



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

***ANÁLISIS DE LA METAFÍSICA DE LA TRASCENDENCIA Y SU
RELACIÓN CON EL CAPITALISMO EN EL PENSAMIENTO DE GILLES
DELEUZE***

**TESIS QUE PARA OPTAR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA**

PRESENTA LUIS ARAEL VIRTO DÁVILA

DIRECTOR DE TESIS DR. JOSÉ EZCURDIA CORONA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

Agradecimientos	4
Introducción	5
Metafísica de la trascendencia. Trascendencia y Percepción	9
Lo sensible como error	18
Filosofía de la diferencia en el platonismo	22
Implicaciones de la trascendencia: Nihilismo negativo y nihilismo reactivo	28
Análisis epistemológico de la metafísica de la trascendencia	32
Condición epistemológica de la experiencia: producción pura y producción posible	33
Producción de trascendencia por lo inmanente	42
Producción de subjetividades	48
Producción de experiencia: producción social y producción deseante	49
Conjunción; decodificación y reterritorialización	57
Rostrificación de la experiencia-producción	63
Una resistencia a la rostrificación	78
Conclusiones	85
Bibliografía	94

Agradecimientos

Sé que en esta vida aun cuando lo intente, jamás podre retribuirles todo lo que mis padres y hermano me han brindado. A ellos son a los que dedico esta tesis y todo lo que representa, porque mucho o poco reflejan la formación de una buena vida, una vida con problemas como la de todos, pero con un amor incondicional que me han brindado y que quizás en nadie más encontraré. Sobre todo agradezco que con sus esfuerzos tuve la oportunidad de tener una buena educación, que hoy más que nunca valoro.

Agradecimientos especiales a mi asesor de tesis. Indirectamente me ayudó a tener confianza en mis reflexiones filosóficas, una confianza fundamental de la cual carecía, así como otros elementos para seguir desarrollando dichas reflexiones.

Y un último agradecimiento especial para Mariana, porque expandió mi horizonte filosófico como nadie, influyó profundamente en mis reflexiones y por eso y más toda la vida le estaré agradecido.

Agradecimientos a amigos de vida, compañeros, profesores y personas con las que me he cruzado en la vida.

A todos ellos infinitas gracias, este trabajo es por ustedes, y si me lo conceden, para ustedes.

Introducción

Grandes problemas filosóficos son tratados y manejados por Gilles Deleuze, que con el fin de dar cuenta de los mecanismos y dispositivos con que funciona lo que denomina “axiomática capitalista”, relaciona dichos problemas y los vertebró en un horizonte filosófico totalmente diferente al de los grandes pensadores clásicos y más bien, siguiendo a Nietzsche y otros filósofos, establece una nueva manera de concebir la relación con el otro y la realidad en general. Por medio de un “pluralismo ontológico” o un “empirismo trascendental”, Deleuze construye su filosofía e intenta partir, fuera de los esquemas de la representación y la lógica binaria o proposicional, con el objetivo de poder establecer nuevas nociones figurativas como el rizoma y las hacedades, que vendrán a ser organizaciones indeterminadas, singularidades nómadas, cambiantes, plurales o multiplicidades.

La justificación de este trabajo tiene su significación filosófica en un concepto fundamental para la crítica que el filósofo Deleuze realiza a Occidente, a saber; la noción de *trascendencia* marca y constituye desde Platón el elemento fundamental de una epistemología que tiene su sustento en la metafísica de la trascendencia o teoría de las formas (Ideas). El filósofo Gilles Deleuze establece una inversión del platonismo siguiendo a Nietzsche en una transvaloración. No sólo se encarga de cuestionar o no estar de acuerdo en tópicos fundamentales de la filosofía occidental (como lo son la dialéctica hegeliana, el platonismo, la trascendencia, el principio de identidad, el saber, la verdad, el bien, el mal, etc.), sino que afirma nuevas nociones que los conceptos de inmanencia, diferencia, repetición, imagen, líneas de fuga, cuerpos sin órganos, rizoma, agenciamiento, etc., vienen a enarbolar nuevas maneras de hacer experiencia, nuevos conceptos y nuevas formas de pensar la organización de formaciones colectivas, sociales, éticas y políticas. Frente al contexto histórico-social actual, es de vital importancia para nuestra propia supervivencia seguirnos cuestionando por la realidad que vivimos, pensar y ejecutar nuevas maneras de articular relaciones y organizaciones sociales y nuevas maneras de pensar aquello que llamamos “vida”.

Un par de preguntas generales a desarrollar y a responder a partir de las reflexiones anteriores son: ¿qué relación hay entre la metafísica de la trascendencia y el capitalismo en el pensamiento de Gilles Deleuze? y ¿cómo ejemplificar esta relación en los estratos de lo social y lo político en el pensamiento de Deleuze?

El concepto de trascendencia tiene implicaciones importantes en la crítica que Deleuze hace a Occidente, en especial cuando se enfoca al platonismo y al cristianismo, pues muestra como este concepto se expresa en ciertos modos de organización social y política a través del paso de la historia de Occidente.

De manera que el problema a desarrollar en esta tesis consiste en ilustrar la significación filosófica que tiene el concepto de trascendencia en Deleuze y que funciona como un mecanismo determinante en la axiomática capitalista que describe.

Es común observar que cuando se trata a Deleuze se suele describir mucho su filosofía a partir de las reflexiones que lleva a cabo en conjunto con su homólogo, el psicoanalista Félix Guattari. A partir de ahí se suele desglosar un gran abanico de conceptos que manejan, en especial para describir la sociedad capitalista en la que se encuentran. A este Deleuze lo podemos entender como un pensador ya en su madurez filosófica. Pero en ese ejercicio no siempre se suele tratar debidamente el funcionamiento que presenta el “platonismo” en la crítica filosófica que lleva a cabo a Occidente, sobre todo pensando en sus primeros textos, ya que como se verá, marcan los cimientos de su filosofía y que con el tiempo irá desarrollándolos y relacionándolos con la crítica que hace al propio platonismo, al cristianismo, al capitalismo y en general a su mundo contemporáneo.

Por ello lo que pretende hacer esta tesis es analizar el concepto de trascendencia y significar su estatuto en la filosofía deleuzeana que se ilustra con la crítica al platonismo, así como la descripción que hace del capitalismo. Este concepto es el que se propone desarrollar en esta tesis y que muchas veces no es mostrado con todo su peso en la influencia que hay en la filosofía deleuzeana.

A partir de lo anterior se plantean tres cuestiones particulares: ¿qué es la metafísica de la trascendencia a partir del análisis del concepto de “trascendencia” en Gilles Deleuze? Así como: ¿qué tipo de elementos podemos encontrar en el pensamiento de Deleuze sobre su ontología y cómo se relacionan con el análisis del concepto de trascendencia?, por último: ¿cuáles son las consecuencias dentro de los estratos de lo social y lo político en el capitalismo de la metafísica de la trascendencia, según la relación de los dos capítulos anteriores?

Para dar respuesta a las preguntas anteriores se diseñaron objetivos a cumplir con esta tesis con la cual se pretende de manera general: realizar un análisis de la metafísica de la

trascendencia y su relación con el capitalismo en el pensamiento de Gilles Deleuze, con la finalidad de establecer teóricamente y de manera formal, problemas específicos de la sociedad capitalista en los estratos de lo social y lo político. Esto consiste en saber si existe tal relación, y si es así de qué tipo es o cuáles son sus características, todo esto dentro del desarrollo general de la tesis.

De manera particular se diseñaron tres objetivos:

1. En Gilles Deleuze se analizará el concepto de Trascendencia con ayuda principalmente de las obras; *¿Qué es la filosofía?*, *Lógica del sentido*, específicamente el apéndice; *Simulacro y filosofía antigua*, así como; *Diferencia y repetición* y *Nietzsche y la filosofía*. En segundo lugar se busca, analizando en la metafísica de Platón, el concepto de percepción a partir del análisis de las obras: *República* y *Teeteto*, con la finalidad de establecer las implicaciones epistemológicas que se generan desde esta metafísica y que brindan los elementos relacionantes con el pensamiento del capitalismo de Deleuze.

2. El segundo objetivo particular es abordar la ontología deleuzeana a partir, principalmente, del análisis de las obras: *Empirismo y subjetividad* y *El anti Edipo*, con la finalidad de obtener elementos que se relacionen o estén conectados con la metafísica de la trascendencia.

En Deleuze el concepto de experiencia es fundamental para entender el proceso de su pensamiento. Veremos que este concepto está relacionado con el de trascendencia, debido a que para Deleuze, la expresión de la sociedad es, en última instancia una construcción de experiencia posible, que intenta delimitar un encuadre de la vida misma o un momento de orden en el caos que afirma esa vida. Es en esta experiencia donde tiene su influencia la trascendencia, debido a que esta última siempre quiere ir *mediando*, *moldeando* o gestionando a aquella.

Se intentará establecer un vínculo entre una teoría del conocimiento deleuzeana y una ontología deleuzeana. Este vínculo lo podremos ver expresado en el concepto de producción. Veremos la relación entre una producción de experiencia pura en el sentido empírico del término (empirismo trascendental), y una producción inmanente-deseante en el sentido ontológico del término (vitalismo filosófico).

Además veremos que el proceso del pensamiento filosófico de Deleuze parte no sólo del intento de afirmar una ontología positiva, en contra del platonismo o en contra de la dialéctica hegeliana, sino que parte de la resolución de una ontología que no esté supeditada a las categorías de un sujeto que la forme en sentido moderno; que constituya su experiencia a partir de lo que el mismo pone en ella. Se trata del problema clásico de la filosofía moderna

occidental, a saber, el problema del conocimiento supeditado a la subjetividad del sujeto constituyente. Existe pues, según Deleuze una experiencia sin sujeto, sin yo, o lo que es lo mismo una experiencia impersonal.

3. Finalmente se persigue hacer evidente la relación constitutiva del capitalismo con respecto a la metafísica de la trascendencia en el pensamiento de Deleuze, mediante una síntesis de los elementos relacionantes de ambos capítulos, con la finalidad de establecer teóricamente los resultados de dicha síntesis que permitan clarificar problemas específicos de la sociedad capitalista y su relación con la metafísica de la trascendencia en lo social y lo político. Esta síntesis la veremos expresada en lo que Deleuze denominará “socius capitalista” y en el concepto de “rostridad”.

Además veremos que Deleuze propone sobre todo en *Mil mesetas*, nuevas nociones figurativas o teóricas que tienen su expresión en nuevas formas de hacer experiencia que estén alejadas de los regímenes de conciencia y acción que determina la axiomática capitalista, de modo que dichas formas de hacer experiencia se constituyen como momentos de resistencia a la captura, la mediación y la represión del sistema económico financiero; el capitalismo.

Evidentemente la gran carga y amalgamada gama de conceptos deleuzeanos nos da pie a un sinfín de acotaciones y precauciones que sólo en una serie de cursos o seminarios podríamos desmenuzar con el detenimiento que merecen. En ese sentido esta tesis es bastante modesta, pues lo único que pretende es hacer evidente y poner sobre la discusión filosófica el estatuto del concepto de trascendencia en la crítica filosófica de Deleuze, así como su relación con la axiomática capitalista, sobre todo enfocándonos en su crítica que hace al platonismo y al capitalismo. Queda al lector juzgar si tal noción y tal fin son lo suficientemente ilustrados a lo largo de la tesis.

I

Metafísica de la trascendencia

Trascendencia y Percepción

En el libro *Nietzsche y la filosofía*, Gilles Deleuze hace referencia a distintos tópicos fundamentales, no sólo de la filosofía nietzscheana, sino en general de la historia de la filosofía. Y bien podemos decir, que en toda la obra filosófica de Deleuze podemos encontrar tópicos fundamentales de la filosofía occidental. Sin embargo, hay dos conceptos que éste va a manejar a lo largo de toda la obra y que según Deleuze, se trata de dos conceptos fundamentales en la filosofía nietzscheana o mejor dicho, Nietzsche los introduce en la filosofía misma:

El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor. Es evidente que la filosofía moderna(contemporaine), en gran parte, ha vivido y vive aún de Nietzsche [...] la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a <martillazos>. El concepto de valor, en efecto, implica una inversión crítica.¹

Menciona Deleuze que el objetivo de la obra en general de Nietzsche es el de introducir en la filosofía las nociones o los conceptos de valor y sentido. Ambos, en especial el primero, implica una verdadera crítica -una filosofía a martillazos- a la tradición filosófica occidental, en este sentido conlleva una inversión crítica. Ésta, impulsada por el concepto de *valor* tiene grandes repercusiones a distintos niveles, pero antes de pensar si quiera en dicha inversión tenemos que entender qué valores son los que quiere invertir Nietzsche según Deleuze. El problema de la crítica al valor, es el problema de la crítica a la trascendencia tomado en Deleuze a partir de su lectura de Nietzsche, como valoración, punto de partida de la valoración de cualquier cosa o de cualquier fenómeno:

Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: **una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos**. Pero, por otra parte

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.7.

y con mayor profundidad, **son los valores los que suponen valoraciones**, puntos de vista de apreciación, de los que deriva su valor intrínseco.²

Toda apreciación de los fenómenos se basa en una valoración que los valores llevan a cabo, las apreciaciones se basan en los valores que son la base de dicha apreciación. Valores que como veremos a continuación, siempre se encuentran con una particular carga de trascendencia. A su vez los valores suponen ya valoraciones, puntos de vista que de suyo suponen los valores de los que adquieren su sentido o su valor intrínseco. Más adelante veremos que a partir de Nietzsche, Deleuze afirma una filosofía pluralista, de ahí que las valoraciones en ambos filósofos tengan mayor peso que los valores.

Sin embargo, la metodología y el fin explicados en la introducción de este trabajo nos conduce a llevar a cabo un análisis de la inversión de los valores de occidente representados en la metafísica de la trascendencia, empezando con Platón. Los valores son como el mundo del “más allá” que juzgan y determinan a las valoraciones sustrayéndole su potencia de ser o estar. Se trata de la *metafísica de lo uno* o metafísica de la trascendencia que encontramos desde Platón y que se afirma por encima de la inmanencia:

[...] hay un riesgo de confusión que surge de inmediato: en vez de ser el plano de inmanencia el que constituye en sí mismo esta materia del Ser o esta imagen del pensamiento, es la inmanencia la que se referiría a algo que sería como un <dativo>. Materia o Espíritu. Es lo que se hace evidente con Platón y sus sucesores. En vez de que un plano de inmanencia constituya el Uno-Todo, la inmanencia es Uno, de tal modo que otro Uno, esta vez trascendente, se superpone a aquel en el que la inmanencia se extiende o al que se atribuye: siempre un Uno más allá del Uno, tal será la fórmula de los neoplatónicos.³

Desde Platón y después de él, según Deleuze, en el plano de inmanencia o “materia del ser” emana un Uno trascendente que viene a ser lo que condicione al plano y siempre lo tenga en una relación con la trascendencia, en tanto el plano de inmanencia es un atributo de lo uno trascendente. Pero ¿qué es “lo uno trascendente”?

El gran y complejo pensamiento de Platón lo podemos considerar en buena medida, piedra angular de la filosofía, columna vertebral del pensamiento occidental. Al ser tan compleja la obra de Platón, podemos realizar distintas lecturas acerca de la misma, desde diferentes

² *Ibíd.*, p. 8. Las negrillas son mías.

³ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 48.

perspectivas filosóficas, pero acá la que nos interesa es la del Platón que postula su teoría de las formas o ideas y con la cual sustrae toda la potencia de ser y existir del mundo sensible. Estamos hablando del Platón de la teoría de la participación, del Platón de los diálogos de madurez. Quizá los diálogos de vejez nos sirvan como reflejo para poder comprender la importancia y la contradicción de la metafísica de lo uno.

La contradicción es propia de la metafísica trascendente con la que se fundamenta la doctrina platónica de la “Ideas”, pues estas son entidades que como veremos, constituyen a los seres del mundo sensible. Se trata del logos platónico, la razón de ser del mundo que por necesidad natural y misteriosa es idéntica a sí misma.⁴ Lo que quiere decir que lo sensible es una proyección de la Idea y su ser sólo puede ser-en-sí o sea en la propia Idea. En este sentido la Idea constituye la fuente primaria de la potencia de los seres sensibles, sin embargo al no estar ella misma en lo sensible, no se le puede determinar desde ese mundo sensible.

La Idea platónica según Deleuze es indeterminada, pues nada podemos decir de ella, en todo caso lo que podemos decir de ella es; que es en sí misma. Si ella es en sí misma no necesita de otra cosa para ser, pues ella se contiene a sí misma. La Idea no cambia en otra cosa pues es en sí misma y en ese sentido ella es pura permanencia. El ser es la inmutabilidad de la Idea, es decir, permanencia de lo indeterminado.

Se trata del Uno como tiempo:

¿Pero no es acaso el Uno anterior a todo concepto? En este punto Platón enseña lo contrario de lo que hace: crea conceptos, pero necesita plantearlos de forma que representen lo increado que les precede. Introduce el tiempo en el concepto, pero este tiempo tiene que ser el Anterior. Construye el concepto, pero de forma que atestigüe la preexistencia de una objetividad, bajo la forma de una diferencia de tiempo capaz de medir el distanciamiento o la proximidad del constructor eventual.⁵

⁴Menciona Platón en *La República*:

“-Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.

-Lo decimos, en efecto.

-También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos una “lo que es”. (*La República*, libro VI, parág., 507b).

⁵ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 34.

El tiempo es introducido dentro del concepto como forma de anterioridad, esa forma es nada más y nada menos que la Idea. La inmutabilidad de la Idea es el tiempo que les precede a los seres, la cual funciona como una objetividad referencial. El ser de los seres sólo puede ser en sí, si su ser le pertenece a la Idea, pues no depende de ellos mismos sino de la forma de anterioridad que afirma esa indeterminada objetividad preestablecida, que necesita el concepto para su construcción, o sea de un tiempo distanciado de su eventual constructor, una separación de lo Uno y los conceptos.

El tiempo como forma de anterioridad, permite al concepto de Idea subsistir por sí misma, en la medida que el tiempo es una referencia objetiva anclada en el plano de lo trascendente, donde lo trascendente no es sino el mundo del más allá en el que no podemos adentrarnos pues se encuentra en una dimensión inteligible (topos uranus). De modo que el ser de lo que es se encuentra en una objetividad preestablecida e indeterminada.

Precisamente el planteamiento de una inversión de los valores, es la perspectiva desde la que Deleuze piensa en lo Uno como rector de la constitución sensible en Platón. A partir de lo Uno se forman valores inmutables o trascendentes como el Bien, la Belleza o la Verdad. La crítica deleuzeana al platonismo la tenemos que ver en relación con una transvaloración de las ideas trascendentes, lo que supone una ruptura y una mutación del plano trascendente:

¿Qué significa <<inversión del platonismo>>? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro. Parece como si la fórmula quisiera decir: la abolición del mundo de las esencias y del mundo de las apariencias [...] una fórmula como la de la inversión tiene el agravante de ser abstracta; deja en la sombra la motivación del platonismo. Invertir el platonismo ha de significar, por el contrario, sacar a la luz esta motivación, <<acorralar>> esta motivación: como Platón acorrala al sofista.⁶

Formalmente la trascendencia vendría a ser representada por el principio de identidad, en el sentido de que las formas o ideas platónicas son idénticas a sí mismas, son *en sí y por sí*. Lo sensible es como una proyección de lo que es en sí, o sea de la Idea. La multiplicidad de lo sensible está remitida a la valoración o significación de la unidad de la Idea, en tanto la

⁶ Gilles Deleuze, "Simulacro y filosofía antigua", en *Lógica del sentido*, p. 180.

Idea es lo que brinda la potencia de obrar y de existir. Lo sensible tiende a satisfacer la identidad de la Idea.⁷

Todos son partícipes de su propia forma o de su propia Idea. En el mundo sensible las cosas son las mismas respecto a la Idea, pero a la vez, en el mundo sensible no son las mismas entre sí. Para dejar claro esto abordemos el mismo ejemplo que Platón utiliza sobre las camas en el libro X de *La República*. Una cama puede tener distintas características con relación a otra, sin embargo, las dos poseen un mismo principio, este principio es lo que las hace común a ambas. Empero, en lo sensible ambas pueden ser diferentes entre ellas, pueden ser distintas. Se sigue entonces que a pesar de que en el mundo sensible pueden ser distintas entre sí, ambas camas en tanto camas del mundo sensible participan de una misma forma, de una misma Idea que es la Idea en sí de cama:

[...] la copia no se parece verdaderamente a algo más que en la medida en que se parece a la Idea de la cosa. El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que se modela (interior y espiritualmente) sobre la Idea. No merece la cualidad (por ejemplo, la cualidad de justo) sino en tanto que se funda sobre la esencia (la justicia). En síntesis, es la identidad superior de la Idea lo que funda la buena pretensión de las copias, y la funda sobre una semejanza interna o derivada.⁸

La experiencia del mundo sensible se constituye a partir de la identidad que se satisface en la Idea trascendente que produce o genera la proyección del artesano para poder construir y producir una cama. Esta proyección se da si los seres sensibles satisfacen la identidad de la

⁷Esto se hace claro en el libro X de República. Es ahí donde Platón analiza la naturaleza de la creación de los artesanos:

“[...] Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre.

[...] -¿Y no acostumbramos también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? Pues ningún artesano podría fabricar la Idea en sí. ¿O de qué modo podría?

[...] -En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, o ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma. Dos o más camas de tal índole, en cambio, no han sido ni serán producidas por Dios.

-¿Y esto cómo?

-Porque si hiciera sólo dos, nuevamente aparecería una, de la cual aquellas dos compartirían la Idea y esta sería la Cama que es, no las otras dos.[...] Pienso que esto era sabido por Dios, quien, queriendo ser realmente creador de una cama realmente existente y no un fabricante particular de una cama particular produjo una sola por naturaleza”, (Óp. Cit., libro X, parág. 596a – 597d).

⁸ Gilles Deleuze, “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido.*, p. 180.

Idea. En el mundo sensible las cosas son, pero no son en sí mismas, lo que equivale a decir que no son por sí mismas, sino que son partícipes de una Idea (la cosa misma), de la Forma en sí (lo real), que es el origen de la experiencia sensible, según Platón, entendida como segunda naturaleza (de lo real):

Podemos entonces definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se <<insinúen>> por todas partes.⁹

De esta manera la inmanencia viene a expresar un mero campo de fenómenos que siempre está remitida a la valoración y significación del Uno trascendente que define a partir de su universalidad, de su definición y de su estado de reposo a la inmanencia misma, sustrayéndola de sí, segregando su potencia de ser de la misma. La metafísica de lo Uno genera lo sensible y la experiencia como ficción, como ilusión, como imitación, como pretensión y a su vez produce los ideales o las nociones de lo real y lo verdadero. Más adelante veremos que los simulacros, según Deleuze, se muestran como los entes que no están significados o atados a satisfacer la identidad de la Idea y más bien expresan singularidades, actos de resistencia en respuesta a la sustracción ontológica de la potencia de ser generada por esa Idea.

Del mismo modo la percepción sensible de las cosas es posible no sólo por el ejercicio de la percepción entre aquél que percibe y aquello que se percibe, sino que supone un tercer elemento que Platón relanzará más allá del plano sensible, se trata de la satisfacción de la identidad de la trascendencia, la Idea suprema del Bien. El Bien, en el ejemplo del ojo que ve y el objeto visible, es análogo al Sol.¹⁰

⁹ *Ibíd.*, p. 182.

¹⁰ La Trascendencia es condicionante de la percepción sensible, pues tal como lo narra Platón en boca de Sócrates en *La República*, podemos hacer una analogía de la percepción sensible y la Trascendencia por medio del ejemplo del Sol y su capacidad de iluminar al ojo que ve y a la cosa vista. Sólo por la luz que produce el Sol es que el ojo obtiene la capacidad de ver y el objeto la capacidad de ser visto. Menciona Platón en el libro VI: “-Examina lo siguiente: ¿hay algo de otro género que el oído necesita para oír y la voz para ser oída, de modo que, si este tercer género no se hace presente, uno no oirá y la otra no se oirá?

-No, nada.

Menciona Platón:

-Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, *intelige, conoce* y parece tener *inteligencia*; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.¹¹

La capacidad del alma de *inteligir* a las Ideas, supone el conocimiento acerca de lo sensible y supone a su vez el conocimiento acerca de las propias Ideas. Aquí la “inteligencia” que describe Platón, bien la podemos relacionar e identificar con la capacidad de tener conciencia de sí del alma, conciencia de las cosas del mundo sensible y conciencia de las Ideas. Es el alma quien posibilita la relación o el vínculo entre “lo que es”, es decir, la Idea, y los objetos moldeados a esa Idea, **a esa única forma específica de ser.**

La igualdad entre conciencia e inteligencia se hace evidente a continuación:

- Entonces, **lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien.** *Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible;* y aún, siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y

- Tampoco necesitan de algo de esa índole muchos otros poderes, pienso, por no decir ninguno. ¿O puedes decir alguno?

-No, por cierto.

-Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?

- ¿Qué cosa?

- Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.

- ¿A qué te refieres?

-A lo que tú llamas “luz”.

-Dices la verdad.

