist, Raymund Russel, Lowry y, por supuesto, Franz Kafka.

Más que de una razón uniforme, que se mueva en un solo nivel, Deleuze sugiere (como lo dice en su libro *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*), una “razón política” múltiple, capaz de transformar la psicología (ejercicio de reducción e interpretación del yo) en una “política del yo”; transformar la metafísica (ejercicio de los Fundamentos y Verdades) en una “política del ser” y, finalmente, transformar la ciencia (interpretación y manipulación del mundo físico) en una “política de la materia”¹⁰⁷.

En resumen, las *políticas de la resistencia* en Deleuze consisten más en complejizar intensiva e intempestivamente el plano de inmanencia del pensar mismo (el cual es coextensivo del cuerpo vivo) que en iniciar una revolución en

¹⁰⁷ *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, p. 11.

contra de un sistema de poder. En otras palabras, la tarea que sugiere Deleuze estriba menos en organizar una revuelta social (al menos en un inicio) que en potenciar y afirmar las fuerzas intensivas que nos lleven a otra experiencia de nuestro propio cuerpo.

Es decir, el *devenir-minoritario*, la creación de una *nueva-tierra del pueblo que falta* y la *política de la resistencia*, como decía Deleuze en *Kafka: por una literatura menor*, ponen en marcha un ejercicio *revolucionario* no de una institución contra otra institución, sino el *ejercicio revolucionario intempestivo* del *deseo* que busca su propia expresión¹⁰⁸. Después de todo, qué es la escritura de Kafka, si no la prolongación permanente del *deseo* que busca su “enunciación colectiva”. Pero donde lo colectivo no debe entenderse ya como un organismo social de resistencia, sino como un *pueblo deseante* y *creativo*, que busca la “expresión que falta” a través de un solo cuerpo.

3. 2. Horadar el organismo-capitalista

Ahora bien, si revisamos la obra de Antonio Negri, es evidente que su dictamen es lapidario: en efecto, nuestra época se encuentra atrapada por un organismo-financiero-estatal (Imperio) que, en términos de Marx, no solo es una fuente de riqueza, sino que ahora, y a riesgo de ser ya un franco totalitarismo —casi un fascismo financiero, eso sí, con “rostro humano”— se ha erigido en la única fuente (ontológicamente hablando) que tiene el derecho de *abrir mundo*. (Tal es la fuerza homogeneizadora de este “Imperio” sobre la realidad, que hace no mucho tiempo el filósofo alemán Peter Sloterdijk, con una alta dosis de ironía, dijo: “es más fácil

¹⁰⁸ Resulta de mucho interés, en relación con la idea de *deseo*, lo que escribe José Luis Pardo en su texto *A propósito de Deleuze*, p. 121: «El deseo como energía libre y no-ligada se inviste con las categorías de la intensidad = \emptyset de la afección que recorre el cuerpo-sin-órganos. Este campo intensivo se define, pues, por una energía (libido, deseo, intensidad) desvinculada de toda subjetividad o individuación que circula a su través en forma de flujos cortados y emitidos por singularidades variables, las *máquinas deseantes* o *yoes larvarios del plano de variación* [...] El proceso (procesamiento) de esta energía libidinal, en tanto no sometido a individuaciones fijas ni estables en condiciones de composibilidad ni a la síntesis de una conciencia, sino como ejercicio disyunto y discordante de las facultades (imaginación, memoria, entendimiento, sociabilidad, sensibilidad, etcétera), es llamado *esquizofrenia* como proceso universal de la producción deseante».

imaginar el fin de la galaxia que el final de los mercados financieros tal como funcionan ahora”).

Sin duda, Deleuze ya se percataba en su momento de esta terrible problemática, que, en términos ontológicos, ha cuadrículado, planificado y desertificado (por no decir, castrado) toda *experiencia* sobre la realidad. Quizá por esta razón Deleuze expresó estas concluyentes palabras en su libro *Conversaciones*:

No hay estado universal porque ya existe un mercado universal cuyos focos y cuyas Bolsas son los Estados [...] Es una terrible fábrica de riqueza y de miseria. Los derechos humanos no conseguirán santificar las “delicias” del capitalismo liberal en el que participan activamente. *No hay un solo Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad con esta fabricación de miseria humana*¹⁰⁹.

Sin duda, Deleuze ya percibía el “Imperio” descrito a detalle por Negri (ese donde las democracias —como la *vida* toda— son producidas, organizadas, regidas y planificadas por los flujos financieros). No obstante, ambos pensadores, aun cuando comparten muchos puntos de contacto¹¹⁰, ponen en marcha estrategias de *resistencia* diferentes. Por ahora, y puesto que este trabajo no recae en la obra de Negri, nos limitaremos a revisar únicamente las estrategias de Deleuze.

Para crear una línea de resistencia frente a este organismo-estado-financiero, como es fácil suponer, Deleuze no se valió de los conceptos de “Multitud” y lo “común” propios (y tan bien trabajados) de Negri, sino que se apoyó en algo mucho más sutil y silencioso; se apoyó en aquello que Primo Levi —y ya anteriormente Kafka— había dicho: la *resistencia* y la *creación* surgen de “una cierta

¹⁰⁹ *Conversaciones*, p. 270. (Las cursivas son nuestras).

¹¹⁰ No olvidemos que en ambos autores corre una vena potente y amorosa hacia el pensamiento vitalista, inmanentista y, naturalmente, revolucionario de Spinoza. Deleuze, compuso libros capitales como *Spinoza y el problema de la expresión* y *Spinoza: filosofía práctica*, pero también ensayos importantes como “Spinoza y las tres «éticas»”, el cual apareció publicado en su libro *Crítica y clínica*. Por el otro lado, Negri ha compuesto algo que podría denominarse un “devenir-común”, y cuyo pensamiento se ha visto reflejado en obras como *Spinoza subversivo*, *Spinoza y nosotros* y, quizá su libro más emblemático, la *Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, el cual además de vincularse directamente al pensador holandés, está prologado por el propio Gilles Deleuze.

vergüenza de ser un hombre”¹¹¹. Pero ¿qué quiere decir esta afirmación dentro del sistema de pensamiento de Deleuze?

