



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

DELEUZE: LA UNIVOCIDAD DE LA DIFERENCIA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

RAÚL GARCÍA MEZA



ASESOR:
JOSÉ AGUSTÍN EZCURDÍA

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2021.
CD. MX.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Dedicado a:

Mis padres: a Gabriela, por su gran coraje, que ayudó a templar esta alma para tener la fortaleza ante un mundo difícil, poniendo en frente la ternura y el amor. Y a mi padre Alejandro, por su corazón de oro y su enorme simpatía por la compasión y el servicio. Por la infancia y el crecimiento.

A mi compañera: Fernanda, por su amor y su eterna compañía. Por hacerme ver el mundo de otra manera y prestarme los lentes de la compasión universal. Por todos estos años de crecimiento y profundas inquietudes vitales. Por permitirme entrar a la beatitud. Por el amor.

A mis hermanos: a Alejandro por su corazón jovial y alma de perro. A Diego, por sus ojos de fuego y voluntad de acero. A Rodrigo, por su enorme mundo al que me ha permitido entrar y jugar. Todos son mis más importantes lecciones de vida. Por el juego.

A Isabel, por su océano siempre cálido y su divina atención ante la vida y los otros. Por su entrega y su enorme sensibilidad. Por la música.

A Marco, por tu voz y corazón de león, tu chispa incandescente que inspira a los demás desde los cielos. Por el teatro.

A mis amigos: a Gabriel por su clarividencia y gran corazón, a Omar por su sincera y profunda compañía, a Carlos por su enseñanza y crecimiento, a Emiliano por las noches de diversión y música, a Paco por su escucha y habla sensible.

A taller de arte filosófico, por permitirme ser parte de otra familia.

En agradecimiento de:

José Ezcurdia, por su gran sabiduría y su atención genuina a lo vital.

Sonia Torres, por su devenir multicolor y su hermoso ritornelo.

Carlos Vargas, por sus grandes enseñanzas y su sensibilidad.

Rafael Choreño, por su gran atención y su interés genuino por transmitir sabiduría.

Greta Rivara, por su fuego y agua sanadores, iluminadores de los pasajes del alma.

"La humanidad no se percata lo suficiente de que su futuro está en sus manos. Primero está la tarea de determinar si quiere seguir viviendo o no. Es suya la responsabilidad, entonces, de decidir si sólo quiere vivir, o intentar hacer el esfuerzo extra requerido para cumplir; incluso en este planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina para crear dioses".

H. Bergson

"En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro."

B. Spinoza

"La atención es la más extraña y más pura forma de generosidad."

S. Weil

Índice:

Introducción.....	p.5
1. Capítulo I: Inmanencia y univocidad	
1.1 Inmanencia y diferencia.....	p.9
1.2 Trascendencia y repetición.....	p.23
1.3 Fundamento y poblamiento: pretensión por hecho y necesidad por derecho.....	p.29
1.4 La filosofía y la diferencia.....	p.34
1.5 Conceptos y plano de inmanencia.....	p.40
2. Capítulo II: El proceso de individuación	
2.1 Virtual y actual.....	p.48
2.2 Espacio intensivo.....	p.56
2.3 El problema de la expresión.....	p.64
3. Capítulo III: La anarquía coronada	
3.1 El deseo y el CsO.....	p.70
3.2 Estratología y agencement.....	p.80
3.3 El devenir: las políticas minoritarias.....	p.88
4. Conclusiones.....	p.100
5. Bibliografía.....	p.105

DELEUZE: LA UNIVOCIDAD DE LA DIFERENCIA

Precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación, titubeante y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aún cuando se trate de los ojos del espíritu. [...] Pensar es siempre seguir una línea de brujería

G. Deleuze, F. Guattari

INTRODUCCIÓN

Todos los lectores de Deleuze están de acuerdo en algo: No sólo sería pretencioso, sino también incongruente tratar de hacer un esbozo general del pensamiento de un filósofo tan innovador como Deleuze. No hay fórmula, una serie de pasos o manual para entender a Deleuze, pues esto mismo sería arrebatarle toda potencia creativa y expresiva de su pensamiento. Sin embargo, al mismo tiempo nace una urgencia de entender y llegar a Deleuze en nuestros tiempos. Ya Michel Foucault había dicho que el siglo XXI será deleuziano, y a esto corresponde decir que, en efecto, la escritura y el pensamiento de Deleuze nos susurran posibles que nos permiten resistir y crear mundos nuevos ante un horizonte plagado de tristeza y estupidez.

El pensamiento Deleuze crea y afirma algo totalmente distinto a la tradición filosófica; se trata de una univocidad de lo diferente, una completa afirmación de la diferencia, siendo su pensamiento, por lo tanto, una filosofía de la afirmación, de lo minoritario, de todo lo que se niega a costa de la identidad.¹ La propuesta fundamental de este trabajo

¹ Esto se aprecia en sus escritos sobre Spinoza. Sin duda alguna, no hay error en decir que el pensamiento de Deleuze se caracteriza por ser un pensamiento de la afirmación. Es decir, para Deleuze la negación es un elemento que no sirve a la filosofía. Podríamos llegar a decir que lo

consiste en que la univocidad es lo que le permite el mínimo de consistencia en la diferencia para que no sea confundido con el no ser, la nada o el caos indeterminado a través de la identidad y permanencia del ser. Es en este sentido que se puede hablar de una univocidad de la diferencia. Sin embargo, parece como si en la univocidad llegáramos a ser tentados a regresar a un monismo y traicionar las pretensiones de Deleuze. Sin embargo, cuando se indaga profundamente en la filosofía de Deleuze, nos daremos cuenta de que se trata de la única forma de superar los monismos y pluralismos.²

Por lo tanto, se puede afirmar que todos los esfuerzos de Deleuze giran en torno a un único problema: las relaciones diagramáticas del pensamiento con la diferencia,³ esa relación inmediata con el afuera en tanto fuerza que nos obliga necesariamente a lanzar la pregunta como instancia problemática, así como también la definición ulterior de las diversas formas de pensar y vivir que se derivan de dicha relación.⁴ En resumen: la

que pretende Deleuze con la transmisión de su filosofía consiste en llevar al lector a una afirmación de la diferencia, y que logre captar la belleza y potencia de lo singular en todos sus medios de expresión: estético, ontológico, social, político, etc. Vid. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 36

² Basta mencionar que no se trata de una supeditación de los monismos a los pluralismos o a la inversa, sino la superación de esto como un falso problema al desnaturalizar la diferencia. Una vez superado este problema, no habría contradicción en decir que hay una univocidad de la diferencia, pero es necesario superar primero dicho problema como instancia crítica para lograr alcanzar la inmanencia. Es importante mencionar que este problema atraviesa toda la metafísica y ontología de la Edad Media, siendo Duns Scoto el primero en superar los problemas de analogía y semejanza del Ser a través de la univocidad, concepto que alcanza resonancias históricas con el panteísmo y la inmanencia. Vid. G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, p. 93, G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 96

³ Cabe mencionar que el diagrama cumple un papel mediador entre un adentro y un afuera que toma diferentes formas en diferentes trabajos de Deleuze, ya sea lo filosófico y lo pre-filosófico en, la máquina abstracta y el afuera en, el sentido y el sin sentido en la, etc. Vid. G. Deleuze, *Conversaciones*, p. 56

⁴ Es interesante pensar las infinitas posibilidades de pensamiento que sugiere Deleuze en este punto de su obra, entendiendo siempre que la posibilidad será definida por la forma singular en la que el pensamiento hace su movimiento diagramático de desterritorialización y reterritorialización constante con el afuera, la diferencia, el sinsentido, la muerte, de esa fuerza en tanto problema que violenta al pensamiento a ascender a la superficie. Vid. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 519 - 522.

producción de la superficie. Para Deleuze, pensar es crear, estar en la frontera del perpetuo nacimiento del acontecimiento.

Lo que propone este trabajo es vislumbrar la importancia de la univocidad entendida desde la diferencia, e incluso la posibilidad de abrir la pregunta: ¿es posible postular una univocidad sin diferencia? Se afirma que la diferencia es la única forma de aceptar los espesores de lo heterogéneo y todos sus cambios de grado que acontecen en el plano de inmanencia,⁵ porque estos se dan en un mismo espacio, es decir, participan de una misma naturaleza y potencia. De ahí la importancia de la univocidad, misma que permite el cambio de dimensión en tanto acontece un cambio de naturaleza.

En el primer capítulo esbozaremos la metafísica de la diferencia con el pretexto de la univocidad y la inmanencia para analizar y comparar los postulados ético-ontológicos que hay tanto en una metafísica trascendente como en una inmanente. De esta forma, podremos hacer patente los problemas implícitos que giran en torno a lo que se entiende por filosofía y pensamiento. Se intenta explicar cuál es el plano por el que se desplaza todo una filosofía de la diferencia, y cómo Deleuze instaure una metafísica capaz de comprometer toda la tradición filosófica

En el segundo capítulo se explican las repercusiones y efectos de la univocidad de la diferencia desde la teoría de la individuación deleuziana. Se abordaron temas y autores de base que sustentan la individuación deleuziana como un modo de ser y no como un ser por identidad; es decir, como relaciones diferenciales. De esta manera se pretende entender la imbricación que hay entre una ontología pura y una ética desde una individuación intensiva y modal.

⁵ Haciendo referencia a la distinción entre diferencias de grado y diferencias de naturaleza en Bergson. Vid. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 46

En el tercer capítulo se aborda el concepto de anarquía coronada para entender las implicaciones políticas que tiene la univocidad de la diferencia. Se trabajó desde una comprensión ontológica del deseo como producción de lo real para vislumbrar las implicaciones filosóficas, ontológicas y éticas que ha tenido la historia del deseo entendido como carencia a nivel de la identidad y sus consecuencias sociales e institucionales desde el estado, para poder desplazar las políticas minoritarias a través del concepto del devenir.

Capítulo I. Inmanencia y univocidad

“La diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico.

Deleuze

1.1 Inmanencia y diferencia.

La palabra inmanencia está atravesada por una polivocidad de sentidos que Deleuze toma y usa estratégicamente para liberar un grito que resuena en la historia de la filosofía; grito que exclama la alegría de la diferencia y denuncia toda pretensión de jerarquía, grito panteísta que nos hace pensar siempre en una ontología pura: *¡Henpanta, el uno-todo!* La inmanencia es el médium de la filosofía de Deleuze, su nodo filosófico, el cual envuelve apasionadamente su pensamiento con todo un acontecer de pensadores como Lucrecio, Scoto, Spinoza, Nietzsche, Bergson, etc.⁶ Para Deleuze, la inmanencia envuelve la potencia de lo singular, es el plano de donde surgen todas las relaciones entre vida y pensamiento, el momento en que el acontecimiento es producido: en donde ser y pensar tienen su más genuino encuentro, a tal punto en que se vuelven indiscernibles.

¿Qué es lo que Deleuze extrae de este concepto que, al mismo tiempo, lo vuelve su firma latente en todos sus trabajos? La inmanencia se define desde una tradición metafísica como la unión de la causa formal y la causa eficiente; es decir, la acción misma por la cual se efectúa la realidad de algo está intrínsecamente comprendida y explicada en su acontecer. Al decir que las causas son intrínsecas a sus efectos se llega a la definición misma de la causa inmanente, en donde las causas ya no determinan secundaria, accidental, circunstancial, externa o eventualmente los efectos. Desde la tradición inmanentista, la repercusión de esto en términos ontológicos se comprende en

⁶ Cfr. J. Ezcurdia, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, p. 21: "Gilles Deleuze hace de Baruch Spinoza, Friederich Nietzsche y Henri Bergson engranajes mayores de su filosofía. Su lectura de los autores señalados funge como gesto fundamental de una filosofía a la vez inmanentista, materialista y vitalista que en las nociones de cuerpo e intuición tiene, quizá, sus objetos de reflexión principales."

la relación que establecen los entes como expresión y constitución del Ser, su individuación como expresión misma del ser y no como degradación trascendente de una esencia o fundamento, tal y como lo enuncia el platonismo.

Ya no hay lugar para la distinción entre un afuera y un adentro, todo se envuelve en un mismo pliegue; una individuación que no es adquirida o superpuesta, sino que se comprende y efectúa al mismo tiempo que constituye al ser. Deleuze apunta al respecto:

*“¿Qué quiere decir inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, la causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia.”*⁷

En este sentido, para llegar al plano de la inmanencia es necesario que el ser alcance su estatuto ontológico a través de la expresión de su propia causa sin que haya una diferencia de su expresión. Por lo tanto, en la inmanencia, la causa formal y eficiente no son momentos diferentes o separados, sino que desplazan el problema de la sucesión causal a favor de una nueva forma de entender la relación entre causa y efecto. Este es el sentido del uno-todo, en donde la expresión no se diferencia de la creación, sino que es su actualización.⁸

Ahora bien, lo interesante es entender la forma en la que Deleuze hace resaltar un elemento característico de su filosofía bajo el manto de la inmanencia. Sin duda alguna, lo que se esconde en el concepto de inmanencia es la liberación y expresión de la diferencia en su movimiento emergente y heterogéneo; la aprehensión de la

⁷ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 77

⁸ Se trata de una contraposición del concepto propio de la inmanencia y de la trascendencia a nivel ontológico. En la inmanencia todos los entes participan de una misma potencia en tanto expresión del ser, mientras que en la trascendencia se trata de una participación jerárquica por esencia que permite el mundo de la representación. Expresión inmanente y esencialidad trascendente se oponen y desplazan en estos puntos. Vid. G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 217 - 259

multiplicidad en su estado de diferencia afirmativa, no como negación o subordinación al uno, sino como movimiento absoluto de la diferencia.

La afirmación es primordial: afirmar la diferencia, la distancia. La diferencia es ligera, aérea, afirmativa. Afirmar no es llevar sobre sí, sino todo lo contrario: descargar, aligerar. Ya no es lo negativo lo que produce un fantasma de afirmación, como un ersatz. Es el No que resulta de la afirmación: es a su vez la sombra, pero más bien en el sentido de consecuencia [...] Lo negativo es el epifenómeno. La negación, tal como un estanque, es el efecto de una afirmación demasiado fuerte, demasiado diferente.⁹

En la filosofía de Deleuze la diferencia se vuelve el centro de especulación, mientras que en las filosofías de la presencia y de la representación tratan de disimular el concepto de diferencia o tomarlo de hecho para dar prioridad a la identidad del ser. Es importante remarcar que el elemento diferencial en la metafísica de Deleuze muta en diferentes conceptos a lo largo de su trabajo: la multiplicidad, la anárquica coronada, el CsO, plano de inmanencia, caos, sin fondo, desierto, plano liso, etc. Pero, al poner el acento en la diferencia, todo apunta a un mismo horizonte: entender que cuando se habla de la diferencia se habla ya no de una diferencia como negación, sino de la multiplicidad desligada de la unidad o identidad que la subordina: una univocidad de la diferencia como la naturaleza misma de la multiplicidad que sintetiza el Uno y lo múltiple. Desde la metafísica de Deleuze, lo que hay detrás de toda trascendencia, de toda unidad, de todo fundamento es, por lo tanto, el caos, la diferencia y la multiplicidad, emergiendo y produciendo movimientos en el plano de inmanencia, deshaciendo y desvaneciendo toda determinación en las series heterogéneas, en las relaciones que establecen todos los

⁹ Op. Cit. p. 98

individuos que expresan la totalidad del ser. *“El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física).”*¹⁰

Sin embargo, no es que la inmanencia se diferencie estrictamente de la trascendencia, más bien se trata de entender cómo es que la inmanencia pueda alcanzar trazos de trascendencia e inversamente. En este sentido, queda por abordar la cuestión de la consistencia y la determinación. El problema de lo anterior reside en que, desde la trascendencia, lo múltiple explica la identidad de lo uno, siendo esto la desnaturalización afirmativa de la diferencia como caos. En Deleuze ya no se trata de un caos como condición de posibilidad dialéctica entendido como negación, no-ser o posible que expliquen la identidad del Ser, de lo Uno o del sujeto; se trata de un caos como azar en tanto afirmación, condición de posibilidad de toda imagen de pensamiento. El plano de inmanencia se presenta como esa instancia pre-filosófica, pre-individual y a-subjetiva¹¹, en donde acontece el movimiento germinal y diagramático inmanente entre la diferencia y el pensamiento, en el cual acontece incluso la trascendencia a través de la identidad o representación.

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

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* p. 46

¹¹ Cfr. J. Pardo, *A propósito de Deleuze*, p. “Al nivel del campo pre-subjetivo se da una zona objetiva de indiscernibilidad, de vecindad entre dos términos de naturaleza heterogénea y cuyas relaciones son por completo exteriores a su composición esencial o específica, a sus familias y filiaciones representativas y a sus conceptos, con sus respectivas implicaciones de estructuración lógica.”

relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caótiza, y deshace en lo infinito toda consistencia.¹²

La determinación, en este sentido, sería sólo la efectuación y expresión de la consistencia de ese caos, y nunca una identidad objetiva que, de lo contrario, la negaría para obtener su determinación. Al sintetizar causa formal y causa eficiente se plantea una nueva naturaleza del espacio y distribución del ser, una nueva naturaleza entre lo uno y lo múltiple, en donde no se distingue o jerarquiza el Ser en función de una pretensión, legitimando un fundamento exterior que da prioridad a la representación de la identidad - característica de una ley trascendente.

Identidad y diferencia representan el debate metafísico de dos contrastes bien definidos en Deleuze. En la trascendencia el plano es de organización y, por tanto, jerárquico, pues al negar la diferencia se tiende a absolutizar el ser en el pensamiento a través de la identidad, negando la naturaleza diferencial de lo múltiple, al mismo tiempo que se niega el devenir en nombre del Ser. De esta forma, la multiplicidad o diferencia sólo sirve como un elemento discriminatorio para representar la identidad, dando lugar a un sistema de juicio y selección. Por esta razón, para Deleuze y Guattari el problema de la filosofía como imagen del pensamiento, como producción del inconsciente sería el siguiente: *“Dar consistencia sin perder nada de lo infinito”*¹³; No dejar que el plano de inmanencia devenga en procesos de trascendencia; es decir, no subordinar la expresión como efectuación de la causa eficiente, sino que dicha expresión la explique y constituya al mismo tiempo; en otras palabras, estar en perpetuo horizonte con el afuera

¹² Op. Cit., p. 46

¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 46

en tanto elemento diferencial, una des y territorialización continua y múltiple que no ancle la producción del pensamiento a un fundamento o modelo que deshaga lo múltiple en nombre de lo uno; es decir, llegar a una producción maquínica de lo real.

La relación del caos como diferencia desplaza la absolutización del ser trascendente, misma que niega la comprensión y expresión del devenir en tanto multiplicidad. En este sentido, el devenir, el cambio, el cuerpo, la diferencia no quedan subordinados a la permanencia del Ser y de la trascendencia. Por tanto, la individuación en una metafísica de la diferencia ya no es un proceso discriminatorio de la identidad y de la determinación, sino que es una expresión unívoca, teniendo grados de variabilidad y continuum que se diferencian cualitativamente, siendo, entonces, diferencias no de naturaleza, sino de intensidad, grado y velocidad, - longitud y latitud -. El problema de la identidad es diluido a favor de lo singular cuando en la inmanencia se explica la diferencia como estatuto afirmativo y como condición misma de toda determinación.

Es la diferencia, o la forma de lo determinable, lo que hace funcionar al pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación. La teoría del pensamiento es como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación al arte abstracto; ese es el objeto de una teoría del pensamiento sin imagen.¹⁴

Si en la trascendencia el Ser representa la identidad por contraposición a lo múltiple, lo que nos sugiere Deleuze consiste en tratar de pensar, ya no la identidad del ser, sino el devenir mismo. La disputa entre el ser y el devenir no es otra cosa que la disputa entre lo uno y lo múltiple, un momento decisivo para los hábitos, tendencias y movimientos de toda la tradición filosófica y de toda imagen de pensamiento. Por esta razón, para

¹⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 408.

Deleuze la diferencia representa la faceta de *physis* o naturaleza en tanto devenir, y la repetición a la del *nomos* o ley en tanto pensamiento. La inmanencia, a partir de la síntesis disyuntiva entre causa eficiente y causa formal, logra superar el dualismo entre ser y pensar al desplazar en un mismo tiempo la producción de lo real en el acontecimiento, sin la necesidad de un fundamento que opere externamente: Aión, tiempo no pulsado, tiempo puro del acontecimiento

En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. [...] 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 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.¹⁵

La diferencia sería el problema que suscita la síntesis ideal entre la ley y la naturaleza, es decir, la materialidad del ser y la imagen del pensamiento. Deleuze señala:

Tenemos de todos modos que los primeros filósofos establecen un plano que recorre incesantemente unos movimientos ilimitados, en dos facetas, de las cuales una es determinable como *physis*, en tanto que confiere una materia al ser, y la otra como *Nous* en tanto que da una imagen al pensamiento.¹⁶

Estos infinitos modos de situar diferencialmente el vaivén entre *Nous* y *Physis* le confieren al plano de inmanencia un carácter que Deleuze y Guattari nombran como fractal. El fractal se define por la potencia de producir imágenes moleculares al infinito, conservando siempre lo singular como característica necesaria para conseguir un nivel de consistencia, sin llevarlo a una identidad o generalidad. De nuevo se remarca la

¹⁵ Op. Cit., 42.

