



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

PENSAMIENTO Y RESONANCIA. FILOSOFÍA, CIENCIA Y ARTE EN LA OBRA
DE GILLES DELEUZE

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

PRESENTA:
JULIO ANTONIO CÁRDENAS VILLAVICENCIO

TUTORAS:
JULIETA LIZAOLA MONTERRUBIO Y SONIA TORRES ORNELAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. AGOSTO DE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

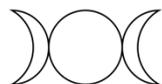
DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A K. y a la diosa triple.

J.



Te ofrezco esta hierba aromática, hija de Zeus, lanzadora de flechas, Ártemis, Perséfone, cazadora de ciervos, que apareces en la noche, de triple resonancia, de tres voces, de tres cabezas, Selene, de tres extremos, de tres caras, de tres cuellos y tres caminos [...] Desde el silencio nos envías un terrible grito agudo, diosa que gritas de modo espantoso por triple boca. Al escuchar tu grito, todos los elementos del cosmos se perturban: las puertas infernales y la sagrada agua del Leteo y el viejísimo Caos y la brillante sima del Tártaro.

Textos de magia en papiros griegos, P. IV, 2524-2536

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	6
1. Caos y pensamiento	
1.1. <i>Caosmos</i>	
§a. Caos y acontecimiento	11
§b. Caosmos como <i>chôra</i>	16
§c. Expresión y armonía	22
1.2. <i>Caoideas</i>	
§a. Plano de inmanencia	26
§b. Plano de referencia	34
§c. Plano de composición	41
2. Resonancia y creación de pensamiento	
2.1. <i>Divergencia e individuación</i>	47
§a. Máquinas de resonancia	48
§b. Resonancia interna e individuación	56
§c. Producción de diferencia	60
§d. Simulacro y resonancia	67
2.2. <i>Resonancia y esquizoanálisis</i>	
§a. Resonancia entre series divergentes	76
§b. Máquinas deseantes y estructura familiar	84
§c. Estratificación y comunicación entre órdenes independientes	88
Conclusiones. Cartografías del caos-pensamiento	95
Bibliografía	101

Agradecimientos

Agradezco, en primer lugar, a la Dra. Julieta Lizaola por el invaluable apoyo que me ha brindado en consistencia con su incuestionable espíritu humanista, así como a la Dra. Sonia Torres por la generosidad con la que alimentó el presente proyecto, ejemplificando ella misma una visión del mundo abierta a la multiplicidad y a la diferencia.

No dejo de mencionar que este trabajo no hubiera sido posible sin la beca que me otorgó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, cuya labor contribuye de manera significativa al desarrollo profesional de nuestro país.

Agradezco a todos los compañeros del Seminario de Religiosidad y Cultura SEM/01_002_2019, por la calidez y el profesionalismo que caracteriza su arduo trabajo.

También al PAPIIT IN405820 “Barroco y humanismo, su presencia en la conformación de la nación mexicana. Recuperación de una singularidad teórica”, pues me dio la oportunidad de explorar los temas de investigación que han complementado mi formación académica.

A sinodales, profesores y compañeros que tuve el gusto de conocer durante la Maestría.

Enorme gratitud y afecto siento hacia la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras y al Posgrado en Filosofía, instituciones a las que debo gran parte de mi presente y mi porvenir.

Doy gracias por su apoyo, consejo y amistad a la Dra. Cynthia C. Rosas, directora de la CEIPA-DGAEA, al Lic. Ernesto Casanova, presidente del Ateneo Español de México, así como a la Mtra. Josefina Tomé y a la Dra. Clara E. Lida.

Al Mtro. Jonathan Juárez por las interminables pero siempre fecundas discusiones, por su sentido de la comunidad y por nuestra vieja amistad.

Por último, aunque de modo especial, doy gracias a la D.C.G. Karina Torres Vega por ser mi compañera de *vida*, con absolutamente todo lo que implica esa palabra.

Toda mi gratitud para ustedes,

Julio A. Cárdenas

Introducción

La relación entre arte, ciencia y filosofía ocupa un sitio particular en el pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995), cuya obra se alimenta constantemente de la pintura, la biología, el cine, la física, la música, la química, la literatura, la historia, etc., por mencionar algunas de las disciplinas, externas a la filosofía, de las cuales abreva. Por ello, no es sorprendente que una parte de su trabajo esté dedicada precisamente a examinar las diferencias y puntos de encuentro entre lo que reconoce como tres modos de expresión del pensamiento, los cuales, de acuerdo con el autor, tienen el poder de protegernos del caos; en primer lugar, del caos de la opinión, pero más estrictamente, de la pura variabilidad donde las ideas carecen de consistencia, no funcionan y están, por así decirlo, descompuestas. Como se verá a lo largo del presente trabajo, es claro que la potencia de cada uno de estos territorios va más allá de expresar una aproximación a la realidad, ya sea como representación, explicación o reflexión sobre la misma. En contraste, Deleuze propone una teoría que permite pensar el asunto desde una relación no dicotómica entre pensamiento y realidad. Arte, ciencia y filosofía son creación, no solamente de la multiplicidad intrínseca en cada una, sino también del diferencial de realidad que se expresa en ellas, una realidad diferenciada en virtud del modo diferenciado en que se expresa.