Desde luego, la afirmación antes señalada no responde, en términos spinozistas, a una “pasión triste”, “reactiva”, sino a una “pasión alegre”, vitalista. Esta idea, en el caso de Deleuze, sirve como chispa de combustión para elaborar series de estrategias, y flujos de *acción*, que permitan y provoquen un cisma en todo “sistema de poder”.

Lo que busca Deleuze antes que “organizar” un movimiento de resistencia civil y social en donde se engarce toda una multiplicidad de variaciones potenciales de la sociedad, en un punto en “común” (como lo sugiere brillantemente Negri), busca forjar, valiéndose de las fuerzas intensivas de la materia y del cuerpo vivo, una “máquina de demolición” al interior de todo “sistema de poder”, que opere menos como un movimiento externo de “resistencia social” que como un movimiento interno e intensivo para cimbrar el *pensar* mismo y generar otros sentidos, otros significados, otras intensidades. Esto que Amanda Núñez llama de manera muy acertada elaborar una nueva “constitución de espacios-tiempos”¹¹².

De lo que se trata en Deleuze es de una palpitación a nivel de la materia de la carne viva, más que la organización de un cuerpo-social. Deleuze descreyó siempre de todo encuentro intelectual para cambiar y transformar el mundo. Nunca creyó en la “economía” de los universales comunicativos (esos que tan alegremente ha exaltado, por ejemplo, Jürgen Habermas); seguir esta lógica es quedar inserto en la trampa tendida por el *sistema de poder*. No olvidemos, para confirmar esta idea, que Deleuze en dicha conferencia que ofreció en la FEMIS dijo lo siguiente: “La obra de arte [y el acto de resistencia, desde luego] no tiene nada que ver con la comunicación. La obra de arte no contiene, en sentido estricto, la menor dosis de información”¹¹³. Y junto con Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, reafirmó: “No carecemos de comunicación, por el contrario, nos sobra, carecemos de *creación*”¹¹⁴.

¹¹¹ *L’abécédaire de Gilles Deleuze*.

¹¹² NÚÑEZ GARCÍA, Amanda. “Gilles Deleuze. Pensar el porvenir” en *Revista Internacional de Filosofía* (Suplemento 3). 2010, pp. 107-115.

¹¹³ *Dos regímenes de locos*, p. 288.

¹¹⁴ *¿Qué es la filosofía?*, p. 110.

Por lo tanto, no se trata de organizar el “cuerpo social”, sino de experimentar un conjunto de experiencias internas e intensivas en la superficie de la carne viva.

Tal vez por eso, al hablar de pintura, Deleuze sostenía que el pintor no proyectaba imágenes, sino que vaciaba el lienzo de todo lo que allí había. El gran pintor (y esto es extensivo para todo creador) obedece a un imperativo *intempestivo*: salir del tiempo contemporáneo y vaciar de toda ideología su obra, para que en medio de ella comiencen a brotar las fuerzas y potencias de una real “individuación”. Eso que Deleuze llamaba con mucha sobriedad y exactitud: “pintar las fuerzas”. Pintar las fuerzas es pasar de una actitud pasiva y resentida a una actitud creativa y afirmativa. Esa como la que Ariadna realizó frente a Dionisos. “Dionisio-toro es la afirmación pura y múltiple, la verdadera afirmación, la voluntad afirmativa; no lleva nada, no se encarga de nada, pero aligera todo lo que vive. Saber hacer lo que el hombre superior no sabe: reír, jugar, bailar, es decir afirmar”¹¹⁵.

Lo mismo ocurre con el *pensamiento*; no se trata de crear encadenamientos comunicativos (ideologías “comunes”) para salvar al mundo —bajo este régimen, decía Deleuze, se han creado ya muchos sistemas coherentes de conceptos, entretejidos con verdades imbéciles¹¹⁶—, sino de potenciar las experiencias del flujo intensivo de la materia-viva. Esto es, no se trata de aportarle “ideas” al “sistema” para que este funcione mejor y genere más justicia; se trata —decía Deleuze— de un acto de “sustracción de elementos estables del Poder, que va a liberar una nueva potencialidad; una fuerza no representativa siempre en desequilibrio”¹¹⁷.

Y esto es justo lo que siempre han hecho los grandes artistas, lo grandes creadores, y esta es su forma de *resistencia*: a partir del desencadenamiento de un flujo de potencias (*violentar al pensamiento*), han desequilibrado a un sistema que se erige y se sueña estable. En Deleuze, entonces, todo se reduce a un proceso en permanente desequilibrio dentro de un cuerpo-vivo. Por eso puede hablar de lenguas extranjeras en medio de las lenguas de poder.

¹¹⁵ *Crítica y clínica*, p. 144.

¹¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, p. 148.

¹¹⁷ DELEUZE, Gilles y Carmelo BENE. *Superposiciones*. Buenos Aires: Ediciones Artes del Sur, p. 81.

El ejercicio de resistencia deleuziano (muy afín al de Nietzsche) no consiste tanto en desaparecer a los “sistemas de poder” ni luchar en arduas guerras contra ellos —combatiéndolos desde su propia lógica— cuanto de horadar pacientemente sus muros para desestabilizarlos hasta un punto delirante. Deleuze solía citar con frecuencia aquellas palabras de van Gogh, a propósito de la estética de sus pinturas, “hay que cavar un muro”¹¹⁸ imperceptible. En efecto, estas palabras sintetizan con mucha precisión lo que aún hoy representan las *políticas de la resistencia* de Deleuze: “cavar un muro” imperceptible, minoritario, intempestivo, sutil, para volver a vivenciar la potencia del “cuerpo-vivo”.