¹⁶ *Ibíd.* p. 48

naturaleza intensiva y extensiva de la inmanencia, siendo la diferencia el movimiento infinito como condición de posibilidad de dicho espacio intensivo -Cuerpo sin órganos-. Por lo tanto, en la inmanencia no hay espacio para jerarquías, no hay identidades, sino puros devenires tomando y deshaciendo toda determinación:

No debe extrañarnos, hasta tal punto el devenir y la multiplicidad son una sola y misma cosa. Una multiplicidad no se define por sus elementos, ni por un centro de unificación o de comprensión. Una multiplicidad se define por el número de sus dimensiones; no se divide, no se pierde o gana ninguna dimensión sin cambiar de naturaleza. Y como las variaciones de sus dimensiones son inmanentes a ella, de lo mismo decir que cada multiplicidad ya está compuesta por términos heterogéneos en simbiosis, o que no cesa de transformarse en otras multiplicidades en hilera, según sus umbrales y puertas.¹⁷

Para Deleuze, todo individuo contiene infinitas multiplicidades moleculares que lo hacen entrar en relación con otras dimensiones caracterizadas por otras multiplicidades, en donde todo se eleva al N-1 y se resuelve en la multiplicidad: el individuo no es, deviene. El valor ontológico del ente ya no se mide por la cercanía que tiene al modelo o al fundamento, sino en la medida en que participa de esa potencia diferencial que da consistencia a todas las series heterogéneas que se producen en la univocidad del ser. Para Deleuze, la inmanencia es ontología pura - en tanto que el pensamiento se sitúa de golpe en la realidad - , el pensamiento anti-jerárquico por excelencia: la anarquía coronada, logrando una univocidad de los atributos y los modos; de la potencia de todos

¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 254

los entes en relación al ser, del *nous* y *la physis* como expresiones participativas de un mismo pliegue, del caos o infinito en tanto diferencia.¹⁸

En este nivel se hace patente las implicaciones que tiene poner la diferencia en el corazón de la filosofía. De ahí que la metafísica de Deleuze vaya en contra del *Arjé* como fundamento, e implique un revestimiento de toda una maquinaria conceptual de una tradición que separa al Ser de su expresión, en cuyo caso las relaciones que establecen los entes como expresión quedan en un segundo plano, las cuales se deducen del predicado sintético del Ser. En este sentido, univocidad e inmanencia optan por la liberación de todo fundamento trascendente que supedita al ente como participación del ser - Ser, verdad, razón, sujeto -, desplazando un plano de consistencia que permite efectuar sus relaciones diferenciales en tanto vaivén de la *physis* y *nous* : materia del ser e imagen del pensamiento.

La metafísica de Deleuze tiene como pretensión trazar nuevas formas de pensar, sentir, afectar y ser afectados desde la comprensión diferencial del individuo en relación al Ser.

¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 257 - 259: "Hay, pues, infinitos más o menos grandes, no según el número, sino según la composición de la relación en la que entran sus partes. Por eso cada individuo es una multiplicidad infinita, y la naturaleza en su conjunto una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada. El plan de consistencia de la Naturaleza es como una inmensa Máquina abstracta y, sin embargo, real e individual, cuyas piezas son los agenciamientos o los diversos individuos que agrupan cada uno una infinidad de partículas bajo una infinidad de relaciones más o menos compuestas. El plan de Naturaleza tiene, pues, una unidad, es válido tanto para los seres inanimados como para los animados, para los artificiales y los naturales. Ese plan no tiene nada que ver con una forma o figura, ni con un designio o una función. Su unidad no tiene nada que ver con la de un fundamento oculto en la profundidad de las cosas, ni con un fin o un proyecto con el espíritu de Dios. Es un plan de desplegamiento, que es más bien como la sección de todas las formas, la máquina de todas las funciones y cuyas dimensiones crecen, sin embargo, con las de las multiplicidades o individualidades que engloba. Plan fijo en el que las cosas sólo se distinguen por velocidad o lentitud. Plan de inmanencia o de univocidad que se opone a la analogía. Lo uno se dice en un sólo y mismo sentido de todo lo múltiple, el ser se dice en un sólo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la unidad de la substancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese sólo y mismo plan de vida. [...] En cualquier caso, puro plan de inmanencia, de univocidad, de composición, en el que todo está dado, en el que danzan elementos y materiales no formados que sólo se distinguen por la velocidad, y que entran en tal o tal agenciamiento individual según sus conexiones, sus relaciones de movimientos. Plan fijo de vida, en el que todo se mueve, se retrasa o se precipita. Un sólo Animal abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan."

Bajo este planteamiento, el rizoma se presenta como la imagen del pensamiento que carga con todas las tendencias de un pensamiento de la inmanencia y la diferencia, multiplicidad y univocidad. Tal y como Deleuze y Guattari lo describen: ¿No es precisamente el *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, el libro de las multiplicidades? ¿No trataron Deleuze y Guattari conformar un tipo de lenguaje, de sentido inmanentemente musical? ¿No es un tributo a la heterogeneidad, a esa inmanencia de la naturaleza y su constante expresión?

Para entender las implicaciones de una imagen de pensamiento inmanente, Deleuze, a través de Spinoza, afirma que el estatuto del ente en relación al ser es esencialmente una cuestión ética, pero tanto Deleuze como Spinoza no separan la individuación ontológica de sus implicaciones éticas, sino que estas se dan en un mismo momento. De esta forma, la ética es, antes que nada, una cuestión vectorial del pensamiento en relación al ser, y en este sentido se llega a una ontología pura. “*Se tiene que empezar por la ética, pero para situarse de golpe en el ser*”¹⁹ Para Deleuze no son dos pasos diferentes o presupuestos. De ahí que la inmanencia no trate de una esencialidad del ser, sino de la expresión de los entes y la relación que establecen unos con otros en grados mayores o menores de potencia, expresión y efectuación del ser, de su capacidad de afectar y ser afectados. ¿No sería lo anterior la definición misma de una ética?

Por esta razón, tanto inmanencia como trascendencia son formas vectoriales del pensamiento. Deleuze, a propósito de la inmanencia, se hace la siguiente pregunta: “*¿Por qué Spinoza no llamó su gran ética una ontología?*”²⁰ Saber el estatuto del ente en relación al ser implica el repliegue de las coordenadas del individuo, mundo y Dios; de la relación entre pensamiento y cuerpo, sus latitudes y longitudes; de comprender

¹⁹ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 38

²⁰ *Ibíd.* p. 47

hasta dónde llega el umbral del interior y del exterior de un individuo en relación al ser y a todos los individuos. De ahí la importancia vital y filosófica de desplegar el pensamiento en torno a un nuevo plano que permita el juego libre desde un comienzo, crear el propio juego para producir la realidad y no darla por hecho, el “*devenir niño*”²¹ del filósofo: la inmanencia. Por lo tanto, no sería exagerado decir que la inmanencia es el trazado por el que se van a constituir todas las pretensiones del pensamiento deleuziano en tanto liberación y afirmación cabal de la diferencia.

Regresar a los espacios heterogéneos, o bien “*ir hacia el menos diferenciado*”²² es regresarle la potencia afirmativa al concepto generalizado de la diferenc/tiación por la repetición. La repetición como concepto disimulador de la diferencia suscita el pensamiento arbolario, el cual se contrapone al pensamiento rizomático por excelencia, el cual ya no refiere a instancias negativas, sino que expresa el entre del pensamiento, el ya, pero todavía no, la Y disyuntiva, el tiempo no pulsado, disyunción de lo diferente que da lugar a lo singular, de donde brotan todas las síntesis del *Aión* como tiempo del devenir en tanto acontecimiento.²³

Si para Deleuze la imagen del pensamiento es rizomática no es por ninguna otra pretensión sino la de desplazar las formas imperantes en las que el fundamento de lo trascendente ha jerarquizado y distribuido históricamente todos los ámbitos de lo real, cerrando la posibilidad de nuevos agenciamientos. “*El espíritu está retrasado de los ritmos y pliegues de la naturaleza.*”²⁴ El orden de la naturaleza no obedece a una

²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 52

²² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 298

²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 66. “Hay una confusión del concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual. Por lo tanto, no hay idea singular de la diferencia, sino tan sólo el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación. ¿Cuál es la esencia de la repetición, y la idea de la diferencia? A nivel de concepto hay una contradicción entre la esencia de la repetición, una vez mediatizada por la generalidad, y una idea en sí de la diferencia desnaturalizada por un concepto sin singularidad de esta.”

²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 16

repetición ya representada y organizada, sino a su infinito trazado heterogéneo en la diferencia, misma que es posible por la repetición de la diferencia.

Si la repetición puede ser hallada, aún en la naturaleza, lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja por debajo de las leyes, que puede ser superior a ellas. Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y artística. [...] Elevar la repetición a la enésima potencia. Estar en la permanencia del comienzo. [...] Lo que se repite es lo diferente.²⁵

Lo anterior sugiere que el pensamiento ha seguido una tendencia que cierra la posibilidad de relacionar nuevos agenciamientos, un falso problema desde la determinación, emergencia y procedencia del ser y del sujeto como entidades representativas. La urgencia que hay en denunciar las falsas pretensiones de lo que significa pensar recae en ese punto, pues lo que existe está dado por hecho aún cuando no se entienden las pretensiones que por derecho legitiman una metafísica de la trascendencia y de la identidad, la cual instauro el juicio y la representación como facultades selectivas y distributivas de lo real. Para Deleuze pensar nunca se debe confundir con representar o juzgar, ya que esto depende de la identidad y permanencia del ser -negando el devenir y la diferencia- para poder distribuirlo y jerarquizarlo; representarlo.

²⁵ Op. Cit. Pág. 23

El pensamiento debe estar en relación inmediata con la diferencia. Deleuze señala: “*Y es que uno no piensa sin convertirse en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan.*”²⁶ El devenir, una vez más, nos obliga a pensar la realidad sin el fundamento del ser o del sujeto. Devenir es el entre de dos series que lo hacen ser un tercero impersonal, y ese tercero impersonal es el acontecer mismo de lo múltiple - artículo indefinido o infinitivo del verbo: un paseo, una noche, un nombre personal, un acontecimiento - .

En cada pensamiento de Deleuze hay un gesto vitalista en el sentido de que hay una necesidad de liberar los espacios de representación que se agencian entre *nomos* y *physis*. Estos agenciamientos cerrados dan como resultado imágenes del pensamiento dogmáticas por derecho, olvidando que el pensamiento se produce únicamente cuando está en relación con la diferencia, y para Deleuze el vaivén entre *nous-physis* en tanto diferencia jugaría ese plano de multiplicidad que permite relanzar los dados, en un devenir clandestino, el vaivén entre ser y pensar. La univocidad de lo diferente: “*Lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga de un único y mismo sentido. Es que se diga en un único y mismo sentido de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas*”²⁷

Lo anterior permite la emergencia de una metafísica modal. La diferencia como afirmación es lo que permite que el ser en tanto sustancia infinita se diga en un mismo sentido de todas sus individuaciones y modos expresivos, y estos a su vez lo constituyan - hablando en términos spinozistas -. La inmanencia es la estepa o desierto, plano liso que traza rutas y movimientos intensivos, consistencia sin determinación “*ideal sin ser*

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 267

²⁷ *Ibíd.* Pág. 59

abstracto, y real sin ser actual".²⁸ Poner en nomadismo al pensamiento es entrar en el devenir de los flujos y el azar, perpetuo movimiento de lo diferente, "*hacer del azar una afirmación*"²⁹. La inmanencia hace justicia a las singularidades, desplaza la generalidad, sustituye la esencia por la expresión, y posibilita una cartografía de las potencias; en pocas palabras, se trata de la inversión de la trascendencia al liberar la multiplicidad y la diferencia de la identidad.

No, las singularidades no están encerradas en individuos y personas; ni tampoco se cae en un fondo indiferenciado, profundidad sin fondo, cuando se deshace el individuo y la persona. Lo que es impersonal y preindividual son las singularidades, libres y nómadas. Lo que es más profundo que cualquier fondo es la superficie, la piel.³⁰

En resumen, de lo que se trata es de regresar a la filiación entre pensamiento y devenir, el poblamiento e individuación de la multiplicidad, pues para Deleuze el pensamiento es un pliegue más de la propia virtualidad pre-individual que encierra la potencia de toda expresión a nivel ontológico y actual. Así, la filosofía de Deleuze revela que pensar siempre es una actividad, no abstracta, sino creadora y transformadora: vital, que nos sitúa directamente con la producción de lo real.

Al entender el ser desde una causa inmanente, el sujeto se diluye en los movimientos heterogéneos de la diferencia a favor de un conocimiento que atraviesa la potencia de todas las causas y relaciones que efectúan la virtualidad contenida en cada individuo en tanto expresión. Diagramatizar el pensamiento sería genuinamente el ejercicio filosófico para Deleuze, y esto sólo se consigue a través de la inmanencia como instancia

²⁸ G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 36

²⁹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 45

³⁰ G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 150

pre-subjetiva, como tiempo del acontecimiento. Sin duda alguna, Spinoza funge como el corazón del pensamiento de Deleuze porque logró reconfigurar la relación que establece el pensamiento -las facultades y sus relaciones divergentes como convergentes - con una ontología pura: la inmanencia y la univocidad.

1.2 Trascendencia y repetición.

¿Cómo es que la inmanencia se atisba de trazos de trascendencia? ¿Cuales son los movimientos vectoriales de un pensamiento de la trascendencia? ¿Cuales son sus necesidades y pretensiones? ¿Qué es lo que caracteriza y diferencia a un pensamiento de la trascendencia de uno de la inmanencia? Sin duda alguna, se tratan de formas vectoriales antagónicas, pero íntimamente comprendidas una en la otra. La trascendencia se caracteriza y diferencia de la inmanencia por su movimiento vectorial de secuencia, de re-presentación y juicio, de semejanza y analogía para subordinar el Ser a categorías y generalidades.

Si la inmanencia se caracteriza por ser un espacio intensivo al liberar la diferencia -plano de consistencia-, la trascendencia sería justo lo contrario, la necesidad de negar dicha diferencia para retener y fijar los cuerpos y las subjetividades -plano de organización-.³¹ Es en la trascendencia que la determinación se cumple, ya no como expresión ni efectuación, sino como identidad objetiva. Lo que se repite en sí mismo ya no es la diferencia, sino el concepto generalizado de repetición, posible por la desnaturalización de la diferencia. La univocidad desentendida de la diferencia por un

³¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 269: "Nada se subjetiva, pero se forman haecceidades según las composiciones de potencia o de afecto no subjetivados. Este plan, que sólo conoce longitudes y latitudes, velocidades y haecceidades, nosotros lo denominamos plan de consistencia o de composición (por oposición al plan de organización y de desarrollo). Un plan que es necesariamente de inmanencia y de univocidad."

fundamento trascendente se convierte en una ley: “La ley sólo determina la semejanza de los sujetos que son sometidos a ella, y su equivalencia en términos que ella designa. Lejos de fundar la repetición, la ley muestra más bien cómo la repetición sería imposible para particulares.”³²

Desde Platón sabemos que el único objetivo del fundamento y, por lo tanto, de un pensamiento de la trascendencia consiste en instaurar, a partir del modelo como identidad o esencia, un proceso de semejanza en relación con la copia. Todas las singularidades pasan por un criterio de selección -mito del tiempo circular- que tiene como consecuencia una segunda distinción: copia/simulacro, la cual justifica la legitimidad de la idea como fundamento o representación legítima. En este sentido, toda imagen o pretensión bien fundada será una representación, y será referenciado como un principio de razón suficiente en tanto necesidad. Identidad y Circularidad inauguran el mundo de la representación ³³.

Pero, ¿de dónde sale dicha semejanza, dicha analogía en relación con la identidad? A este nivel estamos hablando de un proceso propiamente metafísico al preguntar el hecho del que se parte para legislar la diferencia a partir de la identidad y la semejanza. ¿Cuándo acontece la desnaturalización de la diferencia? La trascendencia necesita partir forzosamente del proceso de fundación, ya que este refiere al movimiento por el cual se establece una semejanza entre el pretendiente y el fundamento; de esta forma la

³² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 22

³³ La primera instancia a partir de la cual el fundamento y su legitimación toman relevo, es en la filosofía platónica. En Platón, la Idea acontece como fundamento exterior y trascendente; Deleuze afirma que el platonismo es el primero en plantear la pregunta *¿Quid Juris?*. En Platón todos los fenómenos comparecen ante la Identidad, la Idea, y los pretendientes juegan siempre un segundo lugar como legitimadores de dicho fundamento. Éste establece una jerarquía entre los pretendientes según la manera en la que cada uno participa de la Idea. Vid: G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 132, D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 32.

diferencia en la tradición filosófica queda mediatizada y relegada a una instancia negativa por derecho.

Y es que la trascendencia, a partir del fundamento, extiende sus límites hasta el infinito, sea cual sea el proceso de representación³⁴ siempre se conserva el proceso esencial del fundamento: distribuir una tierra, legitimar distintas pretensiones en provecho de generalidades y jerarquías, imponiendo al pensamiento una buena voluntad y al cuerpo una organización. De esta forma la diferencia queda supeditada al concepto de la repetición en tanto generalidad y representación, dando como resultado un pensamiento anclado en el proceso de derecho, es decir, legislando la diferencia desnaturalizada.

Tal es el principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia: se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto determinado.³⁵

Esta es la primera instancia que representa una tendencia cerrada del pensamiento: el juicio del Dios. Por tanto se puede afirmar que todo pensamiento deleuziano cobra un nuevo sentido cuando introducimos como base una lectura que opera siempre desde la desfundamentación, que opta por la liberación de las singularidades en todas las

³⁴ Es importante recordar que no se puede afirmar que en platón se desarrolle esta potencia de la representación por sí misma, sino que esta se limita a señalar su dominio: fundarlo. Más adelante e instaurado el mundo de la representación el fundamento ya no se definirá por lo idéntico; el objeto de de la pretensión ya no será la diferencia como cualidad sino como cantidad. Es en dicho movimiento filosófico como se inauguró *el principio de razón suficiente* en tanto fundamento sometiendo lo diferente al cuádruple yugo de la representación: 1. La identidad del concepto. 2. La oposición en el predicado. 3. La analogía en el juicio. 4. La semejanza en la percepción. Vid. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 260 y G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 389

³⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 66

supeditaciones jerárquicas de un fundamento, de liberar la potencia de lo falso y de los simulacros.

Ahora bien, no se ha dejado en claro las pretensiones que esconde el proceso de fundamentación. Para emprender el recorrido de la crítica deleuziana a la metafísica de la trascendencia se debe entender lo que está dado de hecho en el pensamiento y la filosofía para desplazar un derecho y poblar todo el pensamiento de la identidad y la representación instaurado en la metafísica de la trascendencia *-quid juris y quid facti-*. Sin duda, la mejor forma de comenzar esta crítica consiste en determinar las condiciones que circunscriben lo que se determina como fenómeno. Siguiendo la crítica en *Diferencia y repetición*, se debe partir de la siguiente proposición: *“la pretensión no es un fenómeno entre otras, sino la naturaleza de todo fenómeno”*³⁶

Se debe entender la pretensión como la naturaleza de todo fenómeno, es decir, de lo que se considera manifestable. Para Deleuze el fenómeno no es únicamente lo manifestable para una subjetividad ya predispuesta esencialmente a representar lo real desde el entendimiento y la sensibilidad, sino que es lo que se debe empezar por construir: la materialidad misma del ser y la imagen del pensamiento, la distribución misma de lo real y su relación con la organización diferencial del entendimiento y las facultades.

A este nivel se hace patente la sutileza crítica de por qué Deleuze llama a la pretensión la naturaleza de todo fenómeno. La trascendencia misma es una pretensión en tanto que selecciona y escinde a la fundación del territorio a poblar; de esta forma el Yo o el Ser será el único fenómeno manifestable al individuo del que se van a predicar todos los efectos éticos y epistémicos. Si se pone atención a esto último, nos daremos cuenta de las pretensiones y necesidades de la trascendencia: llegar a la representación pura: ya no

³⁶ *Ibíd.* Pág. 106

hay espacio ni tiempo para la producción del deseo, para la producción del pensamiento, sino que el proceso del pensamiento está dado por hecho a partir de la determinación sujeto/objeto, instaurando el juicio como facultad que legitima la realidad: sentido común y buen sentido. Y de esta forma pensar se confunde con juzgar, el ejercicio mismo del pensar es un juicio de lo que se pretende como fenómeno en tanto representación. *“En lugar de resolver, reconocer y juzgar; hallar, encontrar y robar. Reconocer es lo contrario del encuentro. Hay toda una raza de jueces. La historia del pensamiento se confunde con la de un tribunal.”*³⁷

A esto, se vuelve importante entender la distribución, ordenamiento y juicio de lo real:

Si se pregunta cuál es la instancia capaz de proporcionar el concepto a los términos o a los sujetos de los cuales se lo afirma, es evidente que este es el juicio. Pues el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y sólo dos: la distribución que asegura mediante la repartición del concepto, y la jerarquización, que asegura mediante la medida de los sujetos. A una de ellas corresponde la facultad en el juicio que recibe el nombre de sentido común; a la otra, la que se llama buen sentido.³⁸

Más adelante Deleuze señala al respecto:

En primer lugar, debemos distinguir una distribución que implica un reparto de lo distribuido: se trata de repartir lo distribuido como tal. Es aquí como las reglas de analogía en el juicio son todas poderosas. El sentido común o el buen sentido en tanto cualidades del juicio están pues representadas como principios de reparto, que se consideran a sí mismos lo mejor repartidos.³⁹

³⁷ *Ibíd.*, p. 138

³⁸ *Ibíd.*, p. 69

³⁹ *Ibíd.*, p. 73

Se trata de subordinar todos los modos singulares por los que se sitúa el vaivén entre ser y pensar, se establece un modelo que determina todas las diferencias como negaciones de una subjetividad homogénea, de un rostro que arrastra todas las diferencias. El buen sentido y el sentido común son posibles porque se parte de una afinidad presupuesta próxima a un fenómeno dado por hecho, de encauzar los umbrales de la sensibilidad a las necesidades del entendimiento y de la representación.