Es ahí donde surge la pregunta que anima la presente investigación: ¿cómo pueden la ciencia, el arte y la filosofía comunicarse e influirse mutuamente, sin perder su diferencia ni establecer jerarquías? Es importante preguntarlo ante la existencia de teorías que otorgan preeminencia a uno u otro territorio, perdiendo de vista que su diferenciación ofrece una imagen más compleja del pensamiento; su complementariedad no obedece a la incompletud de una u otra, más bien, a que en su conjunto, desde su diferencia misma y cada una a su modo, son capaces de crear pensamiento y expresar una realidad, pero tales diferencias son intrínsecas a la expresión del pensamiento. ¿Cómo ocurre lo que pasa, por ejemplo, con el propio Deleuze, quien incorpora a la forma de sus conceptos tal o cual fuerza del arte o tal o cual función de la ciencia, sosteniendo su carácter diferenciado como filósofo, sin invadir el quehacer de las otras disciplinas, ni proclamando su superioridad o

subordinación a una u otra? Más allá, ¿qué territorio común implica la posibilidad de interacción entre los tres modos diferenciados del pensamiento?

En ese sentido, la idea de *resonancia* parece ofrecer, al menos, una posible respuesta. Los músicos saben mucho de esto. Por ejemplo, una resonancia ocurre cuando un instrumento emite una nota, sus ondas sonoras viajan en el aire con una determinada frecuencia y puede ocurrir que este sonido sea recibido por otro instrumento, cuya constitución física, en virtud de sus dimensiones, forma, material y afinación, le hace vibrar por sí mismo en consonancia con la frecuencia dominante de la nota original o de alguno de sus armónicos (frecuencias múltiplo de la principal). En su conjunción resonante, ambos instrumentos producen un sonido nuevo, una vibración común que no está localizada en ninguno de los dos, si bien se sostiene la diferencia de timbres que cada uno emite.

Por su lado —igualmente para ejemplificar el potencial de la idea de resonancia—, el biólogo Jakob von Uexküll ofrece la siguiente imagen con respecto a la unidad de la Naturaleza:

Cada animal, cada planta, es sólo un fenómeno de la substancia viviente. Y estos fenómenos forman en común el gran fenómeno total que llamamos Naturaleza. Esta armonía de la Naturaleza, *el resonar en común* de todos los hechos aislados en un gran todo que se extiende por espacio y tiempo, ha llegado a ser nuevamente el problema capital de la ciencia de la Naturaleza.¹

Los ejemplos se pueden multiplicar, pero en todo caso ocurren dos cosas: la resonancia aparece como producto de un ámbito común a las diferencias, no como totalización ni pérdida de distinciones esenciales entre los elementos que conforman una multiplicidad, sino como aquello por lo cual lo singular inconexo entra en relación con la unidad de una multiplicidad; asimismo, la resonancia es productora de algo nuevo, algo que no estaba en ninguno de sus elementos pero se define por la multiplicidad diferenciada que lo conforma.

De este modo, se puede postular la intuición de que los planos diferenciados del pensamiento entran en comunicación e influencia productora por medio de

¹ Baron Jakob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1945, p. 96. Subrayado propio

resonancias entre los productos propios de sus respectivos modos expresivos, sin retornar al caos indiferenciado donde todo se confunde, ni suponer la primacía de ningún elemento o introducir un imperativo sobre sus respectivos campos, como si las teorías científicas *debieran* determinar el rumbo del quehacer filosófico o como si las tendencias artísticas *tuvieran* que ser condición de posibilidad para el progreso del conocimiento, lo cual, por supuesto, no es en absoluto la idea que propone Deleuze al respecto. De hecho, el autor señala lo siguiente:

La filosofía, el arte y la ciencia mantienen relaciones [*rappports*] de mutua resonancia, relaciones de intercambio, pero por razones intrínsecas en cada caso. Unos repercuten en otros en función de su evolución propia. En ese sentido, hay que considerar el arte, la ciencia y la filosofía como líneas melódicas ajenas unas a otras, pero que no dejan de interferirse.²

Sin embargo, la naturaleza de dichas interferencias no se encuentra explícitamente desarrollada a lo largo de la teoría del francés, por lo que la presente investigación tiene por objetivo disertar en torno al concepto de resonancia como la vía por la cual, sin entrar en estados de confusión, indiferenciación o subordinación, filosofía, ciencia y arte pueden incidir una en otra, así como señalar algunos de los problemas abiertos por esta relación. Lo anterior implica elucidar dos cuestiones: la primera, ¿qué tipo de movimiento efectúa cada modo diferenciado del pensamiento que posibilita la emergencia de resonancias productoras en los otros?; la segunda, ¿en qué ámbito común se da la resonancia entre los territorios diferenciados de la expresión del pensamiento? Estas preguntas guían, en términos generales, la presente investigación.