Después de todo, esto significa la “vergüenza de ser hombre”: saber que todas las fuerzas intensivas de la vida han sido domesticadas al interior del cuerpo, y este se ha plegado ciega y obedientemente a toda norma impuesta. En otras palabras, todas las fuerzas del *deseo* que atraviesan un cuerpo han sido dirigidas a un punto preciso: a la productividad, utilidad y rentabilidad que propician la subsistencia del “sistema” capitalista. ¿Acaso no es este el mayor motivo para *crear* y *resistir* frente al nihilismo y sinsentido (consumismo puro, reciclaje neurótico, planificación y castración de la *vida*, aplanamiento estresante de toda subjetividad, rentabilidad histórica, neurosis de acumulación, realidad social controlada y organizada, administración del *deseo* y del goce, explotación del cuerpo) que todo sistema opresivo nos endilga? Es hora, pensaría Deleuze, de regresarle a la ontología la intensidad de un cuerpo-vivo. O al revés, hacer de un cuerpo-vivo (con sus pasiones y alegrías) una ontología inmanente. A final de cuentas, como decía Baruch Spinoza en su *Ética*, “[...] nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo”¹¹⁹.

3. 3. Estética-política de la resistencia

En las *políticas de la resistencia* de Deleuze, como en todo su pensamiento, opera una multiplicidad de conceptos; y no es casual. La creación y puesta en marcha de un concepto funciona como una galaxia de fuerzas y potencias creativas; todo un

¹¹⁸ *La isla desierta y otros textos*, p. 306.

¹¹⁹ SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos, p. 204.

caosmos intensivo. Por eso cada uno de sus conceptos crea agenciamientos con otros conceptos; y estos entretejen una urdimbre de potencias conceptuales. Sí; Deleuze no solo propone una teoría rizomática; la pone en acción...

De este modo, debe entenderse que los siguientes conceptos: *devenir-minoritario*, *pueblo que falta*, *máquina de guerra*, *CsO* y *línea de fuga* se espejean de modo intenso con otros, a saber: liberación, afirmación, *creación* y *resistencia*. Quien *crea*, *resiste*; y quien *resiste*, *crea*. Desde luego, esto no es un juego ocioso de palabras; tampoco, una simple metáfora. Representa una línea importante y vital del pensamiento de Deleuze; es, para decirlo con él mismo, uno de sus mayores *símbolos*.

Al elaborar conceptos, como si de una pintura se tratara, el filósofo crea paisajes intensivos de virtuales devenires. No solo está haciendo filosofía, sino que está generando toda una estética del pensamiento. Por otro lado, al generar una estética del *pensamiento*, a partir de un conjunto de conceptos que (como en los personajes de las grandes novelas) forman su propio linaje, el pensador contraefectúa toda una política de las potencias e intensidades de la vida. Política y estética, entonces, conviven, forman un espacio de indiscernibilidad (como lo quería Deleuze) y, por lo tanto, otean otra ontología; una “ontología de lo menor”¹²⁰. Ahí donde son convocadas las emociones, las pasiones y las intuiciones.

A decir verdad, en Deleuze todo se *pervierte* con todo: estética, política, ética, ontología; y a nivel temático muchos ámbitos se fusionan: pintura, cine, narrativa, filosofía. Esta lógica (en donde se imbrican en una estructura compleja de pensamiento flujos de fuerzas y multiplicidades de potencias) genera un movimiento caudaloso para violentar al *pensamiento*. Desde esta perspectiva, Deleuze crea una estética de lo “aberrante”, de lo monstruoso: crea un sistema de pensamiento complejo que, como él mismo decía, sigue una línea múltiple de “brujería”.

Pero en el pensamiento de Deleuze no se trata de esa “monstruosidad” del ser anormal que nos horroriza, sino ese ser *anomal* que nos *muestra* la *diferencia*

¹²⁰ Véase, a este respecto, la muy sugerente tesis de doctorado de Amanda Núñez García, *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética*. En ella justamente esta autora discute el aspecto de cómo, en Deleuze, ontología, estética y política urden un nuevo plano de inmanencia para el pensamiento. No obstante, cada ámbito no opera por separado, sino de modo conjunto y simultáneo, y en función de un entrecruce de *intensidades productivas*.

en toda su potencia; ese ser que abisma y desfonda todo fundamento. Por eso nuestro autor llega a decir, a propósito de la “vergüenza de ser hombre”, que “no queda más remedio que hacer el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para librarse de lo abyecto, *el propio pensamiento está más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata*”¹²¹.

En este sentido, surge una estética de *movimientos aberrantes*¹²², que potencian al pensamiento y, en consecuencia, abren un espacio-tiempo para nuevas subjetividades. Solo en una estética como esta los movimientos intensivos del cuerpo-vivo (pensar y ser en conjunción) pueden fulgurar y delirar de otro modo; por lo mismo, pueden propiciar otros límites para el *pensar*. Tocar las fuerzas de lo *abierto* es la tarea del *pensamiento*, pensaría Deleuze. Después de todo, como afirmaba Zourabichvili, ¿no es el pensamiento en toda su potencia deudor siempre de “una lógica del afuera?”¹²³. Ahí donde el pensamiento, al abismarse, *crea* otros sentidos.

No obstante, esta *estética* del pensamiento, la de lo aberrante, la que busca hallar nuevos “límites”, la que busca crear el “pueblo que falta” —por la naturaleza del pensamiento de Deleuze—, comporta también una transformación ontológica, ética y, por supuesto, política. A este respecto, por cierto, nuestro autor dice: “El pueblo que falta es un devenir, se inventa, en los suburbios y en los campos de

¹²¹ *¿Qué es la filosofía?*, pp. 109-110. (Las cursivas son nuestras).

¹²² En relación con este concepto es importante recordar el trabajo de David Lapoujade, *Los movimientos aberrantes*, pp. 293-295, y a propósito de *pensar* más allá de todo límite: «¿Por qué el desierto? ¿Y cómo alcanzarlo? Sucede que el desierto es vacío, es la tierra que viene antes o después del hombre, una tierra vaciada de los hombres que la pueblan. El desierto es la tierra sin presuposición, que solo se presupone a sí misma y nada más. Volvemos a encontrar una de las exigencias de *Diferencia y repetición*: pensar un mundo sin pasar ya por las coordenadas de la Analítica kantiana, un mundo sin sujeto ni objeto, tal que lo sensible comunica directamente con la Idea, a la manera de las visiones del desierto de T. E. Lawrence. La supresión de la Analítica kantiana es esto: vaciar la tierra de sus sujetos (y de los objetos que constituyen), devolverla a la estepa y al desierto, un poco como lo han hecho Antonioni o los Straub con la creación de espacios cualesquiera en el cine, pero sobre todo como lo ha hecho Tournier escribiendo la novela filosófica de un mundo sin otro [...] No es que uno se lleve su tierra consigo, lejos del mundo de los hombres. Por el contrario, uno solo se une al desierto —entre los hombres— a condición de deshacerse de su propia humanidad, de arrancarse a sí mismo según los vectores de desterritorialización de la nueva tierra».