- Por consiguiente, el sentido de la vista y el poder de ser visto se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña, de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos, salvo que la luz no sea estimable”. La luz hace que la vista vea y las cosas que sean vistas. En este ejemplo específico de Platón, es el Sol de quien surge la luz, y esta a su vez, otorga al ojo la capacidad de ver, y al objeto la capacidad de ser visto.

La República, parág., 507d-508a.

¹¹ *Ibid.*, parág. 508d.

la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.¹²

Hay una relación importante en este punto, pues la verdad y el conocer están relacionados y reunidos en la Idea del Bien. Esta Idea hace posible el conocimiento, otorga la potencia de la cognoscibilidad, es decir, da la capacidad de conocer. El conocimiento en tanto conocimiento es por necesidad verdadero. Más adelante se aclarará mejor este punto.

Por esto es que, en el libro X de *República* cuando habla de que el artesano que hace la cama “dirige la mirada hacia la Idea”, significa que el artesano tiene conciencia de la Idea en sí y esto mismo le otorga la capacidad de percibir y proyectar o imitar, así como de producir, a partir de la mediación de la Idea a la cama en el mundo sensible.

Platón lo vuelve a reafirmar más adelante:

- Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia.¹³

El concepto de esencia es traducido del término griego *ousia*. Dado el contexto del texto y haciendo la distinción del ser en tanto existencia, podemos referirlo a el ser de los seres. Siendo así entendemos que el Bien está más allá del ser en cuanto a “dignidad y potencia”. Platón aquí está afirmando que la potencia de existir de lo sensible está supeditada a la Idea del Bien, es decir, lo sensible es producto y efecto de la Idea trascendente.

Menciona Deleuze:

En el concepto platónico de Idea, primero adquiere un sentido muy preciso, muy diferente del que tendrá en Descartes: es lo que posee objetivamente una cualidad pura, **lo que no es otra cosa más que lo que es**. Únicamente la Justicia es justa, el Valor valiente, así son las Ideas [...] Se da por supuesto que las cosas, por el contrario, siempre son otra cosa que lo que son: en el mejor de los casos, no poseen por lo tanto más que en segundas, sólo participan de la Idea. Entonces el concepto de Idea tiene los componentes siguientes: la cualidad poseída o que hay que poseer; la Idea que posee en primeras, en

¹² Ibid., 508e-509a. Las negrillas son mías.

¹³ Ibid., 509c.

tanto que imparticipable; aquello que pretende a la cualidad, y tanto que imparticipable; aquello que pretende a la cualidad, y tan sólo puede poseerla en segundas, terceras, cuartas...; la Idea participada, que valora las pretensiones.¹⁴

La Idea viene a sustraerle una densidad ontológica a los seres sensibles pues ellos mismos se distinguen y se conocen entre sí a partir de la Idea misma. Lo sensible aparece por degradaciones ontológicas; aquellos seres que más logren satisfacer la identidad de la Idea serán “mejores” copias del modelo que representa ella. Ahora bien, existe una distinción importante entre dos tipos de elementos en la tríada platónica. Estos dos elementos son las copias y los simulacros. Las copias son copias en tanto ellas son imágenes dotadas de semejanza, el simulacro es una imagen sin semejanza. Esto quiere decir que, en la jerarquía impuesta por la Idea trascendente, el simulacro no alcanza ni siquiera el grado de una copia de última categoría, sino que el simulacro está fuera de la estructura de la metafísica de la trascendencia por debajo, en el fondo. Se trata de la degradación ontológica llevada al límite. Esto significa para Deleuze que los simulacros son aquellos que están en el no-ser, los que llevan a cabo un movimiento de desfase, el intento de no someterse al modelo, a la Idea, nos dice Deleuze:

En definitiva, hay en el simulacro un devenir-loco, un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante: siempre más y menos a la vez, pero nunca igual. Imponer un límite a este devenir, ordenarlo a lo mismo, hacerlo semejante; y, en cuanto a la parte que se mantuviera rebelde, rechazarla lo más profundamente posible, encerrarla en una caverna al fondo del océano: tal es el objetivo del platonismo en su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros.¹⁵

La Trascendencia de la Idea suprema constituye el mundo de lo sensible, a su vez que condiciona su percepción, pues el conocimiento y la verdad de esa percepción están supeditadas a ella. El simulacro por el contrario intenta no someterse a la satisfacción de la identidad obligada que impone la Idea. Esto se puede aclarar mejor si analizamos la obra en que Platón maneja este tema pues condicionará ambas nociones, o sea al conocimiento y a la pretensión de verdad (*Episteme*).

¹⁴ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 35. Las negrillas son mías.

¹⁵ “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*, p. 183.

Lo sensible como error

El *Teeteto*, es un diálogo considerado de vejez, de las últimas obras que escribe Platón y en las que lleva a cabo una severa crítica a su teoría de las Ideas, esta crítica muestra, tanto en el *Teeteto* como en otros diálogos de vejez (como el *Parménides*), el problema irresoluble respecto de lo que es el conocimiento y la verdad. Ya que al intentar averiguar qué es lo que otorga el valor de verdad no sólo de cualquier proposición, sino de las cosas sensibles en general, sin las Ideas, esta averiguación se vuelve un camino sin salida. Sin ayuda de las formas en sí que expliquen al mundo y a toda la realidad, Platón se encuentra en un laberinto sin salida. De ahí que este diálogo sea aporético

El diálogo, se encarga de averiguar qué es el saber, la verdad y el conocimiento. Después de analizar la tesis heracliteana de que todas las cosas están en un constante movimiento y que en este sentido nada nunca llega a ser, pues en el momento en que algo es, ya está dejando de ser para seguir su movimiento, su devenir, Platón retoma la cuestión hecha a Teeteto sobre cómo definir el saber, en su intento por refutar la doctrina heracliteana y el escepticismo sofista de Protágoras, recordando a Teeteto que su respuesta fue que el saber es percepción.¹⁶

Platón parece entender en este diálogo que la percepción es percepción de lo sensible (aísthesis), es decir, de las impresiones del mundo externo. El “mundo externo” es posible en la medida que Platón hace una diferencia entre lo que se puede percibir con el cuerpo y lo que se percibe en el interior del alma. El “mundo externo” es lo que está fuera de la interioridad del alma. Los sentidos captan ese mundo, pero en la medida en que estos se remiten a la unidad del alma. De manera que a lo sensible captado por los sentidos se le ve arrebatada una potencia ontológica o potencia de existir. Los sentidos no son en sí mismos, es decir, no tienen la capacidad de ser por sí mismos, sino que están remitidos a la unidad. Este remitir consiste en que sólo son medio para lo que es en sí mismo. Lo que es en sí mismo es el alma. Esto se clarifica cuando Sócrates en el diálogo, comienza a realizar el análisis por él mismo y con Teeteto respecto de lo que es el saber:

-[...] ¿Cuál de las dos respuesta te parece más correcta: que los ojos y los oídos son aquello con lo que vemos y oímos o que son aquello mediante lo cual vemos y oímos?

¹⁶ *Teeteto.*, parág., 184b.

- A mí me parece, Sócrates, que percibimos por medio de ellos más que con ellos.
- En efecto, hijo mío, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior, como si fuéramos un caballo de madera, y no pudiera confluír todo esto en **una única entidad- ya sea el alma o como haya que llamarla-**, con la que podamos percibir por medio de ellos y, en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible.¹⁷

A pesar de que en el *Teeteto* la búsqueda y la explicación por el saber no remite directamente a la teoría de las Ideas, sí podemos encontrar elementos que nos permitan afirmar que indirectamente están supeditados a ellas. De lo contrario tenemos la conclusión aporética del diálogo, es decir, el saber en tanto no podemos remitirlo la unidad de la identidad de la Idea trascendente, e intentar dar cuenta de él por medio del mundo sensible, se vuelve inexplicable y algo vacío, una cuestión que ni siquiera vale la pena indagar.¹⁸

Los sentidos no pueden ser en sí mismos según Platón, de lo contrario no habría una individuación a la cual se remitiera la multiplicidad del mundo sensible. Seríamos una multiplicidad de percepciones ciegas que no tienen ningún tipo de punto de llegada o *mediación*. El punto de llegada es necesario pues este indica una “única entidad” en la cual la multiplicidad de percepciones confluye.

La multiplicidad de percepciones se corresponden con el órgano perceptivo. El oído percibe los sonidos, la vista distingue los colores, etc., en esta medida las percepciones no son las mismas, sino diferentes entre sí. Empero, Platón hace un cambio importante en ese punto del diálogo. Si bien las percepciones en tanto multiplicidad, son diferentes entre ellas, estas se remiten a una única entidad que es el alma. Pero si lo hacen es porque la multiplicidad de las percepciones tienen algo en común, a saber: que todas ellas *son*. Todas ellas participan del *ser*. Lo sensible no es por sí mismo, sino que es por medio de *lo que es*.

La multiplicidad sensible participa de la potencia de lo que es y esa potencia no se encuentra como tal en el mundo sensible mismo, sino en la capacidad de inteligibilidad que tenga nuestra alma para “percibir” o captar a la Idea de su ser.

Lo que genera la metafísica de la trascendencia en el ejemplo de las camas de las que habla Platón en el libro X de *República* es que no valgan por sí mismas, es decir, que cada una al tener características distintas, únicas de cada una de ellas, se les vea absorbido su poder ontológico o su potencia de ser como camas del mundo y con ello se vean atadas y le

¹⁷ Ibid., parág. 184c-e. Las negrillas son mías.

¹⁸ *Teeteto* parág. 210b.

tengan que rendir cuentas a una forma totalizante, cerrada e idéntica a sí misma. La Idea moldea lo sensible.

La distinción de la multiplicidad de las percepciones es lo que posibilita la identidad de las mismas, es decir, que puedan ser reconocidas, o sea distinguidas, separables y divisibles. La identidad y la diferencia suponen de suyo al conocimiento mismo de las cosas:

- [...] ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el <<es>> y el <<no es>> con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿Qué clase de órganos le vas atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo que hay en nosotros cada una de estas cosas?

- Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma.[...]

- Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común.¹⁹

En este punto Platón al explicar el ser de la multiplicidad y lo sensible, necesita explicarlo por medio de algo que no sea la multiplicidad misma, ni por los sentidos que captan dicha multiplicidad. La solución que Platón propone es que el alma “percibe” lo que es “común” a toda la multiplicidad de las cosas sensibles sin ser ella misma parte de lo sensible. Lo común de las percepciones sensibles es que participan de la potencia de ser. ¿Qué es el alma? Podemos decir que es posibilidad de lo sensible de “saberse” por mediación del alma que intelige al Uno.

Las contradicciones se hacen evidentes en el sentido de que para explicar la multiplicidad de percepciones sensibles se necesita de algo que no está en dicha multiplicidad y que sin embargo constituye o media esa multiplicidad. Los medios por los cuales el alma percibe la multiplicidad de percepciones sensibles son los contrarios que ella misma presenta; lo par y lo impar, lo semejante y lo desemejante, la identidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple.

¹⁹ *Ibíd.*, parág. 185c

Finalmente, Platón para la superación de estas contradicciones declara que el ser de las cosas es igual a la verdad de la cosa. Con esto, al igual que en otros diálogos supone que el saber no está en el mundo sensible, en otras palabras, el saber no es percepción:

-Los hombres y los animales, desde el momento del nacimiento, tienen por naturaleza la posibilidad de percibir todas aquellas impresiones que llegan al alma por medio del cuerpo. Pero las reflexiones acerca de éstas, en relación con su ser y utilidad, sólo sobrevienen con dificultad en el curso del tiempo. [...]

-Y bien, ¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?

-Imposible.

- Pero, si uno no alcanza la verdad acerca de una cosa, ¿puede llegar a saberla?

- Claro que no Sócrates.

- Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible. [...]

- ¿Qué nombre le atribuyes, pues, a aquello, al ver, oír, oler, y sentir frío o calor?

- Yo lo llamo percibir. ¿Qué otro nombre podría darle?

-Luego a todo eso le das en conjunto el nombre de percepción.

-Necesariamente.

-Y decimos que esto no participa en la aprehensión de la verdad, pues no participa en la aprehensión del ser.

- Por supuesto que no.

- Luego tampoco en la aprehensión del saber.

- No en efecto.

- Por consiguiente, Teeteto, **la percepción y el saber nunca podrán ser una misma cosa**[...] ²⁰

Con la metafísica de la Trascendencia el mundo sensible, se ve degradado por modelos, formas o ideas ya que son ellas las que brindan la potencia de ser a lo sensible. La verdad y el ser se implican según Platón. Así lo verdadero, lo real, será, no la variación de las percepciones sensibles sino lo que es inmóvil de las mismas, lo común a todas, lo que las hace ser percepciones a todas ellas.

²⁰ Teeteto, parág. 185c. Las negrillas son mías.

El Uno que está en la inmanencia sale de sí y trasciende “más allá” del propio plano, siempre exterior a él. Por eso regresando con Deleuze, este menciona respecto de la unidad trascendente:

Cada vez que se interpreta la inmanencia como “de” algo, se produce una confusión del plano y el concepto, de tal modo que el concepto se convierte en un universal trascendente y el plano en un atributo dentro del concepto. No reconocido de este modo, el plano de inmanencia relanza lo trascendente: es un mero campo de fenómenos que ya sólo posee de segunda mano lo que se atribuye primero a la unidad trascendente.²¹

La metafísica de la trascendencia en este punto se expresa en el plano trascendente, donde la inmanencia viene a expresar un mero campo de fenómenos que siempre está remitida a la valoración y significación del Uno trascendente que define a partir de su universalidad, de su definición y de su estado de reposo a la inmanencia misma, sustrayéndola de sí, segregando su potencia de obrar y existir.

Filosofía de la diferencia en el platonismo

Deleuze cuando se refiere al platonismo, lo aborda desde una perspectiva de la filosofía de la diferencia. Es cierto, el platonismo supone la desvalorización y desustancialización del mundo sensible por la metafísica de lo Uno, pero a su vez el platonismo supone elementos de la filosofía de la diferencia que son implicaciones de la Trascendencia y lo Uno. En *Diferencia y repetición* Deleuze apunta que si bien la tarea de la filosofía moderna es la superación del platonismo, este mismo provee de los materiales necesarios para hacerlo:

La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo. El hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable. Es cierto que el platonismo representa ya la subordinación de la diferencia a las potencias del Uno, de lo Análogo, de lo Semejante e incluso de lo Negativo. [...] ²²

²¹ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 48.

²² Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 108.

La identidad de lo Uno Trascendente supone en la diferencia (desde distintos momentos, ya sea por analogía, por semejanza o por negatividad o negación), la subordinación de la potencia de ser de la diferencia a la unidad trascendente, que identifica y desvaloriza al mundo sensible. La multiplicidad sensible en tanto está remitida a lo Uno, supone una desvalorización de sí misma, ella no puede dar cuenta por ella misma, sino que necesita de la mediación de la Idea, de su significación para poder determinarse como ser. La identificación de lo sensible a lo Uno trascendente supone un moldeado de lo sensible, una captura de las individualidades cumpliendo el modelo o la regla, captura de la potencia de ser de las fuerzas. De esta manera lo sensible queda bajo el esquema de la “copia” del modelo y cuando no se deja identificar al modelo se volverá “simulacro”.

Deleuze menciona al respecto:

[...] todo el platonismo está dominado por la idea de una distinción a efectuar entre <<la cosa misma>> y los simulacros. En lugar de pensar la diferencia en sí misma, la relaciona ya con un fundamento, la subordina a lo mismo e introduce la mediación bajo una forma mítica. Derrocar al platonismo significa lo siguiente: negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, de glorificar el reino de los simulacros y los reflejos.²³

La identidad de lo Uno subordina y media la multiplicidad sensible, para el cumplimiento de su propia ley. Lo que participa del modelo trascendente, participa por grados, de manera jerárquica y se expresa como copias. Entre más alejados en grados se aleje de la identidad del modelo, más cerca la sensibilidad está del no-ser. Este no-ser como ya veíamos se expresa como simulacro, y el simulacro es la singularidad rebelde que se niega a someter por la metafísica de la trascendencia.

Para Deleuze este problema del no-ser, generado por la identidad, es un falso problema, que implica una contradicción propia de la dialéctica platónica, pues el no-ser es enunciado en el ser, y esto supone la ruptura misma del principio de identidad. De ahí que el propio platonismo brinde los elementos para su propio derribamiento a su vez que produce la posibilidad de la diferencia misma:

[...] el <<no>> en la expresión <<no-ser>> expresa algo distinto de lo negativo [...] Más profundamente aún, es el Ser (Platón decía la Idea) que <<corresponde>> a la esencia del

²³ *Ibíd.*, p. 115.

problema o de la pregunta como tal. Hay como una <<abertura>>, una <<dilatación>>, un <<pliegue>> ontológico que refiere al ser y la cuestión el uno al otro. En esta relación, el ser es la Diferencia misma. El ser es también no-ser, pero el no-ser *no es el ser de lo negativo*, es el ser de lo problemático, el ser del problema y de la pregunta.²⁴

De esta manera, la falsedad generada por la identidad a su vez producida por lo Uno a lo sensible se resuelve como una identidad definida por los valores de verdad: ser y no-ser. El valor de verdad se justifica en saber si lo múltiple participa del ser o no. De ahí surge la desvalorización a lo que no participa del ser, que forzosamente se da por el hecho de que “lo que es” se encuentra en un plano trascendente. Deleuze para superar esto, da un vuelco categorial a la identidad misma pues la muestra a partir de su lectura de Platón y el “platonismo” como vinculada al concepto puro de la diferencia, al simulacro siempre rebelde. El simulacro no participa del ser, pero sólo parcialmente, pues esto no supone que tenga el elemento negativo, es decir, que sea una especie de nada radical donde se haga nula la categoría de ser, sino que el simulacro no es determinable a partir de la categoría del ser, en ese sentido es no-ser, pero no por su no-existencia, sino por su indeterminación, por su negación del simulacro a someterse a la identidad, a ser identificado. Es decir, por su tendencia a ser problematizadora, por ser un elemento que nos permite poner en cuestión al propio ser, pero no desde una nada, sino desde otro modo.

Tal como se muestra en *Teeteto* la razón de ser de las cosas sensibles, su mediación como su posibilidad, no está en el mundo sensible, sino en algún otro plano fuera de tal mundo, en la inteligibilidad del alma.

Deleuze a partir de este esquema encuentra un elemento en la Idea que posibilita la afirmación de la diferencia. En tanto la Idea constituye la multiplicidad sensible, pero esta no se encuentra en la multiplicidad misma que constituye (y como lo deja claro Platón en sus obras de vejez, como ejemplo tomamos el *Teeteto*), tal Idea simplemente “es”, pero en tanto ser trascendente, es imposible de determinar.

A esto menciona Deleuze:

Con Platón el desenlace es aún dudoso; la mediación no ha encontrado su movimiento ya hecho. La Idea no es aún un concepto de objeto que somete el mundo a las exigencias de la representación, sino más bien una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo más que en función de lo que no es <<representable>> en las cosas [...] la Idea

²⁴ *Diferencia y repetición*, p.112.

no ha optado aún por relacionar la diferencia con la identidad de un concepto en general; no ha renunciado a encontrar un concepto puro, un concepto propio de la diferencia en tanto tal. El laberinto o el caos fueron desenredados, pero sin hilo, sin la ayuda de un hilo.²⁵

La Idea en tanto que constituye, pero que no está en aquello que constituye, se vuelve indeterminable, se vuelve “no-representable” ¿Qué es la Idea entonces? Deleuze establece que la Idea en tanto Uno, se justifica en su contrario que es el caos, es decir, el concepto puro en tanto concepto puro de la diferencia. La diferencia en sí misma, es el plano de inmanencia, es el caos sin mediación. La dialéctica platónica en tanto responde a una solución de problemas, supone la distinción de los elementos del problema, por eso mismo la dialéctica es un “método”, es pues lo que lleva a la distinción de las cosas, a la resolución del obstáculo que es la división a partir de la identidad establecida por el Uno. Y este hecho supone el camino mismo para su propia ruptura. La metafísica de la trascendencia platónica nos conduce, según Deleuze, al inicio del caos, si bien Platón no lo atraviesa, sí llega a él, y llega a él por medio de la propia dialéctica:

Las cuatro figuras de la dialéctica platónica son, entonces: la selección de la diferencia, la instauración de un círculo mítico, el establecimiento de una fundación, el planteamiento de un complejo pregunta-problema. Pero a través de estas figuras, la diferencia se encuentra todavía referida a lo Mismo o al Uno.²⁶

La selección de la diferencia consiste en la acción selectiva de la Idea que define a partir de su identidad y de su permanencia, en identificar en la medida de lo posible a la diferencia. El círculo mítico, supone una escabrosa labor que Platón lleva a cabo en cada diálogo. Cada que se topa con la diferencia, lo Uno y la identidad se ven en grandes enredos y contradicciones, una vez rebasados, Platón necesita introducir a su explicación y argumento la imagen del mito. Por otro lado, lo Uno supone el fundamento, el punto de partida para cualquier tipo de valoración y fundamentación de la multiplicidad. Finalmente, el planteamiento de una pregunta-problema es la que supone el derribamiento de lo Uno. La posibilidad de lo Uno como fundamento sólo es gracias a que este necesita de la diferencia para poder afirmarse. Pero lo Uno no es muy claro que es lo que sea. Menciona Deleuze:

²⁵ *Ibíd.*, p. 115.

²⁶ *Diferencia y repetición*, p.114.

Pero en la medida en que desempeña el papel de un verdadero fundamento, no se ve con claridad cuál es su efecto, a no ser el de suscitar la existencia de lo idéntico en lo fundado, de servirse de la diferencia para hacer existir lo idéntico. En verdad, la distinción de lo mismo y lo idéntico sólo da sus frutos si lo Mismo experimenta una conversión que lo relaciona con lo diferente, al tiempo que las cosas y los seres que se distinguen en lo diferente padecen de manera correspondiente una destrucción radical de su *Identidad*. Sólo con esta condición, la diferencia es pensada en sí misma, y no representada, no mediatizada.²⁷

De esta manera la diferencia para poder ser pensada en sí misma, sin mediación, debe tender a una destructividad de la identidad generada por lo Mismo, o sea, por la Idea. Se trata pues de una “destrucción radical” del sometimiento de las copias a los modelos. Lo sensible en tanto multiplicidad, está remitida a lo Uno, ya sea de la inteligibilidad del alma (Platón de *Teeteto*), o en tanto está remitida directamente a la Idea en sí (Platón de *La República*). Para poder pensar a la diferencia en sí misma, no remitida a lo Uno, debemos romper con la identidad, es decir, con esta mediación que hay de lo Uno a lo múltiple. Se trata de pensar a lo múltiple directamente, sin mediación de lo Uno. Llegados a ese punto lo múltiple pasaría a ser multiplicidad. Se trata del propio caos sin mediación, lo indeterminable, la diferencia en sí misma.

La ruptura de la Identidad y de lo Mismo, supone la afirmación de lo que Deleuze llama la “experiencia real” referida a la diferencia en sí misma y no sólo de la “experiencia posible”, que estaría representada en las categorías a priori de la representación. Por eso menciona que sólo bajo la condición de dicha ruptura, la diferencia en sí misma es pensada y no representada, no mediatizada. La experiencia real muestra al simulacro como el verdadero ser de las cosas:

El error es el movimiento del infinito que recoge todo lo negativo. ¿Cabe hacer retrotraer este rasgo hasta Sócrates, para quien (de hecho) es por derecho alguien que <<yerra>>? Pero, aun siendo cierto que el *Teeteto* es una fundación del error, ¿no se reserva acaso Platón los derechos de otras determinaciones rivales, como el desvarío del *Fedro*, hasta el punto de que la imagen del pensamiento en Platón nos da también la impresión de trazar tantas otras vías?²⁸

²⁷ Ídem.

²⁸ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 55.

Aún Platón tiene su desvarío bajo una dinámica en la cual el principio de identidad queda suspendido. Pero lo que nos interesa rescatar aquí es que la trascendencia que supone el platonismo, permea a buena parte de la filosofía occidental, en el sentido de que desde Platón, se encuentra una mediación entre el alma o la Idea y la multiplicidad sensible, entre la Trascendencia y la Inmanencia. Platón en sus diálogos de madurez, es capaz por medio de la dialéctica llegar a la frontera, al inicio del caos, a la frontera de la diferencia en sí misma, pero al momento en que se topa con ella, Platón interpreta al caos como contradicción, como error, de ahí la necesidad de introducir un mito o como ya mencionamos de concluir aporéticamente los diálogos. Deleuze nos dice que el error es el movimiento del infinito visto en su lado negativo. El movimiento del infinito es flujo de percepciones que no tienen ningún condicionante, es flujo indeterminado de percepciones. La contradicción se da cuando este flujo no es capaz de sujetarse o medirse con la Idea o la Unidad. Es la ruptura de la identidad:

[...] Platón oponía el eterno retorno al caos, como si el caos fuera un estado contradictorio, que debería recibir desde afuera un orden o una ley, semejante a la operación del Demiurgo tratando de moldear una materia rebelde. Platón remitía al sofista a la contradicción, a ese estado supuesto del caos, es decir, a la más baja potencia, al último grado de participación.²⁹

Por eso menciona Deleuze que Platón muestra la dirección o el camino para derrumbar al propio platonismo, pues nos dirige a través de la dialéctica hacia su propio derrumbamiento. Podemos observar que la Trascendencia muestra una estructura metafísica y ontológica de lo real, que se da de manera jerárquica, de tal modo que el más bajo grado de lo real, es decir de lo que participa poco o casi no participa de la ley y el orden de la Idea, será en ese sentido lo que afirme y posibilite la apertura del plano de la diferencia en sí misma, o sea, del simulacro que se encuentra fuera y que niega someterse. Lo diferente siempre altera la estructura de lo real que estamos viendo, pues no viene a supeditarse a lo Uno.