De esta manera, la realidad, en tanto representada como fenómeno, va a guardar cierta afinidad a la constitución facultativa de una subjetividad que distribuye y organiza la realidad en función de categorías que parten de una voluntad del “buen pensar”. Si bien el fenómeno funge como una *quid facti*, el sistema del juicio funciona como la *maestro juris*; El sistema legislativo necesita forzosamente de un sistema ejecutivo que lo valide y le de el derecho a determinar el fenómeno bajo dicha pretensión: el pensamiento como tribunal de la realidad.

En resumen, la trascendencia parte de legislar el fenómeno bajo una pretensión, y esto acontece al subordinar exteriormente o acotar el elemento diferencial a un fundamento que instaura la identidad y la analogía al deshacer la diferencia. Dado este proceso, el pensamiento sólo puede desarrollarse bajo el fundamento y la tierra que delimita la realidad por hecho, siendo esto mismo el principio, el fundamento y la pretensión de la trascendencia.

1.3 Fundamento y poblamiento: pretensión por hecho y necesidad por derecho, sobre el territorio.

La incesante crítica del fundamento en la filosofía de Deleuze tiene como propósito entender el firmamento y suelo de un pensamiento anclado en las categorías de la razón,

de la distribución de las facultades y el orden del mundo; de toda una serie de presupuestos que se toman en el acto de pensar. Sin embargo, ir en contra del fundamento no solamente supone una crítica radical a la tradición, sino también una revalorización de las posibles distribuciones de lo real, la potencia del pensamiento, de su poblamiento, y tal vez encontrar una tendencia inmanente de los movimientos del mismo en relación al territorio, pues para Deleuze, “*pensar siempre se hace en relación al territorio*”.⁴⁰

Sin embargo, la filosofía no sólo parece anclada en dichos fundamentos, sino que hay todo un sistema legislativo y ejecutivo del buen pensar y del sentido común que argumenta a su favor en un hábito que por derecho, al momento de actuar, legisla sus propios movimientos. La filosofía como ejercicio crítico representa, en Deleuze, ir en contra de los principios ocultos del fundamento, entender sus presupuestos y necesidades; saber del hecho que parten y la forma en la que justifica dicha pretensión por un derecho como necesidad.

Los filósofos no se han ocupado lo suficiente de la naturaleza del concepto como realidad filosófica. Han preferido considerarlo como un conocimiento o una representación dados, que se explicaban por unas facultades capaces de formarlo o de utilizarlo [...] el concepto no viene dado, es creado, hay que crearlo.⁴¹

En este sentido, bajo el lente de un fundamento anclado en los cánones de la razón, del principio de razón suficiente, de una *cogito natural universalis*, el ejercicio filosófico se convierte en un presupuesto o representación dada, y en un medio de un fin ulterior, el

⁴⁰ G. Deleuze, F., Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 267 De ahí que *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia* trate de los comportamientos y tendencias de las multiplicidades, teniendo como referencia y ejemplo los movimientos propios de la tierra y la naturaleza. Esto insinúa de forma interesante la posibilidad de crear un pensamiento, o bien, una imagen del pensamiento que se incline con esa forma de diagramatización de movimientos y de tendencias pivotantes y rizomáticas.

⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 17

cual consiste en legitimar las condiciones *a priori* que fundamentan y determinan las posibles formas de ejercer el pensamiento y su relación y producción de planos. Lo esencial de este tipo de territorio es hacer del ejercicio filosófico, o bien del ejercicio del pensamiento su confusión misma con la tradición filosófica, la redundancia del fundamento y la legitimidad del proceso de fundación, siendo la Verdad, el juicio y la representación la distribución y ejecución del mismo.

De ahí la importancia de entender la relación entre la pretensión y el territorio, mismo que en la tradición supone un fundamento para entender la formación de toda una imagen del pensamiento que se proclamó legisladora del conocimiento, de la verdad y de las formas metodológicas del pensar. Sin embargo, queda por plantear la cuestión de derecho. Es entonces que el uso kantiano de dichas instancias del pensamiento, *quid facti* y *quid juris*,⁴² juegan un rol importante en la repartición de las potencias del pensamiento, en la distribución y ordenamiento del fenómeno como pretensión y el mundo de la representación trascendente, en tanto instancia problemática de la diferencia.⁴³ De esta forma se muestra una apertura crítica a todos los agenciamientos que operan en una imagen del pensamiento sedentaria, y la posibilidad de entender el territorio de la imagen dogmática que rige el pensamiento actual.

El territorio tiene, por lo tanto, dos funciones: Instaurar un fundamento como necesidad-hecho y trazar toda una pretensión-derecho. El fundamento traza un plano,

⁴² Vid. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 111 - 118

⁴³ Es importante recordar que Deleuze retoma la pregunta ¿Quid Juris? Y su complemento ¿Quid facti? como herramienta metodológica que tiene como objetivo sacar a la superficie las pretensiones de una imagen del pensamiento arbolario. Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 27: “Conocemos la importancia en Deleuze de la pregunta ¿Quid Juris?, y de la pregunta complementaria ¿Quid facti? Al menos a partir de Kant sabemos que conlleva una estricta repartición y un orden de las tareas: una vez establecido el hecho, hay que determinar con qué derecho procede, toda una “deducción” en el sentido jurídico, la famosa Quaestio Juris. No es tanto el hecho mismo el que importa como lo que es afirmado, reivindicado o pretendido por él. Un hecho debe ser concebido como una pretensión (...) El hecho pretende y el derecho juzga sobre la legitimidad de la pretensión, tal es la repartición.”

instaura los límites que caracterizan las lógicas y los posibles de un pensamiento, mientras que la legitimación efectúa y puebla ese espacio, distribuye la forma de poblar dicho espacio y conformar una relación objetiva con la realidad - Fundamento y fundación-. *“El fundamento mide el suelo y legitima al poseedor de dicho suelo. La fundación concierne al suelo y muestra cómo se establece en ese suelo, lo ocupa y lo posee; pero el fundamento viene más bien del cielo, va de la cúspide a los cimientos, mide el suelo y el poseedor según un título de propiedad”*⁴⁴

Siguiendo el pensamiento deleuziano, el territorio como imagen del pensamiento ya está presupuesto en tanto representación en todas las formas actuales de la filosofía: Es la tendencia en común de toda una tradición, de su actualidad y de su porvenir; es lo que regula los hábitos e instaura una memoria, legitima los posibles que le convienen a través de una selección necesariamente jerárquica; límites establecidos acerca del uso de las facultades legitiman un proceso de conocimiento que escinde al sujeto y al objeto a partir de el surgimiento de un Yo (Je). De esta forma, la instauración de un fundamento es inseparable de una pretensión moral que le da valor al juicio. Son las fuerzas del juicio las que legitiman por derecho la esencialidad del pensamiento y la buena voluntad del pensador.⁴⁵

El presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el sentido común como cogitatio natural universalis, a partir de la cual la filosofía dispone un punto de partida. [...] Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino, por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitos y son comprendidos de modo prefilosófico. En ese sentido,

⁴⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.133

⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 209: “Decíamos que era preciso juzgar a la imagen del pensamiento por sus pretensiones de derecho, y no según las objeciones de hecho.”

el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto una imagen del pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común. [...] Por eso, mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente.⁴⁶

¿Por qué tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o el ente? El comienzo en filosofía es algo que nunca se debe tomar por hecho, sino es un plano siempre a trazar, y para Deleuze el filósofo es el que sabe trazar y situar los planos para comenzar, el que se atreve a pensar la vida en su diferencia:

El problema del comienzo en filosofía siempre se ha considerado con justicia, como muy delicado. Pues comenzar significa eliminar todos los presupuestos [...] De todo esto se puede concluir que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo en filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición.⁴⁷

En lo dado se presupone un mundo ordenado *a priori* que necesita ser traducido e interpretado por la delimitación y afinidad de las facultades. La filosofía desentendida de su fuerza que la lleva a pensar los movimientos infinitos de la inmanencia -CsO- erige una estructura del pensamiento que constituye una “*cogito natural universalis*”⁴⁸.

⁴⁶ Ibíd. p. 204

⁴⁷ Ibíd. p. 201

⁴⁸ Se trata de la *quid facti* y su relación con una *quid juris* lo que permite partir de postulados esencialistas de una *cogito natural universal*. La *quid facti* es también lo que permite la organización de las facultades y una representación ontológica del mundo a partir de un sujeto meramente racional, la cual Deleuze siempre la definirá como una necesidad, mientras que la *quid facti* siempre la entiende como una pretensión. De esta forma, lo que trata de hacer Deleuze es dar una justificación vital al pensamiento, negando la *quid facti* y su derivación por derecho de la *cogito natural universal*, y liberar los flujos de la *Nomos* sobre la *Physis*. Cfr. G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 206, D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, pp. 49 - 66

En este sentido, la tradición filosófica ha planteado sus problemas, sus sistemas y sus condiciones de emergencia de los conceptos a partir del proceso de fundamentación. De esta forma, el umbral del pensamiento queda reducido como imagen de pensamiento legitimada como única. Siguiendo el pensamiento de Deleuze:

La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho: lo que pertenece al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro, o a las opiniones históricas. “¿Quid juris?” [...] La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho.⁴⁹

El pensamiento queda al servicio de lo que se puede reivindicar únicamente por derecho a partir del proceso de representación y juicio, una vez instaurado el fenómeno como pretensión de hecho. Ya no hay lugar para la diferencia como instancia problemática del pensamiento.

Sin embargo, no todo territorio es sedentario. La propuesta de Deleuze es reinsertar al pensamiento en los movimientos y velocidades de la producción del deseo -CsO-; se trata de un movimiento doble, un movimiento de desterritorialización y territorialización perpetuo en el plano de inmanencia; en resumen, de devenir. Pero primero se debe hacer frente a una rostridad filosófica que refleja un sedentarismo del pensar. Para Deleuze es necesario y decisivo encontrar el momento en el que se secciona el territorio de todo concepto, de darle voz a un quehacer genuinamente filosófico que ha quedado en las profundidades de la representación

La pregunta que suscita todo esto es la siguiente: ¿Bajo qué pretensión se legitima la imagen de pensamiento de la identidad?, ¿es posible volver a pensar la inmanencia en tanto fuerza diagramática de la diferencia?

⁴⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 41

1.4 La filosofía y la diferencia.

Una de las tareas fundamentales para entender el pensamiento de Deleuze consiste en transformar los hábitos y las dimensiones por las que se acostumbra pensar; hacer de dicho acto una constante pregunta por la relación que hay entre el pensamiento y su afuera, su condición limitante, de sus posibles movimientos, prácticas, matices y usos. Sin duda, la filosofía deleuziana es una perpetua ebullición del planteamiento, una constante mutación del comienzo, de ese plano “pre-filosófico” caracterizado en *¿Qué es la filosofía?* como el principio nodal de todo ejercicio filosófico.⁵⁰ Por esta razón, Deleuze opta constantemente por renunciar a varios conceptos de su filosofía en diversas instancias de su pensamiento, con el fin de tener una redefinición de la naturaleza del problema⁵¹, y así expandir su umbral filosófico, trazar nuevos planos. Esta es la constante que se presenta en el pensamiento de Deleuze: dar a entender que el pensamiento debe trazar su plano para situarse, poblarlo y encontrar modos de pensamientos nuevos y necesarios: mundos posibles.

No hay un hecho como fenómeno dado por el cual el pensamiento se sitúa, sino que este debe producirse, debe crearse. Para Deleuze, cuando el pensamiento se vuelve una

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 62: “Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar el plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior”

⁵¹ Esto se aprecia en la transformación del personaje conceptual que se da del perverso al esquizofrénico con Félix Guattari. Esto también se expresa en la transformación de Deleuze entre su estructuralismo filosófico desarrollado en *Diferencia y Repetición y Lógica del sentido*, y la pragmática esquizoanalítica en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*. Sin embargo, siempre hay una ligera carga de sus conceptos antiguos en el devenir de los nuevos. Siempre hay una mutación por la cual no se pierden los elementos constitutivos de sus conceptos, sino que se redefinen en la relación que hacen y el espacio en el que son situados. Cfr. G. Deleuze, *Conversaciones*, p. 99. En cuanto al cambio de naturaleza en el problema, esto supone siempre un nuevo umbral de enunciación filosófica. Este tema, “planteamiento del problema”, es retomado por Deleuze de Bergson y su metodología intuitiva de la duración. Vid. G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 8-16

obviedad a partir del sentido común y el buen sentido, pierde toda su potencia de expresión y creación, quedando anclado en imágenes del pensamiento dogmáticas que dejan la cuestión de hecho oculta a toda la profundidad que se sitúa detrás del fundamento: la diferencia. En este sentido, para Deleuze el pensamiento debe ser producido en su condición limitante diferencial como posibilidad.

Si pensamos los conceptos claves de este pensador y sus personajes conceptuales - el esquizo, el perverso, o ya sea el nomadismo o el rizoma -, en realidad todos estos conceptos refieren a la misma necesidad: quedarse “*en el filo de una operación entre la lógica de los cuerpos y la materialidad de las ideas*”⁵² ; o bien, en un “*empirismo trascendental o ciencia de lo sensible, que posibilite la síntesis entre sensibilidad y pensamiento, entre estética y dialéctica sin tener necesariamente una mediación analítica del entendimiento.*”⁵³ En cualquiera de las dos instancias, se trata de un tiempo del acontecimiento puro, del acontecimiento como ejercicio inventivo propiamente filosófico.

⁵² G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 158. Nótese el juego de palabras y la sutileza de sintaxis que usa Deleuze para deslindarse de cualquier etiqueta idealista o empirista y desplazar el problema epistemológico, logrando una nueva epistemología de corte empírico-trascendental. Este tipo de epistemología recupera constantemente una visión ontológica de los estoicos y el acercamiento práctico del empirismo inglés, en donde los incorporeales serán siempre la efectuación de la relación que establecen los corporales en su coexistencia extensiva. Es decir, los atributos que podemos dar a un estado de cosas como incorporeales nunca será demasiado idealista o empirista, sino que será una efectuación de la relación, siempre impersonal, que establecen los cuerpos en un estado de cosas, el cual nunca será simple, sino esencialmente heterogéneo. Esto en Deleuze se puede entender como un esfuerzo por hacer una síntesis entre ontología y epistemología, en donde los papeles de estas dos ramas son indiscernibles en la producción de lo real como acontecimiento.

⁵³ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 101. La cita anterior ayuda a aclarar la no mediación de una facultad analítica de los efectos producidos en y por los cuerpos. En este sentido, una unión entre estética y dialéctica sin mediación analítica supone también un flujo impersonal de los efectos producidos en los cuerpos para alcanzar a ser un bloque heterogéneo de estado de cosas por la sensibilidad de los cuerpos en la estética y su atributo conferido por la síntesis dialéctica. Sería sumamente pertinente mencionar que se trata de una dialéctica que vuelve a naturalizar la diferencia, no como no-ser o negación, sino como afirmación de lo diferente con lo diferente, por lo que se distinguiría inmediatamente de cualquier dialéctica platónica, kantiana o hegeliana; de ahí el nombre intuitivo de ciencia de lo sensible.

En este ejercicio filosófico, realidad y pensamiento se identifican en la indiscernibilidad de la producción del acontecimiento, siendo la superficie el sincretismo que guarda siempre la profundidad de la diferencia. Para Deleuze, toda producción de sentido-realidad es un modo más de ascenso de la superficie; o en otras palabras, cada modo de pensar es siempre una forma singular de situar el pensamiento y la realidad en la frontera del acontecimiento como tiempo del *Aión*.

En este sentido, Deleuze siempre opta por un empirismo trascendental que permita resolver los problemas que giran en torno a lo sensible y al entendimiento. Para Deleuze, el problema de lo sensible y de lo insensible ha sido relegado en segundo plano al representar lo fluctuante y cambiante respecto a la permanencia del ser o del sujeto. Lo sensible siempre ha sido un problema disimulado en todos los sistemas, pero al mismo tiempo no es posible llegar a plantear los términos del conocimiento si no se resuelve lo anterior. En resumen, el mundo de la representación trascendente trata lo sensible como la diferencia, entendida como negación. En cambio, para Deleuze esa diferencia es lo que permite que el pensamiento yergue contra ese afuera que lo obliga a pensar. Se trata de una sustancia intensiva y diferencial que recubre todas las condiciones de posibilidad de pensar y sentir:

La intensidad es a la vez lo insensible y aquello que no puede ser sino sentido. ¿Cómo podría ser sentida por sí misma, independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en que se reparte? Pero ¿cómo podría ser otra cosa que “sentida”, ya que es ella quien da a sentir y quién define el límite propio de la sensibilidad? La profundidad es a la vez lo imperceptible y lo que no puede ser sino percibido.⁵⁴

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 297

La filosofía no tiene otra tarea más que señalar que la intensidad, el plano de inmanencia, están siempre ahí, avivando las fuerzas del pensamiento y de lo sensible. Sin embargo, un acontecimiento puro sin la mediación de una facultad analítica supondría un nuevo orden de las facultades, la sensibilidad y del mundo, de todo lo que se supone por hecho en el acto de pensar. En resumen, supondría una nueva imagen del pensamiento, que rompa con la metafísica de la identidad, la semejanza y la analogía, del sujeto y su imperante escisión dialéctica con la diferencia, al mismo tiempo que devuelve al pensamiento al sin fondo del fundamento que confunde la negación con la diferencia creadora en una tradición que proclama un *cogito natural universalis*, un buen sentido y el sentido común como las únicas superficies posibles.

Por lo tanto el reconocimiento requiere simultáneamente un principio subjetivo de la colaboración de las facultades para todo el mundo, es decir, un sentido común como concordia facultatum, y la forma de identidad del objeto requiere, para el filósofo, un fundamento en la unidad de un sujeto pensante cuyas facultades restantes deben ser modos. Tal es el sentido del cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; dar un concepto filosófico al presupuesto del sentido común; es el sentido común convertido en filosófico.⁵⁵

Es en la imagen del pensamiento, en ese concepto singular deleuziano, que encontramos las condiciones establecidas de todo un devenir que constituye la tradición misma de la filosofía: sus formas discursivas y metodológicas; es este concepto lo que nos permite situar una crítica a los cánones del pensamiento tradicional que tienen como efecto las

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 204

estructuras políticas y éticas contemporáneas; violentar el pensamiento y empezar a hablar propiamente de la filosofía según los términos del pensamiento deleuziano:

Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una misosofía. No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión del pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de una imagen del pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo.⁵⁶

Pero bajo la luz de las ideas de un pensamiento racionalizado y canonizado en dicha imagen del pensamiento, violentar el pensamiento parecería llevarnos a espacios que ya no le pertenecen a la filosofía y, por lo tanto, estaríamos hablando de algo distinto a la tradición filosófica. En efecto, Deleuze mina el pensamiento filosófico a través de su tradición histórica para hacer patente que el pensamiento ha quedado subordinado a representar las reglas de la identidad, la analogía y la semejanza, pues para Deleuze *“Nada ha cambiado, la diferencia sigue afectada por una maldición, solamente se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de contenerla bajo las categorías de la representación”*⁵⁷ Deleuze y Guattari sostienen que entonces estaríamos hablando de la no-filosofía, del movimiento que diagramatiza al pensamiento de la identidad y que es el germen de cualquier ejercicio genuino del pensamiento, de una involución del sujeto, de ese afuera que, de alguna forma, deshace

⁵⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 215

⁵⁷ Op. Cit. p. 338

la idea de interioridad y exterioridad, es decir, deshace la interioridad de la identidad, del Yo, de un pensamiento de la representación o del ser.

Si nos remitimos de nuevo a la imagen del pensamiento, lo que pretende Deleuze es encontrar un pensamiento sin imagen; es decir, regresar a la instancia problemática en la que el pensamiento se encuentra inmediatamente con la diferencia. En cierto sentido, para Deleuze no importa si la identidad sigue subordinado a la diferencia como negación, pues incluso en esos momentos la diferencia sigue avivando las fuerzas del pensamiento para encontrarse con toda esa serie heterogénea de simulacros y malas copias que hacen posible la representación de un objeto, o darle un valor objetivo a la identidad. La contradicción sólo se puede decir a partir de la oposición de predicados que se puedan dar a través de la semejanza y analogía de un sujeto -sujeto de enunciado y sujeto de enunciación-, de ahí la fuerza de la paradoja en Deleuze, pues ahora será el tiempo del predicado lo que arrastre a las subjetividades e identidades.

En cierto sentido, toda la filosofía parte de los predicados que se dan de la unidad subjetiva u ontológica del ser. Sin embargo, al decir lo anterior, nos embarcamos a navegar toda la tradición del pensamiento desde Platón hasta Hegel, los cuales encuentran sistemas cada vez más sutiles para disimular la diferencia como negación. Si bien quedó explicado anteriormente la inversión del platonismo, lo que importa ahora es explicitar cómo es que la metafísica de la identidad tiene todo un proceso histórico en el que, en palabras de Deleuze, se confunde la tradición filosófica con el pensamiento mismo, en el cual se trata de encerrar a la diferencia en un sótano, enterrarlo en las profundidades del océano. Sin embargo, la filosofía también tiene en potencia sacar lustre a las potencias de lo falso, de hacer ascender todos los simulacros, de pensar la minoría: La diferencia como instancia problemática del pensamiento.

Se puede decir que los esfuerzos filosóficos de Deleuze consisten en llevar el pensamiento a una paradoja que acepte la diferencia por necesidad, de enunciar una virtualidad que contenga la diferencia, no como negación, sino como afirmación, y que, por tanto, descubra la forma en la que las singularidades capturadas como anomalías en el modelo de la imagen del pensamiento de una metafísica del fundamento - del ser y del sujeto- y la trascendencia se liberen en un nomadismo clandestino, en la estepa de la inmanencia, el plano de la diferencia y lo minoritario, en un anarquía coronada que celebre la multiplicidad y la diferencia, que logre captar la belleza y potencia de lo singular en todos sus medios de expresión

1.5 Conceptos y Plano de inmanencia

Para Deleuze y Guattari un concepto es lo que pone en movimiento al pensamiento, dinamiza el fondo necesario para llegar a darle consistencia⁵⁸ a un sistema o pensador, pero sobre todo a la realidad misma como acontecimiento; pero el concepto, para lograr una consistencia, necesita insertarse en un plano que de por hecho y por derecho su actuar. Para entender la inmanencia como una posible crítica a la tradición filosófica y adentrarnos a la potencia del pensamiento enunciada por Deleuze, es necesario saber los elementos constitutivos de la filosofía, las condiciones de posibilidad del concepto y su movimiento en el pensamiento, en el plano de inmanencia:

No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos.

Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las

⁵⁸ Para Deleuze y Guattari, la consistencia, o bien, el plano de consistencia del pensamiento, es la sujeción que tiene cada pensamiento para consolidarse en una forma establecida con sus respectivos límites y umbrales de enunciación. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 283 "Pero, en el otro plan, de inmanencia o de consistencia, es el principio de composición el que debe ser percibido, el que sólo puede ser percibido al mismo tiempo que lo que compone o da."

multiplicidades sean conceptuales. No existen conceptos de un componente único. Incluso el primer concepto, aquel con el que una filosofía se inicia, tiene varios componentes, ya que no resulta evidente que la filosofía haya de tener un inicio, y que, en el caso de que lo determina, haya de añadirle un punto de vista o una razón.⁵⁹

En este sentido, pensar la actualidad de la filosofía es un movimiento de dos tiempos: 1) Entender el plano de inmanencia del devenir filosófico, 2) entender las condiciones de posibilidad de hecho y de derecho de un concepto, de un planteamiento filosófico o la enunciación de un problema. Sin embargo, esto nos lleva a varias preguntas: ¿Si el concepto es aprehensión, límite y limitante de multiplicidades, cómo es que se diferenciaría del plano que lo hace posible? ¿Qué es lo que caracteriza al plano?

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... No es un método, pues todo método tiene que ver eventualmente con los conceptos y supone una imagen semejante. [...] Tampoco es la opinión que uno suele formarse del pensamiento, de sus formas, de sus objetivos y sus medios en tal o cual momento.⁶⁰

Es importante entender las resonancias y entramados que Deleuze logra a través de sus conceptos, y la singularidad que crea al hacer una analogía del plano de inmanencia y el pensamiento mismo con la realidad. El plano de inmanencia refiere a la expresión del pensamiento, de que este sea su causa eficiente y causa formal, siendo esta su *quid facti*, una causa inmanente de sí mismo. De esta forma se deduce por derecho - *quid juris* - que el pensamiento siempre tiene la posibilidad de crear, trazar nuevos planos; es decir,

⁵⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 41

⁶⁰ *Ibíd.* p. 43

de aprehender y situarse en un espacio y estructurarse, haciendo presente mundos posibles en tanto diferentes condiciones de posibilidad, diferentes velocidades e intensidades de pensar, y el concepto sería la enunciación filosófica de la realidad como acontecimiento. Pero todo parte de un mismo pensar.

Sin embargo, habría que establecer el orden constitutivo de los elementos para entenderlos: el plano de inmanencia en tanto expresión de sí mismo se define como una heterogeneidad, la cual debe de diferenciarse de las multiplicidades aprehendidas por el concepto. En una segunda instancia, tenemos el concepto, que diagramatiza zonas heterogéneas en multiplicidades, y después consolida los flujos y movimientos afines a dicho plano, dando como resultado una singularidad dentro de toda las multiplicidades que encierra el plano en tanto espacio heterogéneo.

La instauración diagramática acontece en el plano de consistencia construido, y el concepto se define en relación a dicho plano, propiamente pre-filosófico, siendo esta división lo que caracteriza cada pensador, cada sistema, cada concepto en la tradición filosófica. De ahí que se derive toda una nueva lectura de la tradición, de los sistemas filosóficos y de los pensadores. Cual sea el plano que se desplaza en la actualidad en relación con la tradición y las condiciones de emergencia de nuevos conceptos, es lo que Deleuze y Guattari señalan como una práctica inmediata en la actualidad de la filosofía; lo que insinúan a nuevos pensadores como "*gimnasia filosófica*".⁶¹ Cada pensador, cada concepto, cada personaje conceptual conforma una singularidad, una expresión del devenir del pensamiento.

⁶¹ *Ibíd.* pp. 13 - 14. Es interesante relacionar esto con lo que Deleuze y Guattari pensaban sobre la etimología. La etimología, para Deleuze, no debía de confundirse con un trabajo de interpretación hermenéutica, sino de comprensión de una instauración de plano y de concepto, inmanentes a los movimientos de cada pensamiento y su relación con los procesos históricos que determinaron el devenir del pensamiento en cada época, siendo expresión de su tiempo y realidad.

“La filosofía es creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración”⁶² En este sentido, el plano de inmanencia es pre-filosófico. Se podría hacer una perfecta analogía con el plano necesario para crear y desplazar, no sólo modos de pensamiento, sino modos de existencia, y, tal y como se mencionó en la cita anterior: la filosofía es el movimiento en el que se instaura el plano y el concepto se crea, pero el plano en el que se escoge desplazar el concepto es anterior a él.

Por esta razón, para estos pensadores la filosofía, entendida como la creación de conceptos, nunca debe de presuponer el plano de inmanencia, o darlo por hecho. El concepto trabaja sobre el plano, permite pasar las intensidades y flujos.⁶³ El concepto es un tejido de zonas heterogéneas - un patchwork -, creando pequeñas mesetas, singularidades. El filósofo es aquel que sabe usar el plano de inmanencia, que sabe instaurar nuevos planos y crear desde la heterogeneidad para empezar a dar lugar a singularidades, conceptos, desplazar y crear realidades y nuevos posibles, el concepto es el medium del enunciado de la realidad.

No hay que concluir ciertamente que los conceptos resultan del plano: es necesario una construcción especial distinta de la del plano, y por este motivo los conceptos tienen que ser creados igual que hay que establecer el plano. Las características intensivas jamás son la consecuencia de las características diagramáticas, ni las ordenadas intensivas se deducen de los movimientos o de las direcciones. La correspondencia entre ambos excede las meras resonancias y hace

⁶² *Ibíd.* p. 45

⁶³ Estos conceptos son indispensables para una imagen del pensamiento vitalista. Lo intensivo y los flujos se desarrollarán en el capítulo II. Basta con aclarar que lo intensivo se distingue de lo extensivo mediante dos planos filosóficos: plano de composición y otro de organización. Cfr. G. Deleuze, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, pp. 37 - 48, 97 - 116, 224 - 270, y G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, pp. 47 - 76

intervenir unas instancias adjuntas a la creación de los conceptos, es decir a los personajes conceptuales.⁶⁴

El hecho del que el concepto sea multiplicidad puede llevar al error de que se confunda con el plano que instaura el momento de creación del concepto. Es por eso que se tiene que pensar el concepto como singularidad, y de esta manera retiene, al mismo tiempo, la multiplicidad que aprehende y lo conforma simultáneamente. Una singularidad sólo acontece teniendo como fondo la multiplicidad o la diferencia sin estar mediatizada por la representación o el concepto de repetición, respetando una diferencia no desnaturalizada, y es un tipo de aprehensión múltiple, pero que se diferencia inmediatamente de una generalidad: La univocidad se distingue de la unidad en la medida en que lo único que se repite es lo diferente. En este sentido, la singularidad no debe de ser confundida con una individuación de una esencia, sino como una expresión, teniendo, de nuevo, fuertes implicaciones metafísicas y ontológicas.

Pero para establecer lo singular, es necesario entender cómo se hace el corte que este hace en la multiplicidad. Es por eso que Deleuze y Guattari insisten en entender al concepto como multiplicidad, y nunca como una unidad simple o generalidad. Esto significa la imbricación conceptual y discursiva que va a tener un concepto con otros, aún teniendo una diagramatización diferente de sus planos, pues cada plano tiene su inmanencia en ese movimiento heterogéneo de la diferencia, siendo este el plano de inmanencia por excelencia - lo que Deleuze llamó en *Diferencia y Repetición* como *Mathesis Universalis*. Todo parte de un único pensamiento.⁶⁵

⁶⁴ Ibíd. p. 44

⁶⁵ Cfr. S. Torres, *Gilles Deleuze: Las políticas minoritarias en resistencia*, p. 41: "Gilles Deleuze afirma un solo pensamiento expresable en diversos modos, de los cuales la filosofía, ciencia y arte son los más notables, cada uno con sus procedimientos específicos y sus propias materias, conceptos, proposiciones, sensaciones. La creación no es exclusiva del arte, también la ciencia y filosofía trazan límites sobre la realidad y se apoderan de un fragmento a la vez [...]"

Pero por otra parte un concepto tiene un devenir que atañe en este caso a unos conceptos que se sitúan en el mismo plano. Aquí, los conceptos se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía incluso cuando tienen historias diferentes. En efecto, todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros conceptos, compuestos de modos diferentes, pero que constituyen otras regiones del mismo plano, que responden a problemas que se pueden relacionar, que son partícipes de una co-creación.⁶⁶

En este punto podemos empezar a relacionar la actualidad de la filosofía con la instauración de un plano de inmanencia que caracterizará a toda la tradición filosófica y su transmisión en la academia. La tradición conforma cierto devenir que hace desplazar los límites de los conceptos e instaurar nuevos diagramas en la inmanencia del pensamiento. Hay un momento histórico en donde la imbricación conceptual y discursiva ya no incita a producir movimientos, sino únicamente a debatir, reflexionar y contemplar ciertas ideas, ya no a crearlas.⁶⁷ No es coincidencia que Deleuze y Guattari hayan expresado su preocupación por los universales y el poco dinamismo que estos producen en el pensamiento. Esta preocupación nace del embotamiento del propio plano, reduciéndolo, tal y como hace patente al inicio de *¿Qué es la filosofía?*, a la tradición y a los universales.

Cuando el concepto ya no se entiende como multiplicidad y como un intento de encontrar nuevas formas de pensar, es entonces cuando se le arrebatada toda dramatización

La realidad es una noción vaga, un spatium intensivo de discontinuidades en el que acontecen los movimientos y las alianzas de las que nacen diferentes composiciones,”

⁶⁶Ibíd. p. 24

⁶⁷ Cfr. Ibíd. p. 14: “Cuanto más creado es el concepto, más se plantea a sí mismo. Lo que depende de una actividad creadora libre también es lo que se plantea en sí mismo, independiente y necesariamente”

y dinamismo que se expresa en el plano, y el pensamiento pierde su capacidad de poner en escena conceptos, de hacer del pensamiento un ejercicio creativo de lo real. En este sentido, es oportuno señalar la posible univocidad que evoca Deleuze para romper con una imagen del pensamiento lineal, arbolaria. Sin embargo, a simple vista parece que la univocidad refiere a límites definidos del pensamiento, lo cual sería contradictorio a las pretensiones deleuzianas.

¿Qué es lo que caracteriza y distingue a la filosofía de las demás disciplinas? de la misma manera se puede plantear la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que caracteriza un genuino trabajo filosófico? Tal vez estas preguntas fueron las que incitaron a Deleuze y Guattari a explorar el quehacer filosófico y su relación histórica-conceptual en varios de sus trabajos; y no sólo eso, sino también de pensar posibles prácticas en la actualidad que permitan al pensamiento y, por lo tanto, la vida, salir de sus estructuras normativas.

Sin embargo, para pensar la actualidad de la filosofía es necesario entrar en diálogo con la tradición. Por una parte, la filosofía no puede omitir su relación con la tradición, con sus condiciones históricas y conceptuales del devenir y emergencia de los pensadores, sistemas y conceptos, ya que es la realidad inmediata que la involucra; pero por otra parte, esto hace que poco a poco olvidemos el quehacer fundamental de la filosofía: *“La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos.”*⁶⁸ De lograr enunciar la realidad en tanto acontecimiento en un plano que debe ser creado. Se debe de situar nuevas formas de pensar, de crear mundos posibles y de nuevas relaciones que contemplen la Y disyuntiva que nos permite percibir la relación impersonal y diferencial que guardan todos los posibles en un mundo.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 11

Forzoso es, pues, concebir, que los mundos imposibles, a pesar de su imposibilidad, comportan algo común, objetivamente común por otra parte, que representa el signo ambiguo del elemento genético respecto al cual aparecen varios mundos como casos de solución para un mismo problema [...] Ya no estamos en modo alguno ante un mundo individuado constituido por singularidades ya fijas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresen ese mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de los puntos singulares [...] que vale varios mundos y, en el límite, para todos, más allá de sus divergencias y de los individuos que los pueblan.⁶⁹

La filosofía está actualmente en una contradicción entre representación y creación, encerrada en un cuarto cada vez más reducido. Estas dos características de la filosofía - la relación histórica-conceptual con el devenir de la tradición, y la creación de conceptos - en conjunto, llevan a Deleuze y a Guattari a hacer frente a toda una serie de prejuicios, de confusiones y de problemas discursivos⁷⁰ en la filosofía, y que se intensifican hoy en día en todos los espacios y devenires del pensamiento. Regresar a la filiación entre pensamiento y porvenir sólo es posible en la univocidad del devenir entre pensamiento y realidad desde la inmanencia, o bien desde el plan de inmanencia.

⁶⁹ G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 150

⁷⁰ Vid. G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 28 - 31

CAPITULO II. El proceso de individuación

2.1 Virtual y actual.

Si bien la filosofía de Deleuze parte de una crítica a un fundamento trascendente desde una metafísica de la diferencia, todo esto se resuelve en una ontología pura; es decir, en una univocidad sustancial que resuelva el problema de los monismos y pluralismos. Por tanto, se vuelve necesario entender lo virtual y lo actual en Deleuze para comprender el proceso de individuación como un proceso unívoco de relaciones diferenciales. Sabemos que la filosofía de Bergson constituye una lectura fundamental en la filosofía vitalista de Deleuze, ya que, tanto en Bergson como en Deleuze, existe una necesidad metodológica de regresar al punto preciso del pensamiento en donde se originó el falso problema del que ha partido la filosofía. Los dos pensadores parten de cómo el problema del más por el menos, o bien el problema de la negación, se dan únicamente en los términos de lo actual.⁷¹

En términos de Deleuze, todo acontece en la repartición y selección del territorio, en la forma en la que se conciben y reparten los conceptos de multiplicidad y unidad, diferencia y repetición. Mientras que en Bergson consiste en la confusión que hay en el tiempo como duración en tanto espacio homogéneo o meramente extensivo. En este sentido, los conceptos de lo virtual y lo actual desplazan el problema de la diferencia y la repetición desentendidas de la identidad- semejanza y generalidad. En Bergson se presenta como una necesidad de unir heterogeneidad y univocidad en un monismo de la duración pura. De ahí que Bergson logre un sistema filosófico que distingue la

⁷¹ Vid. G. Deleuze, *el bergsonismo*, p. 42, y G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 312

conciencia y la materia, más no las jerarquiza, a pesar de que toma como herramienta un proceso dualista para determinar dichos conceptos.

Por lo tanto conciencia y materialidad se presentan como formas de existencia radicalmente diferentes e, inclusive, antagónicas, que adoptan un *modus vivendi* y mal que bien, se avienen entre sí. La materia es necesidad; la conciencia libertad. Pero por más que se opongan una a otra, la vida halla el modo de conciliarlas. (...) Por una parte, vemos una materia sometida a la necesidad, desprovista de memoria o que sólo tiene justamente la que se precisa para tender el puente entre dos de esos instantes (...) Por otra parte, tenemos la conciencia, es decir, la memoria con libertad, o sea, en suma, una continuidad de creación en una duración en la que hay verdaderamente crecimiento -duración que se estira, duración en la que el pasado se conserva indivisible y crece como una planta, como una planta magnífica que en cada momento reinventa su forma con el trazado de sus hojas y sus flores-. No me cabe duda de que esas dos existencias -materia y conciencia- derivan, además de una fuente común.⁷²

Lo anterior puede ser entendido como un intento de afirmar la univocidad, lo que permitiría acabar con toda equivocidad en el pensamiento, y encaminar a la filosofía a una metodología precisa: la intuición.⁷³ Sin embargo, este tipo de metodología, elaborada por Bergson, logra concebir todo un plano, una forma singular de pensar que tiene por efecto un nuevo valor ante lo que tradicionalmente está dado de hecho a un

⁷² H. Bergson, *La energía espiritual*, pp.24 - 29.

⁷³ Cft. H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, p. 208: "Pero si en lugar de pretender analizar la duración, es decir, en el fondo hacer la síntesis con los conceptos, nos instalamos primeramente en ella mediante el esfuerzo de intuición, tendremos la sensación de una cierta tensión bien determinada; esa determinación misma aparece como selección entre una infinidad de duraciones." y G. Deleuze, *Memoria y vida*, textos escogidos por Gilles Deleuze, p. 51: "La intuición tiene todos los caracteres precedentes: crítica los falsos problemas, descubre los auténticos, plantea los problemas en función del tiempo. Pero si posee todos estos caracteres es porque, en sí misma, coincide con la duración."

nivel epistemológico y ontológico. Es decir, este sistema logra traspasar todos los límites y formas establecidas en el ordenamiento de las facultades -sus usos y sus relaciones que establecen con el objeto-, así también, logra desmitificar el derecho de la conciencia a individuarse de forma jerárquica para ordenar y organizar la realidad, es decir: juzgar. En otras palabras, la intuición como método filosófico trata de un contraste que logra resolverse en una síntesis de dos conocimientos: 1) conocimiento de lo actual, 2) conocimiento de lo virtual, siendo la duración el concepto clave para construir una nueva filosofía, un nuevo plano de inmanencia y una nueva imagen del pensamiento. *“En resumen, la duración pura podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos en relación con los otros, sin parentesco alguno con el nombre: Esto sería la heterogeneidad pura.”*⁷⁴

Al igual que en Deleuze, el elemento diferencial es característico y necesario para establecer una filosofía de la heterogeneidad pura, o bien una univocidad de la diferencia. A simple vista, Bergson podría confundirse con un sistema dualista, al bifurcar dos formas de realidad: actual y virtual. Sin embargo, su filosofía consiste en el desplazamiento de dicha oposición; de esta forma logra denunciar los falsos problemas de naturaleza que giran en torno a la filosofía y el pensamiento. En realidad, Bergson es un filósofo de la heterogeneidad y del devenir, ya que en su definición de espacio heterogéneo se discuten los estatutos de relación de lo uno con lo múltiple; de la diferencia y la repetición, jugando un papel fundamental en el pensamiento de Deleuze. ¿Cómo es que Bergson logra denunciar los compuestos mal analizados por los dualismos y, al mismo tiempo, denunciar los falsos problemas metafísicos, usando al

⁷⁴ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 77

mismo tiempo un punto de partida entre lo actual y virtual? Bergson necesita partir forzosamente de este problema para establecer puntualmente su crítica, y posteriormente llegar a un monismo de la duración pura, en donde, de nuevo, no hay contradicción entre heterogeneidad y univocidad.⁷⁵ En el tiempo de la duración pura, se llega a una univocidad en donde todas las duraciones coexisten en lo virtual, siendo la intuición filosófica el medio para llegar a entender la intensidad, la contracción y distensión de todas las duraciones, sus umbrales, sus cambios de grados: su individuación.

Es cierto que hay un todo de la duración. Pero todo es virtual. Se actualiza según líneas divergentes; más precisamente estas líneas no forman un todo por su cuenta ni se asemejan a lo que actualizan. [...] Cada línea de actualización corresponde a un nivel virtual; pero debe inventar cada vez la figura de esta correspondencia, crear los medios para el desarrollo de lo que sólo estaba envuelto, para la distinción de lo que estaba confuso.⁷⁶

La filosofía de Bergson apuesta por una virtualidad que contenga en sí todos los cambios de naturaleza que acontecen en un monismo sustancial de la duración pura. La importancia de vislumbrar lo virtual como ideal sin ser abstracto consiste en hacer patente que el hábito se instaure por derecho en la memoria al dar por hecho lo virtual.

Representémonos entonces la materia viviente bajo su forma elemental, tal y como pudo ofrecerse en un principio. Es una simple masa de gelatina protoplásmica, como la de la ameba; es deformable a voluntad; por tanto, es vagamente consciente. Ahora bien, para que crezca y evolucione se le ofrecen dos

⁷⁵ La novedad en Deleuze es que considera que no se trata de una contradicción, sino esencialmente de la paradoja. Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 2: "La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas."

⁷⁶ G. Deleuze, *El bergsonismo*, pp. 111 - 112

caminos. Puede orientarse en el sentido del movimiento y de la acción -movimiento cada vez más eficaz, y acción cada vez más libre: ahí está el riesgo y la aventura, pero también la conciencia con sus grados crecientes en profundidad e intensidad-. Pero, por otra parte puede también abandonar la facultad de obrar y de elegir, cuyo esbozo lleva en sí misma, y arreglárselas para obtener sobre el propio terreno todo lo que necesita, en lugar de irlo a buscar: entonces tendremos la existencia segura y tranquila, burguesa, pero también el torpor, primer efecto de la inmovilidad.⁷⁷

La crítica que posteriormente hará Deleuze, es que el pensamiento sólo retiene lo que puede afirmar por derecho, siendo este el plano actual, instaurado como único fenómeno dado, olvidando lo virtual. Es decir, el pensamiento alcanza su redundancia al justificarse a sí mismo en el epifenómeno de la negación; es decir, en lo actual. Como se ha mostrado, Bergson señala la comodidad que conlleva hacer de la memoria un hábito, negando el elemento creativo de la vida. Esto sedimenta el pensamiento, se delimita un Yo (je) como centro de toda experiencia. Sin embargo, la filosofía de Deleuze propone otro camino: el conocimiento de lo virtual, lo cual significa instaurarse de golpe en la duración pura, en una ontología pura, desplazando nuevos modos y usos de la filosofía, del pensamiento y de sus metodologías.