¹²³ *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, p. 35.

concentración, o bien en los ghettos, *con nuevas condiciones de lucha a las que un arte necesariamente político debe contribuir*¹²⁴.

Las *políticas de la resistencia*, en resumen, implican la creación y expresión de “nuevas condiciones de lucha”; esas que laten, palpitan y respiran de modo *virtual* y, por lo mismo, exigen el movimiento permanente del *pensar* en su totalidad. Esto es, el atletismo de la *resistencia* conlleva toda una ética, una ontología, una política y una estética en flujo perpetuo hacia lo *menor*. Ahí donde lo *menor* significa, siempre, acceder a fuerzas y potencias que den respuesta a urgentes tareas de un pueblo aún por venir.

3. 4. *Ética-política de la resistencia*

Por la naturaleza del pensamiento de Deleuze, sería un error suponer que la política, la ontología, la estética y la ética son movimientos aislados. Por el contrario, avanzan de modo continuo por ámbitos diversos; se entrecruzan, se tocan, se repotencian. Así, podemos ver que en la política hay una suerte de estética; y que la estética en sus movimientos comporta ya una suerte de ontología. Y lo mismo ocurre con la ética. Esta vehicula en sí misma una suerte de política. No obstante, y pese a la naturaleza dinámica del pensamiento de Deleuze, es necesario ver cuáles son, o cómo funcionan, los matices de la ética que se encuentran insertos en el pensar de nuestro autor.

Por principio de cuentas, en la ética de Deleuze propende un pensamiento tetraforme, cuya potencia filosófica proviene de Spinoza, Nietzsche, Hume y Bergson (del primero toma la “inmanencia”; del segundo el “vitalismo”, del tercero la “experimentación” y del cuarto la complejidad del tiempo y la memoria). Por lo mismo, el tejido profundo que compone su ética es un tejido compuesto, múltiple. No solo es ternario, sino que tiene un carácter cuaternario. En este sentido, podemos hablar de una ética compleja, la cual (como ya dijimos, sin dejar de vincularse a una política, a una estética y a una ontología) apunta a una tarea vital, a saber: repotenciar y afirmar la fuerza del *deseo*, mediante el concepto de *resistencia-creación*.

¹²⁴ *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, p. 288. (Las cursivas son nuestras).

Esto, desde luego, acarrea otras consecuencias, porque finalmente el *deseo* trae aparejados muchos otros aspectos no menos importantes. Decir que la ética deleuziana reafirma el *deseo* es afirmar también la noción de *cuerpo*. Y al afirmar el *cuerpo* en toda su potencia también se afirma la *fuerza* de la *vida* en toda su amplitud. Así, si enlazamos las nociones de *deseo*, *cuerpo* y *vida*, entonces podemos decir que la *ética* deleuziana es, ante todo, una *ética vitalista y afirmativa*, en donde el *cuerpo* tiene mayor preeminencia que la *conciencia*; y el problema de lo “bueno y lo malo” se encuentran por encima del problema del “Bien y del Mal”; y el asunto del *devenir* y las *fuerzas* desplaza al asunto de las categorías determinadas y las verdades trascendentes¹²⁵.

De lo anterior se deduce por lo tanto que Deleuze, por decirlo de alguna manera, horizontaliza la ética, oponiéndose radicalmente a la verticalidad de una “Moral” que busca la “acción ideal”¹²⁶, como lo dice en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*. La “Moral” comporta una obediencia ciega a “formas” y “leyes” que niegan las fuerzas del *deseo* y, por lo mismo, disecan la *vida*. Por eso Deleuze opone la *ética* a la *moral*. Es decir, busca liberar a las fuerzas de la *vida* de esas otras fuerzas que la encarcelan en todo momento.

¿Habría, entonces, Deleuze de una “ética de la liberación”? Sin duda. Liberar la “vida” es el punto de indiscernibilidad que enlaza a todos los ámbitos de la filosofía (ontología, política, ética y estética) con todos los ámbitos de la existencia misma (arte, ciencia, economía, etcétera). En Deleuze la *ética* más que seguir una “teoría de las verdades” sigue una práctica y experimentación de las acciones. Por eso en su pensamiento todos sus conceptos son *activos*, nunca “reactivos”. Buscan una “realización” de la vida que logre zafarse de la “des-realización” que impone todo tipo de moral, en especial la capitalista; esa que organiza las fuerzas de la vida en función del imperativo económico: la “rentabilidad”.

¹²⁵ ANTONELLI, Marcelo S. “Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze” en *Signos Filosóficos*. Vol. XV, No. 30, p. 91. La interpretación que mantiene Antonelli en este punto, en relación con la filosofía de Deleuze, es muy precisa y estamos de acuerdo con esa postura, dado que ahí se ve con claridad la noción de *inmanencia* sobre el que opera en detrimento del plano “trascendente”.

¹²⁶ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, p. 248.

Sin duda, tiene razón Foucault cuando, en el prólogo a la edición inglesa de *El Anti-Edipo* (cuyo título es “Una introducción a la vida no fascista”), afirma que este no es un texto eminentemente teórico, sino una obra de acción que busca combatir a ese enemigo mayúsculo que es “le fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite”¹²⁷ (el fascismo que reside en cada uno de nosotros, que invade nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, y desear a quienes nos dominan y explotan).

En otras palabras, la ética deleuziana propone, incluso de modo radical (y aquí se encuentran insertos todos sus conceptos), otro modo de hacer *vida*. Un modo que reinaugure la existencia, liberando las *fuerzas* de la *vida*. De ahí que Deleuze diga en su libro sobre Bacon: “«No boca. No lengua. No dientes. No laringe. No esófago. No estómago. No vientre. No ano». Toda una vida no orgánica, *porque el organismo no es la vida, la aprisiona. El cuerpo está perfectamente vivo, y con todo no es orgánico*”¹²⁸.