²⁹ *Diferencia y repetición*, p.116.

Implicaciones de la trascendencia: nihilismo negativo y nihilismo reactivo

La Trascendencia, como hemos visto, sustrae la potencia de ser del mundo sensible. Dicha trascendencia vendrá a transformarse y a tomar distintas caras a lo largo de la historia de la filosofía, según Deleuze. En un primer momento con Platón, la Trascendencia integrada en los valores superiores, es decir, en los valores trascendentes: Bien, Verdad, Belleza, como ya hemos visto, en la lectura que Deleuze hace de Nietzsche, vienen a constituir y a significar todo fenómeno, de tal suerte que la vida no es tomada por el fenómeno mismo que se da, sino por la valoración que a partir de los valores superiores hacemos de dicho fenómeno. A partir de los valores superiores se niega a la vida:

La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de los valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo.³⁰

En este primer momento de trascendencia, Deleuze dirá que se trata de un *nihilismo negativo*.³¹ A partir de los valores superiores se desprecia a la vida y se le presenta como mero fenómeno, es decir, como mera apariencia, segunda naturaleza degradada de lo real, copia del modelo trascendente. Se trata de una voluntad de negar que se expresa en los valores superiores que niegan a la vida, niegan al mundo sensible y lo presentan como mera apariencia.

Hay otro momento del nihilismo, esta vez se trata de un *nihilismo reactivo*, no se trata ya sólo de una voluntad de negar que se expresa en los valores superiores que niegan a la vida, sino que la vida niega a los valores superiores. Se trata del vaciamiento de los valores superiores. Menciona Deleuze:

El nihilismo tiene un segundo sentido, más corriente. Ya no significa una voluntad, sino una reacción. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de valores superiores, sino desvalorización de los

³⁰ Nietzsche y la filosofía, p. 207.

³¹ *Ibíd.*, p. 208.

propios valores superiores. Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores.³²

Este segundo sentido del nihilismo para Deleuze no es tan relevante ni tiene ninguna carga positiva. Sin embargo, es el punto culminante del cual habla Nietzsche en el que la humanidad por fin despierta del gran sueño que supuso lo trascendente (lo cual no significa que la trascendencia ya no se vaya a seguir reproduciendo bajo otras formas). Dios ha muerto y la muerte de Dios tiene dos sentidos como veremos a continuación. El primero es este *nihilismo reactivo*. La prueba más dura de sobrepasar para el ser humano. La superación del nihilismo reactivo es la superación misma de lo humano. Es la superación de la vida tomada por la nada.³³ Es la re-sustancialización de la vida, cuya potencia de ser ha sido sustraída:

[...] La gran noticia se propaga: no hay nada que ver detrás del telón, <los signos distintivos que han sido dados de la verdadera esencia de las cosas son los signos característicos del no-ser, de la nada>. De esta forma, el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo supra-sensible. Nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto. [...] Hace un momento se despreciaba la vida desde la altura de los valores superiores, se la negaba en nombre estos valores. Aquí, al contrario se permanece sólo con la vida, pero se trata todavía de la vida despreciada, que se desliza ahora en un mundo sin valores, desprovisto de *sentido* y de finalidad, rodando cada vez más lejos hacia su propia nada.³⁴

La desustancialización que supone la voluntad de poder en tanto la nada que se afirma por medio de los valores superiores, la negación de los propios valores superiores dejan al mundo perdido y sin rumbo, pues “ya nada es verdad”, “ya nada está bien”, “nada realmente importa”. Este punto es fundamental en Occidente porque después de Nietzsche otros autores seguirán -sea implícitamente o explícitamente- esta noción. Como por ejemplo la escuela de Frankfurt, con Theodor Adorno y Max Horkheimer, que suponen que la razón instrumental de occidente ha conducido a la barbarie misma, de tal suerte que se debe pensar en otro tipo de “razón”. Las dos guerras mundiales exponen al máximo estas tesis, en claras vistas de la

³² Ídem.

³³ “6.- Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no! al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente. Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error, punto culminante de la humanidad; comienza Zaratustra”. (Federic Nietzsche, “Sobre cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en fábula”, en *El Ocaso de los ídolos*, Proyecto Espartaco, p.32).

³⁴ *¿Qué es la filosofía?*, p. 208.

decadencia de Occidente. Se trata del mundo desencantado, desprovisto de todo sentido y valor.

El nihilismo reactivo es la máxima prueba de lo humano, porque dicho nihilismo nos conduce a negar al mundo. No tanto porque este sea apariencia producida por un ideal trascendente, o porque este no exista, en función de una percepción a la cartesiana que por medio de los sentidos y un genio maligno nos engañe, sino porque el mundo, la vida, la existencia no valen nada. O mejor dicho valen Nada. Es la Nada en su máxima expresión:

Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...). Sí, el problema ha cambiado.³⁵

La trascendencia ha quedado vaciada. Ya no puede otorgar sentido por ella misma. Por eso mismo, el mundo contemporáneo tiene como característica histórica principal la desvalorización de la vida, la degradación de lo sensible, la desustancialización de la inmanencia. Lo sensible no es un fin, sino un simple medio y en tanto tal, a lo sensible se le ve sustraído una potencia de ser o de existir. La trascendencia en tanto se encuentra en lo trascendente o los valores superiores, serán los que organizarán de manera jerárquica la estructura ontológica de lo real. La tendencia del ser humano occidental en ese sentido es la trascendencia, la capacidad veámos con Platón de *inteligir* a lo *que es*, es decir, de identificar a partir de un Uno trascendente a toda la multiplicidad de seres.

Ya hemos observado que la multiplicidad sensible siempre se remite a un Yo o al alma, y en último término a la Idea o la Trascendencia. En cualquier caso, como veámos, Deleuze menciona que este remitir de lo sensible, tiene su sustento en que lo Uno necesita de la diferencia en sí, para poder afirmarse como Uno. Además necesita de una mediación, o de condiciones o de categorías que regulen toda experiencia posible.³⁶ A Deleuze no le interesa la “experiencia posible”, sino lo que él denomina como experiencia real. La experiencia de la diferencia tomada en sí misma.

En el siguiente capítulo veremos efectuada o expresada a la metafísica de la trascendencia, ya no en la estructura ontológica de lo real, sino en las formas de hacer experiencia posible,

³⁵ *Ibíd.*, p. 76.

³⁶ *Óp. Cit.*, p. 117.

que se traducen en primera instancia en un régimen cognitivo, es decir, en la implicación epistemológica de la Trascendencia, y a su vez, a la influencia en un régimen político-social que se establece a partir de dicha metafísica.

II

Análisis epistemológico de la metafísica de la trascendencia

Lo que se hará en este capítulo es encontrar un nexo entre la teoría representada en los condicionantes modos de hacer experiencia establecidos por la metafísica de la trascendencia, con su efectuación o implicación epistemológica y su relación o vínculo en el plano social y político. No estamos afirmando de ningún modo que la filosofía de Deleuze establezca a la teoría por encima de la práctica. Ni tampoco estamos asistiendo a un esquema donde el pensamiento esté por encima de la amplitud o la “physis” y la implique. Pues bien sabemos que la filosofía de Deleuze es una filosofía pluralista que se encarga de exaltar al cuerpo vivo y a la producción inconsciente (inmanentista) y deseante dentro de un horizonte vitalista. Más bien lo que intentamos plasmar es la crítica que lleva a cabo Deleuze a occidente en paralelo con la descripción de su filosofía. Se trata de preguntar; ¿quién o qué es el sujeto de su crítica y de sus reflexiones? ¿contra quién lleva a cabo la crítica a lo largo de su obra?

Ya pudimos observar que en primera instancia, la crítica a Occidente es una crítica a la base filosófica de occidente mismo. Es decir, una crítica a la metafísica de la trascendencia.

No queremos adentrarnos en la crítica que lleva a cabo en una segunda instancia, que será el hegelianismo.³⁷ En realidad, el análisis que pretendemos al objeto de su crítica, es sólo metodológico y no el fin mismo de este trabajo. Así, podemos decir que el hecho de no abordar directamente su crítica al hegelianismo no supone un análisis incompleto, sino más que nos adentramos en un análisis bien específico. Recordemos que lo que intentamos encontrar con dicho análisis es una relación entre la noción que tiene Deleuze de la metafísica de la trascendencia y qué entiende y cuál es su funcionamiento dentro del capitalismo, sobre todo en relación con lo que describe en sus obras *El Anti Edipo* o *Mil mesetas*.

Así, más que describir o explicar la filosofía de Deleuze, lo que hacemos es un análisis de aquello contra lo cual se lanza, una problematización de aquello a lo que critica, en específico a la columna vertebral de Occidente mismo que será la trascendencia.

³⁷ “[...] Deleuze trató de oponerse a Hegel y al pensamiento dialéctico frontalmente, como aconsejaba Chatelet, con una rigurosa refutación filosófica; Deleuze abordó el hegelianismo, no con la intención de rescatar sus elementos valiosos, ni para extraer “el núcleo racional de la cáscara mística”, antes bien, lo hizo para articular una crítica total y un repudio del marco dialéctico negativo de modo tal de lograr una autonomía real, una separación teórica de la problemática hegeliana en su totalidad”. (Michel Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 17).

Por lo tanto, no pretendemos afirmar que en el pensamiento y la filosofía de Deleuze, el ámbito de lo social y lo político esté supeditado a la parte teórica, abstracta, trascendente, sino más bien, que su crítica que realiza consiste en separar y estar en desacuerdo justo con esa hipótesis.

Con estas precauciones pasemos al análisis de la metafísica de la trascendencia y su implicación epistemológica o, en otros términos, su implicación en los modos de hacer experiencia. A su vez, observaremos las maneras de organización social y deseante que implica la producción de experiencia.

Condición epistemológica de la experiencia: producción pura y producción posible

La *experiencia* es un concepto que maneja a lo largo de toda su obra sobre Hume, *Empirismo y subjetividad*, donde suele describir dicho término en varios momentos y este tiene dos acepciones en el pensamiento de Deleuze. En primer lugar habla de una experiencia sin mediaciones ni intermediarios: lo dado tal como es dado. En segundo lugar ella es impresión reflexiva; como el espíritu que ha devenido sujeto, espíritu afectado por los principios. Desde el punto de vista epistemológico, el problema de Hume es, según Deleuze, establecer las condiciones del conocimiento, el cual es empírico de facto. Menciona Deleuze:

Hasta ahora sólo hemos mostrado que el problema de la filosofía de Hume es éste: ¿cómo el espíritu deviene naturaleza? ¿Pero por qué el espíritu? Preciso es retomarlo todo en otro plano. El problema de Hume concierne exclusivamente al hecho; es empírico. *Quid facti?* ¿Cuál es el hecho cognoscitivo? La trascendencia o la superación; afirmo más de lo que sé, y mi juicio supera a la idea. En otros términos, yo soy un sujeto. Digo: César está muerto, mañana amanecerá, Roma existe; hablo en general, y creo, establezco relaciones: es un hecho, una práctica.³⁸

La superación del sujeto a su propia experiencia, significa que el sujeto forma las condiciones necesarias para creer en su superación, para creer en la experiencia que produce o que se forma, "creo como verdad algo que no he visto o que ni siquiera ha pasado", y el sujeto lo hace a partir de que el espíritu es afectado por los *principios*, (semejanza,

³⁸Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 19.

contigüidad y causalidad).³⁹Estos principios según Hume, afectan a la mente, ellos unen o enlazan a las ideas en la mente.⁴⁰La memoria está sujeta, pero la imaginación en tanto lugar de las ideas, pueden estar disueltas sin nada que las sujete.⁴¹

Según Deleuze, cuando los principios afectan al espíritu, el espíritu deviene sujeto, el espíritu se individualiza, se sujeta o se afecta por los principios, establece relaciones, todo en el plano de la práctica. La creencia, en tanto superación de la experiencia, en ese sentido es una práctica.

El sujeto construye experiencia posible, mediada o reglada, extiende la impresión más allá de ella. El sujeto es *impresión reflexiva*:

Lo dado, la experiencia, tiene ahora dos sentidos, y éstos son inversos. Lo dado es la idea tal cual se da en el espíritu, sin nada que la supere, ni siquiera y, sobre todo, el espíritu, desde ya idéntico a la idea. Pero también la superación se da, en un sentido completamente distinto y de otra manera, como práctica, como afección del espíritu, como impresión de reflexión.⁴²

Los dos sentidos de la experiencia a los que se refiere Deleuze se dividen en: la “real”, tal cual se da en el espíritu, sin nada que la supere, sin regla ni mediación, y la constituida por el espíritu reflexionado afectado por los principios, es decir, por el sujeto constituyente donde está mediada y donde el sujeto es capaz de superarla.

Pasemos ahora a observar qué entiende Deleuze por el primer sentido de la producción de experiencia pura o de la experiencia “real”, por el “espíritu” al que se refiere. Este parece dar cuenta de un plano a-subjetivo, pre-individual e impersonal. Flujo de percepciones que no

³⁹ “[...] la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGUIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO.” (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 91).

⁴⁰ “Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA, la otra, IMAGINACIÓN.” (*Tratado de la naturaleza humana*, p. 89).

⁴¹ “La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: *la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos.” (*Tratado de la naturaleza humana*, p. 90).

⁴² Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 20.

tienen ningún tipo de punto de llegada, ninguna mediación, nada que obstruya el flujo de percepciones, el movimiento del caos, la fantasía sin regla:

Sin cesar Hume afirma la identidad del espíritu, la imaginación y la idea. El espíritu no es naturaleza; no tiene naturaleza. Es idéntico a la idea en el espíritu. La idea es lo dado, tal como es dado; es la experiencia. El espíritu es dado. Es colección de ideas; no es siquiera un sistema. Y la cuestión precedente podría expresarse así: ¿cómo una colección deviene sistema?⁴³

¿Cómo el plano a-subjetivo y pre-individual deviene sujeto? Cuando Deleuze habla del espíritu se trata de la idea, pero no mediada por los principios, sino indeterminada, lo dado en su estado puro. Se trata del flujo de percepciones, del caos sin fondo.⁴⁴ Se trata de lo dado tal como es dado, sin regla ni mediación:

¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. Se hablará de *imaginación*, de *espíritu*, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ése, una colección como ésa.⁴⁵

Esta primera perspectiva de la experiencia en su estado puro consiste en imágenes en movimiento, flujo y conjunto de impresiones, colecciones de imágenes o de percepciones. Es el cambio sin identidad ni ley, nada que detenga ni sujete al movimiento infinito. Es la imaginación, pero no reglada, sino en tanto conjuntos y colecciones. Con esto lo que Deleuze nos está mostrando, es su perspectiva respecto del empirismo y su significación filosófica dentro de su propio pensamiento. El empirismo, menciona, no se resume en la vaga noción de que “toda idea deriva de una impresión”, en realidad, la tendencia propia del empirismo en tanto tal se resuelve en la noción de que toda percepción es independiente una de otra, en este plano no hay relación o mediación. La relevancia del descubrimiento de Hume acerca del empirismo es, según Deleuze, que este nos brinda la oportunidad de saber qué: “todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente, tal es el principio de

⁴³ *Ibíd.*, p. 12.

⁴⁴ “El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia. Por sí misma la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía”. *Ibíd.*, p. 13.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 93.

diferencia”.⁴⁶ Por eso como vimos al final del anterior capítulo, Deleuze nos dice en *Diferencia y repetición*, que la diferencia en sí misma, es el caos sin mediación, justo porque la experiencia pura, lo dado tal como es dado, o en otras palabras, el flujo de percepciones sin regla son todas diferentes de sí, independientes. Lo que hay, es diferente de sí. Imágenes que son expresión de singularidades, de lo irrepetible. El espíritu es producción y flujo de percepciones sueltas, sin ningún tipo de regulación. En este sentido no sabemos la potencia de la producción de la diferencia, pues esta nos rebasa al no estar atada a la identidad. El empirismo nos brinda la posibilidad de una filosofía de la diferencia o una filosofía de la experiencia:

Así, pues, la experiencia es la sucesión, el movimiento de las ideas separables en la medida en que son diferentes, y diferentes en la medida en que son separables. De *esta* experiencia hay que partir, porque es *la experiencia*. No supone nada más, y nada la antecede. No implica sujeto alguno del que sea la afección, ninguna sustancia de la que sea modificación, el modo.⁴⁷

De esta manera observamos que la experiencia “real” o “pura”, no contiene ningún tipo de relación o mediación. Consiste en una producción o en un flujo del conjunto de impresiones, imágenes o percepciones que son diferentes e independientes de sí. Más adelante veremos entonces que la experiencia en este primer sentido es el plano donde se genera el sujeto, en tanto afección de los principios al espíritu. La producción del sujeto se da en lo dado, es decir, la experiencia posible del sujeto se da en la experiencia “real” o “pura” del espíritu o la imaginación sin regla. En Deleuze, todo se da en el mismo plano:

La filosofía de la experiencia no es tan sólo la crítica de una filosofía de la sustancia, sino también la crítica de una filosofía de la Naturaleza. Conque, la idea no es la representación de un objeto, sino la representación de una impresión; en cuanto a la impresión misma, no es representativa, no se la ha introducido; es innata.⁴⁸

Es en este punto donde podemos hacer una relación entre el espíritu o imaginación sin regla y el Plano de Inmanencia. Ya que Deleuze parte, en este sentido, de que todo se da en el mismo plano, no es que el espíritu se da en lo dado, sino que lo dado es el espíritu mismo.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 94.

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ *Empirismo y subjetividad.*, p 95.

Todo está dentro de sí. La producción de ambas experiencias se da en un mismo plano, tanto la producción como conjunto de imágenes o impresiones sin regla, o como producción de experiencia posible o mediada de esas imágenes. La impresión no es introducida desde una exterioridad, sino que se expresa dentro del espíritu mismo, por eso más atrás mencionaba Deleuze, que el espíritu es idéntico a la idea en el espíritu. Esto significa que la percepción no es de un objeto supeditado a las condiciones de la representación tutelada por el sujeto, sino a las condiciones de la diferencia, es decir, a la producción de lo irrepetible que hace posible la producción o el flujo de dicha impresión.

Llegados aquí, podemos observar que la filosofía de Deleuze, al menos del Deleuze de *Empirismo y subjetividad*, está basada dentro del marco de una filosofía empirista, que algunos autores como Michel Hardt catalogan como un empirismo trascendental. Este punto puede ser debatible. Aquí lo que nos interesa rescatar de este empirismo en Deleuze, es que bien podemos relacionar este concepto de espíritu con la noción de Plano de Inmanencia que maneja en algunas de sus obras como *¿Qué es la filosofía?*, o bien, con la noción de Inconsciente o producción deseante que maneja en *El Anti Edipo*. En estas últimas obras mencionadas, Deleuze ya no sólo va construyendo su filosofía dentro del marco de un empirismo trascendental, sino dentro de un pluralismo ontológico, o de un vitalismo filosófico, donde el Plano de Inmanencia vendría a expresarlo. De tal manera que podemos observar el vínculo del concepto de Espíritu y el de Plano de Inmanencia. Lo que se relaciona es la perspectiva de la producción, como producción de experiencia pura, sin mediación, en el sentido empírico del término, o como producción del inconsciente; producción deseante, en el sentido vitalista. Al igual que en el espíritu, en el Plano de Inmanencia, no hay nada determinable, no hay ningún tipo de mediación, o regulación, no hay consistencia, no hay identidad. Al igual que el espíritu, el plano es puro caos:

El plano de inmanencia es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, [...] El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia.⁴⁹

⁴⁹ *¿Qué es la filosofía?*, p. 46.

El plano de inmanencia está tendido en el movimiento del infinito. Al caos lo recorre el propio infinito. El caos no hace posible ninguna consistencia, ninguna determinación, el caos no es una temporalidad, un estado estacionario, el caos es el movimiento del infinito sin regla ni mediación. En ese sentido el plano es indeterminado, al igual que el espíritu. Incluso podemos pensar que el plano de inmanencia es una descripción más detallada del espíritu mismo, pero como ya lo dijimos más atrás, ambas nociones son tratadas desde una perspectiva filosófica distinta.

El plano de inmanencia trata pues, de una producción del flujo infinito de percepciones, un flujo de lo irrepetible, de lo que no es determinable, que no tiene una identidad. La producción del flujo de percepciones, de las impresiones e imágenes sin regla es la producción deseante del inconsciente. Producción de intensidades y fuerzas que expresan la producción de la vida misma que constantemente se reproduce y adopta velocidades, grados, intensidades, multiplicidad de percepciones sin mediación:

Plan fijo, en el que las cosas sólo se distinguen por la velocidad y la lentitud. Plan de inmanencia o de univocidad, que se opone a la analogía. Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida.⁵⁰

La univocidad del ser consiste en que todo se da en un mismo plano. Incluso la experiencia mediada o reglada se da en la propia experiencia pura, en el plano de inmanencia que es el movimiento del infinito mismo, de lo indeterminable en tanto que no se encuentra atado a las categorías de la representación o a la analogía de lo múltiple, significado y remitido a lo Uno trascendente. El Uno como veremos más adelante ya no necesita ser trascendente para reproducirse, sino que puede estar en el plano inmanente. Uno-Multiplicidad que se expresa en diversidad de singularidades, diversidad de impresiones, multiplicidad de percepciones, lo irrepetible que fluye constantemente, todo en el mismo plan de vida. La trascendencia funciona como un fractal en medio del movimiento infinito que recorre al plano en un mismo plan de vida y consistencia caótica.

⁵⁰ Félix Guattari, Gilles Deleuze, "Devenir-intenso, devenir-animal, devenir imperceptible...", en *Mil mesetas*, p. 259.

El *Anti Edipo*, es una obra donde Deleuze hablará acerca del psicoanálisis. Describe ciertas características de él y se lanza en contra de categorías que sujeten a este plano del movimiento infinito. Lo que Deleuze y Guattari le critican al psicoanálisis es que a pesar de haber hecho el gran descubrimiento del Inconsciente, lo captura dentro de una estructura cerrada que el psiquismo freudiano vendría a representar.⁵¹ Según nuestros autores Freud obstruye el movimiento del infinito que recorre al plano y ata a la circulación de la producción deseante, que es la producción del inconsciente:

Pues, de hecho, desde que nos introducimos en Edipo, desde que se nos mide con Edipo, ya se ha desarrollado el juego y se ha suprimido la única relación auténtica: la de la producción. El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)⁵²

El psicoanálisis para estos autores, al menos el que parte del esquema freudiano, es el descubrimiento de la producción deseante inmanente o inconsciente, pero este descubrimiento, justificándose en el método de estudio que proporcione información o un conocimiento medianamente objetivo de dicha producción, suponen una mediación, una configuración de la misma, al intentar determinar la producción deseante del inconsciente y en específico con la figura de Edipo, un plano que por definición es indeterminable en tanto movimiento del infinito, en tanto circulación deseante del Inconsciente.

Como podemos ver, la producción del conjunto de percepciones o colección de imágenes, en tanto un horizonte empirista, es coextensivo o vinculable con la producción deseante del inconsciente que Deleuze trabaja en sus obras con Guattari desde su perspectiva crítica al psicoanálisis, en tanto un horizonte vitalista. De tal manera que la producción de experiencia

⁵¹ “Nosotros decimos estas dos cosas al mismo tiempo: Freud descubre el deseo como libido, como deseo que produce; pero no cesa de enajenar la libido en la representación familiar (Edipo). Sucede con el psicoanálisis igual que con la economía política tal y como la veía Marx: Adam Smith y Ricardo descubren la esencia de la riqueza como trabajo que produce, pero no cesan de enajenarla en la representación de la propiedad. El deseo se proyecta sobre una escena de familia que obliga al psicoanálisis a ignorar la psicosis, a no reconocerse sino en la neurosis, y a dar una interpretación de la propia neurosis que desfigura las fuerzas del inconsciente”. (*El Antiedipo. Entrevista a Gilles Deleuze y Felix Guattari*. L'Arc, n.º 49, 1972. Entrevista con Catherine Backes-Clément).

⁵² Félix Guattari, Gilles Deleuze, *El Anti Edipo*, p. 31.

en el primer sentido, en tanto experiencia pura o imaginación como colección, en tanto horizonte empírico, es igual a la producción deseante del inconsciente, en tanto horizonte vitalista.