El plan puede ser un principio oculto, que da a ver lo que se ve, a oír lo que se oye..., etc., que hace que a cada instante lo dado esté dado, bajo tal estado, en tal momento. Pero él, el plano, no está dado. Está oculto por naturaleza. Sólo puede inferirse, deducirse a partir de lo que da.⁷⁸

⁷⁷ H. Bergson, *La energía espiritual*, p. 23

⁷⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 268

Por lo tanto, los compuestos mal analizados constituyen el nodo principal de la mayoría de medios y fundamentos por los que se hace una distinción de naturaleza en donde hay diferencias de grados e inversamente. Es decir, a partir de un supuesto ontológico se afirma la escisión entre sujeto y objeto, entre materia y memoria. Pero, lo que queda al reverso de dicho plan -plan de organización- es lo virtual, la diferencia. Este plan de organización, al estratificar el espacio y duración de lo virtual, -de ese plan de inmanencia que violenta el pensamiento rompiendo sus límites impuestos-, niega todas las posibles relaciones de composición entre materia y memoria, entre realidad y pensamiento.

Puede que haya dos planes, o dos maneras de concebir el plan, el plan puede ser un principio oculto, que da a ver lo que se ve, a oír lo que se oye, que hace que a cada instante lo dado esté dado, bajo tal estado, en tal momento. Pero él, el plan no está dado; está oculto por naturaleza. Sólo puede inferirse, inducirse, deducirse, a partir de lo que da (simultánea o sucesivamente, en sincronía o diacronía)⁷⁹

Si Deleuze tuvo un genuino acercamiento a la filosofía de Bergson, fue por la sutileza filosófica de este filósofo, mismo que pone en tela de juicio, no sólo los falsos problemas o los mixtos mal analizados, sino el fundamento y sus pretensiones que esconde detrás de todos los problemas anteriormente mencionados. Sin duda alguna, Bergson es un filósofo que tuvo la rigurosidad y metodología filosófica necesaria para cuestionar toda una tradición que ocultó o dio por hecho la pretensión que esconde la distinción entre lo actual y lo virtual.

⁷⁹ *Ibíd.* p. 268

Se han mostrado de forma general los conceptos actual y virtual en Bergson, con el objetivo de vislumbrar el desplazamiento que Deleuze da a dichos conceptos. Para Deleuze *“La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden. La estructura es la realidad de lo virtual.”*⁸⁰ Aunque a simple vista no se entienda cabalmente lo que implica la relación de lo actual con lo virtual, en realidad se trata de desplegar un espacio intensivo, capaz de desplazar las cuestiones de hecho y derecho del pensamiento en una nueva naturaleza del problema, en una ontología de la diferencia. Este espacio intensivo permite la individuación como un proceso expresivo y afirmativo de la vida- haecceidad-. Dicho lo anterior, nos daremos cuenta que para Deleuze se debe superar la ilusión de lo posible como falso problema.

No hay posibles, ya que lo posible sería un falso problema que parte únicamente de lo actual. Para Deleuze hay un único posible que se conjuga en lo virtual y se efectúa en lo actual. Es decir, la diferencia como instancia carente o negativa sólo aparece cuando se le desliga de lo virtual en tanto fuerza productiva e inmanente. *“La forma de lo negativo aparece en los términos actuales y en las relaciones reales, pero sólo en tanto se las separa de la virtualidad que actualizan y del movimiento de su actualización.”*⁸¹ De ahí la necesidad de entender que la univocidad entre lo actual y lo virtual como síntesis disyuntiva significa regresar a un espacio heterogéneo, que antecede a la distinción tradicional de la diferencia como instancia negativa y la repetición como instancia representativa.

Así como Bergson parte de la distinción entre lo virtual y lo actual, Deleuze también necesita de esa distinción ideal para plantear su crítica, ya que primero se debe de lograr

⁸⁰ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 314

⁸¹ *Ibíd.* p. 312

poner en tela de juicio el fundamento que legitima al pensamiento únicamente en lo actual -plan de organización-, para lograr apostar por un espacio que no niegue la diferencia o la heterogeneidad, lo virtual -plan de consistencia - . A lo anterior se le concibe como instancia crítica desde Deleuze. La crítica consiste en no dualizar lo virtual con lo actual, o viceversa, ya que esto supondría dejar lo virtual en las sombras, o afirmar una desterritorialización absoluta, negando toda posibilidad de consistencia.

Tanto para Bergson como para Deleuze, lo virtual debe ser una instancia pre-subjetiva y pre-individual latente en la materia y en la conciencia. Una vez hecha la distinción, es cuando se puede llegar a hablar de lo virtual y lo actual como una síntesis de la totalidad de las relaciones diferenciales que hacen infinitos modos de individuación a nivel materia y memoria “¿Por qué la oposición de los dos tipos de planes, remite, sin embargo a una hipótesis todavía abstracta? Porque constantemente se pasa del uno al otro, por grados insensibles y sin saberlo, o sabiéndolo sólo a posteriori. Porque constantemente se reconstruye el uno en el otro, o se extrae el uno del otro.”⁸²

Por tanto, monismo y pluralismo se diluyen en el concepto de univocidad e inmanencia⁸³, eliminando un falso problema – a la manera filosófica Bergsoniana – creando un espacio y tiempo intensivos⁸⁴, en donde lo virtual logra conjuntar la síntesis disyuntiva

⁸² G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 272

⁸³ Se puede apreciar la resonancia de Bergson en este tipo de planteamientos, haciendo una posible referencia o mutación conceptual de la duración bergsoniana, en donde ya no hay un cambio de dimensión sin un cambio de naturaleza. En este punto se puede apreciar también, así como en Bergson, un esfuerzo a nivel ontológico de volver a ordenar las relaciones y divergencias de las facultades para llegar a constituir nuevas imágenes del pensamiento a nivel filosófico. Cfr. G. Deleuze, *El Bergsonismo*, p. 29: “La división de hace entre la duración, que tiende por su cuenta a asumir o sostener todas las diferencias de naturaleza (porque está dotada de poder de variar cualitativamente consigo misma), y el espacio que únicamente presenta diferencias de grado (ya que es homogeneidad cuantitativa).”

⁸⁴ En la obra de Deleuze se hace una constante contraposición entre un pensamiento intensivo y uno extensivo. En la meseta *devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*, y al final de *Diferencia y repetición* se encuentran, una vez más, elementos heteróclitos del pensamiento bergsoniano sobre el pensamiento intensivo y su crítica al ordenamiento y sucesión de estados de ánimo y facultades desde una memoria extensiva y una intensiva. Vid. Op cit. pp. 263 - 298

entre la materia y la conciencia. He ahí la pretensión de Deleuze, enunciar una nueva naturaleza del problema: una metafísica de la diferencia que permite la involución del pensamiento y que despliega nuevos modos de trazar y conferir nuevas velocidades e intensidades en los planos en que se expresa.

En la paradoja entre univocidad y heterogeneidad se encuentra la diferencia como multiplicidad emergente y creadora. Es decir, se desplaza toda la metafísica de la identidad y de la trascendencia. Deleuze desplaza toda maquinaria conceptual que se instaure a partir de la representación; en otras palabras, instaure una metafísica de la diferencia que conserva la potencia, el deseo como elemento diferencial. En lo virtual, en el *spatium* intensivo y en su expresión -espacio extensivo-, se llega a la dimensión de la potencia, introduciendo una nueva naturaleza al plano, confiriendo diferencias de grado en toda relación individuante y diferencial.

2.2 Espacio intensivo.

Lo intensivo o el espacio intensivo son conceptos que juegan un papel clave al hablar del estatuto del ente en relación al ser, o bien del proceso de individuación, de las singularidades desentendidas de la identidad. Para Deleuze, se trata de investir el campo de la re-presentación y de la identidad generalizada; de entender que una individuación nunca acontece por una esencia dada desde las alturas o los cielos, o de un modelo externo a la relación diferencial entre individuos, sino que su acontecer mismo es una expresión de potencias singulares que trazan puntos, líneas y series en un espacio heterogéneo como condición de posibilidad de la expresión: Haecceidad⁸⁵.

⁸⁵ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p . 263: “A veces se escribe “eccéite”, derivando la palabra de Ecce: he aquí. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de Haec, “esta cosa”. Pero es un error fecundo, puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o

Deleuze apunta al respecto: *“La individuación es el acto de la intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse, según líneas de diferenciación, en las cualidades y extensiones que crea.”*⁸⁶ Aquí se hace patente lo virtual y actual en Deleuze. Como se mencionó anteriormente, lo virtual y lo actual conjugan, igualmente, los procesos de individuación, siendo lo virtual, necesariamente, el espacio intensivo; es decir, la emergencia y ebullición constante de la heterogeneidad, y lo actual la efectuación de dicho espacio a través de cualidades y extensiones.

Si bien el no-ser o lo posible resultan de un falso problema al no retener la naturaleza de la diferencia en su heterogeneidad o multiplicidad, dicho problema representaría la forma en la que el pensamiento aleja la posibilidad de entender la individuación más allá de la identidad y la determinación. De ahí la importancia de entender a Deleuze como un filósofo metafísico, pues a través de la diferencia logra ascender nuevos mundos posibles, una ética de la diferencia y una política de los devenires.

Para Deleuze es necesario diagramatizar el pensamiento; ya no pensar a partir de la identidad, sino dar paso a las singularidades en su proceso de individuación, conservando siempre esa heterogeneidad y su expresión intensiva y unívoca. *“¿Acaso esos grados de participación no implican en la propia forma una agitación, una vibración que no se reduce a las propiedades del sujeto?”*⁸⁷ Dichas vibraciones contienen en potencia la misma expresión diferencial de todo individuo. De ahí que Deleuze tenga la necesidad de pensar a partir de un espacio intensivo que envuelve toda potencia de expresión, que se caracteriza por ser cualitativo; diferencias de grado que

un sujeto.” Cfr. G. Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, p. 105: “Haecceidades –como longitud, latitud- son unas nociones muy bellas de la Edad Media que han sido exhaustivamente analizadas por algunos de sus teólogos, filósofos y físicos. Nosotros les debemos todo aunque bien es cierto que las empleamos en un sentido diferente.”

⁸⁶ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 368

⁸⁷ Op. Cit., p. 258

expresan una univocidad de los modos, mismos que a su vez constituyen y expresan esta potencia -CsO-: todo cambio de naturaleza implicaría un cambio de dimensión. A este nivel, toda diferencia sería ya una diferencia de grado. No más jerarquía:

Hay una jerarquía que no mide a los seres según sus límites y según sus grados de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser salta eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado.⁸⁸

Resulta interesante pensar la univocidad del ser como el espacio o plano intensivo por excelencia, una relación cualitativa de expresión y potencia de los entes y de todas las singularidades en tanto que todas expresan la diferencia unívocamente. A diferencia de una relación selectiva y jerárquica como pueden ser las metafísicas de trascendencia, la univocidad distribuye un plano liso, en donde la diferencia se afirmara como diferencia individual. En el espacio intensivo estamos ya en la potencia. Ya no se pregunta ¿qué son las cosas,, sino “¿*Qué es lo que puede un cuerpo?*”⁸⁹. El elemento diferencial de la metafísica es lo que permite una naturaleza intensiva, guardando siempre una diferencia de grado en tanto relación entre los modos de expresión y actualización. La individuación ya no depende de la identidad por la repetición, sino por la potencia diferenciante. Se trata de una metafísica modal.

Invocamos un campo de individuación, una diferencia individuante, como condición de la especificación y de la organización. Pero ese campo de individuación sólo es planteado en general y formalmente. Parece ser “el mismo”

⁸⁸ Op. Cit., p. 76

⁸⁹ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 38

para una especie dada, y variar de intensidad de una especie a la otra. Por consiguiente, parece depender de la especie y de la especificación, y remitirnos también a diferencias llevadas por el individuo, no a diferencias individuales. Para que esa dificultad desaparezca, sería necesario que la diferencia individuante no sólo fuera pensada en un campo de individuación en general, sino que ella misma fuera pensada como diferencia individual. [...] Las intensidades no expresan y no suponen otra cosa que relaciones diferenciales.⁹⁰

El individuo ya no supone la identidad para organizarse en categorías, especies y géneros. Ahora bien, lo importante es entender el estatuto de todas las relaciones en un espacio intensivo. Aquí toda individuación sería una expresión de la diferencia en tanto relación diferencial que ya no se ocupa de la determinación de un individuo aislado, sino de un individuo abstracto para todo individuo en tanto expresión de la diferencia. Sólo bajo el concepto de heterogeneidad, se logra afirmar la diferencia y con ella una naturaleza intensiva de las relaciones.

Liberando la dupla de lo Uno y lo múltiple, se llega a la naturaleza misma de la multiplicidad: un flujo de fuerzas emergentes que crean líneas heterogéneas divergentes como única determinación y efectuación de la diferencia. *“Las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de las cosas, sino dimensiones de multiplicidad.”*⁹¹ En el espacio intensivo el problema de lo Uno y lo múltiple se diluye a favor de una nueva imagen del pensamiento: la multiplicidad en tanto relación diferencial N-1. La diferencia tiene su propia naturaleza y traza su propio espacio: un espacio intensivo.

⁹⁰ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 375

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 266.

Así ocurre con la diferencia en la intensidad, la disparidad en el fantasma, la desemejanza en la forma del tiempo, lo diferencial en el pensamiento. La oposición, la semejanza, la identidad y hasta la analogía sólo son efectos producidos por esas presentaciones de la diferencia, en vez de ser las condiciones que subordinan la diferencia y hacen de ella algo representado.⁹²

Las relaciones diferenciales se pierden al subordinarse a la oposición, la semejanza y la identidad. Pero, en la naturaleza propia de la multiplicidad acontece la individuación por haeccidates, -acontecimiento y potencia-. Por lo tanto, la univocidad del ser sería el espacio intensivo por excelencia. De la inmanencia como diferencia afirmativa surgen todas las intuiciones y filosofías vitalistas, minando el modelo de la identidad. El polemos de Heraclito, la univocidad de Scotus, la *complicatio* y *explicatio* de Bruno, la sustancia infinita de Spinoza, el eterno retorno de Nietzsche, la duración de Bergson, y, finalmente, el devenir de Deleuze parten de este principio.

La contraposición entre el espacio intensivo y extensivo en Deleuze se entiende como una herramienta metodológica para comprender la expresión unívoca de esas dos fuerzas que acontecen en lo concreto. Sin esto, sería imposible, lograr una filosofía de la diferencia; es más, la univocidad del ser tiene como corazón la diferencia liberada de su negación, desplazada a una instancia afirmativa, dando lugar a un nuevo proceso de individuación que ya no piensa las relaciones a través de la identidad, sino que expresan la diferencia como el movimiento heterogéneo de la vida. Spinoza funge como corazón del pensamiento de Deleuze. En este sentido, la sustancia Spinozista tiene importantes resonancias con el CsO de Deleuze y Guattari.

⁹² Op. Cit., pp. 223 - 224

Finalmente, ¿no sería la Ética el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial, a partir de tal matriz. [...] El problema de una misma sustancia para todas las sustancias, de una sustancia única para todos los atributos deviene: ¿existe un conjunto de todos los CsO? El problema ya no es el de lo Uno y el de lo Múltiple, sino el de la multiplicidad de fusión que desborda efectivamente cualquier oposición entre lo uno y lo múltiple. Multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia. Continuum de todos los atributos o géneros de intensidad bajo una misma sustancia, y continuum de las intensidades de un cierto género bajo un mismo tipo o atributo. Continuum de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancia. Continuum ininterrumpido del CsO. El CsO, inmanencia, límite inmanente.⁹³

Todo en Spinoza parte de una univocidad del Ser, que permite al mismo tiempo que toda individuación sea la actualización de un proceso de diferenciación. De la misma forma el CsO cumple esa función: una individuación que efectúe y produzca la diferencia. En este sentido, toda relación diferencial es en sí una diferencia de intensidad y de grado. Lo que se individua y se repite a este nivel es la diferencia misma. Por ello, la univocidad del ser debe ser entendida bajo dos proposiciones: 1) La univocidad sólo es posible cuando tiene como fundamento la diferencia. 2) La univocidad se efectúa

⁹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 159

únicamente bajo la naturaleza de un espacio intensivo que permita una individuación en tanto relación diferencial.

Lo interesante del espacio intensivo es que ya no se piensa como tal en sujetos, sino en haecceidades y series heterogéneas, en devenires que se sintetizan disyuntivamente. En este sentido, la naturaleza intensiva del Ser unívoco desplaza una nueva forma de individuación a un nivel ontológico, en donde ya no se determina el proceso de individuación por la efectuación y relación de la materia y forma. La diferencia individuante y participativa de los entes respecto al ser unívoco precede a una diferencia de naturaleza por derecho. Para Deleuze *“Llamamos factores individuantes al conjunto de esas intensidades envolventes y envueltas, de esas diferencias individuantes e individuales, que no dejan de penetrar las unas en las otras a través de los campos de individuación.”*⁹⁴ ¿No es esto el CsO?

El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un spatium a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas o contrarias.⁹⁵

Todo estatuto de negación queda inmediatamente eliminado del pensamiento intensivo. En este sentido el CsO es un ejercicio de potencias puras, en donde el proceso de individuación no queda separado de las instancias éticas por las que dicha potencia está en constante relación y expresión con todos los demás grados de potencia de la sustancia o del gran CsO. Si bien es cierto que pensar en potencia significa des y reterritorializar

⁹⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. p. 378

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 158

los movimientos propios del cuerpo y del pensamiento, y con ello romper toda representación, toda imagen de pensamiento vertical, es entonces necesario entender que el CsO no se opone a los órganos, sino al organismo, a una forma específica que estratifica y organiza la potencia.

Deleuze nos brinda herramientas que nos permiten desplazar y mimar los estratos que nos imposibilitan entrar en el nomadismo pivotante del desierto intensivo. En esto consiste la crítica al sujeto filosófico que ha permeado toda la tradición filosófica; de lo que se trata es de deshacer la organización, y abrir líneas que nos permitan experimentar la inmanencia, el deseo -sin olvidar la importancia de la prudencia-:

En última instancia, deshacer el organismo no es más difícil que deshacer los otros estratos, significancia o subjetivación. La significancia se adhiere tanto al alma como al organismo al cuerpo; tampoco es fácil deshacerse de ella. Y el sujeto, ¿cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante? Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación, para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. La prudencia es el arte común a los tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción.⁹⁶

Se vislumbran las imbricaciones y las consecuencias de una ontología pura expresada desde la inmanencia y la univocidad: en primer lugar, no habría distinción entre un proceso de individuación y una ética, ya que ambos obedecen al principio de potencia

⁹⁶ *Ibíd.* Pág. 165.

unívoca. Ahora bien, para llegar a dicha proposición se necesita llegar a la naturaleza intensiva del Ser, en donde toda individuación ya no se efectúa por la identidad, sino por el grado de potencia que expresa; todo grado de expresión y de potencia en tanto afirmación será objeto de estudio de una ética, pero partiendo siempre desde una ontología pura.

2.3 El problema de la expresión.

El concepto de expresión juega un rol importante en la filosofía de Deleuze. Para Deleuze, la expresión es la piedra angular que compromete toda ontología trascendente. Sin embargo, hablando en términos spinozistas, la expresión se caracteriza por mantener una unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos y los modos, explicando y englobando el movimiento infinito de la diferencia sin establecer ningún modelo de jerarquía. En resumen, la expresión es el momento en que lo Uno y lo múltiple se engloban y explican sin establecer una sucesión o dependencia. Sin embargo, se tiene que desarrollar primero lo que se entiende por englobar y explicar desde la expresión:

Explicar es desarrollar. Englobar es implicar. Sin embargo, ambos términos no son contrarios: sólo indican dos aspectos de la expresión. Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la sustancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en este sentido, la expresión es un englobar.⁹⁷

⁹⁷ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 12

Implicar y desarrollar a partir de la síntesis disyuntiva significa expresar. Dicho concepto permite a Spinoza y a toda la tradición acusada de un panteísmo lograr afirmar la inmanencia como un grito filosófico. Por esta razón, para Deleuze la expresión antecede al problema de la explicación: “*Lejos de que pudiera comprenderse la expresión a través de la explicación, nos parece al contrario que la explicación, tanto en Spinoza como en sus antecesores, supone una cierta idea de la expresión.*”⁹⁸ La idea de expresión opera disyuntivamente entre los conceptos explicar y englobar; es el entre del pensamiento, ontología pura, en donde lo múltiple deja de estar supeditado a la identidad y engloba lo Uno, mientras que lo Uno permanece expresado en lo que expresa, es decir, en lo múltiple. Bajo esta perspectiva, la ontología pura es posible, dando lugar a una causa inmanente y logrando eliminar todo rastro de jerarquía.

Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforma a su esencia, igualmente expresada por todos los modos, conforma a su grado de potencia. Con Spinoza, el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa.⁹⁹

En este sentido, la expresión comprendería la efectuación de un proceso histórico de dos caras: *La complicatio y la explicatio*, es decir, la síntesis de la causa formal y la causa eficiente. Desde la inmanencia, la expresión es necesaria para actualizar la diferencia en sí misma en el plano de consistencia, de ahí la importancia del problema de la expresión en Spinoza, que más tarde retomará Deleuze en su metafísica de la diferencia.