Las reglas o los conceptos que dan “forma” a las *fuerzas de la vida* no interesan a Deleuze. Todo su andamiaje conceptual y toda su filosofía, por el contrario, intentan rebasar todo “diagrama de poder” que busque fijar, controlar y determinar las potencias de un “cuerpo vivo”. Si revisamos con atención, podemos observar que el anhelo de una vida “a-orgánica”, que repotencie la vida misma más allá de lo humano, aparece constantemente en sus obras. He aquí un ejemplo en *Mil mesetas*, cuando habla del CsO:

El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que *le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas*¹²⁹.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. “Une introduction á la vie non fasciste” en *Dits et Écrits. 1954-1988* (T. III, 1976-1979). Paris: Gallimard, pp. 133-136.

¹²⁸ *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, p. 52. (Las cursivas son nuestras).

¹²⁹ *Mil mesetas*, p. 164. (Las cursivas son nuestras).

Finalmente, y como queda evidenciado, la ética de Deleuze en todo momento se decanta por liberar las fuerzas de la vida más allá de las formas de lo humano. En todo caso, la tarea del pensar sea desde el ámbito que sea, así lo suponía Deleuze, consiste en alcanzar una vida no-humana. Por eso, también, en muchos casos nuestro autor habló de efectuar una lectura y escritura no-filosófica de la filosofía, no-literaria de la literatura, para que se potenciara la acción misma del proceso de *resistencia-creación*.

A final de cuentas, el espíritu vitalista de Deleuze propugna por las *fuerzas de la vida*, esas que quedan bloqueadas dentro de los sistemas orgánicos y de poder, y cuya lógica responde a los “juicios de Dios”, de un Uno-Todo poderoso y omnisciente. De ahí que Deleuze, como Artaud, buscara también acabar con dichos juicios, estos que no hacen más que obliterar y domesticar las potencias intensivas de un “cuerpo-vivo”. De hecho, en *Mil Mesetas* Deleuze y Guattari afirman lo siguiente: “Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse)”¹³⁰. En síntesis, la ética deleuziana (dicho en términos foucaultianos) es un *ars* de vida en permanente *resistencia*¹³¹, que busca liberar sus fuerzas y potencias en toda su magnitud; una magnitud que para este pensador aún se desconoce y está por *experimentarse*.

No obstante, y pese a que el programa filosófico (ético, estético, político y ontológico) de Deleuze parece y es muy radical, su propuesta —y con esto terminamos este trabajo— no pasa por los arrebatos ni por los estruendos del “poder”, sino por la potentísima, silenciosa música de las *fuerzas invisibles* de todo *cuerpo-vivo*. Deleuze, sintetiza así su propia filosofía:

¹³⁰ *Mil mesetas*, p. 48.

¹³¹ A este respecto, es importantísimo recordar el texto publicado por Félix Guattari —“Para acabar con la masacre del cuerpo”— en la revista *Recherches* en el año de 1973, justo un año después de la publicación de *El Anti-Edipo*. Ahí Guattari afirma, entre otras muchas cosas, lo siguiente: “Cualesquiera que sean las pseudotolerancias de que haga alarde, el orden capitalista bajo todas sus formas (familia, escuela, fábricas, ejército, códigos, discursos...) continúa sometiendo toda la vida deseante, sexual y afectiva a la dictadura de su organización totalitaria fundada sobre la explotación, la propiedad, el poder masculino, la ganancia, el rendimiento”. GUATTARI, Félix. “Para acabar con la masacre del cuerpo” en *Fractal*. No. 69, abril-junio 2013, pp. 59-68.

Es verdad que la filosofía es inseparable de una cierta cólera contra su época, pero también nos garantiza serenidad. Ello, no obstante, *la filosofía no es un Poder*. Las religiones, Los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión o la televisión son poderes, pero no la filosofía. *La filosofía puede implicar grandes batallas interiores* (idealismo-realismo, etc.), pero son batallas irrisorias. 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 y 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*¹³².

¹³² *Conversaciones*, p. 5. (Las cursivas son nuestras).

Conclusión

No cargar la vida bajo el peso
de los valores superiores.
(Gilles Deleuze)

Deleuze: filosofía práctica

Al revisar la filosofía de Deleuze, pronto descubrimos que la noción de *resistencia* (sin que este concepto esté acuñado explícitamente a lo largo de su obra) vascula todo su pensamiento. Al inicio de este trabajo señalamos que Deleuze solía citar con frecuencia aquella frase de Nietzsche que dice: “Una filosofía que no resiste a la estupidez, no es filosofía”. Y desde luego, no es casual; Deleuze entendió que la filosofía es ante todo la *creación* de un problemático entramado de estrategias de *resistencia*. Incluso, podríamos ir más allá y decir, recordando las atinadísimas palabras de Foucault, que la obra de Deleuze en su conjunto es un “ars” existencial, un *arte de la vida*.

Desde esta perspectiva, puede advertirse que el pensamiento de Deleuze forja, a partir de la creación de una serie amplia de conceptos, toda una urdimbre, compleja y rizomática, de *resistencia*. Pero esta *resistencia* no comporta un carácter negativo o resentido, como alguien podría imaginar o suponer. Por el contrario, la *resistencia deleuziana* tiene un carácter *afirmativo*. Primero, porque dicha *resistencia* nace de una actitud eminentemente creativa. (La evidencia más visible es la multiplicidad de conceptos que Deleuze creó). Segundo, dicha *resistencia* continúa una tradición filosófica *creativa* sustentada en pensadores que, más allá de elaborar sistemas teóricos sólidos en términos lógicos u obras literarias sólidas en función de principios lingüísticos precisos, fueron inspiradores de un pensamiento, de una obra y de una vida más *potentes*. Por un lado, aparecen Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson (en cuanto a filosofía, aunque no fueron los únicos); y por el otro, se encuentran Sacher-Masoch, Kafka, Lowry, Zolá, Proust, Artaud, Miller, Beckett, (en cuanto a literatura, aunque tampoco fueron los únicos; la lista de influencias en ambos casos es ilimitada). Pero, a pesar de tantas influencias que inspiraron a Deleuze, nuestro autor no buscaba una simple erudición estéril que dejara intactos los modos de organizar las *fuerzas de la vida*, sino que por el contrario intentaba llevar el pensamiento hasta sus propios límites para

columbrar una *vida* diferente. En este sentido, debe entenderse que el pensamiento de Deleuze también, aparte de ser *afirmativo*, *vitalista* e *intempestivo*, es totalmente *revolucionario*. De ahí que, todavía hoy y quizá más que antes, este pensamiento sea usado como una “caja de herramientas” para sustentar una pluralidad de movimientos intelectuales, filosóficos, económicos, políticos, culturales, incluso ecológicos.