Teniendo en cuenta este primer sentido del término *experiencia*, veamos ahora el segundo sentido al que Deleuze se refiere. Como ya hemos visto, la experiencia pura se reflexiona como el espíritu afectado por los principios. Cuando esto sucede, este constituye ya no una experiencia pura, sino una experiencia posible, formada o generada por los principios que lo afectan:

La palabra “dado” ya conviene más, pero lo dado tiene a su vez, dos sentidos: la colección de las ideas, la experiencia, es dada; pero también es dado, dentro de esta colección el sujeto que supera a la experiencia, y son dadas las relaciones que no dependen de las ideas. [...] ¿Cómo se constituye el sujeto en lo dado?, siendo lo dado el producto de los poderes de la Naturaleza, y el sujeto el producto de los principios de la naturaleza humana.⁵³

La experiencia posible no es constituyente, sino constituida por los principios. La experiencia “pura” es la colección de ideas sin mediación como producto de la <Naturaleza> misma. Así, afección del espíritu quiere decir que el flujo de percepciones, la imaginación como colección de imágenes separadas y disueltas, son mediadas y unidas por los principios. Y una vez que hay mediación por los principios, se determina y constituye toda experiencia posible. El sujeto logra enlazar y relacionar las impresiones en una línea de consistencia, de tal manera que la imaginación, esa colección de ideas, se organiza, se configura, se determina en las asociaciones que los principios llevan a cabo. Es en este punto cuando la imaginación como colección de imágenes, deviene facultad, cuando el espíritu deviene sujeto. Son los principios quienes realizan dichas relaciones o también, digámoslo así, la naturaleza humana las realiza:

Para Hume la determinación no es determinante, sino determinada. Cuando Hume habla de un acto del espíritu, de una tendencia, no quiere decir que el espíritu sea activo, sino que es activado, que ha devenido sujeto. [...] La subjetividad está determinada como un

⁵³Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 120-121.

efecto; es una *impresión de reflexión*. El espíritu deviene sujeto al ser afectado por los principios.⁵⁴

Que el espíritu devenga sujeto, significa que el movimiento del infinito que recorre al plano es detenido. Cuando se media lo dado por los principios, es cuando el espíritu deviene sujeto, en ese sentido, los principios le otorgan un orden, una organización, una distinción, una consistencia al espíritu, que el espíritu por sí mismo no posee.

A partir de la repetición de los efectos de los principios, se vinculan y relacionan todas las percepciones o representaciones, se da una síntesis del sujeto entre el pasado y el presente para la constitución del futuro, con esto surge una fundamental característica de la subjetividad; el sujeto “cree”. “Creemos que como siempre ha salido el sol por las mañanas, este lo seguirá haciendo todos los días”.⁵⁵ Por la creencia y la causalidad el sujeto supera lo dado.⁵⁶ Más aún, la creencia consiste, en una tendencia del sujeto a no sólo creer en un fenómeno de esa experiencia, sino a creer en la experiencia misma más allá del fenómeno que se represente o que se de en esa experiencia.⁵⁷

Los principios afectan al espíritu, pero según Deleuze no tienen origen, no necesitan de un origen. Los *principios* vienen arrastrando con ellos cargas de trascendencia:

Las impresiones de sensación sólo son el origen del espíritu; las impresiones de reflexión son su calificación, el efecto de los principios en el espíritu. [...] Esencialmente, el empirismo no plantea el problema de un origen del espíritu; plantea el problema de una constitución del sujeto. Además, considera a ésta en el espíritu como el efecto de **principios trascendentes**, no como producto de una génesis.⁵⁸

La trascendencia en forma de los principios media al espíritu. Los principios le otorgan una consistencia que por él mismo no tiene, ni necesita. Al parecer los principios no tienen un origen, o al menos son inaccesibles para el sujeto. No sabemos de dónde vienen ni de dónde surgen. Lo que es más, no es tarea del empirismo una búsqueda de las condiciones de posibilidad de los principios, sino de las condiciones de la efectuación de los principios en el

⁵⁴ *Ibíd.* p.17.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 91.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 14.

⁵⁷ “El privilegio de la causalidad consiste en que únicamente ella puede hacernos afirmar la existencia, hacernos creer, porque confiere a la idea de objeto una solidez y una objetividad que ésta no tendría si sólo estuviese asociada por contigüidad o semejanza a la impresión presente”. *Ídem.*

⁵⁸ *Empirismo y subjetividad*. p. 23. Las negrillas son mías.

espíritu⁵⁹, es decir, en la experiencia reflexionada del sujeto, desde Deleuze, en la impresión reflexiva que constituye la subjetividad humana. La trascendencia comienza a adoptar una nueva forma, esta vez intentando aterrizar al plano de la subjetividad:

Tanto es así, que el verdadero problema consistirá en pensar un acuerdo, pero sólo en el momento conveniente, entre los poderes desconocidos de que dependen las apariencias que nos son dadas y los principios trascendentes que determinan la constitución de un sujeto en ese mismo dato, entre los poderes de la Naturaleza y los principios de la naturaleza humana, entre la Naturaleza y el sujeto.⁶⁰

Una vez que el espíritu es afectado por los principios, hay naturaleza humana, hay reflexión de una impresión, que significa trascender a la propia impresión en tanto efecto de principios trascendentes. Así vemos, que el problema para Deleuze no se halla en el origen de los principios, sino en sus efectos. Por eso a Deleuze le interesa la filosofía de Hume. Debido a que ella misma, el empirismo, es una crítica a la división epistemológica entre un sujeto cognoscente racional y un objeto constituido, supeditado a las exigencias representativas de dicho sujeto. Como ya lo mencionó Deleuze, la idea no es representación de un objeto, sino de una impresión. La impresión en tanto tal no le rinde cuentas a ningún tipo de modelo, ley, valor o trascendencia, la impresión es propia del plano del espíritu, de la producción pura.

Producción de trascendencia por lo inmanente

Deleuze cuando aborda el conocimiento trascendental kantiano y la interpretación kantiana de Hume, está pensando en que la trascendencia se expresa en la historia de la filosofía de distintas maneras, en Kant, ella es aterrizada de lleno en la subjetividad que hemos analizado. Sin embargo, en Hume la trascendencia aún no termina de completar su movimiento, aún ahí, la mediación o la trascendencia es independiente del sujeto constituyente de experiencia. En un segundo momento, la noción de trascendente supone una

⁵⁹ “No es por ello menos cierto que la filosofía como ciencia del hombre no tiene que buscar causa; debe escrutar efectos. La causa no puede ser *conocida*; no hay una causa de los principios, un origen de su poder. Lo original es su efecto sobre la imaginación.”. *Ibíd.*, p. 15.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 95.

trascendencia a la impresión, es decir, una superación, el sujeto trasciende por efecto de los principios su impresión presente.

En Kant, según Deleuze, la trascendencia es absorbida por un sujeto al que nada se le escapa. El sujeto reproduce la trascendencia en la medida en que la ha absorbido. No hay “más allá” en Kant. No hay ningún tipo de percepción sin un sujeto que la posibilite. El sujeto, de esta manera percibe a la Naturaleza como una naturaleza reglada, condicionada por el principio de causalidad que vimos en Hume. Kant condiciona a la naturaleza misma por las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías. La subjetividad se traduce en la modernidad y en específico con Kant, como la unidad sintética a priori que media todas las representaciones:

[...] lo dado no es una cosa en sí, sino un conjunto de fenómenos, y conjunto que no puede ser representado como Naturaleza sino por una síntesis a priori, la que no posibilita una regla de las representaciones en la imaginación sino con la condición de constituir ante todo una regla de los fenómenos en esa Naturaleza misma. [...] Por eso el criticismo no es un empirismo. Las implicaciones del problema así subvertido son las siguientes: hay a priori, es decir, se debe reconocer una imaginación productiva, una actividad trascendental. La trascendencia era el hecho empírico; lo trascendental es lo que hace a la trascendencia inmanente a algo = x.⁶¹

Si Hume despierta de su sueño dogmático a Kant es porque Hume introduce en la filosofía occidental, el problema del conocimiento, pero entendido desde el empirismo, en la perspectiva de Deleuze, como el problema de las experiencias separadas y disueltas en la imaginación no-reglada o no-mediada, en la *fantasía*, en el caos sin mediación. Kant lo que intenta es reglar a dicha imaginación. Intenta condicionar a la propia imaginación como producción de un sujeto trascendental. En este punto lo que parece intenta decir Deleuze es que los principios no afectan al sujeto, sino que el sujeto posee ya la facultad de relacionar y sintetizar sus propias impresiones, volviéndolas así, representaciones. En otras palabras, los principios que tienen cargas de trascendencia, son inmanentes a un sujeto trascendental. En Kant los principios son por el sujeto y no independientes de ellos. La impresión deja de ser impresión y pasa a ser representación de un objeto condicionado ya por el propio sujeto constituyente.⁶²

⁶¹ *Empirismo y subjetividad*, p. 123.

⁶² “Este ataque al método trascendental de Kant a través de la invocación del perspectivismo va de la mano con el ataque nietzscheano al idealismo platónico. Deleuze aborda esta cuestión considerando “la forma de la

En Kant es el sujeto quien pone las condiciones de posibilidad de toda representación, absorbe a la trascendencia, lo que significa que los principios no son entidades independientes, sino características o cualidades pertenecientes a la naturaleza de él. Nada se le escapa, pues este sujeto se da en un plano trascendental. Las impresiones separadas y disueltas dejan de serlo, en la filosofía moderna, expresada en la filosofía de Kant, las impresiones son unidas, relacionadas o enlazadas ya no por los principios, sino, en primer lugar, por las intuiciones puras de la sensibilidad. Se trata de la multiplicidad de impresiones sensibles que se remiten a un sujeto trascendental que otorga forma a la representación del objeto que el mismo posibilita a través de las categorías del espacio y el tiempo. Aquí ya no hay principios, lo que hay son intuiciones puras y categorías, configuraciones lógicas y formales que el sujeto mismo posee. La mediación ya no es trascendente, sino inmanente a la producción de un sujeto trascendental. Sin embargo, el hecho de que haya mediación supone a la trascendencia.

Con esto, quizá podemos ver un primer esbozo del análisis hecho hasta aquí de la noción de trascendencia; esta misma en un primer momento en Platón supone también una mediación o condición como lo vimos en *Diferencia y repetición*, pero la mediación es trascendente, es decir, dicha mediación se hace desde una figura que supera al plano sensible, se encuentra en el más allá, donde lo intangible es impenetrable. Con esto podemos ver entonces que la noción de trascendencia y el concepto de lo *trascendente* suponen una distinción que nos permitan identificarlas y utilizarlas cuando sea necesario.

Lo *trascendente* es la cualidad de las Ideas en Platón. Las Ideas son trascendentes y ellas mismas al ser inteligidas por el alma es que lo sensible es producido y cognoscible. El “ser” de la cama que vimos en el primer capítulo, es un ser trascendente. De este ser trascendente participan las camas del mundo sensible atadas a esa Idea.

En Kant es distinto, desde la modernidad empezando con Descartes, hay una ruptura con este esquema de la trascendencia-trascendente. En la modernidad y en específico con Kant, la inmanencia, en lugar de mantenerla dentro de lo trascendente, es sujeta a las condiciones del sujeto trascendental. Es decir, la *mediación* ya no se encuentra a partir de una unidad exterior trascendente que define a partir de su estado de reposo quien pertenece a su identidad

pregunta” que anima la indagación filosófica. La pregunta central de la indagación platónica es, según Deleuze, “¿Qué es?: ¿Qué es la belleza? ¿Qué es la justicia? Etcétera” [...] Una vez más, el foco del ataque es el método trascendental por excelencia, que busca un ideal que está por encima, como un principio suprasensible que ordena sus diversas ejemplificaciones materiales. “¿Quién?” es una pregunta materialista que mira el movimiento de las fuerzas reales en una perspectiva específica”. (Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, p. 83).

y la cumpla, como lo vimos en el primer capítulo con la metafísica de Platón, ya tampoco hay mediación de la trascendencia en principios de origen indeterminado como vimos en Hume, sino que ahora con Kant, la trascendencia cumple con su movimiento de aterrizaje a la inmanencia que había quedado inconcluso en Hume. la trascendencia se vuelve inmanente.

Deleuze, en *¿Qué es la filosofía?*, lleva a cabo un recuento de la filosofía occidental, acerca de los planos en los que se inscriben las diferentes perspectivas filosóficas. Es ahí donde Deleuze habla de una trascendencia aterrizada al plano de la subjetividad. La trascendencia no se encuentra ya en una unidad que decida a partir de su definición o de su estado de reposo trascendente quien pertenece a su identidad, quién es buena o mala copia o simulacro. Lo que Deleuze describe es que la trascendencia es plástica, es decir, es capaz de adoptar diversas formas en las que se expresa. La trascendencia en la modernidad baja a la inmanencia. Deleuze le reprocha a Kant que este reintroduce la trascendencia en la medida que refiere la inmanencia no a una unidad trascendente, sino a un sujeto trascendental al que nada se le escapa:

Kant llamará a este sujeto trascendental y no trascendente, precisamente porque es el sujeto del campo de inmanencia de cualquier experiencia posible al que nada se le escapa, ni lo externo ni lo interno. Kant rechaza cualquier utilización trascendente de la síntesis, pero remite la inmanencia al sujeto de la síntesis como nueva unidad, como unidad subjetiva. Hasta puede darse el lujo de denunciar las Ideas trascendentes, para convertirlas en el <<horizonte>> del campo inmanente del sujeto.⁶³

Más adelante menciona:

Pero, por el camino, Kant encuentra la forma moderna de salvar la trascendencia: ya no se trata de la trascendencia de un Algo, o de un Uno superior a todo (contemplación), sino de la de un Sujeto al que no se atribuye el campo de inmanencia sin pertenecer a un yo que necesariamente se representa a un sujeto así (reflexión).⁶⁴

La trascendencia es aterrizada al plano de la subjetividad (al Yo o al sujeto). Aquí ya no sólo media a la sensibilidad, sino que la experiencia producida por el sujeto expresa y reproduce la trascendencia. En otros términos, la naturaleza de la subjetividad humana se define por la necesidad o tendencia de un sujeto trascendental que configura toda su

⁶³ *¿Qué es la filosofía?*, p. 50.

⁶⁴ Ídem.

experiencia a partir de la síntesis de la imaginación -desde la perspectiva del conocimiento trascendental kantiano y el empirismo humeano, y que debido a la causa-efecto constituimos la experiencia más allá de ella misma, esto es, más allá de la impresión presente; creemos como real algo que no ha pasado, todo gracias al hábito, la costumbre y los fenómenos que se repiten. La trascendencia aterrizada al plano de la subjetividad, se traduce en un sujeto trascendental inmanente, al que como dice Deleuze, no se le escapa nada. En tanto sujeto trascendental inmanente al que no se le escapa nada, este mismo no puede concebir una experiencia separada de lo que el mismo pone.

Como ya lo dijimos, lo sensible ya no está condicionado y remitido a la Idea trascendente platónica, a una unidad objetiva, sino a una unidad subjetiva que será el sujeto trascendental inmanente. La experiencia que produce y constituye el sujeto, es la de un sujeto inmanente, pero que en su propia producción inmanente reproduce lo trascendente. Por eso es que necesita como condición de posibilidad de toda representación de un a priori básico que concilie la multiplicidad de las impresiones dadas, estas impresiones ya no se dan por sí solas, esto es, ya no se dan en lo dado tal como es dado, porque ese plano de lo dado ya se encuentra en Kant mediado por el sujeto trascendental:

Para Kant es necesario, pues, subvertir el problema, relacionar lo dado con el sujeto, concebir el acuerdo como un acuerdo de lo dado con el sujeto, de la Naturaleza con la naturaleza del ser razonable. ¿Por qué? Porque lo dado no es una cosa en sí, sino un conjunto de fenómenos, y un conjunto que no puede ser representado como Naturaleza sino por una síntesis *a priori*, la que no posibilita una regla de las representaciones en la imaginación sino con la condición de constituir ante todo una regla de los fenómenos en esa Naturaleza misma.⁶⁵

En Kant, nos dice Deleuze, lo dado ya está condicionado por las configuraciones lógicas y las intuiciones puras que condicionan y posibilitan toda experiencia.

La trascendencia en la modernidad, es aterrizada al plano de la subjetividad, es decir, a un sujeto que es productor de su propia experiencia en tanto dicha producción está supeditada a las cargas de trascendencia de un sujeto trascendental, el sujeto es quien da la regla de los fenómenos de la naturaleza. La inmanencia no es inmanencia pura, sino que está atada a las exigencias del sujeto trascendental. La naturaleza es reglada, o mediada por el sujeto a través de una síntesis *a priori*, en tanto regla de las representaciones y regla de los fenómenos. La

⁶⁵*Empirismo y subjetividad.*, p. 123.

trascendencia aquí ya no remite a una unidad en un plano más allá de lo sensible, sino que, en tanto sujeto constituyente de su propia experiencia, ésta estará producida con y por cargas de trascendencia. Deleuze menciona que, en esta época moderna, reproducimos la trascendencia en y por lo inmanente:

En esta época moderna, ya no nos basta con vincular la inmanencia a un trascendente, *queremos concebir la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia de donde esperamos una ruptura. [...] No nos contentamos con remitir la inmanencia a lo trascendente, queremos que nos lo devuelva, que lo reproduzca, que lo fabrique ella misma.*⁶⁶

La producción de experiencia de un sujeto trascendental inmanente encuentra en su efectuación o en su expresión cargas de trascendencia. Hacer de la metafísica una ciencia, como lo pretendía el proyecto kantiano, es pretender sustraerle a la metafísica su campo de estudio, es hacer de la imaginación una imaginación reglada, formal, ya no disuelta sino mediada.⁶⁷

El segundo sentido de producción de experiencia que analizábamos en la lectura deleuzeana de Hume, es una producción de experiencia posible o mediada por principios que no sabemos de donde provienen. Ya hemos visto dos sentidos de la noción de trascendencia usados en Deleuze en *Empirismo y subjetividad*, la primera noción se refiere a un sujeto que trasciende la impresión presente, y la extiende a un momento posterior a la misma, el segundo sentido señala el origen de los principios en una dimensión que es trascendente e indeterminada.

En el análisis de Deleuze sobre Kant, el sujeto brinda los propios principios, brinda las condiciones de su propio conocimiento, pero esto significa, que la trascendencia según Deleuze, se expresa de forma moderna en este sujeto sintetizador y constituyente de sus propias condiciones de posibilidad de conocimiento. La producción inmanente está supeditada a la construcción que hace el sujeto trascendental por las intuiciones puras y las categorías, el sujeto reproduce en la constitución de experiencia a la trascendencia.

⁶⁶ *¿Qué es la filosofía?*, p. 51.

⁶⁷ "Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia". Max Horkheimer, Theodore Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

III

Producción de subjetividades

Ya veíamos a la producción de experiencia según el recorrido hasta aquí, como una efectuación de los principios en el espíritu que lo reflexionaba. La subjetividad humana, es una impresión reflexiva. Y lo social, en Hume según Deleuze, es una construcción artificial, en el sentido de que es un fenómeno de la conciliación de las diferencias, de las empresas inventadas, que se instauran en la institución, en la creación de contenidos necesarios para el sentido de la sociedad, o de la colectividad a partir del desprendimiento de nuestra propia utilidad para integrarlo en una utilidad general, en lo común de esa colectividad, por medio de la simpatía.

Cuando a la subjetividad humana se le ve del lado negativo, cuando lo social es apartado de su positividad, entonces a la producción de experiencia humana, a este artificio inventado, a esta producción social se le limita, se le impone, se le reprime, se le media, se le orienta o se le gestiona a partir de la trascendencia impuesta por principios reguladores o mediadores de los fenómenos en esa experiencia a un nivel epistemológico, a su vez que, legisladores, estos últimos representados en reglas, normas y leyes en un sentido social y político. Esto nos impone así, no sólo una forma y estructura de esa experiencia producida, sino un modo de vivir y actuar en esa forma de experiencia producida o efectuada que es la propia subjetividad humana. Se nos dice qué es lo que está prohibido y restringido.

La metafísica de la trascendencia adopta una nueva forma en la modernidad, como vimos en el capítulo anterior. La propia trascendencia deja de estar en una dimensión puramente trascendente, para pasar ahora a una dimensión inmanente. La inmanencia misma, reproduce a la trascendencia y la inmanencia veíamos, es la propia producción. La razón de ser de lo sensible, de estar en el plano trascendente, pasa a estar en el plano de lo inmanente, es decir, en lo sensible mismo. Pero por esto mismo, la inmanencia no es el flujo puro de la diferencia o de la producción deseante.

La inmanencia como vimos tiene una relación con esa producción de la diferencia en sí misma, y con la producción deseante del inconsciente. Esta producción así, se ve cortada, o mediada a su vez por la trascendencia, pero ya no desde un “más allá”, sino desde un “más acá”, en la propia inmanencia, en el propio inconsciente. La producción del inconsciente mismo, de la circulación deseante está capturada. La trascendencia es la indeterminación de

la razón del ser, pero es ella quien da la potencia de ser de lo inmanente, desde unas determinaciones, modelos o formas vertebrados en la lógica de lo Uno, en tanto identidad, binaridad y representación, o como vimos en Hume por principios reguladores.

Producción de experiencia: producción social y producción deseante; socius capitalista y enajenación

El *Anti Edipo*, es una obra en donde, entre otras cosas, Deleuze y Guattari llevan a cabo un análisis respecto de la función del psicoanálisis en la sociedad capitalista contemporánea que les toca vivir a los autores. Allí clarifican la concepción que tienen de la realidad humana, a partir del análisis que hacen de fenómenos sociales de la época contemporánea. Personajes como los autistas o los esquizofrénicos y la manera en la que propician la percepción de la experiencia, en tanto son recludos y aceptados en la organización social, mediante específicas organizaciones, pero como los anómalos de la época, vienen a representar para estos autores, la circulación del deseo sin capturas ni intermediarios, al menos de lo autistas y esquizofrénicos que no están edipizados.⁶⁸

La producción de experiencia es producción social. Pero la producción social no es una producción común y corriente, sino que conlleva toda una serie de condiciones y determinaciones en distintos niveles, en distintos estratos, en distintas épocas. Lo importante aquí es que el ser humano es, en ese sentido esencialmente un ser productivo, un ser genérico. Ahora bien, el proceso histórico del capitalismo supone una mezcla entre la producción genérica del hombre y la producción de la propia Naturaleza:

[...] ya no existe la distinción hombre – naturaleza. La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre. La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre.⁶⁹

⁶⁸ “[...] a Freud no le gustan los esquizofrénicos, no le gusta su resistencia a la edipización, más bien tiene tendencia a tratarlos como tontos: toman las palabras por cosas, dice, son apáticos, narcisistas, están separados de lo real, son incapaces de transferencia, se parecen a filósofos, <indeseable semejanza>.” (Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*, p. 31).

⁶⁹ *El Anti Edipo*, p. 14.

Lo que nuestros autores nos quieren decir, es que la producción de la Naturaleza en tanto mezcla de la esencia natural del hombre y la esencia humana de la naturaleza se identifican en un solo proceso. El plano único vuelve a ser la base de esta filosofía. Un plano en el que ya no hay distinción de dimensiones o de actores, el que produce y lo producido, ahora estos se identifican en un solo proceso, el proceso de la producción en sí misma, de la producción deseante⁷⁰(sólo que como veremos más adelante, esta producción se encuentra gestionada o mediada ya no como una producción pura). En la medida que el ser humano es un ser productivo, los contenidos de esa producción los brinda la naturaleza. El ser humano es hijo de la naturaleza. En ese sentido ella tiene una esencia humana, y ésta se identifica con la esencia o carácter del ser humano.⁷¹

Deleuze y Guattari describen la realidad fundamentalmente como una producción deseante del Ello o del inconsciente. La Naturaleza es producción de deseo, el deseo producción de lo real:

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. [...] El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo.⁷²

Lo real es como un mapa de circulación del deseo. Por todos lados flujos de deseo que se codifican o se descodifican, donde se llevan a cabo movimientos de desterritorialización y de reterritorialización, máquinas que se conectan a otras máquinas y que efectúan esta circulación deseante. De esta manera damos un vuelco a la perspectiva con la que veníamos trabajando la concepción de Deleuze en esta tesis, ya no estamos hablando del Deleuze

⁷⁰“La producción deseante ya está en el principio: hay producción deseante desde el momento que hay producción y reproducción sociales. Sin embargo, las máquinas sociales precapitalistas son inherentes al deseo en un sentido muy preciso: lo codifican, codifican los flujos del deseo. Codificar el deseo –y el miedo, la angustia de los flujos descodificados- es el quehacer del socius.” *Ibíd.* p. 145.

⁷¹ “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, o sea la naturaleza en cuanto ya, no es cuerpo humano. Decir que el hombre vive de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su cuerpo, con el que tiene que mantenerse en un proceso constante, si no quiere morir. La conexión de la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella.” (Karl Marx, *Manuscritos de París*, XXIV, Gredos, 2018).

⁷²*Anti Edipo.*, p. 33.

preocupado por las condiciones epistemológicas de un espíritu-sujeto, sino de una ontología inmanentista cuyo eje principal es; el de la circulación deseante del inconsciente. Nuestro objetivo ahora es analizar si esas condiciones epistemológicas tienen algún impacto o influencia en esa circulación deseante y sí es así de qué tipo es, o cuáles son sus características.