Para Spinoza, comprender es la razón interna que da cuenta de los dos movimientos, explicar e implicar. La sustancia comprende (comporta) todos los

⁹⁸ Ibíd. p. 18

⁹⁹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 78

atributos, y los atributos comprenden (contienen) todos los modos. Es en la comprensión en la que se funda la identidad de la explicación y la implicación. Spinoza recupera así toda una tradición de la Edad Media y del Renacimiento, que definía a Dios por la *complicatio* (...) Comprender según Spinoza, se opone a concebir algo como posible; Dios no concibe posibles, se comprende necesariamente tal como existe, produce las cosas tal como se comprende y produce la forma conforme a la cual se comprende y lo comprende todo (ideas)¹⁰⁰

Como sugiere la sucesión de la *complicatio* y la *explicatio*, antecede al problema que planteaba Duns Scoto, el primer filósofo que afirmó la univocidad del ser en contraposición al Ser por identidad, semejanza o analogía. “*Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. Decimos Duns Scoto porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, corriendo el riesgo de dotarlo de abstracción*”¹⁰¹ En este sentido, el problema de la expresión se hereda de una larga tradición, y se retoma contemporáneamente en filósofos como Gilles Deleuze. La univocidad del ser se expresa necesariamente en una ontología pura, y acontece como movimiento fundamental que libera el estatuto negativo de la diferencia y establece una individuación y expresión diferencial del ser.

Por tanto, se puede inferir una nueva distribución de los entes en relación al ser, de lo Uno y lo múltiple. De esta forma, toda expresión en tanto grado de potencia, afirmará la virtualidad en un espacio necesariamente heterogéneo, consistente pero no limitante, plano de inmanencia, cuerpo sin órganos, deseo y vida. La univocidad del ser, la anarquía coronada, la distribución nómada de lo Uno y lo múltiple, no es otra cosa que

¹⁰⁰ G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, p. 94

¹⁰¹ Op. Cit., p.71

el pensamiento de la diferencia de Deleuze. A la par de Spinoza, Deleuze es un pensador de la univocidad de la diferencia.

En Spinoza al contrario, el Ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un sólo y mismo sentido de la substancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa. Con Spinoza, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura. La misma cosa, formaliter, constituye la esencia de la substancia y contiene las esencias del modo. Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: Dios se supone causa de todas las cosas en el mismo sentido (eo sensu) en que se supone causa de sí.¹⁰²

En términos de Deleuze, la expresión engloba y explica la diferencia y la actualiza en sus diversos niveles de consistencia. Afirmación absoluta de Una vida, la diferencia en sí misma: *“La diferencia está detrás de todo, pero no hay nada detrás de la diferencia. Es tarea de cada diferencia pasar a través de todas las demás y quererse o encontrarse ella misma a través de todas las demás.”*¹⁰³

Deleuze, a través del concepto de expresión, logra encontrar una imagen del pensamiento y una ontología que afirma cabalmente la diferencia, y que permite su efectuación desde una instancia afirmativa, siempre con la prudencia necesaria para que esta no se pierda en un fondo indiferenciado carente de determinación, tal y como lo piensa un pensamiento de la presencia y la identidad. La univocidad de la diferencia

¹⁰² G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 61

¹⁰³ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 102

tiene como pretensión no caer en un sin fondo indiferenciado, sino un sin fondo que es condición de posibilidad de toda consistencia y superficie.

Es preciso mostrar no sólo cómo la diferencia individuante difiere por naturaleza de la diferencia específica, sino en primer lugar, y por encima de todo, cómo la individuación precede por derecho a la forma y la materia, la especie y las partes, y cualquier otro elemento del individuo constituido. La univocidad del ser, en tanto se relacione inmediatamente con la diferencia, exige que se muestre cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales, como un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto la especificación de las formas como la determinación de las partes y sus variaciones individuales. Si la individuación no se hace ni por la forma ni por la materia, ni cualitativamente ni extensivamente, es porque ya está supuesta por las formas, las materias y las partes extensivas (y no sólo porque difiere por naturaleza).¹⁰⁴

La diferencia, en este sentido, sólo alcanza su actualización, determinación y efectucción en el concepto de expresión como causa inmanente. *“El extremo no es la identidad de los contrarios, sino más bien la univocidad de lo diferente; la forma superior no es la forma infinita, sino más bien el eterno informal del eterno retorno mismo a través de las metamorfosis y de las transformaciones.”*¹⁰⁵ La expresión hace que todas las lógicas de relación devengan potencia, en donde todo participa y expresa ese mismo espacio y fuerza heterogénea. Todo apuntaría, entonces, a la forma de hacer inmanencia, incluso si la trascendencia es parte de ella; en este sentido, tanto el plano indiferenciado y el plano de consistencia seleccionan lo que le pertenece por derecho al

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 265

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 99

pensamiento, siendo el pensamiento mismo una singularidad, expresión del Uno-Todo, que varía en su distribución

La actividad excelsa de la vida es acrecentarse en y por los modos de ser de la fuerza, en las relaciones que no ponen a flote ningún significado, sino que únicamente “expresan”: las fuerzas son expresivas. Lo esencial a la fuerza, según Deleuze, es la relación, la cual no implica evolución ni progreso, sino expansión en términos de incremento de intensidad porque su actividad consiste en apropiarse de los cuerpos; incrementa relacionando elementos heteróclitos que definen diferentes estratos (...) La expresión posee un contenido sumamente complejo en la filosofía de Deleuze, ya que no se refiere a una función lingüística; no indica el elemento que asocia el significante con el significado. De hecho, la expresión no expresa ningún significado (...) Es el fulgor que se fuga de los cuerpos. ¹⁰⁶

¹⁰⁶ S. Torres, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, p. 59

Capítulo III La anarquía coronada: el deseo ético-político de Deleuze

La multiplicidad de los sistemas de intensidades se conjuga, se rizomatiza en la totalidad del agenciamiento, desde el momento en que es arrastrado por esos vectores o tensiones de fuga. Pues el problema no era, cómo escapar a la consigna, sino cómo escapar a la sentencia de muerte que encierra, cómo desarrollar su capacidad de fuga, cómo impedir que la fuga se transforme en lo imaginario, o caiga en un agujero negro, cómo mantener o liberar la potencialidad revolucionaria de una consigna. [...] Cualesquiera que sean los cortes o las rupturas, sólo la variación continua liberara esa línea virtual ese continuum virtual de la vida, “el elemento esencial, lo real, tras lo cotidiano.”¹⁰⁷

Deleuze

3.1 El deseo y el CsO

Se ha mostrado que la individuación en la filosofía deleuziana es entendida como una relación diferencial gracias a la afirmación cabal de la diferencia en un espacio unívoco como lo es la inmanencia o el CsO. La principal premisa que se deriva de lo anterior consiste en desplazar una nueva ontología, una individuación modal: nuevos modos para comprender al individuo desde una individuación diferencial. Para Deleuze es necesario empezar a vivir como un modo de ser, con sus intensidades y relaciones, y no como un ser o sujeto fijo. De esta forma la Quid Juris y la Quid facti se desplazan hacia una Quid Vitae¹⁰⁸ en la cual se afirma necesariamente una ontología pura que se despliega en una ética. La relación entre univocidad e individuo es posible cuando se comprende al individuo desde una relación diferencial.

En palabras de Lazo:

¹⁰⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, pp. 111 - 112

¹⁰⁸ Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 22: “Se sigue de esto un tercer tipo de problemas relativo a los movimientos aberrantes que concierne directamente a su relación con la vida, desde un punto de vista a la vez ético y político. Ya no una ¿quid facti? ni ¿quid juris? sino ¿quid vitae? ¿No hay en efecto un peligro real inherente a los movimientos aberrantes?”

Deleuze sugiere dejar de pensarse como un yo para vivirse como un flujo; entrar en relación con briznas de universo, dentro y fuera del propio ser; ampliar las bifurcaciones del sentir; hacer rizoma con sabores, olores y texturas; dejar de ver formas familiares para encontrar siluetas en baile con el ritmo del fuego: solamente visiones; aprender a escuchar, por debajo de las cantinelas, audiciones: experimentar en vez de reflexionar; abandonar los espacios de oposición; borrar el operativo lógico de la “o”, sustituirlo por la Y, hélie de la física de las relaciones de disyunción y conjunción pues la disyunción es también un modo de relacionarse (...) Devenir menor en la lucha, confundirse con las tribus y las floras en las cartografías pujantes en las que confluyen la sensibilidad inherente a todo flujo e intensidad diferencial.¹⁰⁹

Esta forma de desplazar al sujeto entendido como un ser para entenderlo como una relación diferencial, o bien, como relaciones de composición, de simpatías y potencias, se puede rastrear en la filosofía de Spinoza. En este punto, el deseo está íntimamente relacionado, tanto en la filosofía de Spinoza como en Deleuze, al ser este concepto el que permite a ambos pensamientos desjerarquizar el estatuto ontológico del sujeto y hacer del deseo una afirmación vital. Deleuze sigue una premisa spinozista para desplegar un deseo que quede fuera de toda instancia negativa o carente: *“El deseo es la verdadera esencia del hombre”*¹¹⁰

La individuación acontece necesariamente en el plano de inmanencia o cuerpo sin órganos. Por esta razón, es de suma importancia remitirnos al concepto de deseo desde el desplazamiento metafísico y ontológico de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Sin embargo, para lograr entender al deseo desde su estatuto ontológico se debe de hacer

¹⁰⁹ S, Torres, *Deleuze: Las políticas minoritarias en resistencia*, p. 52

¹¹⁰ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 169

una crítica a todos los medios e instituciones que no permiten que se comprenda fuera de una cuestión carente y negativa -psicoanálisis, moral, etc- .

El principal motivo que impulsa a Deleuze y Guattari a pensar el deseo fuera de sus instituciones de representación (psicoanálisis, teología y moral), parte de entender al mismo como el plano de inmanencia, en este plano se constituyen todos los estratos, agenciamientos y líneas de fuga que caracterizan colectivamente a una sociedad. Es en el deseo mismo en donde surgen sus líneas de abolición, de muerte, incluso el propio fascismo es una producción del deseo. Para estos pensadores, siguiendo los pasos de Spinoza, el deseo produce lo real:

La lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre producción y adquisición (...) El deseo no implica adquisición porque no carece de nada. No carece de objeto: lo produce (...) Desear es producir; producir lo real en realidad.¹¹¹

Ahora bien, si el deseo constituye y expresa lo real, podemos encontrar el primer trazo de trascendencia como la carencia, la cual se ha impuesto desde Platón y se ha perpetuado de diversas formas en la tradición filosófica. Al igual que en el concepto de diferencia desarrollado en *Diferencia y Repetición*, Deleuze y Guattari tienen como principal objetivo desligar al deseo de su instancia negativa entendiéndolo como el CsO o plano de composición en *Mil Mesetas*. El deseo es afirmación, creación.

El deseo es el encuentro mismo de las relaciones diferenciales que se efectúan y actualizan la vida; es la vida expresándose como arte del encuentro: haecceidad. Tal y como lo sostiene Spinoza, el deseo funciona como principio ontológico expresivo ya que a partir de ahora se definirá a un cuerpo a partir de su potencia.

¹¹¹ G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, p.33

Se llama longitud de un cuerpo a los conjuntos de partículas que forman parte de él bajo tal o tal relación, conjuntos que a su vez forman parte los unos de los otros según la composición de la relación que define el agenciamiento individuado de ese cuerpo (...) los afectos son devenires. Se llamará latitud de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal o tal grado de potencia, o más bien según los límites de ese grado.¹¹²

El deseo es expresión como condición inmanente de la vida, Gilles Deleuze y Félix Guattari encuentran en esta fuerza una condición indispensable y diferencial de la vida: *“El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales o las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos”*¹⁷³.

Pensar el deseo implica entender la relación de simpatía inherente a toda vida, de esta forma toda jerarquía del sujeto queda desplazada en una comprensión de la inmanencia por sí misma. En la tradición filosófica la subjetividad moderna necesita imponer al deseo una ley trascendente, una ley moral para someterlo a una instancia negativa y carente. Para Deleuze, lo anterior trata de la imposibilidad de pensar la vida en su movimiento heterogéneo y diferenciante:

En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, en la potencia de la vida, como para controvertir la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y lo injusto.

¹¹² G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, p. 261

Suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo.¹¹³

El deseo es la vida perseverando en su ser: Conato. Sin embargo, el deseo ha sufrido de una maldición de carencia, negación o represión en la cual su producción de lo real se amolda a la estructura de la ley, de la representación, del juicio y la moral, en donde el cuerpo no puede encontrarse con su potencia a través de la experimentación del mismo: “*Os impedirán experimentar en vuestro rincón*”.¹¹⁴ En la historia del pensamiento ha sido más fácil comprender el deseo como aquella diferencia negativa, para mantener la selección jerárquica del ser y el simulacro, en vez de entender el vaivén que hay entre las líneas de fuga y los estratos -desterritorialización y reterritorialización-, aquellas líneas escapan y son irrepresentables en el mundo de la representación; en resumen, la experimentación de la vida a través del movimiento diferencial del deseo. Para Deleuze y Guattari, no se ha acabado de conocer la naturaleza intensiva y diferencial del deseo porque este se ha confundido con la negación de la ley trascendente.

Pero, ¿quién te hace pensar que perdiendo las coordenadas de objeto y de sujeto careces verdaderamente de algo? (...) El plano de consistencia o de inmanencia, el cuerpo sin órganos supone vacíos y desiertos. Qué curiosa confusión la del vacío con la carencia (...) La carencia remite a una positividad del deseo y no el deseo a una negatividad de la carencia¹¹⁵.

Sin embargo, cuando el deseo queda relegado a la carencia, a la ley externa o a la ley trascendente, quiere decir que ha quedado atrapado en el círculo de significante y

¹¹³ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 22

¹¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 156

¹¹⁵ G. Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, p. 103

significado, imposibilitando la experimentación libre. Siguiendo a Deleuze y a Guattari, el deseo debe liberarse de tres juicios que se le han impuesto de manera histórica:

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. Mirando hacia el Norte, el sacerdote ha dicho: deseo es carencia (¿Cómo no iba a carecer de lo que desea?)¹¹⁶

Entender el deseo como carencia es lo que posibilita que la axiomática capitalista capture toda producción del deseo, a pesar de que la axiomática capitalista sigue la lógica del deseo mismo “*producir por producir*”¹¹⁷; ésta captura toda línea de fuga que mina sus estratos. Toda experimentación y toda resistencia queda capturada. En este sentido, todo gira alrededor del problema que surge al confundir el deseo con el placer, pues así se disimula su potencia expresiva y creadora al estar ligado a la carencia como afirmación del placer.

Todo es cuestión de potencia. Sólo que la potencia de la que se trata está ya siempre separada de lo que puede porque desde el comienzo está axiomatizada por la relación diferencial que distribuye las “partes” que corresponden a cada uno en el campo social: ¿Cómo llega a desear la potencia pero también la propia impotencia? (...) y es porque la potencia está de entrada separada de sí misma que la producción de la falta es consustancial con el aumento constante del capital. El deseo es condenado a ya no desear sino aquello de lo que carece. Introducir la falta ahí donde siempre hay demasiado.¹¹⁸

¹¹⁶ Op. Cit., p. 158

¹¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, p. 118

¹¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *El antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 246 - 247

Deleuze hace patente que las tres maldiciones impuestas desde el sacerdote platónico se heredan hasta el sillón del psicoanálisis freudiano-lacaniano gracias a la predominancia de la ley trascendente en la historia de la filosofía. La carencia sólo puede cumplirse a través de la ley trascendente. Lo que pretenden Deleuze y Guattari es desplazar el deseo de su instancia de carencia a una instancia totalmente afirmativa: la univocidad y la inmanencia.

Todo cambia en un plan de consistencia o de inmanencia, que es necesariamente percibido de por sí al mismo tiempo que se construye: la experimentación sustituye a la interpretación; el inconsciente, que ha devenido molecular, no figurativo y no simbólico, está dado como tal en las micropercepciones; el deseo inviste directamente el campo perceptivo en el que lo imperceptible aparece como el objeto percibido del deseo, “lo no figurativo del deseo”. El inconsciente ya no designa el principio oculto del plan de organización trascendente, sino el proceso del plan de consistencia inmanente, en tanto que aparece en la medida que se construye. Pues el inconsciente no hay que encontrarlo, hay que construirlo.¹¹⁹

¿Por qué tanto miedo al deseo y a su fuerza? ¿Por qué hay una intensa e incomprensible necesidad de negarlo, de disimularlo, de volverlo una fuerza reactiva de carencia? plan de organización, y no de consistencia¹²⁰. Es en este sentido que Deleuze y Guattari hablan de un inconsciente no reprimido, no psicoanalizado-edipizado; no entendido únicamente desde la representación de la conciencia. El deseo aparece en estos

¹¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 285

¹²⁰ Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 29: “La pregunta es aún más manifiesta en el campo político, más radical puesto que Deleuze y Guattari discuten la legitimidad de la axiomática capitalista, de la cual se deduce en derecho que ella ejerce sobre las poblaciones que pueblan la tierra, allí también la pregunta *quid juris* no cesa de ser retomada, desplazada, transformada. Cuando invocan las minorías y la máquina de guerra ¿Qué derecho reivindican? Una de las características de las minorías es estar privadas de derechos y no disponer de lenguaje para reivindicarse.”

pensadores como una instancia ontológica y pre-subjetiva, llena de procesos cósmicos e históricos: real, no abstracta.

Y es que el deseo, no importa cual sea su instancia, negativa o afirmativa, siempre constituye lo real, aún cuando está sometido al triángulo signifiante de la moral, psicoanálisis o teología. El deseo conforma tanto las mayores alegrías de la vida, así como también los fascismos más dominantes que han existido. Para Deleuze y Spinoza, hay una premisa en conjunto que les permite entender el deseo fuera de un valor de juicio: No se puede moralizar el deseo, pues el deseo puede componer o descomponer las relaciones que constituyen todos los diferentes niveles de agenciamientos e individuos, a nivel social y natural. Se trata de entender al deseo como un movimiento vectorial de las alegrías y tristezas que rigen la potencia y expresión de los cuerpos e individuos. Sólo en este punto podemos encontrar el valor ontológico y ético que Deleuze y Spinoza le devuelven al deseo.

Se tiene que dejar de lado la comprensión abstracta del deseo para devenir una experimentación del mismo; esto mismo es la micropolítica en tanto arte de los encuentros; a través de la diferencia, se encuentran diferentes formas de pensar, sentir y vivir; modos de vida que comprometen el hábito, la memoria y sedentarismo de las subjetividades y cuerpos homogéneos necesarios para la reproducción de un régimen axiomático del deseo. La experimentación es el engranaje central que hace funcionar toda la filosofía ético política de Deleuze y Guattari. Es por esto que su proyecto de *capitalismo y esquizofrenia* tienen el fin de sacar al deseo de la representación para encontrar su relación política y ontológica: el arte de los encuentros.

La tarea del esquizo-análisis pasa por la destrucción de los conjuntos molares, estructuras y representaciones que impiden que la máquina funcione. No son las

líneas de presión del inconsciente las que cuentan, son, al contrario, sus líneas de fuga. No es el inconsciente el que presiona sobre la conciencia; es la conciencia la que presiona y agarrota, para impedir que huya.¹²¹

No hay espacio para interpretación o representación desde el esquizoanálisis o desde la pragmática deleuziana-guattariana. Lo anterior parte desde el comienzo del anti-edipo, en donde se afirma la univocidad del inconsciente, “*el antiedipo era la univocidad de lo real, una suerte de spinozismo del inconsciente*”¹²² En este punto se hace patente el alcance ontológico de la univocidad, a tal punto que puede llegar a insertarse en los movimientos germinales del individuo y de lo social. Para Deleuze y Guattari es necesario sacar al inconsciente y al deseo de una pretensión que lo legisle desde un hecho: edipo, la carencia o la negación. Ante lo anterior se plantea la importancia de una crítica afirmativa que vislumbra aquellos principios se dan de hecho al comprender el deseo y cuáles son las pretensiones por derecho de afirmar el deseo cómo carencia. Si no se logra entender este paso crítico, jamás dejaremos de interpretar el deseo como instancia negativa.

En resumen, el deseo siempre ha quedado en una instancia de represión o negación. Desde la cuestión psicoanalítica, el *Antiedipo* es el principal movimiento que tienen Deleuze y Guattari para sacar al deseo del teatro de representación freudiano, en donde sólo podía ser reprimido en aras de cumplir el rol social del mismo. Para Freud, el inconsciente consiste en pulsiones del instinto -ello- que son antagónicas con la ley -superyo-; en ese sentido, el deseo debe ser reprimido para llegar a ser sometido por la ley del superyo freudiano, en el que el estado es su máxima representación molar; es su culmen.

¹²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, pp. 321 - 349

¹²² G. Deleuze, *Conversaciones*, p. 124

Hemos visto cómo Deleuze y Guattari le devuelven su estatuto ontológico al deseo, ya que este es el plano de los movimientos aberrantes característicos del rizoma y a la vez el principio diferenciante. Para Spinoza, el deseo es aquello que constituye la vida, ya que a través de él los modos de ser perseveran en su ser. Deleuze acentúa de forma armoniosa y bella su influencia spinozista al afirmar que la sustancia de la ontología de Spinoza es el gran CsO.

A partir de aquí surge la cuestión práctica del CsO, ya que este concepto será lo que permita a Deleuze y a Guattari entender el deseo fuera de las tres leyes de la trascendencia y tener una comprensión nueva del mismo. Con el CsO se desplaza el concepto de deseo de la tradición filosófica para volverlo parte de un proceso expresivo y diferenciante: *“El CsO es deseo, él y gracias a él se desea”*¹²³ Sin embargo, Deleuze y Guattari ponen énfasis en saber diferenciar el organismo de la organización, en el sentido de que una organización es necesariamente ya un organismo totalmente estratificado. ¿Cuáles son las pretensiones de encerrar el deseo en la organización del organismo?