Naturalmente, la resonancia e influencia de este pensamiento no es gratuita; tiene que ver con su propia naturaleza. Deleuze, ante todo, elaboró un pensamiento heterogéneo que amplió la idea de *vida* más allá de lo humano, al dar cabida a otro pensar en relación con los conceptos de *diferencia* y *multiplicidad*. Y sin duda, al realizar este movimiento, liberó sobremanera la “vida encarcelada” de su época y de la nuestra. De ahí, su notable e inagotable influencia...

Pensemos, por ejemplo, en el ámbito de lo literario. Allí, la “vida encarcelada” era visible con la visión *orgánica* del estructuralismo, como sistema de análisis de todo fenómeno literario. El estructuralismo determinaba las normas de cómo se componía una obra literaria; asimismo, describía su funcionamiento. La conclusión a la que llegó el *estructuralismo*, siguiendo los principios aristotélicos (esto resulta complicado creerlo por venir de los propios estructuralistas), es que toda gran obra literaria forma un mecanismo, un organismo, “perfecto”, “armónico” y “bello”, que brota de la precisión de un sistema lingüístico estable. De hecho, los críticos literarios ortodoxos (y que eran y son la mayoría) han llegado a decir que una gran obra literaria es como un “cuerpo perfecto” donde no sobran ni faltan palabras. Desde luego, este tipo de análisis está bajo la sombra del sistema categorial y jerárquico de Aristóteles.

Deleuze, dio un giro radical; liberó al pensamiento y a la literatura misma, al afirmar que toda gran obra literaria abre surcos y demuele “formas” dentro del aparentemente sistema “definido” y “estable” de la lengua. Así, para Deleuze las grandes obras no se definen por su “forma perfecta” (estética que no agrega nada al pensamiento) cuanto por la *potencia* con que pone a vibrar y a tambalear a todo el sistema lingüístico. Más que ser “bellas” por su perfección (idea trascendente), Deleuze nos sugiere que las grandes obras son *potentes* (inmanencia) por cómo ponen a vibrar la “ilusoria estabilidad” del idioma. Por eso, reiteramos, le fueron

estimadas las obras de Beckett, Artaud, Kafka y muchos más que, desde cierta perspectiva, podríamos llamar escritores *anómalos*, *extraños*, *telúricos*; potentes e incluso antiacadémicos.

Y lo mismo ocurrió para el ámbito pictórico y cinematográfico. Más que ceñirse a las teorías y críticas timoratas que defendían *formas*, mostró que las creaciones deben medirse por su *potencia*. La *potencia* no de seguir un “orden”, un “sistema” y un “protocolo”, sino la *potencia* de generar otras percepciones y experiencias sobre la vida; una vida que esté más allá de la conciencia misma. Para Deleuze, justamente (y aquí radica la importancia del concepto del esquizoanálisis), la “conciencia” es el punto de anclaje (el mecanismo “óptimo”) para disecar el flujo de potencias de la vida. La estética de Deleuze es inversa; no es casual, entonces, que haya escrito un bello libro sobre Bacon y dos sobre cine. Al final, lo que Deleuze observaba en cada una de las obras que estudió era la *fuerza* y la *potencia* con las que reinventaban la vida y abrían nuevas vías y márgenes para vivirla. En otras palabras, el sistema de *resistencia de Deleuze* es un mecanismo de *creación* y *experimentación* al mismo tiempo.

Pero si las fuerzas del pensamiento de Deleuze son notables en la literatura, la pintura y el cine, no lo son menos en la filosofía; más en concreto (aunque no de modo exclusivo) en el área de la ontología. Deleuze, basta echar un vistazo a sus datos biográficos, lejos de plegarse a las doctrinas, a los temas y a los mandatos académicos del momento (que desde luego sí conocía, el marxismo, el hegelianismo, etcétera), postuló una ontología —permítasenos la expresión— “(e)spinoza”.

¿En qué sentido es “espinosa” su ontología? A nuestro juicio, volteó de revés todo el pensamiento: dejó de preguntarse cómo se sustenta el “ser en cuanto ser” aristotélico y cómo se subsume la alteridad de la diferencia en función del principio de identidad, para dar inicio a otra pregunta: “cómo se sustenta el ser en cuanto no ser”. En otras palabras, dejó de afirmar que el “ser” fuese principio y causa del orden de la realidad, y más bien, fuese la *diferencia* (en su movimiento abismático, explosivo, potente y rizomático) la potencia germinal de la realidad.

Así, lejos de postular un “orden” esencial, real, perfecto, unívoco y en íntima correspondencia con la conciencia —a partir del “ser” como principio de enlace—

estableció, siguiendo a Bergson, que es justamente la *diferencia* (lo *múltiple* con su pluralidad de flujos e intensidades) lo que funciona como fuerza o potencia del “ser” mismo. Dicho de otra manera, rompió con ese sistema ontológico (sistema trascendente) que, basándose en categorías puramente lógicas, trazaba, demarcaba y cartografiaba los límites de la realidad.