Aquí se mantiene esta relación de alteración del plano que veíamos antes, una oposición, así como un nexo, pero ahora no es entre el espíritu y el sujeto, sino una tensión entre la producción deseante y la producción social. El caos es detenido, es organizado, así la naturaleza humana altera esa Naturaleza a quien pertenece. La producción natural se identifica ya como producción industrial. Esta vez en lugar de vernos sólo como una subjetividad humana fundamentada en el entendimiento y lo pasional, podemos entender esa subjetividad como pura producción social en la propia producción deseante. Esta producción social, media o captura a esa producción deseante. Esto quiere decir que la producción de experiencia de la subjetividad humana entendida como la producción social, modifica a esa naturaleza dada que es la circulación deseante del inconsciente. De esta manera, la organización social o el *socius*, corta este proceso sin fin que supone la circulación deseante. Deleuze y Guattari mencionan que la producción social o *socius*, es una condición humana, o una determinación que el ser humano tiende a desarrollar, y este desarrollo se puede ver en distintas épocas o etapas. De esta manera el *socius* es una pausa improductiva de la circulación deseante:

[...] las formas de producción social también implican una pausa improductiva inengendrada, un elemento de anti-producción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*. Este puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital. De él dice Marx: no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino.⁷³

El *socius* como tendencia humana corta a la propia producción deseante. Este *socius* es como un elemento que se acopla al proceso de la producción del deseo. El *socius* o la organización social es determinado según veíamos en el anterior capítulo a partir de la naturaleza o subjetividad humana, en cuyo centro de desarrollo está la trascendencia influyendo en esa efectuación de la producción de experiencia y por ello en una determinada producción social.

⁷³ *Ibíd.* p. 19.

De este modo el deseo en sí mismo, es mediado y en última instancia capturado, cortado o interceptado. La mediación de la metafísica de la trascendencia ya no se da sólo en un plano ontológico y epistemológico como lo veíamos en los dos capítulos anteriores, sino que ahora se vendrá a dar en la propia producción social, en el plano de las relaciones sociales de producción, en tanto esta producción se da ya en el plano de la producción deseante. La captura en este plano será algo propio del capital, aunque toda producción social, dicen Deleuze y Guattari, corta o media de un modo u otro esa circulación, de manera que puede ser un cuerpo lleno, como el cuerpo de la tierra o el cuerpo despótico. Hay un socius con una cierta lógica con la que trabaja la organización social, un socius determinado en un momento de la historia. Aquí hablamos de la lógica del capital, y de él dice Marx según Deleuze, que este aparece como un presupuesto natural de la propia producción. El capital así, no es el producto de lo producido, sino que, aparece como la condición de esa producción, el presupuesto “divino” de esa producción. El socius, que es la pausa improductiva, construye un delirio, un movimiento objetivo aparente, pero este movimiento objetivo, es un movimiento abstracto, como una ilusión, en dónde se registran las relaciones sociales y las formas de producción, por esto mismo podemos hablar de una captura a la producción deseante. El Inconsciente ya no aparece como lo que posibilita los flujos del deseo y de la producción, sino que es el capital el que aparece como aquello que posibilita esa producción. Este aparece como la superficie de registro dónde se da ese movimiento objetivo, pero se trata de un movimiento objetivo abstracto o aparente:

La sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción; pero no es un delirio de la conciencia, más bien la falsa conciencia es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro.⁷⁴

Este movimiento objetivo aparente bien lo podemos interpretar como un ataque implícito a uno de los puntos que critica Marx del hegelianismo. En el sentido de que las formas de producción y las relaciones sociales de producción desde una perspectiva hegeliana, según Marx, consisten en un movimiento lógico aparente, o un movimiento lógico abstracto y no se enfoca en el movimiento real que las genera. Para Marx estas relaciones sociales y modos de

⁷⁴Ídem.

producción consisten en el movimiento mismo de la historia que las genera, en el “movimiento cualquiera” dentro del plano de lo social.⁷⁵

Deleuze y Guattari lo que establecen aquí es que este delirio de la sociedad, consiste en un registro de la producción, en una organización de lo social o *socius*, que se vuelca sobre esas fuerzas y esos agentes productivos. Se establece como una superficie donde se registra la percepción de un <movimiento objetivo>, pero este es un movimiento aparente, y esta superficie se apropia de esas fuerzas, agentes y del excedente de producción, de las partes y el conjunto del proceso de producción, que ahora parecen emanar de él.

Este *socius* es generado en distintas épocas y en condiciones histórico-sociales muy distintas, sin embargo, la subjetividad humana tiende a desarrollarlo por efectuación de esa propia subjetividad. Por eso, la superficie sobre la que se vuelca y absorbe a las fuerzas productivas mismas que no serían otras que las de la producción del Inconsciente, puede ser el cuerpo de la tierra, el cuerpo despótico o el cuerpo del capital. De este último nos dice Deleuze y Guattari, nos muestra un movimiento aparente; todo parece producido objetivamente por el capital en tanto “cuasi-causa”:

Sin embargo, a la vez, que se instaura rápidamente un mundo perverso embrujado, el capital desempeña el papel de superficie de registro en la que recae toda la producción (proporcionar la plusvalía relativa, o realizarla, éste es el derecho de registro). <<A medida que la plusvalía relativa se desarrolla en el sistema específicamente capitalista y que la productividad social del trabajo crece, las fuerzas productivas y las conexiones sociales del trabajo parecen separarse del proceso productivo, pasando del trabajo al capital. De este modo, el capital se convierte en un ser muy misterioso, pues todas las fuerzas productivas parecen nacer en su seno y pertenecerle>>.⁷⁶

La separación del proceso productivo es lo que aquí nos interesa analizar. Entre mayores fuerzas productivas y crecimiento de las relaciones o conexiones sociales, mayor es la separación de una realidad por otra. O, mejor dicho, de una realidad “aparente” que se vuelca

⁷⁵ “Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua no existe, no vive más que por un movimiento cualquiera. Así, el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos proporciona los productos industriales, etc.

Así como a fuerza de abstracción hemos transformado toda cosa en categoría lógica, de la misma manera basta con hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento”. (Karl Marx, Metafísica de la economía política; en *Miseria de la Filosofía*, p.87).

⁷⁶ *El Anti Edipo*, p. 19.

e impone sobre la realidad inmanente productiva⁷⁷. El impulso u origen de la producción se ve capturada, por una instancia abstracta, o digámoslo de una vez, por una instancia abstracta con cargas de trascendencia. El socius en tanto relaciones y producciones sociales, es generado según veíamos con Deleuze antes, por la subjetividad humana, por su naturaleza, empero este socius con el paso de las épocas, parece adoptar nuevas figuras, nuevas formas de expresión que lo único que tienen en común es que son una superficie de registro, una profunda separación de lo real. Una división, que es constante de la reproducción humana, de la reproducción social de la subjetividad humana:

Sin embargo, cualquier cuerpo lleno, cuerpo de la tierra, o del déspota, una superficie de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo perverso embrujado y fetichista, pertenecen a todos los tipos de sociedad como constante de la reproducción social.⁷⁸

Ya mencionábamos más atrás que el socius es producido en distintas épocas, pero aún con sus diferencias, este es fundamentalmente una superficie de registro, un digámoslo así, origen, que da los materiales, las fuerzas y los agentes necesarios para la reproducción social. Pero a diferencia de los demás, el socius capitalista consiste en una superficie que es el plano donde se instaura la realidad. Esto es; la producción de experiencia que veíamos en el capítulo anterior se da en una superficie que es el del cuerpo del capital, dicen nuestros autores, las fuerzas productivas parecen separarse del proceso productivo, es decir del propio trabajo, para pasar al capital. El socius capitalista instaura la realidad en tanto producción social en el capital. Es decir, el paso del trabajo al capital significa, que el capital aparece ahora como *el origen de toda producción y reproducción social*. La producción se transforma en producción de mercancías. Pero la propia producción aquí, se vuelve ya mercancía, un fenómeno abstracto, movimiento objetivo aparente.⁷⁹

⁷⁷ “La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueba como proceden de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división del trabajo y capital, de capital y tierra”. (Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía política*, Alianza, p. 104).

⁷⁸Ibíd., p. 20.

⁷⁹ Menciona Marx a propósito de la mercancía: “[...] Nada de enigmático hay en el hecho de que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible”. Marx, *El Capital*, Tomo I, p. 1006.

La mercancía para Marx viene a representar una correlación entre valor de uso y valor de cambio. Del valor de uso nos dice, alteramos las formas de las materias naturales, pero eso no tiene ningún tipo de consecuencia enajenante o abstracta. Sin embargo el valor de cambio, en tanto relación cuantitativa, en tanto proporción de esa cuantificación, o sea, en tanto proporción o parámetro de la relación de intercambio entre una clase de valores de uso con otra, supone una abstracción del proceso de producción.⁸⁰

El valor abstracto es este movimiento objetivo aparente del que hablan Deleuze y Guattari. Los objetos de la realidad y la propia realidad misma, los percibimos por sus valores de uso, es decir, por la utilidad que en la experiencia sensible hacemos de ellos, pero de pronto con el *socius* capitalista, dejamos de valorar a los objetos de la realidad y a la realidad misma por su valor de uso, y comenzamos a percibirla por su valor de cambio, como un “valor abstracto”, en tanto que dejamos de verla como un proceso productivo y la percibimos como la fuente u origen de ese proceso productivo, cuando que es el resultado de dicho proceso. En otros términos, lo que se valora no es el proceso del trabajo del trabajador, sino el valor abstracto del trabajo mismo que efectúa ese trabajador, ya decíamos, no se valora a los objetos por su utilidad, sino por el valor abstracto de esa utilidad. El mundo ya no se nos muestra como por lo que es, sino por lo que vale, en tanto mercancía. Esta división o escisión, este extrañamiento, es la *enajenación*⁸¹, que se encuentra en el centro de la producción de subjetividades. La enajenación no sólo es del trabajador, sino que veremos más adelante, es de la producción social general.

El producto del trabajo aparece como de otro, y no de aquél que lo produce. La enajenación no es sino la sustracción de la energía vital de la actividad misma productiva en el que el ser humano se reproduce y se conoce a sí mismo en cuanto se ve reflejado como un espejo en aquello que produce. La enajenación es la ruptura de ese espejo. El ser humano ya

⁸⁰ “Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción”. (Marx, *Miseria de la filosofía*, p. 90).

En el intercambio de mercancías, el valor de una no depende ya de sus cualidades físicas, sino de su propio valor abstracto, dice Marx en el *Capital*: “La relación de intercambio de la mercancía muestra a primera vista que la sustancia del valor de cambio es algo totalmente distinto y totalmente independiente de la existencia físicamente tangible de la mercancía, o sea de su existencia como valor de uso. Dicha relación se caracteriza precisamente por la *abstracción* del valor de uso”. (Marx, *El Capital*, Tomo 01 p. 974).

⁸¹ Marx menciona a propósito de la enajenación del trabajo: “[...] el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*”. (Karl Marx *El trabajo enajenado*, en *Manuscritos de filosofía y economía política*, p. 106).

no se reproduce en aquello que produce, sino que aquella producción es un extrañamiento, movimiento objetivo aparente. La enajenación en este caso no consiste sólo en que el producto del trabajo se presente como externo sino en que precisamente este producto del trabajo se pierda o se rompa, en la medida en que el trabajador no se vea reproducido en aquél. La enajenación no sólo es enajenación del trabajador, sino de la producción social general⁸².

Los modos de producción social, la reproducción humana general, la vida y la Naturaleza se vuelven así mercancía. El trabajo en vez de ser actividad humana vital se vuelve mercancía. Los productores y el producto mismo aparecen en una relación de escisión, una pérdida del objeto, una extrañación. Nuestro objeto no nos pertenece, nuestra propia reproducción humana nos aparece como extraña, la realidad social como irrealidad. Según Deleuze y Guattari, cuando el *socius* capitalista se vuelca sobre las fuerzas productivas mismas, supone que la producción de experiencia, en tanto producción del *socius*, se vea subjetivada, es decir, se vea escindida o cortada.

La percepción, en el sentido epistemológico, se ve así cortada o mediada por las facultades de la naturaleza humana en el sentido humeano por los principios, como veíamos en el segundo capítulo, (contigüidad, causalidad y semejanza). Pero a su vez esto supone que la producción social se vea a su vez dividida por la captura del capital como entidad abstracta, que digámoslo así, valoriza el mundo de los objetos del mundo, y al mundo mismo, en términos de nuestros autores, se valoriza la producción y reproducciones sociales, y se perciben ya no por lo que son, sino por lo que valen. Hay entonces una doble subjetivación, la primera de carácter epistemológico, la segunda cómo implicación de la primera será de carácter económico- social.

Si la Economía Política de la que habla Marx hace del trabajador y de su producto mercancía, significa que hace a toda la realidad productiva o a toda la realidad social productiva como mercancía. Lo que quiere decir, que el *socius* capitalista del que hablan Deleuze y Guattari es una producción de subjetividades. Veamos ahora rápidamente la descripción del funcionamiento de lo que nuestros autores describen de este *socius*, en dónde

⁸²“[...] La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”. (Ídem.)

suponen que este funciona como una axiomática que codifica y descodifica a todos los flujos del deseo.⁸³

Conjunción; decodificación y reterritorialización

El capitalismo a diferencia del Estado despótico, que sólo obstruía y detenía la producción deseante, permite decodificar los flujos del deseo y luego volverlos a codificar bajo otro tipo de lógicas o determinaciones. De este modo, el capitalismo absorbe todo a su paso pues no trabaja a partir de disyunciones (o, o, o..., n), negando o rechazando, sino a partir de conjunciones (y, y, y...,n). La producción deseante del inconsciente, en lugar de sólo ser reprimida o rechazada, es mediada, regulada o controlada, a partir de la lógica del capital:

El capitalismo es la única máquina social, como veremos, que se ha construido como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda.⁸⁴

Un ejemplo de estos flujos descodificados se da en los siglos XV y XVI donde se pasa de una organización feudal a una naciente organización capitalista. La base y el cuerpo social en el que se desarrolla esta nueva organización es la burguesía, que eran los oprimidos por el régimen autoritario y religioso que representaba el feudo. De tal modo que el capitalismo no pretende sólo codificar como una máquina de sobre-codificación, antes que todo, lo primero que hace el capitalismo es descodificar flujos, o posarse sobre la base de flujos descodificados.

Esta descodificación consiste en liberar cargas del deseo, o flujos del deseo, pero no de manera ilimitada, sino precisamente encaminadas a llenar estos flujos de otro deseo, del deseo a base de la lógica del capital. Esta lógica del capital está constituida en otro tipo de relaciones y producciones sociales, una vez liberada cierta cantidad de flujo, vuelve a codificar y crea un límite de disolución, en dónde intenta no llegar a él, intenta no destruirse a sí mismo:

⁸³ "Las características reales de la axiomática permiten decir que el capitalismo y la política actual son literalmente una axiomática. Pero precisamente por esta razón nada está decidido de antemano". (*Aparato de captura, Mil mesetas*, p. 466).

⁸⁴ Óp. Cit., p. 145.

Por tanto, el capitalismo libera los flujos del deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y la posibilidad de su propia disolución, de tal modo que no cesa de oponerse con todas sus fuerzas exasperadas al movimiento que le empuja hacia ese límite.⁸⁵

La liberación del deseo es mediada o regulada en condiciones sociales que generan o permiten esa liberación o disolución. De este modo observamos cómo en Deleuze existe una perspectiva del fenómeno de la producción, en cuyo centro posa el concepto de <<Deseo>>. El capitalismo a diferencia de otros regímenes productivos, no cierra el paso a la producción deseante, no sólo sobre-codifica, no solo reprime, sino que media, orienta a esa producción por medio del capital. Si libera los flujos del deseo, si los descodifica, sólo es para limitarlos en otro plano, por eso, el capitalismo se opone hacia ese movimiento de liberación de los flujos del deseo, para evitar llegar al propio límite de la disolución del deseo. El capitalismo no corta al deseo, no quiere la desaparición del deseo, lo que quiere más bien es apropiarse de él.

El capitalismo entonces tiene que generar la descodificación de los flujos, de flujos desterritorializados, si el capitalismo puede codificar bajo su lógica sólo es posible porque precisamente puede descodificar cualquier flujo:

[...] el capitalismo y su corte no se definen simplemente por flujos descodificados, sino por la descodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva, la conjunción de los flujos desterritorializados. La singularidad de esta conjunción dio la universalidad del capitalismo.⁸⁶

Por eso más atrás mencionábamos que el capitalismo funciona a través de conjunciones, de las conjunciones de los flujos, absorbe todo a su paso. Todo se puede descodificar y todo se puede codificar por conjunción. Esta conjunción se puede ver también como la relación entre el Estado despótico medieval o máquina despótica bárbara, con la máquina capitalista:

Simplificando mucho podemos decir que la máquina territorial salvaje partía de las conexiones de producción y que la máquina despótica bárbara se fundaba en las

⁸⁵Ídem.

⁸⁶Íbid., p. 231.

disyunciones de inscripción a partir de la eminente unidad. Pero la máquina capitalista, la civilizada, va a establecerse primero sobre la conjunción.⁸⁷

Más adelante menciona:

Cuando la conjunción pasa a primera fila en la máquina social, ocurre, por el contrario, que deja de estar vinculada tanto al goce como al exceso de consumo de una clase que se convierte al propio lujo en un medio de inversión y vuelca todos los flujos descodificados sobre la producción, en un <<producir para producir>> que recobra las condiciones primitivas del trabajo con la condición, con la única condición, de incorporarlas al capital como al nuevo cuerpo lleno desterritorializado, el verdadero consumidor de donde ellas parecen emanar [...]⁸⁸

Lo que hace el capitalismo, la máquina social o socius, es que los flujos descodificados los vuelca sobre la producción. Por eso las condiciones primitivas del trabajo son retomadas, con la condición de agregarlas al capital y a este cuerpo lleno o socius. En otros términos, los propios flujos descodificados son una especie de elemento-inversión que se vuelcan sobre la propia producción, en el proceso de codificación o reterritorialización en el socius capitalista, en lo que Deleuze y Guattari llaman una “producción de producciones”. La naturaleza ahora tiene un valor abstracto por encima de sus propias utilidades o necesidades físicas y naturales.

El capitalismo así, tiene como origen el enfrentamiento o encuentro entre dos diferentes tipos de regímenes: el feudal y el naciente burgués. El segundo aparece en la historia como emancipación del trabajador del régimen feudal, libre, cuyo individuo ahora tiene que vender su fuerza de trabajo, y del dinero-moneda, valor abstracto que ahora viene a valorizar esa fuerza de trabajo por diferentes determinaciones:

En el centro del *Capital* Marx enuncia el encuentro de dos elementos <<principales>>: por un lado, el trabajador desterritorializado, convertido en trabajador libre y desnudo, que tiene que vender su fuerza de trabajo; del otro, el dinero codificado, convertido en capital y capaz de comprarla.⁸⁹

⁸⁷ Ídem.

⁸⁸ Ídem.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 231.

Este fenómeno que describen los autores, significa la descomposición del Estado despótico feudal. Algo más importante que podemos preguntarnos aquí es, ¿qué conexión hay entre estos dos flujos? flujo de productores y flujo de dinero. Menciona Deleuze y Guattari que este proceso consiste en que uno de los flujos, el de los productores o trabajadores, depende de una transformación de las estructuras agrarias constitutivas del antiguo cuerpo social.⁹⁰

Sobre el capital primitivo y el capital mercantil, se encuentra el capital financiero y el capital industrial que es el nuevo tipo de capital que le da la fuerza misma al propio capitalismo para afirmarse y poder descodificar y codificar los flujos del deseo, y también los flujos que pasan por la producción social:

[...] para el capital, desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria; descodificación de los flujos de producción por capital mercantil; descodificación de los Estados por el capital financiero y de las deudas públicas; descodificación de los medios de producción por la formación del capital industrial, etc.⁹¹

Así vemos ilustrado como estos autores conciben a la producción social como un socius que siempre media o corta a la producción deseante, en el caso del cuerpo lleno capitalista, en su principio al menos, se introdujo o se desarrolló en las relaciones sociales y la producción-reproducción del ser humano por medio de una desterritorialización de la riqueza feudal, de una descodificación de producción por capital mercantil y finalmente descodificación de los Estados por capital financiero y capital industrial. Mencionan Deleuze y Guattari:

[...] el efecto de la conjunción es el control cada vez más profundo de la producción por el capital: la definición del capitalismo o de su corte, la conjunción de todos los flujos descodificados y desterritorializados [...].⁹²

El capitalismo, la máquina capitalista emerge en el momento en que el capital se apropia de toda la producción. Esto quiere decir, que el capital penetra en todos los campos de la

⁹⁰ “[...] para el trabajador libre, desterritorialización del suelo por privatización; descodificación de los instrumentos de producción por apropiación; privación de los medios de consumo por disolución de la familia y de la corporación; de los medios de consumo por disolución de la familia y de la corporación; descodificación por último del trabajador en provecho del propio trabajo o de la máquina.”. (Ibíd., p. 232).

⁹¹ Ídem.

⁹² Ibíd., p. 233.

producción social, y como recordábamos entre mayor producción social en el capitalismo mayor división social del trabajo. A esto dicen Deleuze y Guattari:

Entonces volvemos a encontrar la producción de producciones, la producción de consumos –pero precisamente en esa conjunción de los flujos descodificados que convierte al capital en el nuevo cuerpo lleno social, mientras que el capitalismo comercial y financiero bajo sus formas primitivas se instalaba tan sólo en los poros del antiguo socius del cual no cambiaba el modo de producción anterior.⁹³

El cuerpo lleno social como vemos, es producto de la producción de experiencia a su vez que, de la producción social, y esta se da en diferentes momentos. En el caso del capital, este se vuelve la base o el centro que parece la base de la propia producción social, pero ya advertían los autores que este sólo es la base de registro, que no es más que un movimiento objetivo aparente. Es un delirio. El capital como socius se instala sobre las formas de producción y sobre la producción misma, y en primera instancia lo hace por la conjunción de esos flujos descodificados. En una segunda instancia en el proceso de la reterritorialización.

Es en este punto donde podemos hacer una conexión más ilustrativa de la metafísica de la trascendencia con la producción inmanente capitalista. El Estado despótico es el elemento activo del proceso de las relaciones y los modos de producción social. Deleuze y Guattari muestran cómo este Estado se mantiene en el socius capitalista, pero no a partir de disyunciones que decidan a partir de la unidad trascendente qué debe reproducirse en la producción social, sino que ahora en el socius capitalista se constituye en una instancia inmanente organizadora de la producción y las relaciones sociales inmanentes en el proceso de reterritorialización, dónde toda la producción es aceptada o introducida en el propio proceso de producción, por eso hablábamos de conjunciones, y no de disyunciones que rechacen a la producción:

La inmensa desterritorialización relativa del capitalismo mundial necesita reterritorializarse en el Estado nacional moderno, que encuentra una resolución en la democracia, nueva sociedad de hermanos, versión capitalista de la sociedad de los amigos.⁹⁴

⁹³ Ídem.

⁹⁴ *¿Qué es la filosofía?*, p. 99.

Pero precisamente el capitalismo surge como la descodificación de los flujos del deseo de ese socius despótico. El capitalismo entonces absorbe el socius déspota y lo adopta de una nueva manera, en el proceso de reterritorialización que se expresa en el Estado nacional moderno, en la democracia. Como ya hemos visto, el socius capitalista primero descodifica los flujos y luego los vuelve a codificar bajo sus propias determinaciones. De modo que la metafísica de la trascendencia en tanto se encuentra en la efectuación misma de la propia subjetividad humana, en tanto esta efectuación es producción social, entonces esa producción social que ahora es inmanente, es producida con la mediación de la trascendencia, sin que alguna instancia trascendente se inmiscuya en ese proceso. La desterritorialización relativa de la que habla Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*, remite a la producción social inherente al Plano de Inmanencia del que extrae los contenidos y las fuerzas mismas de su ser, de su producir. La producción y la reproducción social son una pausa improductiva en el proceso de producción del deseo de este Plano de Inmanencia o de esta producción deseante del Inconsciente.

La producción de experiencia tiene cargas de trascendencia, y en tanto la producción de experiencia es producción social, esta última también contendrá cargas de trascendencia. Sin embargo, ya mencionábamos también que la mediación del plano ya no es desde un “más allá” -máquina despótica-, sino desde un “más acá”, -máquina capitalista-, en la propia inmanencia. La trascendencia se vuelve inmanente y se expresa en el capital.⁹⁵

Esta trascendencia ya no es propiamente la de Platón ubicada en un plano trascendente, en el topos uranus. Recordemos que pasamos nuestro análisis de la metafísica de la trascendencia aterrizada en la inmanencia, por Hume y luego por Kant, en tanto pensadores representativos de la modernidad. Advertíamos también que, si Marx habla de una metafísica de la economía política, esta metafísica está basada en la filosofía hegeliana. Sin embargo, nuestro análisis no es el estudio concreto de la metafísica de un autor como Hume, Kant, Marx o Hegel, sino de la idea general de la metafísica de la trascendencia en el pensamiento de Deleuze. Y recordemos que la filosofía de Deleuze se construye a partir de la crítica a la

⁹⁵ “Para Deleuze [...] el liberalismo afirma la propia lógica de la Identidad, no en términos de una monarquía o una aristocracia como la medieval que supone una figura política trascendente que corona la jerarquía que ordena al tejido social, sino como una bioproducción inmanente y alienante que en el capital encuentra su motor interior. La propia Idea platónica renace para Deleuze en la axiomática capitalista que se renueva con la misma plasticidad que la propia gestión de la miseria de la que extrae el plusvalor en el que se centra su actividad a la vez productiva y esclavizante.” (José Ezcurdia, *Cuerpo, Intuición y Diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, p. 121).

metafísica occidental. De ahí la importancia de hablar sobre todos estos autores desde la lente deleuzeana.