La primera maldición - que pesa como una maldición cristiana y que se remonta a los griegos- es: el deseo como falta. Las otras dos maldiciones son: el deseo será satisfecho por el placer o estará en una relación enunciable con el goce. [...] En efecto, si el deseo carece de algo, lo hace como intencionalidad orientada hacia aquella de lo que carece. Se define en función de una unidad que no es la suya, que sería el placer o el orgasmo que le asegura una descarga¹²⁴

Acontecen, según Deleuze y Guattari, tres estratos del deseo, los cuales se relacionan con nosotros, o nos atan más directamente, y se fundamentan a partir de una metafísica

¹²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 169

¹²⁴ G. Deleuze, Derrames. *Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, pp. 183-185.

de la trascendencia: organización, significación y subjetivación. La organización trata de hacer un organismo el CsO a partir de la exploración de energías útiles o energías productivas en función de un campo social y de una producción social. Las energías negadas, es decir las inútiles, son aquellas que no tienen ninguna finalidad. Aquí también acontece la doble articulación -Extraer e inhibir- la cual se encuentra en la base de la constitución del organismo: *“Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo -de lo contrario, serás un depravado.”*¹²⁵ El segundo estrato es el de significación, el cual acontece dentro de la representación, y hace un corte dentro de ella -fenómeno de la doble articulación. *“Serás significante y significado, intérprete e interpretado de lo contrario, serás un depravado.”*¹²⁶

Por último tenemos el estrato de subjetivación, es aquí donde se organiza la significancia, y domina lo real dominante; nos hace mantenernos fijos en él organizando toda nuestra comprensión. *“Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado, de lo contrario sólo serás vagabundo.”*¹²⁷

A final de cuentas, lo que pretenden Deleuze y Guattari es entender cómo el deseo puede ser capturado, pero también en qué medida este se puede situar para lograr una experimentación libre sin que devenga una línea de muerte o se estratifique para quedar totalmente disimulado por la ley trascendente o de la carencia.

3.2 Estratología y agencement

Pero, una vez dado el CsO, pareciera como si en él se formarían espesamientos; estos espesamientos dan consistencia a las velocidades, a las desterritorializaciones y

¹²⁵ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p.164

¹²⁶ Ibid., p. 164

¹²⁷ Ibid., p. 165

territorializaciones del plano de inmanencia. Son lo que lo hacen funcionar, pero también lo que puede impedir que funcionen. De ahí la necesidad de la estratología en Deleuze y Guattari. Los conceptos de estratos, líneas de fuga, agenciamiento, máquina abstracta y pragmática, constituyen todo el aparato metodológico que permiten entender la sustancia intensiva y diferencial del deseo: cómo está capturado, o cómo su consistencia depende de un mínimo de estratos.

Para Deleuze y Guattari no hay juicio en el movimiento de la vida, ya sea que el deseo se precipite a la muerte o se potencialice a través de la felicidad como signo último de la expresión: el deseo puede encontrar su liberación a través de la experimentación o abolición de estratos; así como también que se estratifique completamente en agenciamientos cerrados; así como también que tienda a una línea de abolición: cuerpo canceroso. *“La estratificación es como la creación del mundo a partir del caos, una creación continuada, renovada. Y los estratos constituyen el juicio de Dios.”*¹²⁸

El sistema de estratos somete a las fuerzas heterogéneas a una doble articulación de contenido y expresión, que después devendrá sistema semiótico o régimen de signos y sistema pragmático de acciones y pasiones en el agenciamiento¹²⁹. Sin duda, se trata de

¹²⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 77

¹²⁹ Cfr. *Ibíd.*, p.51: “Llamábase materia al plan de consistencia o cuerpo sin órganos, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, intensidades puras, singularidades libres, pre-físicas y pre-vitales. Llamábase contenido a las materias formadas, que como consecuencia debían ser consideradas desde dos puntos de vista, desde el punto de vista de la sustancia, en la medida en que esas materias eran “escogidas”, y desde el punto de vista de la forma, en la medida en que eran seleccionadas en un cierto orden “sustancia y forma de contenido”. Llamábase expresión a las estructuras funcionales que a su vez debían ser consideradas desde dos puntos de vista, el de la organización de su propia forma, y el de la sustancia, en la medida en que formaban compuestos (forma y sustancia de expresión). En un estrato siempre había una dimensión de lo expresable o la expresión, como condición de una invariancia relativa: por ejemplo, las secuencias nucleicas eran inseparables de una expresión relativamente invariante gracias a la cual determinaba los compuestos, órganos y funciones del organismo. Expresar siempre es cantar la gloria de Dios. Si todo estrato es un juicio de dios, no sólo son las plantas y los animales, las orquídeas y las avispas las que cantan o se expresan, también lo hacen las rocas e incluso los ríos, todas las cosas estratificadas de la tierra. Así pues la primera articulación concierne al contenido y la segunda a la expresión (...) entre el contenido y la expresión nunca hay correspondencia ni conformidad, sino únicamente isomorfismo con presuposición recíproca.”

una de las partes más complicadas en la filosofía de Deleuze, ya que implica los diferentes grados de individuación, pero también lo que se da por derecho de lo anterior: la cuestión ética y política. En este sentido, es sugerente retomar a Lapoujade para tener un poco más claro el tema de los estratos:

Existen 3 estratos principales que se relacionan con la cuestión de las relaciones heterogéneas en la tierra: Estrato geológico, estrato orgánico y estrato antropomórfico ¿Qué observamos en efecto cuando se pasa del estrato geológico al estrato orgánico y de éste al estrato antropomorfo? Una liberación cada vez mayor de la expresión respecto de la territorialidad de los contenidos. No tratamos con el mismo modo de repetición según los estratos. En el estrato geológico la expresión permanece inseparable del contenido cuyas dimensiones o cuya voluminosidad abraza(...) sucede de otro modo en el estrato orgánico donde la expresión se libera relativamente del contenido de las materias formadas, ya no es la misma repetición. Los cuerpos organizados ya no expresan una estructura de tres dimensiones sino que despejan una línea(...) lo que cambia en el estrato antropomórfico (o aloplástico) es que la nueva forma de expresión -el lenguaje- se desprende de las sustancias formadas, de los contenidos y se convierte en un código capaz de traducir todo, de repetir todo. El código ya no es genético sino lingüístico. Ya no es lineal sino sobre lineal.¹³⁰

Estos estratos van expresándose en los diferentes niveles de individuación. Es importante remarcar que no hay, como tal, un cambio de naturaleza en cada uno de los estratos, sino de grado por la apertura que tienen en mayor o menor medida respecto al contenido y la expresión, en la relación que hay entre los estratos y las líneas de fuga.

¹³⁰ D. Lapoujade, *Deleuze: los movimientos aberrantes*, p 210

Por ahora, basta mencionar que en el estrato social hay una ruptura con las alianzas que hay respecto a la substancia y las formas. Sin embargo, todo acontece en el gran CsO, en la sustancia spinozista que expresa lo real. El proceso de individuación que nos interesa para encontrar las implicaciones políticas y ontológicas de la univocidad se encuentran en el estrato social.

Lo anterior no se puede comprender sin el agencement que relaciona los estratos con la punta de desterritorialización que le da cierto dinamismo al espacio heterogéneo para que no quede totalmente estratificado. Los estratos presuponen a los agencement, los cuales son necesarios para conformar cuerpos de todo tipo: orgánicos, geológicos, sociales y políticos. Los agencement se hacen en los estratos sin embargo, se diferencian de estos en el sentido en que el contenido deviene un sistema pragmático de acciones y pasiones, y la expresión un régimen de signos.¹³¹; Ahora bien, si tomamos en cuenta la premisa del segundo capítulo, la cual sostiene que todo individuo es una relación diferencial, podemos introducir el concepto de agencement para aclarar cómo es que todo individuo se sitúa en esa franja de estratos y líneas de fuga que es el deseo mismo como sustancia de lo real:

La desterritorialización debe ser considerada como una fuerza perfectamente positiva, que posee sus grados y sus umbrales (epistratos), y que siempre es relativa, que tiene un reverso que tiene una complementaridad en la reterritorialización [...] Pues todo viaje es intensivo, y se hace en umbrales de intensidad en los que evolucionan, o bien franquea. Se viaja por intensidad, y los

¹³¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 79: "Cada estrato procede del siguiente modo: capta en sus pinzas un máximo de intensidades, de partículas intensivas, en las que despliega sus formas y sus sustancias, y constituye gradientes, umbrales de resonancia determinados. (en un estrato, la desterritorialización siempre está determinada con relación a la reterritorialización complementario)"

desplazamientos, las figuras en el espacio dependen de umbrales intensivos de desterritorialización nómada, así pues, de relaciones diferenciales, que fijan al mismo tiempo las reterritorializaciones sedentarias y complementarias.¹³²

La función del agencement es el de relacionar, establece la relación entre el estrato y su apertura con el afuera y sus líneas de fuga para des y territorializar:

Se necesita un agencement para que se produzca la relación entre dos estratos (...) se necesitan agencements para que la unidad de composición englobada en un estrato, las relaciones entre tal estrato y los otros, la relación entre estos estratos y el plan de consistencia, estén organizadas y no sean cualquiera.¹³³

En primera instancia se afirma que el agenciamiento es tetravalente, ya que se caracteriza por estar formado de: 1) contenido y expresión 2) territorialidad 3) desterritorialización. Según su primer eje horizontal incluye el contenido y la expresión.

Por un lado es agenciamiento maquínico de cuerpos, de acciones y pasiones mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros, por otro agenciamiento colectivo de enunciación, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado partes territoriales o reterritorializadas, que lo estabilizan y por otro, máximos de desterritorialización que lo arrastran.¹³⁴

El agenciamiento concreto es un inter-estrato al regular las relaciones entre los estratos y las relaciones entre contenido y expresión¹³⁵. Sin embargo, también es un meta-estrato

¹³² *Ibíd.*, p. 60

¹³³ *Ibíd.*, p. 76

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 75

¹³⁵ Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, p. 76: "Se denomina agenciamiento concreto es precisamente porque efectúa en un nivel observable, fenoménico, el programa o el diagrama de tal o cual máquina abstracta (...) El agenciamiento corresponde a un principio empírico en el sentido en que no tiene su razón sí misma, sino en la máquina abstracta que determina sus aspectos diagramáticos y programáticos."

por tener una cara orientada al plano de consistencia. En este sentido todo agencement refiere a una relación diferencial unívoca con la multiplicidad como espacio unívoco y las series heterogéneas, ya que es el principio empírico del deseo el que efectúa la máquina abstracta y por el cual se vuelve posible desplegar nuevos mundos, nuevos encuentros y acontecimientos: creación política, y experimentación.

A partir de lo anterior, retomando a Deleuze, podemos afirmar que el agenciamiento logra que los cuerpos se penetren, se mezclen, y se transmitan afectos, expresen enunciados: regímenes de signos. Pero también tiene otro eje que lo arrastra o lo fija, que arrastra al deseo con sus estado de cosas. No hay agenciamiento sin territorio, sin territorialidad, pero tampoco sin una punta de desterritorialización que permitiría líneas de fuga y que mantienen vivo al agenciamiento. Sin embargo, dicha punta de desterritorialización supone tanto la expresión vital como el cuerpo canceroso; pueden ser liberadoras o destructivas: nuevas creaciones o muerte¹³⁶. Por tanto entendemos el agencement como una simpatía de distintos reinos, naturalezas o cuerpos.

Ahora bien, para lograr un agenciamiento abierto, es fundamental entender la importancia de la diagramática en el pensamiento, la cual no sería posible sin la máquina abstracta -a veces programa, a veces diagrama-. Ésta opera específicamente en el plano de consistencia; es abstracta por no tener un contenido definido; es indiferente a lo que distribuye pero determina eso que distribuye; actúa necesariamente en los agencements concretos, y se define específicamente por su punta de

¹³⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 167: “Pues en los estratos ya hay CsO, no menos que en el plan de consistencia desestratificado, pero de una manera completamente distinta. Veamos el organismo como estrato: hay un CsO que se opone a la organización de los órganos que llamamos organismo, pero también hay un CsO del organismo, que pertenece a ese estrato. Tejido canceroso: a cada instante, en cada segundo, una célula deviene cancerosa, loca, prolifera y pierde su forma, se apodera de todo; es necesario que el organismo la haga volver a su regla o la reestratifique; no sólo para sobrevivir él mismo, sino también para que sea posible una fuga fuera del organismo, una fabricación de “otro” CsO en el plan de consistencia.

desterritorialización. En la máquina abstracta no hay distinción entre contenido y expresión como ocurre en los estratos, sino que se ponen en continuidad dichas variables, es una función diagramática en donde materialidad y expresividad se arrastran unos a otros, no cesan de transformarse y cambiar de naturaleza en la desterritorialización.¹³⁷

Deleuze y Guattari afirman que existen dos estados de la máquina abstracta: la primera está capturada por los estratos y sus desterritorializaciones son relativas -o absolutas-, de esta forma los flujos son dirigidos a la significancia y a la subjetivación -programa-; el otro estado de la máquina abstracta es cuando se desarrolla en el plano de consistencia y le confiere su capacidad diagramática que permita una desterritorialización positiva para liberar flujos y deshace estratos de significancia y de subjetivación. *“Existe pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos”*¹³⁸.

A pesar de que existen un estado de la máquina abstracta, puede que sobrecode los flujos dado los movimientos que fugen el deseo -líneas de fuga-. Por esta razón, nunca hay, a nivel empírico, un dualismo en Deleuze: en todo proceso de desterritorialización existen peligros de muerte y de sedimentación, pero también de creación y alegría. *“Las líneas de fuga son puntos de desterritorialización o de disolvencia de las composiciones de deseo. Estas líneas bosquejan los planos de objetividad del deseo. La objetividad es la exterioridad del deseo constantemente amenazada por la interioridad del placer”*¹³⁹

¹³⁷ Cfr. Ibíd., p.146: “Las máquinas abstractas no existen simplemente en el plan de consistencia en el que desarrollan diagramas, ya están presentes, englobadas o encastradas en los estratos en general o incluso instaladas en los estratos particulares. Hay pues como un doble movimiento: uno por el que las máquinas abstractas actúan sobre los estratos y hacen que constantemente algo se escape de ellos, otro por el que son efectivamente estratificadas, capturadas por los estratos.”

¹³⁸ G. Deleuze, *Foucault*, p.63

¹³⁹ S. Torres, *Gilles Deleuze, las políticas minoritarias en resistencia*, p. 45

En este punto es posible situarnos ante una nueva ética, que a la par funciona como una antiética, ya que desplaza toda una metafísica de la trascendencia a favor de la univocidad de lo diferente, del deseo como afirmación productiva, -ya que este es el proceso inmanente de distribución (agencement) - Esto es lo que nos permite encontrar modos de vida nuevos, mundos posibles, además de que nos proporciona herramientas para poder discernir entre los vectores éticos de la felicidad y la tristeza.

En su contenido, los agenciamientos están poblados de devenires y de intensidades, de circulaciones intensiva, de todo tipo de multiplicidades (jaurías, masas, especies, razas, poblaciones, tribus), en su expresión los agenciamientos manejan artículos o pronombres indefinidos que en modo alguno son indeterminados (un vientre, unas personas, se golpea a un niño) verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que indican procesos (caminar, matar, amar) nombres propios que no son personas sino acontecimientos (pueden ser grupos, animales, entidades, singularidades, colectivos, todo lo que se escribe con mayúsculas) (...) No representan un sujeto, puesto que el sujeto de enunciación no existe. No sobrecodificar los enunciados, sino impedir por el contrario que caigan bajo la tiranía de constelaciones llamadas significantes.¹⁴⁰

De lo que se trata es de lograr abrir el agenciamiento cerrado del aparato de estado y de la axiomática capitalista; lograr que las líneas de fuga se desterritorialicen en el plano de organización¹⁴¹ y se vuelvan creadoras, afirmativas.

¹⁴⁰ G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, p. 91

¹⁴¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 74. "La desterritorialización debe ser considerada como una fuerza perfectamente positiva, que posee sus grados y sus umbrales (epistratos), y que siempre es relativa, que tiene un reverso que tiene una complementariedad en la reterritorialización [...] Pues todo viaje es intensivo, y se hace en umbrales de intensidad en los que evolucionan, o bien franquea. Se viaja por intensidad, y los desplazamientos, las figuras en el espacio dependen de umbrales intensivos de desterritorialización nómada, así pues, de relaciones diferenciales, que fijan al mismo tiempo las reterritorializaciones sedentarias y complementarias."

El deseo no comporta carencia alguna. Tampoco es un dato natural; es la misma cosa que una disposición [agencement] de heterogéneos que funciona; es un proceso, no una estructura ni una génesis; es afecto, no sentimiento; es “haecceidad” (la individualidad de un día, de una estación, de una vida), no subjetivada; es acontecimiento, no cosa ni persona¹⁴².

3.3 El devenir: Las políticas minoritarias

Todo lo que hemos elaborado en el presente trabajo tiene como finalidad llegar a entender un poco más la dimensión del devenir. Como se ha visto, todo agenciamiento es un proceso de desterritorialización y reterritorialización constante, sin embargo el agenciamiento es inseparable de las multiplicidades, estas funcionan a partir de una temporalidad no histórica: tiempo del *Aión*. En este tiempo acontecen las potencias y los devenires mientras que en el tiempo de Cronos las subjetividades son fijadas.

Aión, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un deja-la y un pas-encore-la, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y Cronos, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto.¹⁴³

Deleuze y Guattari se refieren al tiempo del *Aión* porque afirman que no se pueden entender las potencias en términos de porvenir, sino que se deben crear nuevas temporalidades que nos conlleven al tiempo del acontecimiento. El devenir es un

¹⁴² G. Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p. 127

¹⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 265

proceso impersonal y colectivo: “*Impersonal porque el afecto no es un sentimiento personal, es la efectuación de una potencia de manada que subleva y hace vacilar el yo. Colectivo, ya que el devenir pone en relación no dos términos, sino multiplicidades*” ¹⁴⁴

En otras palabras, se podría decir que el devenir mismo contiene una dimensión que está intrínsecamente comprendida en la univocidad, y que no es posible entenderla a cabalidad si no se relaciona con un espacio unívoco, diferencial e intensivo, en donde el devenir no cesa de transformarse y cambiar de naturaleza. De esta forma, tanto la univocidad del ser como el proceso de individuación en Deleuze apuntan a una relación totalmente nueva, que tiene por nombre el devenir.

Se llama longitud de un cuerpo a los conjuntos de partículas que forman parte de él bajo tal o tal relación, conjuntos que a su vez forman parte los unos de los otros según la composición de la relación que define el agenciamiento individual de ese cuerpo (...) Los afectos son devenires. Se llamará latitud de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia o más bien según los límites de ese grado. ¹⁴⁵

El devenir acontece en la relación diferencial que hay entre dos series heterogéneas; es esa relación diferencial como individuo la que se expresa en el devenir, y no el individuo en sí mismo. A nivel diferencial no hay lugar ni tiempo para un yo, sino un rizoma de perspectivas como otras tantas individualidades en relación con otros paquetes de relaciones de composición.¹⁴⁶ La palabra individuo-individuación pasan a

¹⁴⁴ G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 179

¹⁴⁵ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 368

¹⁴⁶ Relaciones de composición es un término por el cual a Deleuze le gusta pensar el proceso de individuación, pues denota el hecho de que todo individuo está conformado por una relación diferencial de diversos conjuntos y simpatías que recorren los diferentes individuos que conforman la totalidad de la sustancia infinita de Spinoza. Vid. Op. Cit.

ser parte de una cordialidad del lenguaje, pues nunca será análoga a la identificación objetiva de una identidad. En palabras de Deleuze:

La tentativa de explicar estos bloques de devenir por la correspondencia de dos relaciones siempre es posible, pero indudablemente empobrece el fenómeno considerado. [...] Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. Toda la crítica estructuralista de la serie parece inevitable. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. [...] Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Sino perfectamente reales [...] Este es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo no tiene término, puesto que su término sólo existe a su vez incluido en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero. Es el principio de una realidad propia característica del devenir.¹⁴⁷

Ya no importan los individuos o el sujeto, sino lo que pasa entre estos “Y”. Lo que permite al devenir tener una realidad propia radica en el espacio unívoco, que permite la expresión libre de todos los devenires que conforman la dimensión que caracteriza el cambio de naturaleza necesario para retener la multiplicidad y la diferencia en un estatuto de afirmación; la fórmula $N - 1$ desarrollada en *Diferencia y Repetición*. El devenir es lo que permite que lo único que subsista sea el cambio como continuum y variación. “*Lejos de suponer un sujeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir YO (je). Lejos de tender hacia un objeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno ni busca ni capta un objeto, ni tampoco se vive como sujeto*”¹⁴⁸

¹⁴⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 244

¹⁴⁸ G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, p. 102

Como se mencionó en el primer capítulo, es necesario desplazar el concepto de sujeto por el de devenir. Para Deleuze, es necesario pensar la vida por fuera de sus términos; no desde las relaciones lógicas de semejanza interior desarrolladas desde el platonismo, sino las relaciones y composiciones que surgen por simpatía: afectos en la totalidad de la naturaleza como el gran CsO. Sin embargo, lograr pensar los matices de lo real sin estar mediados por un pivote entre el sujeto y el objeto sólo es posible si podemos invertir las diferentes segmentaridades que existen en los estratos de y entre la vida y el pensamiento.

Esas multiplicidades de términos heterogéneos, y de cofuncionamiento por contagio, entran en ciertos agenciamientos, y ahí es donde el hombre realiza sus devenires-animales. Una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las líneas y las dimensiones que implica en “intensión”. Si cambiáis de dimensiones, su añadís o retiráis alguna. cambiáis de multiplicidad.¹⁴⁹

Aquí es donde entra el concepto de agenciamiento, ya que es el punto donde se logra la síntesis disyuntiva entre dichas series heterogéneas. Lo que resulta de la síntesis de las series heterogéneas como relaciones diferenciales es el devenir producido por el agenciamiento. Sin embargo, los agenciamientos siempre están supeditados a las líneas de fuga y los estratos a los que se relaciona. Por esta razón, cuando Deleuze y Guattari elaboran la estratología o la pragmática, lo que están haciendo es un sistema o método lo suficientemente sutil para poner en palabras las magnitudes y velocidades en las que estas series heterogéneas conforman agenciamientos abiertos o cerrados: en qué medida las líneas de fuga se están precipitando a un cuerpo canceroso, o los estratos no permiten

¹⁴⁹ Op. Cit., p. 250

la experimentación necesaria de las líneas de fuga para seguir su movimiento diagramático.