Desde este ángulo, se desembarazó también del sistema hegeliano, el cual concebía al “ser” solo como un “ser” pensado. Por eso Deleuze introdujo la noción de *cuerpo* y *experiencia*. Más que pensar un sistema, sometido a un orden histórico, hay que construir, elaborar y experimentar otro en permanente devenir. Uno en donde pueda *experimentarse* todo el diferencial de fuerzas que acontece en la vida misma, más allá de cualquier fantasía de orden lógico. De ahí que, para desbalancear al sistema ontológico tradicional, Deleuze haya postulado también una vida sostenida en *movimientos* pre-lógicos y pre-individuales. (Desde esta perspectiva tenemos que entender la creación de todos sus conceptos: CsO, línea de fuga, devenir minoritario, ritornelo, desterritorialización, hecceidad, etcétera, como la experiencia *intempestiva* de un instante múltiple).

Justo en esto estriba, a nuestro entender, la naturaleza *revolucionaria* y *resistente* del pensamiento de Deleuze. Pues en todo momento, su obra buscó zafarse del pensar ortodoxo; ese que busca domesticar las *fuerzas de la vida*; ese que intenta incorporarnos a como dé lugar a la administración global, muy bien percibida y descrita por el visionario Kafka. Es por esta razón, por esta vena crítica, intempestiva, que el pensamiento de Deleuze sigue vivo y tiene tanta incidencia en los ámbitos más diversos de la vida. Su pensar heterogéneo, dinámico, creativo y potente, como un arma filosa, problematiza nuestra existencia. Incluso, podríamos ir más lejos y decir que problematiza y cuestiona la *experiencia* misma que tenemos de nuestro propio cuerpo y, naturalmente, de nuestra propia *identidad*.

De este modo, el pensamiento de Deleuze alcanza otras cimas; no sólo es pensamiento en tanto que movimiento intelectual; también (y, sobre todo) es movimiento físico, cárnico. Ante todo, es un proceso intensivo y permanente de *experimentación*. Es decir, su pensamiento no solo es una propuesta teórica; es una puesta en marcha, un *puro devenir* sin “ser”, permanente e insólito; extraño y aberrante.

En este sentido, la obra de Deleuze, en su compleja magnitud, en su urdimbre de fuerzas intensivas, también trastoca todas las aristas del pensar y del existir; a saber, cimbra los campos de la ética, la política, la estética, la ontología, la literatura, el arte y todo cuanto toca. A final de cuentas, Deleuze buscaba trazar el “plano de inmanencia” donde apareciera *una vida* desprendida de toda estructura, organización o soporte “mayoritario”. Es por ello, solía afirmar nuestro pensador, que no hay lugar para el temor o la esperanza, sino sobre todo para la creación de nuevas armas.

¿A qué armas se refería Deleuze? *Resistencia* y *creación*. Por un lado, *resistir* al modelo orgánico de una vida sometida, triste, encorsetada, promulgada y defendida por los burócratas del estado; *resistir* a todos los modelos fascistas que organizan nuestra vida en los aspectos más íntimos e inconscientes; *resistir* a toda estrategia de control impuesta por la estructura del capital; *resistir* a los mecanismos “burocráticos” que exigen la producción y administración del vacío; *resistir* a esos poderes que “tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos [...] y de administrar y organizar nuestros pequeños terrores íntimos”¹³³. Por el otro lado, *crear* movimientos que liberen las fuerzas de la vida; *crear* nuevas tierras para habitar otro pensar, sentir y experimentar; *crear* líneas de fuga en regiones nómadas para sentir y vivir de nueva cuenta nuestro cuerpo, pero ya sin órganos; *crear* modos de expresión para hallar la voz del “pueblo que falta”; *crear* un *pensar* en donde los signos muestren (lejos del viejo sistema de “representación”) las fuerzas vitales del espíritu, la naturaleza y el cuerpo.

En resumen, y en esto radica toda la potencia del pensamiento de Deleuze, la tarea estriba en crear estrategias para construir un rostro sin rasgos humanos. Después de todo, como decía su amigo Foucault: “Más de uno, como yo sin duda, escribe *para perder el rostro*. No me pregunten quién soy ni me pidan que siga siendo el mismo. Dejen que nuestros burócratas se encarguen de nuestros papeles”¹³⁴. Entonces, la multiplicidad de caminos está señalada: seguir la línea anómala, intensa, vivificante, que conduzca a un devenir-indio, a un devenir-mujer,

¹³³ *Diálogos*, p. 71.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, p. 29. (Las cursivas son nuestras).

a un devenir-niño, a un devenir-animal, a un devenir-imperceptible... Tal vez esta es la tarea, pensaría Deleuze: experimentar y alcanzar un pensar más potente y más libre...

Bibliografía

1. ABRAHAN, Tomás (ed.). *La máquina Deleuze. El seminario de los jueves*. Buenos Aires: Sudamericana, 2011.
2. ALLIEZ, Eric. *Deleuze filosofía virtual*. São Paulo: Editora 34, 1996.
3. _____ (ed.). *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali: "Sé cauto", 2002.
4. _____. "La condición CsO o de la política de la sensación" en *Revista Laguna*. No. 15, 2004, pp. 91-106.
5. ANSELL PEARSON, Keith. *Germinal life. The difference and repetition of Deleuze*. New York: Routledge, 1999.
6. ANTONELLI, Marcelo S. "Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze" en *Signos Filosóficos*. Vol. XV, No. 30 (julio-diciembre), 2013, pp. 89-117.
7. _____. "Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y François Jullien" en *eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. No. 19, 2013, pp. 82-105.
8. ARTAUD, Antonin. *México y viaje al país de lo tarahumaras*. México: FCE, 1984.
9. BADIOU, Alain. *Deleuze, "el clamor del Ser"*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
10. BINETTI, María J. "Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze" en *Revista de Filosofía*. No. 45, 2008, pp. 125-139.
11. BULO VARGAS, Valentina, "Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze" en *Revista Internacional de Filosofía*. No. 48, 2009, pp. 55-63.
12. CANAVERA, Julien. "Lo que significa «hacer» historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método" en *Revista internacional de filosofía*. No. 55, 2012, pp. 21-37.
13. CASTELLANOS RODRÍGUEZ, Belém. *El inconsciente ontológico de Gilles Deleuze*. Madrid: Dykinson, 2015.
14. CASTILLO BECERRA, Patricia (et. al). *Acontecimiento y expresión literaria: estudios sobre Deleuze*. México: Universidad de Guanajuato-Colofón, 2016.
15. DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964.