Tomando en cuenta estas consideraciones, podemos concluir hasta aquí que sí hay una influencia de la Trascendencia dentro de la producción del socius capitalista, esta es o se da en el centro y como expresión del ser “misterioso” que es el capital. La fuente y origen de la producción ya no parece propia del Inconsciente, sino del capital. Ahora lo que nos interesa, es analizar con mayor detenimiento la influencia de la trascendencia en los regímenes de experiencia del socius capitalista. Lo podemos plantear de la siguiente manera: ¿cómo es que la metafísica de la trascendencia en tanto cualidad inmanente de este socius, es capaz de poder organizar la producción de experiencia, la producción social y esas relaciones sociales? Dar respuesta a esta pregunta no es sencillo, pues Deleuze y Guattari, mencionan múltiples factores que son determinantes y que se relacionan entre sí para ejecutar la captura de la organización social dentro del capitalismo. Aparatos de captura como la renta de la tierra, el trabajo y la moneda son en principio una “fórmula trinitaria” de la que hablan nuestros autores para dar cuenta de las diversas capturas que hay en el socius capitalista.⁹⁶ Sin embargo, antes de poder hablar de los aparatos de captura que funcionan como condicionantes de la producción y las reproducciones sociales, tenemos que enfocarnos en aquello que moldea aquella producción. La producción del socius capitalista es producción de rostro y el rostro no sólo moldea a la producción social sino a la realidad social misma productiva. El *Rostro* es la trascendencia hecha inmanencia. La reproducción y la producción de la axiomática inmanente capitalista aparece como producción social de rostro.

Rostrificación de la experiencia-producción

El primer elemento que es necesario destacar, es el de la organización de ese socius capitalista. Ya observamos que a partir de la desterritorialización que hace el capitalismo de los flujos del deseo y de la producción social, este los vertebral en otro tipo de máquinas y

⁹⁶ “Un gran momento del capitalismo fue cuando los capitalistas se dieron cuenta que el impuesto podía ser productivo, particularmente favorable a los beneficios e incluso a las rentas. Pero sucede como en el impuesto indirecto, es un caso favorable, que, sin embargo, no debe ocultar un acuerdo todavía más profundo y más arcaico, una convergencia e identidad de principio entre tres aspectos de un mismo aparato. Aparato de captura de tres cabezas, “fórmula trinitaria” que deriva de la de Marx (aunque distribuye las cosas de otra forma [...]) (*Aparato de captura, Mil mesetas*, p. 450).

dispositivos que permitan la reterritorialización de los flujos ahora, dentro del capitalismo en otras instancias como el Estado nacional moderno, la democracia, etc.

Es preciso, antes de ese proceso de reterritorialización, entender lo que posibilita esa reterritorialización. Es este punto el que a nosotros nos interesa y en este punto estamos ya en el plano de la ontología política de Deleuze que se define a partir de las relaciones de fuerzas, en las relaciones afectivas y de poder que se establecen en la realidad social. Si algo hay de diferente del socius capitalista con respecto a los demás socius, es que el capitalista –como ya mencionábamos, lo que le interesa no es la disolución del deseo, la desaparición del mismo, más bien lo que le interesa es su gestión, su mediación, su control. Para hacer esto, hemos visto también, que trabaja por conjunción de los flujos, donde luego los desterritorializa para volverlos a reterritorializar en instancias propias del socius capitalista. Pero todo este proceso supone una producción social en tanto producción de experiencia que se caracteriza por ser una producción que en su efecto se vuelca sobre sus propios agentes y fuerzas productivas, pasando así del trabajo al capital. Esto quiere decir que el capitalismo produce subjetividades, es decir, una realidad escindida, donde lo que se percibe no es al ente mismo, sino al valor abstracto de ese ente.

¿Cómo es que se produce esa realidad escindida? Ya hemos visto que la producción y reproducciones sociales sin importar de qué tipo de cuerpo hablemos, reproducen esta escisión de la que hablamos: *movimiento objetivo aparente*. Sin embargo, hay un proceso que Deleuze describe y que bien lo podemos identificar con la sustracción ontológica que supone la metafísica de la trascendencia en la inmanencia misma y reproducción.

La rostrificación es un proceso en el que el deseo es capturado. Por medio de la efectuación de la trascendencia en las formas de hacer experiencia de la subjetividad humana, es decir, dentro las relaciones sociales y del orden social establecido, de modos de producción de experiencia, producción material, producción afectiva, producción industrial, producción intelectual, producción cultural, etc. Esta efectuación es el proceso de la rostrificación.

Se trata de un instrumento que sirve para la reterritorialización del deseo en el socius capitalista. Hablamos de una captura del deseo, donde su captura supone no sólo al deseo en un sentido abstracto, sino precisamente la desterritorialización del mismo, o en otras palabras, la captura de aquello que lo posibilita, es decir, la captura del flujo de los afectos y de las disposiciones no sólo de los individuos en sociedad sino de sus propios cuerpos vivos:

Se trata de una abolición premeditada del cuerpo y de las coordenadas corporales por las que pasaban las semióticas polívocas o multidimensionales. Se disciplinarán los cuerpos,

se deshará la corporeidad, se eliminarán los devenires animales, se llevará la desterritorialización hasta un nuevo umbral, puesto que se saltará de los estratos orgánicos a los estratos de significancia y subjetivación.⁹⁷

La gestión del cuerpo es algo distintivo del socius capitalista. Por eso a Deleuze se le conoce como aquél que analiza a su sociedad contemporánea como una sociedad de control. Control que se hace a través no sólo de imposiciones regulatorias o normativas, que imponen las prohibiciones del orden social, de lo que se puede y lo que no se puede hacer, sino desde la captura del deseo, es decir de las potencias de ser, esto es, desde una perspectiva ontológica, desde las potencias de obrar de los cuerpos.

Esta gestión se hace a partir de la significación y subjetivación de la realidad social, en la cual están insertos los cuerpos vivos, pues a través de ellos como base principal es desde donde se distribuyen los flujos, para arrancarle precisamente la parte viva de ellos significándolos y subjetivándolos; pared blanca-agujero negro. Estos últimos dos elementos son los rasgos distintivos por y con los que trabaja la máquina abstracta de rostridad que viene a rostrificar la realidad y la producción social:

Se construirá el sistema pared blanca-agujero negro, o más bien se desencadenará esa máquina abstracta que debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto. Os clavarán en la pared blanca, os hundirán en el agujero negro. Esa máquina se denomina máquina abstracta de rostridad, puesto que es producción social de rostro, puesto que efectúa una rostrificación de todo el cuerpo, de sus entornos y de sus objetos, una paisajización de todos los mundos y medios.⁹⁸

La máquina abstracta de rostridad significa y subjetiva a esa producción social. En ese sentido la producción social es ya producción social de rostro, producción rostrificadora y rostrificante. Dicha rostrificación consiste en la mediación y control de esa realidad social producida. Y sobre todo una rostrificación al actor principal de esa producción que será el sujeto. Si es posible el ser humano como sujeto es porque precisamente en esa producción, reproducción y relación social es de donde el ser humano obtiene sus propias limitantes, donde se sujeta, se asigna sus propias determinaciones, leyes y reglas; rostrificación de su cuerpo, de sus entornos, de sus objetos, de sus mundos y medios. El movimiento objetivo

⁹⁷ *Año Cero – Rostridad*, en *Mil mesetas*, p. 185.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 186.

aparente efectuado a partir de la perspectiva de la captura del deseo, consiste en una paizajización de lo real. Es decir, de una paizajización del propio deseo, el deseo como posibilidad referencial de la realidad social, donde todos los flujos lo recorren, como un mapa de circulación del deseo que la posibilita. La paizajización que representa la rostrificación supone una realidad aparente que se muestra por encima de ese mapa de circulación del deseo en primera instancia, afirmándose como producción social de rostro, producción de los cuerpos insertos en esa producción social:

[...] La máquina abstracta no se efectúa, pues, únicamente, en rostros que produce, sino también, y en grados diversos, en partes del cuerpo, ropas, objetos que ella rostrifica según un orden de razones (no según una organización de semejanza).⁹⁹

Toda la realidad, el mundo cotidiano y sus elementos o componentes, aparecen como producción social de rostro, por la máquina abstracta de rostridad que la rostrifica. Cada detalle de la experiencia está rostrificado: los cuerpos, las ropas y los objetos. La máquina abstracta gestiona la producción social y con ello produce una nueva realidad aparente que distribuye el orden de la realidad social. Ya no lo hace desde una instancia trascendente (según orden semejanzas respecto de un modelo, sino de elementos múltiples específicos).

¿Cómo y cuándo se desencadena la máquina abstracta de rostridad? Preguntar esto es lo mismo que preguntar por el momento mismo en que se efectúa ese fenómeno de la rostrificación. Nuestros autores nos dicen respecto de ella que la efectuación es posible por medio de la sujeción del flujo de *poder*, de los diferentes poderes o potencias que circulan en la realidad social:

En efecto, la cuestión fundamental sigue siendo: ¿cuándo aparece la máquina abstracta de rostridad? ¿Cuándo se desencadena? Veamos ejemplos muy simples: el poder materno que pasa por el rostro de la madre en el curso del amamantamiento, el poder pasional que pasa por el rostro del amado, incluso en las caricias; el poder político que pasa por el rostro del jefe, banderolas, iconos y formatos, incluso en las acciones de masa; el poder del cine que pasa por el rostro de la estrella y por el primer plano; el poder de la tele...¹⁰⁰

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 180.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 182.

El rostro producido por la máquina abstracta de rostridad viene a capturar a la experiencia, tanto a la experiencia posible como a la experiencia en tanto producción social reproducida. Se trata de la circulación de lo real, es decir, de la circulación del deseo, flujos que recorren al propio cuerpo vivo; flujos que hay en la orina, en los besos, en el amamantamiento, en el rostro del amado, en las caricias, en las estrellas de cine y de televisión. La trascendencia queda en la producción social fusionada con ella. Por eso el funcionamiento del proceso de rostrificación es el mismo que el de la trascendencia que decide a partir de su definición qué pertenece a su identidad y qué no. Pero ya no lo hace desde una instancia trascendente o externa, en una relación de semejanzas, sino en un orden de razones, en otros términos, en una producción inmanente y por lo tanto alienante de facto, que se efectúa por especificaciones de acuerdo a los estratos en los que surge, pero que lo hace al fin y al cabo a partir de un proceso de binarización:

El rostro es, pues, una idea de una naturaleza muy particular, lo que no le impide haber adquirido y ejercido una función mucho más general. Una función de biunivocización, de binarización. Esa función presenta dos aspectos: la máquina abstracta de rostridad, tal como está compuesta por un agujero negro-pared blanca, funciona de dos maneras una de las cuales concierne a las unidades o elementos, la otra a las opciones.¹⁰¹

Más adelante mencionan:

Según el primer aspecto el agujero negro actúa como un ordenador central, Cristo, tercer ojo, que se desplaza sobre la pared o la pantalla blanca como superficie general de referencia. Cualquiera que sea el contenido que se le dé, la máquina va a proceder a la constitución de una unidad de rostro, de un rostro elemental en relación biunívoca con otro: es un hombre o una mujer, un rico o un pobre, un adulto o un niño, un jefe o un subordinado, “un x o un y” [...] Rostro de maestra y de alumno, de padre y de hijo, de obrero y de patrón, de policía y de ciudadano, de acusado y de juez (“el juez tenía un aspecto severo, tenía la mirada perdida...”): los rostros concretos individuados se producen y se transforman en torno a esas unidades, a esas combinaciones de unidades [...]¹⁰²

¹⁰¹ Ídem.

¹⁰² Ídem.

En el primer capítulo veíamos que la identidad funcionaba como el centro del proceso de la metafísica de la trascendencia en la medida que trabajaba a partir de disyunciones que deciden si los particulares participan o no de la identidad del modelo universal o de la Idea. En última instancia esta identidad se define entre dos instancias metafísicas, el ser y el no ser. O se es una cosa o se es otra. Si se es, es verdadero, si no se es, es falso. Estas instancias ahora se darán en la propia producción social, lo que quiere decir, que toda la realidad social es percibida a partir de este proceso de binarización, donde el agujero negro viene a significar de una determinada identidad generada por la unidad de rostro a toda esa producción social, dentro de la pared blanca donde se enmarca o donde tiene su eje de referencia la realidad social.

El rostro de Cristo es la unidad de la trascendencia, porque representa al agujero negro que selecciona por medio de la coexistencia de opciones binarizadas, este rostro se efectúa en el plano de la inmanencia a través del propio Cristo, lo que supone una significación y subjetivación que implementan una escisión de la realidad para los sujetos inmersos en el orden social de occidente, y que definen el ser y la acción de los sujetos a partir de lo que el rostro de Cristo, el ser de Cristo es. Esto lo podemos ver en distintos niveles, en sus diferentes variaciones:

Vemos perfectamente que, en su nuevo papel de detección de las desviaciones la máquina de rostridad no se contenta con casos individuales, sino que procede tan generalmente como en su primer papel de ordenar normalidades. Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco, medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo, son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda o tercera categoría, también ellos serán inscritos en la pared, distribuidos en el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como “otro”.

Vemos entonces que el proceso de rostridad no se encuentra en un mundo paralelo trascendente que decida a partir de su definición quién pertenece a su identidad, sino que ahora, en el socius capitalista, la máquina abstracta de rostridad, puede crear dentro de la producción social, es decir, en la inmanencia misma de la producción, unidades inmanentes de rostro. Estas unidades vemos que se reproducen por el agujero negro, como ordenadores centrales que se inscriben en la pared blanca y son los nodos por los que se captura la

producción deseante. El agujero negro es lo que posibilita el proceso de binarización. En este sentido la binarización es ya el principio del proceso de rostrificación decidiendo que se es y que no se es; hombre y mujer, rico y pobre, “x” y “y”. Significar, asignarles una identidad a los individuos a partir de las unidades inmanentes de rostro, a partir de las primeras variaciones que efectúa el rostro en la propia producción social, que serán las variaciones de los seres a unidades de rostro que significan y subjetivan al propio cuerpo vivo. Según nuestros autores, las primeras variaciones serán raciales, donde la unidad de rostro inmanente a la reproducción social será el modelo del hombre blanco occidental.

Es decir, nuestro propio cuerpo vivo está ya capturado, su determinación no viene dada por él mismo por su propia producción deseante, sino por la captura del flujo del deseo del propio cuerpo por el rostro, que en primera instancia será de tipo racial. Lo primero que viene a significar y subjetivar la máquina de rostridad es al propio cuerpo con el existimos y hacemos lo que hacemos. La captura del deseo implica la degradación ontológica del propio cuerpo vivo a partir de un modelo producido e inscrito en esa producción social. Pero precisamente por estar insertos en esa producción, en la propia pared blanca, el proceso de rostrificación no vendría a exterminar a la diferencia, o a lo diferente, sino más bien a mediarlos, a gestionar a esa diferencia, por medio de la determinación de sus afecciones, de sus sensaciones, de su producción material, determinando su papel en la realidad social. El rostro no excluye, sino que significa y subjetiva a los elementos vivos. Identificar, significar y subjetivar, capturar la potencia de obrar de los cuerpos. Determinarlos será pues el trabajo del agujero negro, ya decíamos atrás, no se trata sólo de determinar su deber ser, sino su poder de ser, su potencia de existir. De manera que estos rostros concretos individuados reproducirán su vida a partir de la rostrificación asignada. El rostro no sólo es una unidad individual, sino múltiple, en el sentido que el rostro genera realidades aparentes, es decir, toda una serie de determinaciones, de códigos, que delimitan un campo de frecuencia, una zona, determinadas relaciones y organizaciones asignadas desde la máquina abstracta de rostridad, pero esta máquina supone precisamente todas esas implicaciones. Se trata de relaciones materiales, sociales, morales, culturales, etc., que son de suyo enajenantes. La máquina abstracta no sólo es abstracta, sino la efectuación misma de ella dentro del orden social supone un proceso de normalización de esa significación y subjetivación, decíamos antes de un campo de frecuencia, de tal modo que ella, la máquina abstracta de rostridad se da no sólo como teoría, sino como práctica social e histórica:

El rostro no es una envoltura exterior al que habla, piensa o percibe. En el lenguaje, la forma del significante, sus propias unidades quedarían indeterminadas si el eventual oyente no guiase sus opciones por el rostro del que habla (“vaya, parece enfadado...”, “no ha podido decir eso...”, “mírame a la cara cuando te hablo...”, mírame bien...”). Un niño, una mujer, una madre de familia, un hombre, un padre, un jefe, un profesor, un policía, no hablan una lengua general, hablan una lengua cuyos rasgos significantes se ajustan a los rasgos de rostridad específicos. Los rostros no son, en principio, individuales, defienden zonas de frecuencia o de probabilidad, delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes.¹⁰³

El lenguaje en este sentido se efectúa a partir de la rostrificación a la que está sujeta la realidad social, a partir de rasgos específicos de los rostros que son protagonistas de esa realidad social, dentro de las formas de hacer experiencia cotidianas que hacen estando insertos en un orden social. Como ejemplo ponen nuestros autores, los rostros que se dan en determinadas situaciones de la vida cotidiana del socius. Los oyentes determinan grados de significancia a los fenómenos de la experiencia a partir no sólo de un lenguaje formal, sino a partir de los rostros particulares, que tienen una rostridad específica, y de quienes ejecutan acciones o los correlatos de los oyentes, pensamos; “parece enfadado”. Los individuos en este socius no hablan una lengua general, sino que dicen nuestros autores, articulan el movimiento de la experiencia, de la vida, a partir de los rostros que circulan en esa experiencia o en esa vida y de rasgos específicos de rostridad, por medio de una lengua cuyos rasgos significantes se ajustan a una rostridad específica, una determinada teoría y práctica social, a una ideología, a una forma de hacer experiencia significada y subjetivada, determinada por esa rostridad.

Desde una perspectiva del pensamiento de Foucault (tan apreciado por el propio Deleuze), sobre esta base se articulan los saberes, con ello se normalizan ciertas ideas y ciertas prácticas, se condicionan las conductas y en este sentido se mecaniza a una memoria sensoriomotora a los cuerpos y al pensamiento. Existen pues ciertos usos de los cuerpos por las relaciones de poder que se establecen. El saber es un ejercicio del poder, en tanto palabra, en la medida que el lenguaje juega una determinación esencial en la creación de los modelos, las leyes, las normas, los conceptos, la comunicación. El lenguaje en este sentido es exclusivo.

¹⁰³ *Año cero – Rostridad*, en *Mil mesetas*, p. 174.

La palabra se refiere a un momento, a lo que Foucault llamará “focos de experiencia”¹⁰⁴, es decir, a momentos específicos de la experiencia. Esto se puede ver cuando se normalizan determinadas conductas constituidas por un lenguaje, un saber y un discurso de la normatividad; a los locos se les recluye en los psiquiátricos, a los ladrones y asesinos en las cárceles, a los enfermos en los hospitales, a los estudiantes en las escuelas, etc. En cada caso existe un determinado discurso, determinados saberes que se relacionan y se vinculan con el ejercicio del poder y que determinan el grado de normatividad de las prácticas que se dan en la realidad social en cada época específica. En última instancia el poder se ejerce en los propios cuerpos.

Este tipo de rasgos específicos se construyen en diferentes niveles y estratos¹⁰⁵, existen pues determinadas conformaciones históricas que determinan el tipo de realidad de cada estrato, de cada momento histórico, de cada realidad histórica específica; sus reglas, sus lenguajes, sus condiciones, sus valores, sus prácticas, sus afectos, sus relaciones y exclusiones. Por ello quizá en el primer estrato o el que parece más importante de todos (en el sentido de que es el origen de la jerarquía o la estructura de esa producción social mediadas y orientadas por la rostridad), es una específica expresada en el modelo del hombre europeo como eje central de la historia no sólo de la filosofía, sino de la historia de Occidente, dicen nuestros autores:

El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. [...] No universal sino *facies totius universi*. Jesucristo superestar: inventa la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes [...]¹⁰⁶

¹⁰⁴ Véase *El gobierno de sí y de los otros*, “Clase del 5 de enero de 1983”. Foucault inicia su discurso con el desarrollo de un proyecto general acerca de la historia del pensamiento que desarrolla a partir de una división; por una parte una historia de las mentalidades y por otro una historia de las representaciones. Los focos de experiencia se refieren a tres elementos dentro de una historia del pensamiento: formas de **un saber posible**, **matrices normativas de comportamiento** y **modos de existencia** virtuales para sujetos posibles.

¹⁰⁵ “Los estratos son formaciones históricas, positivities o empiricidades. <<Capas sedimentarias>>, hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legibilidad, de contenidos y expresiones. [...] Se trata de una nueva distribución, muy rigurosa. El contenido tiene una forma y una sustancia: por ejemplo, la prisión, y los que están encerrados en ella [...] la prisión como forma de contenido define un lugar de visibilidad (el <<panoptismo>>, es decir, un lugar desde el que en cualquier momento se puede ver todo sin ser visto)”. (Gilles Deleuze, “*Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable (Saber)*”, en Foucault, p. 75).

¹⁰⁶ *Año cero. Rostridad.*, en *Mil mesetas*, p. 181 - 182.

Ya veíamos atrás que las lenguas se ajustan a rasgos de rostridad específicos, y que estas lenguas efectuando esa máquina abstracta de rostridad a través del significante o agujero negro, constituyen una realidad específica, que como vemos en esta última cita, esa realidad se constituye a partir de la unidad de rostro ya no trascendente, sino inmanente. El rostro, es el Hombre blanco occidental, Jesucristo superestar. Recordemos que Deleuze lleva a cabo una crítica al cristianismo en tanto este sirve como fundamento para un régimen de dominación dentro de la historia de occidente, no sólo en la edad media, sino a través de otras épocas, tanto que aún en nuestro días se puede visualizar dicha influencia.¹⁰⁷

El hombre blanco es el modelo inmanente que cumple la función de ser una unidad central que controla a esa producción social. El Hombre blanco es la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes. La subjetivación es este proceso que condiciona no sólo las disposiciones del orden social-productivo de un determinado momento histórico, sino que condiciona además los cuerpos y sus movimientos, sus afecciones y vibraciones, lo significan, a su vez que generan zonas de frecuencias, campos de acción, normalizaciones, conductas, prácticas y también, suprimen sus elementos y los moldean en torno a la satisfacción de la identidad ya no de una Idea trascendente, sino de una producción inmanente a las relaciones y los modos de producción, que están orientados a partir de lo que el rostro del hombre blanco, del rostro de Cristo, del europeo blanco occidental determinan. El rostro de esta manera, es similar a la noción de modelo que se visualiza en la Idea platónica. Sólo que ya advertíamos, el rostro, no es exterior de aquél que lo vertebraba, el rostro es interior, es inmanente a la reproducción social. El rostro decide a partir de su definición de Hombre blanco, qué pertenece a su identidad y que no:

[...] la máquina abstracta de rostridad desempeña un papel de respuesta selectiva o de opción: dado un rostro concreto, la máquina juzga si pasa o no pasa, si se ajusta o no se ajusta, según las unidades de rostros elementales. La relación binaria es, en este caso del tipo “si-no”.¹⁰⁸

¹⁰⁷Ver Gilles Deleuze, “Clase VII, Diferencia entre Código y axiomática, 7 de marzo de 1972”, en *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*: “Hay trascendencia cuando los flujos no sólo son codificados sino que, por encima de los códigos territoriales, cualesquiera que sean, que no recurren a ninguna trascendencia, que son un sistema de subyacencia, se impone un sobre-código despótico. Ahí hay trascendencia. El problema del carácter imperial del cristianismo se plantea inmediatamente bajo la forma misma de la catolicidad, es decir de un universal trascendente o de una verdad de todas las religiones.” (Buenos Aires: Cactus, 2005. p. 135).

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 182.