Lo anterior constituye un problema ético-político, renunciar a toda pretensión no significa renunciar a todo derecho. Más bien el derecho ya no consiste en legitimar lo que existe, sino en hacer existir lo que no tiene legitimidad: hacer visible y enunciable: lo minoritario como proceso del devenir. El problema del deseo en tanto devenir como lo político en sí mismo. *“El deseo produce devenir, tanto como el devenir produce deseo”*¹⁵⁰ Su experimentación, pero experimentación impersonal que deshace el yo, creando devenires, texturas, visiones. Esto es agenciar, simpatizar, abrir encuentros, afectos no humanos; lo político y lo ético acontece en este plano, en lo cotidiano: micropolítica.

Uno no se eleva hacia el sol, se acuesta directamente en la tierra desértica. Todo ascenso se confunde con una caída. Acostado antes que de pie. Ya que de pie reencontramos la verticalidad del hombre fundado o axiomatizado. Cuando el hombre se eleva es por pretensión. Son sus pretensiones las que lo hacen elevarse y hacen de él un hombre “recto” (...) pero aquí se suprime toda verticalidad y trascendencia (...) En el desierto deliramos las moléculas para formar otros cuerpos, otros seres, el niño, la mujer, el ave molecular (...) sucede que ellos se forman a partir del polvo del desierto ¹⁵¹

Sólo en este punto podemos situar el concepto de anarquía coronada y entender la disidencia política de la filosofía deleuziana-guattariana. Todo aparato de estado es una organización de códigos sociales que estratifican el deseo e impiden que sus líneas de fuga sean afirmativas. En este sentido, el devenir es un concepto cargado de una fuerza

¹⁵⁰ S. Torres, *Deleuze y la sensación, Catástrofe y Germen*, p. 149

¹⁵¹ D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*. p. 297-299

transformadora y vital, ya que mina lo molar, a pesar de que dicha fuerza jerárquica sea también parte del deseo.

Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está determinada por su forma provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto. Pues bien, devenir mujer no es imitar esa entidad, ni siquiera transformarse en ella (...) sino emitir partículas que entran en relación de movimiento y de reposo, en la zona de entorno de una microfeminidad.¹⁵²

El aparato de estado necesita cuerpos y subjetividades individuales. Pero el devenir responde a lo minoritario como fuerza diferenciante¹⁵³:

Un grado de calor es un calor perfectamente individuado que no se confunde con las sustancia o el sujeto que lo recibe. Un grado de calor puede componerse con un grado de blanco, o con otro grado de calor, para formar una tercera individualidad única que no se confunde con la del sujeto. ¿Qué es la individualidad de un día, de una estación o de un acontecimiento? Un día más corto o un día más largo no son, en sentido estricto, extensiones, sino grados propios de la extensión, de la misma manera que hay grados propios de calor, de color, etc. Una forma accidental tiene, pues, una “latitud”, constituida por otros tantos individuos indescomponibles. Un grado, una intensidad es un individuo, Haecceidad, que se compone con otros grados, otras intensidades para formar otro individuo.¹⁵⁴

De ahí que Deleuze nos recuerde la necesidad imperiosa que tiene la axiomática de tener un sujeto de enunciación y sujeto de enunciado como estructuras molares de

¹⁵² G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, p. 290 - 291

¹⁵³ Cfr. *Ibíd.*, p. 291: “No hay que confundir “minoritario” en tanto que devenir o proceso y “minoría” como conjunto o estado.”

¹⁵⁴ G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, p. 89

subjetividad. Si bien es cierto que Deleuze y Guattari sostienen que no existen enunciados individuales, tal y como el psicoanálisis sostiene, es cierto que estos pensadores demuestran que el enunciado necesita ser perpetuado en consignas y en el sentido común. Sin embargo, para lograr lo anterior, es necesario tener un sujeto de enunciación que se distinga del enunciado que produce:

La forma lógica de los enunciados individuales ha sido fijada fundamentalmente por el cogito, que comprende la producción de enunciados a partir del sujeto, de un sujeto. En primer lugar, el cogito quiere decir que todo enunciado es la producción de un sujeto. Y en segundo lugar quiere decir que todo enunciado separa al sujeto de lo que produce. Lacan es el último cartesiano. Todo enunciado remite a un sujeto y separa, corta al sujeto que lo produce.¹⁵⁵

Volvemos al problema de la unidad y la multiplicidad cuando nos referimos a estructuras molares de subjetividad como lo puede ser el Cogito. En efecto, se mencionó anteriormente que el cogito necesita diferenciarse del objeto que se representa; mientras que en la univocidad de la diferencia no hay esta separación del sujeto/objeto, sino únicamente relaciones entre diferentes potencias:

En un devenir-animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad. Esas multiplicidades de términos heterogéneos, y de cofuncionamiento por contagio, entran en ciertos agenciamientos, y ahí es donde el hombre realiza sus devenires-animales.¹⁵⁶

En este sentido, todo devenir es minoritario y toda política minoritaria refiere a un derecho al deseo, entendiendo dicha fuerza como expresión inmanente de la vida. Estas nuevas formas de existencia y de subjetividades se producen a partir del tiempo

¹⁵⁵ G. Deleuze, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, p. 181

¹⁵⁶ Op. Cit. pp. 247-248

intensivo o del acontecimiento. Una política de la diferencia nos permite abrirnos hacia la experimentación del deseo.

Es el sentido mismo de la voluntad política: querer los nuevos posibles envueltos en el acontecimiento, entre verlos antes de que se disipen replegados sobre las arborescencias de una axiomática que nunca tarda en reorganizarse. A los posibles arborescentes, las máquinas de guerra nómadas oponen “posibles rizomáticos”.¹⁵⁷

Se abre así un posible rizomático, que efectúa una potencialización de lo posible frente a lo posible molar que nos inscribe en una impotencia de deseo. El devenir como proceso nos inscribe en una nueva percepción y por tanto en un *ethos* nuevo: nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el trabajo, etc. Deshacer la organización del lenguaje: glosolalia.

Deshacer la organización de lo visible, de tal forma que la materia ya no se detenga en ningún punto preciso. Para Deleuze la resistencia se desplaza de una fuerza reactiva para convertirse en creación, en producción de nuevas realidades “*El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y, simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real*”¹⁵⁸

En este sentido, el deseo es una realidad social, es un Afecto, un acontecimiento que no acepta ser enunciado por un Yo. “*El deseo es el proceso inmanente de distribución (agencement). Es, en este sentido, una política por sí mismo, una política direccional de las líneas de fuga, las que reciben el nombre de líneas venidas del sur (...) Cada uno tiene su sur; cada uno tiene su línea de fuga, cada uno tiene su posibilidad de rasgar su techo y escapar*”¹⁵⁹

¹⁵⁷ D. Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 278

¹⁵⁸ D. Gilles y F. Guattari, *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, p. 277

¹⁵⁹ S. Torres, *Gilles Deleuze, las políticas minoritarias en resistencia*, p. 45.

El devenir y la multiplicidad significan para Deleuze renunciar a las estructuras molares y a las nociones de sujeto y objeto. Cuando la multiplicidad, se desliga de la unidad que la subordinada, la jerarquía se desplaza por la diferencia como afirmación vital se está en lo minoritario. Este nivel es micropolítico ya que entramos en la percepción molecular, la cual acontece en la potencia de la acción, incluso si en el plano de consistencia no es visible. Toda desterritorialización es relativa porque está en lucha con la estratificación axiomática, pero, incluso por un instante surge una desterritorialización absoluta

Un gran grito de silencioso que no se las agarra con tal o cual aspecto de la axiomática, sino con la lengua entera, con el organismo entero, con la historia, con el capitalismo entero, con su organización de la miseria, con todas sus formas de desposesión, de mutilación (...) Se las agarra con los fundamentos mismos.¹⁶⁰

En cambio, desde lo molar, la resistencia refiere a una fuerza reactiva que sólo le concierne a la minoría de hecho, en este nivel la resistencia sólo tiene sentido en relación con una mayoría dominante.

Por ello todo devenir es de carácter minoritario porque supone la apertura nuevos posibles, mientras que lo mayoritario siempre está ahí, está dado de hecho. Por eso nunca hay devenir mayoritario; nunca se puede devenir mayoritario. Las minorías no se definen por sus puntos de origen o de llegada, como las mayorías, sino por el medio y el rizoma que crean, por la trayectoria y la fuga que las delata, por el verbo infinitivo que arrastra toda subjetividad y todo sujeto de enunciación.

Hundirse en la nada abre un olvido tranquilo, pero ser consciente de su existencia y

¹⁶⁰ D. Lapoujade, *Deleuze, Los movimientos aberrantes*, p. 279.

*saber, sin embargo, que ya no se es un ser definido, distinto de otros seres, ni distinto de todos esos devenires que nos atraviesan (...); una increíble impresión de una Naturaleza desconocida: el afecto*¹⁶¹

Las políticas minoritarias en Deleuze expresan el devenir en sí mismo, la diferencia como expresión afirmativa, en donde la mujer, el niño, el animal, la molécula como devenires no humanos nos inscriben en la heterogeneidad pura. La ontología de Deleuze nos permite desplegar una ética-política que nos permite crear nuevos encuentros, cuerpos, existencias. Un nuevo ver y hablar: producción de nuevas realidades. Pero lo anterior significa realidad del proceso y a la vez irrealidad de lo que este engendra:

A menudo se habla de alucinaciones y de delirio; pero el dato alucinatorio (veo, oigo) y el dato delirante (pienso) presuponen un yo siento más profundo, que proporcione a las alucinaciones su objeto y delirio del pensamiento (...) Delirio y alucinación son secundarios con respecto a la emoción verdaderamente primaria que en un principio no siente más que intensidades, devenires, pasajes.¹⁶²

Ver es fabricar lo real. Real o irreal, sujeto o objeto se vuelven indiscernibles, las facultades rompen sus límites, el pensamiento se vuelve nómada. Este es el sentido de la génesis de las facultades en Diferencia y repetición: alcanzar el afuera, lo impensable del pensamiento, lo insensible de la sensibilidad: diferencia, el Todo que deviene diferencia, potencia de la diferencia como fuerza que aparta la doble articulación y logra abrirse al afuera, ya no tratamos con sujetos sino con multiplicidades nómadas, con todo aquello que viene del afuera.

Desterritorializando y reterritorializando en eterno vaivén, los acontecimientos vienen del afuera pero liberan nuevos posibles en el plan de consistencia, en la medida en que

¹⁶¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, p. 246.

¹⁶² *Ibid*, p. 244

las minorías logran “minar” los estratos, romper con las jerarquías y huir de la captura axiomática. Cuando lo imposible deviene intolerable es cuando la potencia vital se subleva: resistencia creadora, alegría incesante. *“El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales o las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos.”*¹⁶³

Todos estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia la experimentación del deseo si nos atrevemos a seguirlo. Las políticas minoritarias en Deleuze son posibles por una ontología de la diferencia que en sí misma afirma la univocidad: ontología pura; las fuerzas de la physis retornan en sus relaciones heterogéneas, ya no hay paso para la causalidad. Todo se trata de aquellas relaciones que somos capaces de establecer:

Toda resistencia nace en las relaciones de que se es capaz ¿Qué hacer? Saber relacionar y divergir, apartarse de las lógicas de la validez estática pretendidamente inequívocas; optar por lo fluído y plástico que sacude y disloca; volverse plural, umbralar, inacabado, y no obstante bien constituido en cada una de las formas de detención y entretención; perfilarse en las fuerzas del afuera y precipitar la línea de fuga, línea diagonal que atraviesa todo lo vivido y lo vivible; hacer del pensamiento una conmoción muscular, un temblor íntimo y callado.¹⁶⁴

En toda la obra de Deleuze yace la necesidad de sugerirnos el deshacernos del yo para vivirmos como un devenir, su filosofía desplaza toda institución de pensamiento y por tanto niega toda jerarquía del mismo. La filosofía de Deleuze nos enseña que lo político no está separado del ámbito inmanente del deseo. Por ello, lo minoritario no está por fuera de lo mayoritario, sino que devenir minoría es un modo de ser: se elige. En ese

¹⁶³ G. Deleuze, C. Parnet, *Diálogos*, p. 98

¹⁶⁴ S. Torres, Gilles Deleuze, *Las políticas minoritarias en resistencia*, p. 52

ámbito está la capacidad micropolítica de conocer a nuestro fascista y arrojarnos a la experimentación incierta de la vida. Política de la alegría:

(...) Dejar de pensarse como un yo para vivirse como un flujo; entrar en relación con briznas de universo, dentro y fuera del propio ser; ampliar las bifurcaciones del sentir, hacer rizoma con sabores, olores, texturas; dejar de ver formas familiares para encontrar solamente visiones; aprender a escuchar, por debajo de las cantinelas, audiciones; experimentar en vez de reflexionar; abandonar los espacios de la oposición; borrar el operativo lógico de la “o”, sustituirlo por la y, hélice de la física de las relaciones de disyunción y conjunción, pues la disyunción es también un modo de relacionarse. Los flujos circulan por la disyunción. Devenir menor en lucha, confundirse con las tribus y las floras.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Ibid, p.52

Conclusiones:

Hemos intentado vislumbrar la necesidad de entender la diferencia desde la univocidad del ser en este trabajo, y a través de la investigación podemos decir que no es posible postular una univocidad sin diferencia como afirmación. Ambos conceptos están ligados y comprendidos uno con el otro a nivel metafísico y ontológico. Sin embargo, la riqueza del problema reside en los procesos de derecho y hecho que se dan tanto en una metafísica de la diferencia como en una trascendente.

Los postulados ético-ontológicos de la inmanencia se dan en un mismo momento al desplazar la univocidad en una diferencia afirmativa, en donde se sintetiza disyuntivamente la *quid facti* y *quid juris* en una causa inmanente encausada en la propia vida sin la necesidad de un fundamento externo o trascendente. A diferencia de la trascendencia, la cual da sus procesos ontológicos y éticos por derecho de una fundamentación que se da por hecho, la inmanencia no separa las cuestiones éticas de las ontológicas; se dan en la vida misma como hecho. De lo anterior, se puede concluir que la ontología pura sólo se da en la inmanencia o univocidad cuando se sintetiza disyuntivamente el hecho que legisla la pretensión del fenómeno como única, y la afinidad presupuesta por necesidad entre las facultades y el mundo por una buena voluntad del pensar.

La buena voluntad del pensamiento es posible por una esencialidad trascendente de la identidad, inaugurada por las fuerzas del juicio, mismas que necesitan de la diferencia como negación para tener un criterio discriminatorio de la identidad y subordinar al ser en categorías. De la misma manera, acontece lo mismo con el sujeto de enunciación, en donde se lanzan los predicados sintéticos del ser o del sujeto por un supuesto de

permanencia e identidad de lo real. El juicio es indispensable para inaugurar el mundo de la representación y establecer una cogita natural universalis. De lo anterior se deduce que hay una distinción precisa entre pensar y juzgar en Deleuze.

Cuando el pensamiento se reduce al sentido común y a la buena voluntad del pensador, no hay espacio ni instancia por el que se pueda producir la diferencia, por lo que pierde su potencia de creación. Para Deleuze, el pensamiento no debe confundirse con la tradición misma de la filosofía, razón por la que estos pensadores desplazan el ejercicio genuino del pensamiento a una instancia pre-filosófica elaborada en su libro *¿Qué es la filosofía?* Dicha instancia es análoga al plano de immanencia y a la heterogeneidad, mismas que son posibles al afirmar la diferencia en un espacio unívoco como lo es la univocidad. Pensar consiste en poner en relación el pensamiento con la diferencia, no usarla para representar y juzgar.

Las implicaciones que tiene lo anterior recaen en las relaciones diagramáticas en las que el pensamiento puede entrar en agenciamientos nuevos, o transformar aquellos con los que está relacionado. En efecto, para Deleuze es necesario liberar la diferencia de su estatuto de negación dialéctica para llevarla a una afirmación de multiplicidad, en donde se sintetiza lo uno y lo múltiple: heterogeneidad pura. Sólo en ese momento regresamos a la immanencia como juego libre del pensamiento, en donde no se mide por su validez representativa, sino por su capacidad de creación y expresión.

Desplazar al individuo de su instancia representativa implica posibilitar nuevas formas de individuación a nivel ontológico y epistémico. Sin embargo, desde la univocidad esto se logra a través del principio y elemento diferencial. Para Deleuze, el proceso de individuación implica entender al individuo como una relación diferencial, en donde toda individuación participa de la diferencia en tanto que confiere consistencia a la

univocidad del ser. Lo anterior se explica necesariamente en una ontología pura y en una metafísica modal.

Sin embargo, Deleuze se presta del concepto bergsoniano de virtual y actual para eliminar los falsos problemas que giran en torno al ser y a los monismos y pluralismos. En este punto se hace patente la necesidad crítica de la filosofía deleuziana, en donde la crítica se presenta como un punto involutivo del pensamiento para rastrear los falsos problemas por los que se jerarquiza el pensamiento sobre la materia, se instaura un sistema jerárquico, y se inauguran las categorías del ser y el sujeto a través del más por el menos. Dicha instancia crítica es esencial para poder repensar la diferencia fuera de la ley trascendente que la desnaturaliza a través de su forma negativa.

Las implicaciones que tiene por derecho sacar a la diferencia de su instancia negativa se manifiestan en la unión que hay en la ética y en la ontología pura, posibles por una individuación modal e intensiva. En la univocidad y la diferencia se vuelve a repartir el estatuto del ente en relación al ser, por lo que todo individuo participa en el mismo grado de potencia en tanto que expresa la diferencia. En este punto, la diferencia es lo que permite que haya una variabilidad y continuidad en la dimensión donde participan todas las potencias en relación al ser. De esta forma, se aclara la distinción que hay entre diferencias de naturaleza y de grado, presupuestas en una identidad del ser y de una esencia platónica.

En este punto, expresión y esencia se desplazan a nivel metafísico. A través de Spinoza, es posible afirmar que todo individuo, en tanto que participa y expresa su potencia, su capacidad de afectar y ser afectado, está actualizando y participando en la expresión y constitución del ser. En una metafísica modal y una individuación intensiva, no hay espacio ni tiempo para jerarquías, nos situamos directamente en la univocidad del ser y

en la inmanencia, en la completa afirmación y en el rechazo directo de la negación y la carencia: en una ontología pura.

De ahí el alcance metafísico de la filosofía de Deleuze. En efecto, Deleuze es un filósofo que no separa el pensamiento metafísico de sus implicaciones éticas, ontológicas y políticas. La comprensión ontológica del deseo como producción de lo real, y no como instancia negativa o de carencia tal y como lo pretende la desnaturalización de la diferencia desde una ley trascendente, es lo que permite a Deleuze vislumbrar las implicaciones filosóficas, ontológicas y éticas que ha tenido la historia del deseo y sus consecuencias sociales e institucionales desde el estado, para poder desplazar las políticas minoritarias a través del concepto del devenir.

Hay un paralelismo entre el CsO y la univocidad del ser. Ambos participan de la misma naturaleza intensiva y modal, lo que destruye toda pretensión de jerarquía, la carencia-negación, y la ley trascendente. En efecto, hay una resonancia conceptual en las investigaciones ontológicas de la univocidad del ser y el CsO en Deleuze. Aunque parezca que ambos conceptos responden a diferentes ámbitos, en realidad tienen el mismo fundamento metafísico: la liberación cabal de la diferencia como afirmación en un espacio unívoco y heterogéneo.

En el concepto de devenir se concentran todas las pretensiones de la filosofía de Deleuze, pues en tanto que el devenir es siempre minoritario, da la apertura para volver a ontologizar las diferencias y las minorías. También representa la distinción formal entre un sujeto y un devenir impersonal, por lo que expresa la individuación entendida como relación diferencial y participativa de un espacio unívoco. En este sentido, el devenir es el producto de un tercero impersonal posible por la relación diferencial que presupone el agenciamiento.

Para Deleuze es necesario empezar a vivir como un modo de ser, con sus intensidades y relaciones, y no como un ser o sujeto fijo. El espacio unívoco de la diferencia es lo que permite que el ser se diga en un único y mismo sentido de todas sus diferencias individuales o modalidades intrínsecas, y es una condición de posibilidad para el devenir minoritario.

Bibliografía

1. BADIOU, Alain, *Deleuze: El clamor del ser*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.
2. BARUCH, Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.
3. BERGSON, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
4. - , *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Ediciones Sígueme Salamanca, Salamanca 2006.
5. - , *La energía espiritual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
6. DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
7. - , *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
8. - , *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008
9. - , *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2014
10. - , *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005
11. - , *Dos regímenes de locos, Textos y entrevistas (1975 – 1995)*, Pre-textos, Valencia, 2007
12. - , *Foucault*, Paidós, Barcelona 1987.
13. - , *La isla desierta. Entrevistas y otros textos*, Pre-textos, Valencia, 2005.
14. - , *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1987.
15. - , *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1988.
16. - , *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009
17. - , *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik editores, Barcelona, 1998.
18. - y GUATTARI, Félix, *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998
19. - *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1999.
20. - *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2000.
21. DELEUZE, Gilles, PARNET Claire, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 2013.
22. EZCURDIA, José, *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Itaca, México, 2016.
23. FOUCAULT, Michel, *Gilles Deleuze*, Paidós, Barcelona, 1987.
24. HARDT, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Argentina, 2004.
25. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Gredos, Ed. RBA, Madrid, 2010.
26. MARTÍNEZ, F.J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Editorial Orígenes, Madrid, 1987.
27. PARDO, José Luis, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.
28. - , *A propósito de Deleuze/ Violentar el pensamiento*, Pre-textos, Valencia, 2014.
29. TORRES, Sonia, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, Editorial Torres asociados, México, 2008.