16. _____ . *Kafka: por una literatura menor*. México: Era, 1975.
17. _____ . *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos, 1980.
18. _____ . *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós, 1984.
19. _____ . *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 1984.
20. _____ . *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987.
21. _____ . *Foucault*. México: Paidós, 1987.
22. _____ . *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós, 1987.
23. _____ . *El pliegue*. Barcelona: Paidós, 1989.
24. _____ . "The Exhausted" en *SubStance*. Vol. 24. No. 3, 1995, pp. 3-28.
25. _____ . *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
26. _____ . *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
27. _____ . *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra, 1997.
28. _____ . *Presentación de Sacher-Masoch*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
29. _____ . *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
30. _____ . *Francis Bacon: lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, 2002.
31. _____ . *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002.
32. _____ . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
33. _____ . *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. 3 DVD, Montparnase, Arte video, 2005.
34. _____ . *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2005.
35. _____ . *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

36. _____ . *Nietzsche*. Madrid: Arena Libros, 2006.
37. _____ . *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007.
38. _____ . *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 2007.
39. _____ . *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
40. _____ . *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
41. DELEUZE, Gilles y Carmelo Bene. *Superposiciones*. Buenos Aires: Ediciones Artes del Sur, 2003.
42. _____ y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
43. _____ y _____. *Rizoma*. México: Ediciones Coyoacán, 1994.
44. _____ y _____. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
45. _____ y _____. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
46. DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988.
47. DÍAZ, Santiago. "Deleuze, Política y Subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico- política de los cuerpos post-urbanos" en *Revista Latinoamericana de Estudios Cuerpos, Emociones y Sociedad*. No. 13, diciembre de 2013- marzo de 2014, pp. 87-98.
48. EZCURDIA, José. *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Deleuze*. México: UNAM, 2016.
49. _____. *Cuerpo y amor frente a la modernidad*. México: UNAM-Ítaca, 2018.
50. FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970.
51. _____. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI. 1984.

52. _____ . *Dits et Écrits. 1954-1988* (T. III. 1976-1979). Paris: Gallimard, 1994.
53. _____ y Gilles Deleuze. *Theatrum Philosophicum seguido de Diferencia y repetición*. Barcelona: Anagrama, 1995.
54. GALLARDO, Salvador. *De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*. Maestría: UNAM, 2008.
55. GARCÍA, Raúl. *La anarquía coronada: la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires: Colihue, 1999.
56. GREGG, Lambert. *The non-philosophy of Gilles Deleuze*. New York: Continuum, 2002.
57. GUATTARI, Félix. "Para acabar con la masacre del cuerpo" en *Fractal*. No. 69, abril-junio 2013, pp. 59-68.
58. HARDT, Michel. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
59. _____ y Antonio Negri. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
60. HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
61. HOWIE, Gillian. *Deleuze and Spinoza: aura of expressionism*. Hampshire: Palgrave, 2002.
62. JOHANN, Michel. *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014.
63. KHALFA, Jean (ed.). *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*. London: Continuum, 2002.
64. LAPUJADE, David. *Deleuze: los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus, 2016.
65. LEE, Matt y Mark Fisher. *Deleuze y la brujería*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
66. LUCERO, Guadalupe. "Agotar la lengua: Beckett a través de Deleuze" en *Revista Internacional de Filosofía*. No. 55, 2012, pp. 21-37.
67. MARTÍN, Jorge. "La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson" en *ARETÉ. Revista de Filosofía*, Vol. XXI, No. 1, 2010, pp. 51-68.

68. MARTÍNEZ, José Francisco. "Deleuze y Guattari lectores de Canetti" en *Revista de Filosofía*. No. 38, 2006, pp. 166-177.
69. _____. "Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze" en *Eikasia. Revista de Filosofía*. No. 23, 2009, pp. 33-335.
70. MARTÍNEZ QUINTANAR, Miguel Ángel. "Las condiciones de la filosofía según Derrida, Badiou y Deleuze" en *Revista de Filosofía* (Suplemento 1), 2007, pp. 105-112.
71. MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
72. MOREY, Miguel. *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid: Sexto Piso, 2007.
73. NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. México/Barcelona: UAM/Anthropos, 1993.
74. _____. *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal, 2000.
75. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
76. _____. *Consideraciones intempestivas. 1873-1876*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2002.
77. NUÑEZ GARCÍA, Amanda. *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética*. Doctorado: UNED, 2009.
78. _____. "Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética" en *Revista de Estudios Sociales*. No. 35, 2010, pp. 41-52.
79. _____. "Gilles Deleuze. Pensar el porvenir" en *Revista Internacional de Filosofía* (Suplemento 3). 2010, pp. 107-115.
80. PARDO, José Luis. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990.
81. _____. *El cuerpo sin órganos*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
82. _____. *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
83. PATTON, Paul. *Deleuze y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
84. RAFFIN, Marcelo. "El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad" en *Lecciones y ensayos*. No. 85, 2008, pp. 17-44.

85. RAJCHMAN, John. *Deleuze: un mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
86. RAMEY, Joshua. *Deleuze hermético. Filosofía y prueba espiritual*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016.
87. RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L. "La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze" en *Revista de Filosofía*. No. 35, 2005, pp. 99-113.
88. RUIZ STULL, Miguel. "La fórmula del cuerpo sin órganos. Una aproximación bergsoniana a su enunciación" en *Trans/Form/Ação*. Marília. Vol. 34, No. 1, 2011, pp. 131-148.
89. SÁEZ RUEDA, Luis. "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger" en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 417-456.
90. _____. "Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos del nihilismo" en *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid: Arena Libros, 2009, pp. 245-264.
91. SANTIAGO, Gustavo. *Intensidades filosóficas*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
92. SCHÉRER, René. *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus, 2012.
93. SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Deleuze y el Antiedipo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
94. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze: del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
95. SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos, 2007.
96. THAYER, Willy. *Tecnologías de la crítica: entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2010.
97. TORRES ORNELAS, Sonia. *Deleuze y el nomadismo en el arte*. Doctorado: UNAM, 2006.
98. ŽIŽEK, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
99. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
100. _____. *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires: Atuel, 2007.