Vemos pues reflejado un fenómeno muy similar del rostro y la trascendencia, pues al igual que la Idea trascendente en tanto modelo, lo sensible se remite a satisfacer dicho modelo, dicha Idea en una relación binaria. Al igual que la Idea, el rostro decide a partir de su unidad de rostro si pasa o no pasa, si es o no es. Pero a diferencia de otros socius, en el capitalista, estas disyunciones y exclusiones hechas por el rostro, no determinan la exclusión del sistema o la aniquilación misma de la propia alteridad, aunque esto último aún se mantiene en los tiempos contemporáneos. La metafísica de la trascendencia en el capitalismo no rechazará a lo diferente, no se rechazarán, a los poetas del Estado como la metafísica platónica, sino que como ya hemos visto más atrás, el capitalismo trabajará por conjunciones. Para el capitalismo todo pasa, todo se inscribe en la pared, recordemos que fundamentalmente trabaja por conjunciones, de tal modo que el socius capitalista no rechaza por fuera, todo se encuentra en una zona de alcance. Ya decíamos que el modelo ya no es trascendente, sino que se encuentra inserto en la reproducción de la maquinaria capitalista, lo que quiere decir que todo se da en el mismo plano, todo se inscribe en la pared. Mencionan nuestros autores:

La máquina rechaza continuamente los rostros inadecuados o los gestos equívocos. Pero sólo a tal nivel de elección. Pues sucesivamente habrá que producir variaciones-tipo desviación para todo lo que se escapa de las relaciones biunívocas, e instaurar relaciones binarias entre lo que es aceptado en una primera opción y lo que sólo es tolerado en una segunda, en una tercera, etc.¹⁰⁹

Lo aceptado es lo que satisface al rostro, copia del modelo, y lo que es tolerado son las degradaciones que se dan en distintos estratos, copia de la copia del modelo, inmanente a la reproducción social. Lo rechazado sólo es a un cierto nivel, pues se crearán nuevas variaciones-tipo desviación para aquello que no se adapta a la binarización de los rostros. Todo es aceptado pero bajo ciertas condiciones específicas. Por ello el capitalismo es una axiomática, porque son gracias a nuevos axiomas que genera que puede gestionar o mediar toda la producción social, incluso lo que se niega a someter al rostro. La degradación ontológica es al nivel de la inmanencia, y el proceso de esa degradación también lo es, en los propios cuerpos vivos. No hay como tal un plano trascendente, sino rostrificación de la producción social. El capitalismo de este modo es una producción social de subjetivación, máquina capitalista subjetivacional:

¹⁰⁹ Ídem.

Pero si el capitalismo aparece como una empresa de subjetivación es porque constituye una axiomática de los flujos descodificados. Pues bien, la sujeción social, como correlato de la subjetivación, aparece mucho más en los modelos de realización de la axiomática que en la propia axiomática. En el marco del Estado-nación, o de las subjetividades nacionales, es donde se manifiestan los procesos de subjetivación y las sujeciones correspondientes. En cuanto a la propia axiomática, de la que los estados son modelos realización, restaura o reinventa, bajo nuevas formas devenidas técnicas, de todo un sistema de esclavitud maquínica. No se trata en modo alguno de un retorno a la máquina imperial, puesto que ahora estamos en la inmanencia de una axiomática, y no bajo la trascendencia de una Unidad formal.¹¹⁰

Lo dice Deleuze, la efectuación de la producción de la axiomática capitalista aparece como una empresa de subjetivación, dónde ésta supone una estratificación y una sujeción de la organización social de los individuos y sus relaciones. Así como ya veíamos más atrás, de las modificaciones de las disposiciones y de los afectos que se distribuyen en el propio cuerpo vivo. La realidad objetiva aparente que supone el socius capitalista consiste en que se percibe a la realidad social como una escisión, no se percibe al objeto por lo que se es, sino por lo que vale, por su valor abstracto. La organización social dentro del capitalismo supone de suyo una correlación entre una axiomática capitalista y modelos de realización que serán medios para la reproducción de la axiomática. Estos modelos serán en primera instancia la organización y reproducción social y política. Los estados nación como modelos y axiomas de realización de la axiomática capitalista, que otorgan una forma de efectuarse, un campo para distribuirse, relacionarse, donde se gestionan nuestros impulsos, nuestras pasiones, nuestros deseos, nuestras acciones, donde se normalizan, prácticas, saberes, discursos, lenguajes en tanto remiten a unidades inmanentes de rostro. En esa medida, estamos doblemente subjetivados, subjetivados perceptivamente, como veíamos en el anterior capítulo y subjetivados socialmente, por medio de estos modelos de realización que efectúan y expresan la escisión de la que venimos hablando:

Recientemente se ha subrayado hasta qué punto el ejercicio moderno del poder no se reducía a la alternativa clásica “represión o ideología”, sino que implicaba procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basan en el lenguaje, la percepción, el deseo, el movimiento, etc., y que pasan por

¹¹⁰ *Aparato de captura, Mil mesetas*, p. 462.

microagenciamientos. Este conjunto implica a la vez sujeción y esclavitud, llevadas a los extremos como dos partes simultáneas que no cesan de reforzarse y alimentarse la una a la otra.¹¹¹

De esta manera la producción social supone e implica procesos de normalización, de moldeaje y determinaciones de los individuos dentro de la organización social. Desarrolla e impregna a las sociedades con sentimientos impuros, de obligación; las acciones que son efecto de un mandato normativo o rostrificante. La realidad es mostrada no por lo que es sino por lo que vale, lo que quiere decir que toda producción social puede ser producción de plusvalor.¹¹²

El deseo es mostrado como carencia, que debe ser saciada y pagada, en lugar de ser potencia de ser, en tanto causa de sí. Las relaciones sociales de los sujetos se verán atadas a lo que en Nietzsche y en Spinoza se conocen como Moral del esclavo y la Servidumbre voluntaria respectivamente. Es decir, una moral basada en un principio lógico-metafísico, que sustrae la potencia de ser y de obrar del propio cuerpo vivo.

Los sujetos inmersos en esta moral se verán al margen de las disposiciones que el estado rehén del capital transnacional le ordene y mande. Las prácticas generadas por los discursos y las relaciones de poder y de saber modificarán no sólo los pensamientos y las conductas, además de sus prácticas de los seres humanos, sino que condicionarán sus cuerpos, los modificarán, los someterán, los enfermarán. Los sujetos tendrán que servir a una ley heteronormativa, que tendrá sus representantes en una determinada imagen, dependiendo del momento histórico; la imagen del sacerdote, el rostro de Cristo, el rey, el presidente y en última instancia en el dueño de los medios de producción, en el macro-empresario. Esto es claro cuando vemos como presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, al magnate Donald Trump.

A su vez, los sujetos serán parte de lo que hemos venido señalando; la axiomática capitalista, que mantiene en una determinación enajenante, subjetiva a la realidad social. El

¹¹¹ *Ibid.*, p. 463.

¹¹² A propósito de la metafísica de lo Uno y su influencia en el capitalismo nos dice el Dr. Ezcurdia: “[...] la propia ecuación Logos-Uno-Occidente hace de todo cuerpo vivo que no se ajuste a sus criterios constitutivos mero no-ser, privación, ilusión, o, como decíamos, una copia que en última instancia nunca ha de satisfacer cabalmente su modelo. [...] en tanto la columna vertebral de occidente, en tanto identidad o mismidad por la que todo hecho diferencial ha de ser determinado como una alteridad que, ha de ser reducida a la forma de un mero pretendiente lastrado de una profunda insuficiencia ontológica [...] El Logos-Verbo que articula interiormente el conjunto de la metafísica de Occidente encuentra en el capitalismo a la vez una profunda mutación y su feliz cumplimiento, en tanto axiomática inmanente al propio desarrollo del capital, capaz de reducir todo cuerpo vivo a materia prima de la cual es posible extraer un plusvalor y un trabajo útil”. (José Ezcurdia, óp. Cit., p. 122-123).

trabajador, el ser humano, ya no aparece como tal, independiente, productor de ese socius, sino sujeto y esclavizado por el capital, pues este último es el que aparece como la fuerza que posibilita esa producción social, el sujeto entonces aparece como una pieza más que sirve como engranaje en todo el entramado que supone la axiomática capitalista. Los seres humanos se encuentran en lo que nuestros autores llaman, la esclavitud maquínica, es decir, el ser humano ya no es productor, sino medio de la realización y del movimiento de la axiomática capitalista, el ser humano aparece aquí como parte inherente a la producción de esa axiomática capitalista, como una pieza más, un engrane más:

[...] Pero se está esclavizado por la televisión como máquina humana en la medida en que los telespectadores son, ya no consumidores o usuarios, ni siquiera sujetos capaces de “fabricarla”, sino piezas componentes intrínsecas, “entradas” y “salidas”, *feed – back* o recurrencias, que pertenecen a la máquina y ya no a la manera de producirla o de utilizarla. En la esclavitud maquínica sólo hay transformaciones o intercambios de informaciones, de los que unos son mecánicos y otros humanos.”¹¹³

Modelo de realización como sujeción y subjetivación por medio de la economía de mercado, por medio de la axiomática que efectúa ese modelo de realización, a través del orden social, político y cultural establecido desde la rostridad específica del hombre europeo occidental, el hombre blanco y ya veíamos antes, a partir de otras categorías que vendrán a ser lo que Deleuze denomina axiomas.¹¹⁴ Los axiomas son las herramientas de las cuales se vale el capitalismo para seguir insertando en su propio sistema una nueva forma de adjunción social. A partir de estas categorías o axiomas es como el capitalismo se vale para gestionar el orden social que se niega a someterse. Ya hemos mencionado que al capitalismo no le interesa reprimir al deseo, sino mediarlo. No le interesa reprimir ese deseo en una expresión como el de la resistencia social de los colectivos, sino que a pesar de sus especificidades de ese movimiento de resistencia social, lo que hacen los axiomas es adjuntarlo, insertarlo dentro de toda la maquinaria capitalista, a través de nuevos axiomas. Si hay algo que en ese sentido, caracteriza al capitalismo y lo hace ser tan dinámico y plástico, es el hecho de que genera constantemente nuevos axiomas que le permiten actualizarse para seguir gestionando toda la variedad de formaciones afectivas, sociales y culturales, de manera que todo se puede

¹¹³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *aparato de captura*, p. 463.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 466.

inscribir en la pared blanca; todo pasa, por eso es que el capitalismo trabaja por conjunciones y no por disyunciones como los anteriores regímenes políticos y sociales.

Las máquinas ya no nos pertenecen, sino que se encuentran en una relación estrecha con la naturaleza humana, le pertenecemos a la maquinaria capitalista, ya no sólo somos consumidores o productores, sino piezas fundamentales para la generación y circulación del capital.¹¹⁵ Estamos incrustados en el sistema productivo mismo, somos una pieza más en todo su engranaje mecánico. Decíamos al principio del tercer capítulo, ya no hay distinción entre naturaleza e industria:

Nuestra semiótica de hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetivación se extienden efectivamente la una a través de la otra. Ahí es donde la rostridad, o el sistema pared blanca-agujero negro adquiere toda su extensión.¹¹⁶

La implicación de la rostridad es el que la producción pura y la producción posible ya no tienen una línea propia que las distinga, la rostridad genera la ilusión o el hecho subjetivo, es decir, la subjetivación de una realidad escindida, rota. Esta ruptura, supone la disolución de los límites entre una y otra, supone una mezcla donde esta ilusión impregna las producciones de la Naturaleza y la producción material del hombre, bajo las lógicas de la identidad y el valor. El capitalismo no es un sistema homogéneo, ni excluyente sino como dice Deleuze isomorfo; sistema incluyente, porque es la captura de las potencias de ser de los cuerpos y los sujetos atados desde sus particularidades o especificidades a una estructura desde las unidades inmanentes de rostro, lo que genera que los cuerpos y sujetos adquieren una identidad y un valor económico que borran su singularidad específica y única de ellos, para volverlos en lo que ya mencionábamos, partes componentes de la producción de producciones: de la axiomática capitalista. Todo vale, todo tiene una identidad y se le puede extraer un trabajo útil. La metafísica de la trascendencia tiene su relación con el capitalismo, porque es en él donde ella se efectúa, donde adquiere todo su sentido, toda su extensión. Lo Uno se hace presente en lo múltiple. La vida en tanto producción, reproduce la categoría de lo Uno en su propia producción; en el binomio identidad-valor. Las cosas no son en sí mismas, ni por sí mismas, sino en tanto se les define por su identidad y su valor.

¹¹⁵ Ídem.

¹¹⁶ "Año cero – Rostridad" en *Mil mesetas*, p. 187.

Una resistencia a la rostrificación

Hemos podido ver como esta estructura de lo Uno moldea y modifica nuestras formas de hacer experiencia de tal manera que el devenir, el movimiento de la propia vida aparece no ya como formas de vida singulares sino como copias de modelos o formas particulares que vienen a sustraerle una densidad ontológica al cuerpo vivo.

Sucede lo mismo con la axiomática capitalista que en aras de mantener la súper producción y el consumo acelerado en masa, no importa los medios por los cuales lo consiga, produce subjetividades, a las cuales se les ve sustraída su potencia de obrar, su potencia de ser, por medio de la captura de su deseo para ser tomados en cuenta como meros datos o cifras, como meros valores, como copias, en lugar de verlos cómo seres humanos. La producción de subjetividades se efectúa a partir de la significación y subjetivación de los sujetos. La realidad social es construida dentro de la estructura, pared blanca-agujero negro, donde la pared blanca es una superficie y el agujero negro las instancias desde donde se captura a la propia superficie.

En términos ontológicos, la producción deseante, una parte de ella es capturada por lo Uno que reproduce la propia Inmanencia, pero lo Uno, cuyo origen es incognoscible, es una intuición inherente al ser humano, tendemos en el Uno, el pensamiento nos dice Deleuze, se tiende en el Uno. En algún momento nos dice que este plano, se tiende en sus dos facetas, en sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. El vaivén, la reversibilidad, el intercambio infinito entre Physis y Nous representa para Deleuze la única realidad. Pero esto no significa que la Inmanencia esté sólo en la Physis, sino que la Inmanencia se encuentra también en el Nous. Lo que quiere decir es que la Inmanencia se expresa en ambas potencias. Decíamos antes, todo está dentro de sí. Pero este estar dentro es el intercambio inmediato y perpetuo, el movimiento infinito. Es la variabilidad infinita.

La ruptura del principio de identidad juega un papel fundamental aquí, ya que es la posibilidad de la producción indeterminada de lo que aparece, del flujo de las colecciones de imágenes y percepciones sin regla ni orden. Ahí donde todo es diferente de sí.

Lo Uno o el Yo, aparecen en términos ontológicos, como el principio de identidad o como representación de una unidad sintética. Se trata de la unidad conciliadora de la multiplicidad: lo que permanece en sí mismo, lo idéntico a sí mismo; $A=A$.

Eso es lo que nos intenta decir Deleuze en especial al inicio de la conclusión de *¿Qué es la filosofía?*, a propósito del movimiento infinito y de cómo lo Uno intenta agregarle un orden a ese movimiento:

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son *variabilidades* infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo.¹¹⁷

La regla es el caos. Veíamos más atrás que se trata del movimiento infinito o de la variabilidad infinita, lo indeterminable, la diferencia en sí misma. Pero nuestra finitud no soporta esa infinitud. No soporta que un pensamiento escape a sí mismo, que las ideas sean o aparezcan roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Por lo tanto, mediante reglas precipitamos un orden, intentamos sujetarnos de algún lado, de una tierra, de un fundamento para no hundirnos en la más profunda nada, en la dimensión de lo impersonal, de lo incognoscible, de lo incomunicable, de la imaginación sin reglar, de la fantasía, del caos:

[...] Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos las reglas protectoras, similitud, contigüidad y causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo, que impida a nuestra <<fantasía>> (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego.¹¹⁸

De tal manera que el carácter del ser humano en tanto sujeto, es el de intentar detener al caos, darle una forma y una consistencia al propio plano que por el mismo no tiene, pero que se dan en él. Así como veíamos en el segundo capítulo, el espíritu no tiene orden, la imaginación en sí misma sólo es conjunto de percepciones diferentes de sí, el caos desase en lo infinito toda consistencia. Sin embargo, a su vez, hay algo dentro del propio infinito que

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 202.

¹¹⁸ *Ídem.*

piensa en el infinito; el Uno, el pensamiento que se da a pensar a sí mismo gracias a la propia imagen del infinito¹¹⁹, de ahí que Deleuze nos diga que pensar también es seguir una línea de brujería, “Incluso Descartes también tiene su sueño”. La consistencia se produce desde el plano. El plano entendido como la variabilidad infinita, es producción de la diferencia, es decir, todo que difiere de sí mismo, lo mismo que se dice de todo lo que difiere.¹²⁰ La filosofía de Gilles Deleuze en este sentido es una filosofía de la diferencia basada en primer lugar, en la ruptura del principio de identidad, para colocarlo como segunda categoría, siendo la primera la Diferencia:

Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa.¹²¹

Todo es diferente de sí, significa que nada es igual a sí mismo. Significa adentrarse al sin fondo de lo incognoscible. Hay algo que nos rebasa, que todo el tiempo nos lleva la delantera, pero que brinda la imagen del pensamiento, del Uno, pero este Uno no es un Uno trascendente, sino inserto en una correlación junto con la Inmanencia. La univocidad del ser significa en Deleuze una misma sustancia que se expresa de diversos modos, estos últimos diferentes entre sí. El Uno-Todo, El Uno que es diferencia. Uno que es todo lo diferente. La vida es la reversibilidad infinita, el intercambio perpetuo, entre un plan de consistencia y un plano de inmanencia:

El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos

¹¹⁹ “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento [...] La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho. El pensamiento reivindica <<sólo>> el movimiento que puede ser llevado al infinito. Lo que el pensamiento reivindica en derecho, lo que selecciona, es el movimiento infinito o el movimiento del infinito. Él es quien constituye la imagen del pensamiento”. (Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, p. 40).

¹²⁰ “[...] lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es <<igual>> para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido.” (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 72).

¹²¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 79.

entrelazados unos dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera. Volverse hacia no implica sólo volverse sino afrontar, dar media vuelta, volverse, extraviarse o desvanecerse.¹²²

Se trata de la sustancia que se expresa, y en la medida que se va expresando se va expandiendo en tanto expresión de la diferencia. Adentrarse significa afrontar al movimiento del infinito, donde no se da ningún tipo de consistencia, volverse hacia el caos, extraviarse y desvanecerse.

Pero esta ruptura, supone que el conocimiento en sí mismo no existe, pues todo es diferente de sí, es imposible asignar una definición, pues lo único que hay es movimiento. Si los seres humanos lo podemos hacer, es porque precisamente la experiencia es el lugar donde acaece la impresión, no hay otro lugar. Pero la experiencia humana como veíamos en el segundo capítulo, es una impresión reflexiva, es una experiencia organizada por los principios, lo que supone una experiencia construida o artificial, que le otorga un orden y una consistencia al movimiento. Somos sujetos, nos sujetamos y la principal característica del sujeto es que este cree; “afirmo más de lo que sé”. En otras palabras, el conocimiento es una construcción o un artificio. El sujeto genera una zona, un campo en el que lo infinito se hace finito. Son como fractales; instancias de orden dentro del propio caos. Tendemos a lo Uno en medio del caos, pues el Uno que está plegado con el Todo, se re-lanza hacia lo trascendente; ya no es el Uno sino lo Uno que fundamenta al conocimiento y con él al orden.

La resistencia deleuzeana consiste en intentar romper aunque sea por un momento el orden dentro del caos y adentrarse al mismo para extraer de él los contenidos necesarios que hacen posible la vida misma y su movimiento.

Con la ruptura del principio de identidad, la configuración de la realidad puede modificarse, romperse, en la medida que las cosas ya no serán todas iguales a sí mismas sino que en el principio de la diferencia, las cosas serán diferentes todas de sí mismas.¹²³

¹²² *¿Qué es la filosofía?*, p. 42.

¹²³ “El ser es devenir dado que el devenir es el ser mismo en tanto voluntad de poder. Nietzsche, según Deleuze, evidencia la ficción metafísica de una identidad de la que dependiese la diferencia como una forma degradada que se explicase por su causa ejemplar. “A” no es igual a “A”. Sino que “A” se afirma como “B”, “C”, “D”...en abanico inagotable de formas dinámicas que difieren de sí mismas, haciendo retornar lo mismo, al ser, la voluntad, como diferencia: el instante es el eje de la eternidad, la diferencia el corazón de la afirmación en la que se resuelve la voluntad de poder”. (José Ezcurdia, *Cuerpo, Intuición y Diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, p. 46).

Con esta filosofía de la diferencia Deleuze encara la metafísica de lo uno¹²⁴ para así afirmar una forma de vida productiva, una productividad de formas de vida singulares, libres, carentes de ataduras, no particulares, no atadas a modelos o normas trascendentes, a una calculabilidad y un pronóstico, a un valor de cambio, a un moral normativo, a una deuda con un a priori histórico, a la lógica de lo uno, y en este sentido, a la modificación de nuestro conocimiento basado en la razón instrumental, en los silogismos y las formas lógicas a priori generadas por el entendimiento humano, para dar paso a nuevas formas de conocimiento basado en la producción de la diferencia, de flujos, de fuerzas, de afectos puros y activos, en la producción puramente humana del deseo, el deseo como causa de sí, el deseo ya no es capturado sino que por medio de la inmanencia el deseo le otorga el sentido necesario a la misma, es decir, el sentido ya no es externo de ninguna forma sino interno:

Por tal razón, el superhombre es definido por la forma superior de todo lo que es. Es preciso adivinar lo que Nietzsche llama noble: adopta el lenguaje físico de la energía y denomina noble la energía capaz de transformarse. Cuando Nietzsche dice que la *hybris* es el verdadero problema de todo heracliteano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir una única y misma cosa: que es en la *hybris* donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente.¹²⁵

El sentido es la creación. El sentido no es dado, se crea como causa de uno mismo. Por ello Nietzsche atribuía al juego la danza y la risa, las actitudes fundamentales para poder determinarse bajo un ente libre y singular que es causa de sí mismo. Es el *conatus* spinoziano como tendencia y deseo de permanecer en el ser, el ser en tanto siendo que en Deleuze será un siempre siendo diferente. Sólo una figura así puede desprenderse de la universalidad y de esta manera de las configuraciones lógicas-económicas en las que estamos arrojados.

Deleuze en mil mesetas apunta que se debe vivir bajo un plan de consistencia en la que como una especie de máquinas nos mantengamos resistiendo lo más posible a la

¹²⁴ Véase, José Ezcurdia, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista*, p. 128. “[...] La determinación de la conciencia como copia de un principio trascendente le escamotea a esta justo su forma como acontecimiento, en tanto implica su constitución en el marco de una serie de afecciones pasivas y meramente reflejas, que cancelan por principio todo proceso de autodeterminación: la heteronomía moral que se deriva de la articulación de la propia conciencia en el marco de la imposición de una serie de modelos exteriores y trascendentes se traduce en una desvalorización de la conciencia y el cuerpo[...]”.

¹²⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición.*, p. 80.

configuración del capital transnacional y sus consecuencias, por medio de lo que él llama un “cuerpo sin órganos”, que vendrá a ser una noción figurativa, abstracta, pero a la vez perteneciente a los cuerpos vivos que se afectan, y puede darse en diferentes grados, con diferentes lógicas, diferentes determinaciones, etc.:

No se trata de experimentar el deseo como carencia interior, ni de aplazar el placer para producir una especie de plusvalía exteriorizable, sino, por el contrario, de construir un cuerpo sin órganos intensivo, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente [...]¹²⁶

Más adelante menciona:

El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido; ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse los unos a otros.¹²⁷

Las formaciones sociales son de una naturaleza distinta a las que se generan por la metafísica de lo Uno, al contrario, estas formaciones no se configuran por la necesidad de satisfacer al modelo trascendente, sino por agenciamientos, marcos de referencia de una realidad específica a partir de diversas y variadas determinaciones, que pueden coexistir sin excluirse. La construcción del cuerpo sin órganos es la figura esquemática que Deleuze utiliza en *Mil mesetas* para afirmar una filosofía política que consiste en brindar elementos que nos hagan visualizar formas de vida que no estén atadas a la moral heteronormativa y regulatoria (que controla la disposición de las acciones y los cuerpos y que a su vez ilustran una biopolítica que gestiona los deseos de la sociedad gestionada por esta moral, así como la disposición misma de sus cuerpos; codificándolos, manipulándolos, enfermándolos con nuevos virus y nuevas enfermedades físicas y psicológicas), sino en diversidad de elementos que rompan las estructuras impuestas por esa moral y por ese régimen trascendente o externo. El ejercicio mismo de la filosofía de la inmanencia de Deleuze, consiste en afirmar por medio

¹²⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 162.

¹²⁷ Ídem.

de la filosofía, una búsqueda y una lucha por la autodeterminación. En la medida que hablamos de una determinación ya no dada por lo trascendente o por una instancia externa, sino por una instancia interna que es el principio constitutivo de los seres y que gracias a ella, estos pueden hacer emerger contenidos psíquicos que afirmen su propia potencia de obrar.

De esta manera Deleuze presenta propuestas teóricas que se alejen de la lógica de lo uno y la axiomática capitalista que captura nuestro deseo o nuestra potencia de ser, para afirmar ese deseo como causa de nosotros mismos y de esta manera ejercer nuestra condición humana de la libertad, aunque sea por un momento, antes de que el caos nos devore en su propio movimiento infinito o que la axiomática capitalista nos asigne una identidad y nos inscriba en su propia maquinaria a partir de un valor determinado por ella.

Conclusiones

La filosofía de la diferencia de Gilles Deleuze, se encuentra en el corazón de su pensamiento filosófico, pues es capaz mediante una especie de inversión de los valores, o inversión del platonismo, construir un eje mediante el cual crea y relaciona nuevos conceptos a partir de la lectura de diferentes autores, lo que le permite relacionar filosofías y filósofos de diferentes épocas, para valerse y hacer la construcción de su propia filosofía, impregnada en una primera instancia de una perspectiva ontológica, a su vez que empirista. Esta perspectiva nos muestra que a Deleuze no le interesa la pregunta clásica sobre el *ser* de las cosas, si lo que hay o lo que aparece, es apariencia o verdad, el mundo de lo falso, el mundo como ilusión, lo que le interesa comprender es que más allá de si lo que hay es o no una ilusión, de cualquier manera sigue habiendo algo. Pero ese algo no lo podemos conocer, se nos escapa todo el tiempo, en la medida en que es indeterminable. Se trata de la producción de la diferencia llevada al extremo.¹²⁸

La diferencia como principio primero de la explicación de lo hay, o de lo que aparece, se muestra en Deleuze como la ley de la “Naturaleza” contra la cual la naturaleza del ser humano se intenta defender y atrincherar en el orden, en lo Uno.

La inversión de los valores, inversión del platonismo, inversión del principio de identidad, es una crítica que lleva a cabo a la noción de la metafísica platónica. Una metafísica que supone un uno trascendente capaz de ser un legislador moral y ontológico de la realidad. Lo diverso es capturado por este uno y en cuanto eso pasa, lo uno intenta identificar en la unidad a lo diverso y de esa manera sustrae su potencia de ser, para asignarle una identidad y segregando su poder ontológico. En el capitalismo no sólo será un deber, sino asignándoles un deseo, construyendo nuestra subjetividad afectiva, nuestras formas de sentir, de querer y de desear.

Una segunda conclusión que podemos extraer, es que lo Uno es precisamente la fuente constitutiva de la Trascendencia, en la medida que lo Uno supera a la Inmanencia y desde una instancia trascendente como veíamos en el primer capítulo, asigna la potencia ontológica de la

¹²⁸ “Esa protesta de lo Diferente está cargada de sentido. Aun si la diferencia tiende a repartirse en lo diverso hasta llegar a desaparecer, y a uniformar lo diverso que crea, debe ante todo ser sentida como aquello que permite que lo diverso pueda ser sentido. Y debe ser pensada como lo que crea lo diverso”. (*Diferencia y repetición*. p. 340).

inmanencia, de tal forma que se le ve sustraída una potencia de ser al mundo sensible. Lo sensible se nos muestra a partir de esta estructura como una degradación de los modelos trascendentes y universales que vertebran toda la realidad sensible y donde ellos mismos se encuentran en otra dimensión donde son inaccesibles para el mundo sensible. La metafísica de la trascendencia tiene como función fundar un orden por medio de lo Uno o lo Mismo dentro del caos, así como *identificar* a ese caos en instancias trascendentes o en los modelos establecidos por lo Uno, de tal suerte que, gracias a esa degradación ontológica, lo sensible se nos muestra como ilusión, como error o como copia degradada del modelo. Esta metafísica es uno de los pilares de la filosofía occidental, por ello es que Deleuze desde distintos horizontes, pero en específico desde su lectura nietzscheana, lleva a cabo su crítica estableciendo una inversión del platonismo. Lo que supone, como ya hemos visto, la ruptura del principio de identidad. Sin embargo, Deleuze establece que esta metafísica al ser uno de los pilares de la filosofía occidental, se encuentra inmersa en filosofías posteriores a la platónica, pero con modificaciones específicas.

La metafísica de la trascendencia conlleva a que la percepción de lo sensible esté condicionada o mediada. La trascendencia no sólo condiciona a lo sensible, sino que la percepción misma de lo sensible se ve a su vez condicionada. De tal manera que, la mediación de la trascendencia a la inmanencia no sólo es de carácter ontológico sino epistemológico, en la medida que la percepción y el conocimiento acerca de esa percepción se ve cortada o determinada por diferentes elementos. El saber al participar de lo Uno como régimen de la multiplicidad de percepciones o impresiones, necesita ser inmutable, no un movimiento rebelde, sino una permutabilidad incuestionable.

Del segundo capítulo lo que podemos concluir es que Deleuze habla en *Empirismo y subjetividad*, a propósito de su lectura de Hume, sobre los principios de; semejanza, contigüidad y causalidad, que son los que le asignan un orden al caos sin fondo, son los que permiten tener un fundamento dentro del conocimiento. Los principios son los que llevan a cabo la determinación de la variabilidad infinita, o en otros términos, son ellos los que reglan a la imaginación sin regla, los que afectan al espíritu y de esta manera el espíritu deviene sujeto, o lo que es lo mismo, la imaginación deviene facultad.

El concepto de experiencia adopta un sentido radical en la filosofía de la diferencia de Gilles Deleuze.¹²⁹ Pero como hemos advertido, no es un concepto de diferencia que se visualice desde una perspectiva ontológica, sino epistemológica. La importancia de lo que se juega en su análisis y lectura de Hume, así como de Kant es, el de una experiencia que constituye no sólo una percepción sensible o una representación de un objeto supeditado a las condiciones de un sujeto que la hace posible por medio de categorías o intuiciones puras, sino que la experiencia constituye a su vez un campo de posibilidad que aparece en sí misma y por sí misma, sin necesidad de un sujeto que la medie o la condicione a partir de facultades a priori¹³⁰. La importancia del empirismo es, nos dice Deleuze, que este nos dice no sólo que toda idea deriva de una impresión, sino que todo lo separable es distinguible y todo lo distinguible, diferente. Es decir, lo diferente es lo que no está atado a las categorías de lo Uno y lo Mismo. Lo diferente como el simulacro deleuzeano. Es el plano del flujo de lo sensible, sin identidad ni ley; la dimensión de la Inmanencia o el Espíritu deleuzeano; el plano de lo irrepetible, de lo imperceptible, de lo impersonal.

Pero como veíamos a su vez, según Deleuze, los principios afectan al espíritu, la efectuación de esa afección del espíritu, es lo mismo que decir que el espíritu ha devenido sujeto. Que se ha sujetado al espíritu.

Esto implica formas de hacer experiencia de los sujetos que vienen a estar determinadas en última instancia por esos principios que reglan y condicionan a la experiencia. De ahí que Deleuze mencione que la naturaleza humana al estar constituida en las instancias de lo pasional y del entendimiento¹³¹, estas se construirán o se desplegarán a partir de la determinación que hacen los principios en las acciones de los seres. Por tanto, la acción

¹²⁹“El problema más general de Deleuze no es el ser sino la experiencia. Es en esta perspectiva crítica o trascendental, como son encarados Bergson y Nietzsche. Ambos estudios tienen un diagnóstico en común: Kant supo crear la cuestión de las condiciones de la experiencia, pero el condicionamiento que invoca es el de la experiencia posible y no real, y permanece exterior a lo que él condiciona. Y apelan a la misma radicalización de la cuestión: pensar “condiciones que no sean más amplias que lo condicionado”, asunto de un “empirismo superior””. (Francois Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, p. 51).

¹³⁰ “¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en tanto que no remite a un objeto, ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Además se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia prerreflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por unos datos inmediatos de ese tipo: se hablará de empirismo trascendental, por oposición a todo lo que forma al mundo del sujeto y del objeto”. (Gilles Deleuze, *últimos textos: El <<Yo me acuerdo>> La Inmanencia: una vida...*, p. 233.)

¹³¹ “[...] así como la asociación le fija al espíritu una generalidad necesaria, una regla indispensable para su esfuerzo de conocimiento teórico, así también la pasión le proporciona el contenido de una constancia, hace posible una actividad práctica y moral, y da a la historia su significación. Sin este doble movimiento no habría siquiera una naturaleza humana, y la imaginación seguiría siendo fantasía” (Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 24).

humana en tanto acción intersubjetiva o en relación con los otros¹³², estará determinada por la mediación de los principios en la reproducción y producción de lo social.

En este punto siguiendo a Hume, Deleuze lleva a cabo una segunda crítica ahora a las teorías del contrato¹³³, ya que son ellas las que establecen un tipo de sociedad desde el lado negativo de la naturaleza humana; establecen las prohibiciones y restricciones de los individuos en sociedad. Si el espíritu es sujetado por los principios reguladores, los individuos serán sujetos por principios normativos que establece el régimen heteronormativo a partir del cumplimiento de la ley. En respuesta y en construcción con su filosofía, Deleuze expone que a la sociedad se le debe construir no a partir del lado negativo, sino del positivo, es decir, a partir de las alianzas y las conciliaciones que los individuos lleven a cabo con el fin de satisfacer sus necesidades. Instituir una sociedad más que prohibir o restringir a los sujetos, construirla a partir de las conciliaciones de los individuos; institución del desprendimiento de nuestra propia utilidad en bien de una utilidad colectiva o general. El problema de la sociedad no es la prohibición de las acciones, sino la unión y conciliación de los intereses en función de satisfacer las necesidades no sólo de un individuo aislado, sino de la sociedad en su conjunto. El verdadero problema entonces de lo social es el de la extensión de la simpatía. ¿Cómo extender nuestra simpatía más allá de su propio límite? ¿Cómo sentir una aversión por el pesar no sólo de la familia, sino de desconocidos que interactúan en sociedad?¹³⁴, ¿cómo desprendernos de nuestra perspectiva individual o egoísta e intentar sentir los problemas de los demás o ponernos en su lugar? Estas preguntas son parte de las conclusiones a las que llegamos en el segundo capítulo, pero que, por su grado de complejidad, no pueden ser tratadas y desarrolladas aquí.

Una última conclusión que podemos extraer del segundo capítulo, regresando a nuestro tema de interés; el de la trascendencia, es que ella misma, obtiene un aterrizaje dentro de la inmanencia, a partir de la constitución de experiencia que hace el sujeto cognoscente y que determina su propia experiencia posible. Si la trascendencia aterriza en la inmanencia, es

¹³² “Sin duda, las familias son unidades sociales; pero lo propio de tales unidades no es adicionarse: se excluyen; son partícipes y no parciales. Los parientes de uno son siempre los extraños del otro: en la naturaleza estalla la contradicción. En este sentido el problema de la sociedad no es un problema de limitación, sino de integración”. (Ibíd., p. 34).

¹³³ Lo que Hume les reprocha precisamente a las teorías del contrato es: presentarnos una imagen abstracta y falsa de la sociedad, definir la sociedad sólo negativamente, ver en ella un conjunto de limitaciones de los egoísmos y los intereses, en lugar de comprenderla como un sistema positivo de empresas inventadas”. (Ibíd., p. 33).

¹³⁴ ¿Pero qué es lo que puede llevarnos a abandonar sin inferencia un punto de vista que nos es propio y “por simple inspección” nos hace considerar un carácter en general, o dicho de otra forma nos lo hace captar y vivir en tanto es útil a otro ser o a la persona misma, en tanto es agradable a otro o a la persona misma? La respuesta de Hume es simple: la simpatía”. (Ibíd., p. 31).

porque el sujeto trascendental obtiene las capacidades –por medio de principios reguladores vertebrados en lo Uno– de construir su propia experiencia, de asignarse él mismo su propia captura. La captura o mediación ya no viene del mundo de las Ideas, la mediación se encuentra ya en la construcción que hace el sujeto de su experiencia. En la modernidad y en específico con Kant, la inmanencia, en lugar de mantenerla dentro de lo trascendente, es sujeta a las condiciones del sujeto trascendental. Es decir, la mediación ya no se encuentra a partir de una unidad exterior objetiva trascendente que define a partir de su estado de reposo qué pertenece a su identidad y la cumpla, como lo vimos en el primer capítulo con la metafísica de Platón, ya tampoco hay mediación de la trascendencia en principios indeterminados como vimos en Hume, sino que ahora con Kant, la trascendencia cumple con su movimiento de aterrizaje a la inmanencia que había quedado inconcluso. Ya no es lo Uno trascendente que media y condiciona a la inmanencia sino las intuiciones puras de la sensibilidad y las configuraciones lógicas del sujeto trascendental o unidad subjetiva, que posibilitan y determinan el plano de la inmanencia. La Trascendencia se vuelve inmanente a un sujeto. De manera explícita, ¿cómo podemos mostrar esta reproducción de trascendencia en y por la inmanencia? Con el proceso de producción del capitalismo, ya que, como hemos visto, es en este sistema donde se efectuará con su mayor fuerza y despliegue.

Según nuestra lectura de *El Anti Edipo*, el concepto de *Producción* es una parte central del texto, en la medida que nuestros autores nos mencionan en diferentes momentos que lo Real, es producción y productivo. Lo Real, es el Deseo, pero específicamente la producción deseante. El Inconsciente para nuestros autores como intentamos mostrar, tiene elementos equiparables con la descripción que hacemos del Plano de Inmanencia o del concepto de Diferencia. Lo Real es el flujo de la producción deseante. Sin embargo esta producción se ve cortada por lo que nuestros autores mencionan como una pausa improductiva, no en el sentido de que se bloqueó al deseo, sino por una mediación o gestión.

En la medida que la producción social viene determinada por la efectuación de la metafísica de la trascendencia; dentro de la producción de experiencia de la subjetividad humana, dicha producción social, viene a representar una pausa improductiva dentro de la producción deseante. Pero esta pausa como hemos visto no sólo es un corte dentro del mapa de la circulación del deseo, sino que representa una gestión o una orientación por medio de flujos descodificados y desterritorializados que propicia el capitalismo para reterritorializarlos dentro de categorías prácticas como la democracia o el Estado liberal, para

reterritorializarlos dentro su propia axiomática, de manera que toda la producción social está ya captura o gestionada. Se trata de modelos immanentes que reproducen la trascendencia.

Uno de los modos de captura del deseo de los sujetos inmersos dentro del capitalismo se da por medio de la producción de rostro. El rostro como vimos es una especie de dispositivo del cual se vale la axiomática capitalista, para significar y subjetivar, de manera que se les imprime un deseo a los sujetos, un deseo que no es de ellos, pero que se efectúa en ellos. Ellos no son dueños de sus deseos, sino elementos activos dentro de la axiomática por lo que pasan a ser engranajes del sistema, partes o piezas del engranaje de la axiomática. No somos dueños de nosotros mismos, estamos afectándonos constantemente con afecciones pasivas que van minando nuestra potencia de ser, de obrar y de afirmarnos, deseando ser algo que no somos. Satisfacer al modelo es nuestra tarea del diario, aunque seamos completamente distintos al modelo. El modelo ya no está en la Idea trascendente, sino en la propia producción social, en cada esquina y cada rincón donde vemos un anuncio publicitario, en los deportes, en el cine comercial, en la ropa, en la política, en los cuerpos que expresan modos de hacer experiencia dentro del capitalismo. La captura ya no se da desde una instancia externa, sino en instancias internas dentro de la propia inmanencia.

Los seres humanos estamos desvalorizados por el capitalismo, pero también por la influencia de la metafísica de la trascendencia que desde tiempos antiguos influye no sólo en la manera en que pensamos o sentimos, sino en la organización social y política de Occidente.

El capital representa para Deleuze en su colaboración con Guattari una especie de fundamento divino de la producción social. Como si el capital fuera el fundamento de donde se extraen los contenidos vivos de esa producción social. La producción de experiencia que veíamos en el tercer capítulo se da en una superficie que es el del cuerpo del capital, dicen nuestros autores, las fuerzas productivas parecen separarse del proceso productivo, es decir del propio trabajo, para pasar al capital. El socius capitalista instauro la realidad en tanto producción social en el capital. Es decir, el paso del trabajo al capital significa que el capital aparece ahora como *el origen de toda producción y reproducción social*.

Una conclusión que podemos extraer de aquí es que el capitalismo es un sistema que produce subjetividades, pues muestra a la realidad en función de la producción de valor de los seres, más que a los seres mismos que posibilitan ese valor. Lo que es lo mismo, la realidad que percibimos es una realidad artificial, en primer lugar por nuestra estructura cognitiva que está influenciada por el esquema de la metafísica de la trascendencia y el modelo

trascendente, en segundo lugar por la superficie aparente del capital en la que se instaura el capitalismo. Ya lo decíamos antes, estamos subjetivados doble vez, subjetivados cognitivamente, y subjetivados económica y socialmente. En el capitalismo nos percibimos a partir de la desvalorización de la inmanencia y la producción social pero ya no sólo a partir de la instancia trascendente que nos moldea, sino por la valorización que el capital nos asigna en la inmanencia, una vez que aparecemos en su superficie. La producción de subjetividades se ejecuta en dos niveles, por la identidad y el valor. Decíamos en el último capítulo que el capitalismo funciona entonces con ese binomio identidad-valor, es este binomio el que representa eso que llamamos la metafísica de la trascendencia y su relación con el capitalismo en el pensamiento de Gilles Deleuze.

Como lo decía Marx, el capitalismo tiende a destruir sus dos fuentes de riqueza, la Naturaleza y al trabajador. Nuestro destino parece ya estar escrito; cada día se extinguen más especies animales, incrementan los niveles de contaminantes a nivel global, se derriten los polos, el futuro ante la inminente crisis ambiental es desconcertante, pero aun así, los seres humanos nos seguimos preocupando por banalidades. La historia de la metafísica de la trascendencia nos muestra la desvalorización de la vida, tanto de la Naturaleza como de los seres humanos.

La metafísica de lo uno o de la trascendencia muestra el problema de la sustracción ontológica a la multiplicidad de seres, a su vez que el sometimiento de los seres a los modelos que sustraen su potencia de ser y de obrar. En una segunda instancia este sometimiento influye en la percepción de los seres. La realidad aparece como el moldaje de la percepción que tienen los seres a categorías ya sea trascendentes o transcendentales. La metafísica de lo Uno otorga una forma a la percepción y experiencia constituida. Otorgan a su vez un contenido, una subjetividad afectiva o sensitiva, una determinada forma de sentir, y con ello una determinada forma de acción.

Esta acción dentro del capitalismo estará sometida ya no sólo al cumplimiento del deber, o a la satisfacción del modelo a partir de leyes, sino que estará regulada en su potencia activa, en el flujo del deseo. De este modo el deseo es capturado, los sujetos están fuera de sí, en el sentido de que no son ellos mismos los que generan la acción, sino que son los dispositivos, las unidades inmanentes de rostro y la axiomática capitalista que los determina.

El capitalismo entonces, se nos muestra debido a la influencia de la metafísica de la trascendencia en él, como una necesidad histórica dentro de occidente. Esta necesidad es la afirmación de la influencia de la metafísica en occidente en la época que le toca vivir a

Deleuze. La afirmación del modelo sobre los sujetos y sobre las masas, esta afirmación se da por las categorías de la Identidad y el Valor. Con ellas dos se da la producción de subjetividades, la escisión y el extrañamiento de los humanos sobre sí mismos. En eso consiste su fuera de sí; en que no son dueños de sí mismo, viven manipulados en la medida que vive capturado su deseo, con lo cual, se generan formas de vida consumistas dentro de las masas, diluyendo la potencia activa de la vida y es este proceso la historia de Occidente, proceso de degradación de la vida y el incremento de la deshumanización.

Como hemos intentado mostrar Gilles Deleuze no sólo lleva a cabo una nueva filosofía dentro de la filosofía canónica de Occidente, sino que en ese mismo proceso lleva a cabo una severa crítica al principio de Occidente mismo; la trascendencia o el principio de identidad.

La metafísica de la trascendencia efectúa una degradación que se puede observar desde distintos estratos, en diferentes épocas y acontecimientos históricos, como las luchas que se dan en el plano de lo social; las luchas de las minorías, carentes de su potencia de ser en tanto su existencia está supeditada a leyes hetero-normativas que regulan o condicionan su potencia de ser en lo sensible y la experiencia, que median su potencia de existir, que sustraen su potencia activa, su ser, en tanto se remiten a la Idea, además de remitirse a órdenes, gestiones, disposiciones del rey, de la religión, de la moral, de la ley, del Estado o del capital. Y que los mantienen en condiciones miserables, sin opción a un cambio en sus condiciones de existencia social, de género, o en sus condiciones económicas, culturales y políticas.

La lucha de la clase social proletaria en busca de mejores condiciones laborales y con ello en busca de una nueva organización económico-social, la lucha de las personas afrodescendientes en busca de su derecho a una vida libre de violencia y racismo, así como lo hacen los colectivos feministas con la crítica y la lucha de emancipación de la mujer del régimen patriarcal (que las deshumaniza, las desvaloriza y las sexualiza para beneficio de él mismo), así como su abolición -a lo largo de distintas épocas por mencionar algunas- muestran como la identidad, condiciona el plano de lo social, pues sustrae la potencia de ser de los propios cuerpos colectivos, no sólo en función del régimen económico predominante, que viene a extraer un plusvalor del propio cuerpo vivo, para alimentar una estructura económica cuya principal característica es la producción y el flujo de <capital>, sino en primer lugar, como lo hemos intentado mostrar, se trata de una metafísica que condiciona la estructura ontológica de lo real, pues lo sensible se ve condicionado o supeditado a la ley de la identidad, de modo que lo sensible no es por sí mismo, sino por mediación de la trascendencia. En este sentido, el orden social es construido por instancias que establecen

modelos dentro de todo el movimiento de las relaciones y producciones sociales. El Rostro en el capitalismo asigna lo que se inscribe en lo social o en la pared blanca. Y lo inscribe significándolo y subjetivándolo con el agujero negro generando así un deber y un deseo falso.

Empero, en su último libro publicado, nos muestra como la identidad y la diferencia en sí misma, o el Uno y el plano de inmanencia, el Uno-Todo, siempre se encuentran en una correlación profunda la cual es imposible romper. La tendencia de lo-que-hay es el caos, pero los seres humanos intentamos defendernos de ese caos, encontrar un fundamento que nos otorgue una consistencia. La naturaleza humana en relación con la “Naturaleza”, es el vaivén del que habla Deleuze, entre “Nous” y “Physis”, entre el uno y la multiplicidad, entre la vida y el pensamiento, es en ese vaivén donde la naturaleza humana se efectúa.

Aún con eso, Deleuze tiene devenires filosóficos dentro de varios de sus textos (sobre todo en *Mil mesetas*), donde nos muestra cómo son posibles los actos de resistencia ante la axiomática capitalista, pero yendo más allá, el acto de resistencia no es sólo ante el capitalismo, sino ante la propia naturaleza humana. Lo impersonal es ir más allá de esa naturaleza humana y es adentrarse de lleno en el plano de inmanencia, arriesgando la cordura y el orden que nos impone la razón, en donde en el movimiento del infinito se desase toda consistencia, y es ahí donde Deleuze nos enseña por ejemplo en algunas de sus mesetas como adentrarse en el infinito y regresar sin devenir en un plano de abolición. Con ello Deleuze nos presenta nuevas posibilidades teóricas de una nueva perspectiva para la construcción de nuevas vidas, donde se emplace el binomio identidad-valor y se encuentren variadas formas de vida social y política. Deleuze aún necesita ser estudiado, pues en su filosofía quizá encontremos esbozos para más alternativas de formaciones sociales y afectivas para el futuro tan trágico que pinta en nuestros tiempos. En Deleuze encontramos –entre otras cosas– una filosofía política que nos permite afirmar momentos de resistencia dentro de la axiomática capitalista. Si se lee aún más a Deleuze no nos debería sorprender que, quizá en algún momento, como bien decía Foucault, el siglo será deleuzeano.

Bibliografía

Bibliografía básica:

- Platón, *República*, libro VI y X, en Diálogos IV, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.
- *Teeteto*, en Diálogos V, traducción y notas de Isabel Santa Cruz *et al.*..., Gredos, Madrid, 1988.
- Deleuze Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2013.
- *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 2009.
- *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- *¿Qué es la Filosofía?*, Traducción de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993.

Bibliografía secundaria:

- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, México, 2016.
- “Últimos textos: El <<Yo me acuerdo>> *La Inmanencia: una vida...*”, en *Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. VII, España, 2002. pp. 219-237.
- Platón, *Parménides*, en Diálogos V, traducción y notas de Isabel Santa Cruz *et al.*..., Gredos, Madrid, 1988.
- Marx, Karl, *Manuscritos: filosofía y economía*, Alianza, Madrid, 1980.
- Francis Macdonald Connford, *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, España, 2007.
- Fouillee Alfredo, *Aristóteles y su polémica contra Platón*, prólogo y traducción de Manuel Granell, Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1948.
- Ezcurdia, José, *Cuerpo, Intuición y Diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Itaca, México, 2016.
- *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista; a propósito de Spinoza, Bergson, Deleuze y Negri*, Itaca, México, 2018.
- Pardo, José, Luis, *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2007.
- Hardt, Michel, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Zourabichvili Francois, *El vocabulario de Deleuze*, traducción Victor Goldstein, Atuel, Argentina, 2007.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, est. Introd. Germán Cano, Gredos, Madrid, 2014.
- *Así habló Zarathustra*, traducción J. C. García Borrón, Origen, México, 1983.
- *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, 2013.
- Agamben Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, en *Sociológica*, número 73, Madrid, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, traducción de Horacio Pons, Argentina, Fondo de cultura Económica, 2007.
- Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, traducción de Arantzazu Saratzaga Arregi, Herder, Barcelona, 2012.
- Horkheimer Max, Adorno Theodore, *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998.