Ahora bien, abordar el pensamiento filosófico de Gilles Deleuze es una tarea exigente y rigurosa, que no solo requiere adquirir cierta solvencia en el uso de términos propuestos por el autor, sino que implica aceptar su invitación a revisar los sentidos que históricamente han sido asignados por la tradición filosófica y pensarlos desde otra perspectiva. Para aproximarse a dicho ejercicio, vale la pena

² Gilles Deleuze, "Los intercesores", en *Conversaciones*, Pre-textos, Barcelona, 1999, p. 200.

recuperar lo afirmado por Sonia Torres Ornelas, quien amable y pacientemente ha co-dirigido, junto con Julieta Lizaola, el desarrollo de este proyecto:

Errar o delirar, emancipar los sentidos corporales, desplegar mundos posibles. La errancia es el tono vivísimo del nomadismo, lo que nos fuerza a decidir si nos apropiamos del pensamiento de Deleuze y lo hacemos circular en nuestras venas, o lo rechazamos porque sus sinuosidades nos resultan agobiantes, debido a que dice de muchos modos que hay que pensar ‘juntos’ la equivocidad y la univocidad, la immanencia y la trascendencia, lo infinito y lo finito, la materia y el espíritu, el cuerpo y el lenguaje, y al mismo tiempo afirmar una diferencia de naturaleza entre el pensamiento artístico, informal, y el pensamiento formalizado.³

Como se puede apreciar, la filosofía de Gilles Deleuze exhorta a desarticular las coordenadas y las jerarquías desde las cuales se piensan los binomios conceptuales tradicionales: sujetos y objetos, ideas y apariencias o cosas y conceptos, etc. Propone un modo de pensar alejado de disyuntivas excluyentes, separadoras o estratificadoras, en favor de la afirmación conjunta de las diferencias pensadas desde sí mismas, abrazadas en una identidad móvil que sostiene su diferencia, siempre en proceso dinámico, de ruptura y apertura a nuevos lazos. De ahí proviene la recuperación del rizoma como imagen del pensamiento: “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y...y...y...’”⁴

A pesar de que la obra filosófica deleuzeana fue construida en distintas etapas y sus nociones se fueron ampliando coextensivamente a lo largo del tiempo, no deja de ser posible abordarla como un todo notablemente consistente y sistemático a su modo, cuyo procedimiento característico radica en la producción de síntesis que afirman simultáneamente lo que el autor caracteriza como regímenes diferenciados de lo real: cuerpo y lenguaje, existencia e insistencia, naturaleza y pensamiento, experiencia y trascendentalidad, idea y materialidad, virtualidad y efectuación... No se trata de establecer para las cosas un sentido superior o “bien determinado” — como la superación al modo de una síntesis dialéctica entre oposiciones—, ni tampoco de privilegiar o subordinar la acción de una dimensión frente a la otra. Ante

³ Sonia Torres Ornelas, *Deleuze y el nomadismo en el arte*, tesis de grado, UNAM-FFyL, México, 2006, p. 170.

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Pre-Textos, Barcelona, 2002, p. 29.

todo, afirma los sentidos múltiples y las diferencias que persisten en las conjunciones de términos, los cuales sostienen sus diferencias intrínsecas. De este modo, por ejemplo, el pensamiento implica un aspecto ideal o virtual y también un aspecto material o efectual. Ir al pensamiento implica aproximarse a los dos territorios, ponerlos en juego, aceptar lo que hay en él de ilimitado y ver en cada uno de sus modos expresivos (arte, ciencia y filosofía) lo que hay más allá de su historia o de sus condiciones de posibilidad.

Adentrarse en la conjunción entre pensamiento y resonancia implica atreverse en ese territorio vivo y desafiante que es la filosofía de Gilles Deleuze. En ese sentido, el modesto itinerario propuesto en la presente tesis tiene dos direcciones: la primera explora la relación entre caos, expresión y pensamiento, reconstruyendo lo que el autor conceptualiza bajo los términos de *caosmos* y *caoideas*, es decir, las diferencias de pensamiento que pueden emerger de la pura variabilidad del caos a través de la expresión: plano de inmanencia para la filosofía, plano de referencia para la ciencia y plano de composición para el arte. La segunda parte explora, en distintas etapas de la filosofía deleuzeana, la construcción coextensiva del concepto de *resonancia*, revisando sus condiciones de emergencia y su potencia productora de novedades mediante un enlace comunicante entre diferencias, sugiriendo su actividad en el pensamiento.

De este modo, se pretende alcanzar la noción deleuzeana de *cerebro*, ahí donde se cruzan las sendas del arte, la ciencia y la filosofía (como Robert Johnson y el Diablo en el cruce de caminos) para hacer pactos y alianzas inesperadas o robarse códigos sin confundirse; punto común pero no unitario para los tres, territorio que no los abarca ni los subsume como totalización; comunidad intrínseca desde cada uno en su diferencia. El cerebro, no como órgano biológico ni como estructura trascendental, sino junción [*junction*] de los planos; e hipotéticamente, las resonancias como cartografía de la relación entre el pensamiento y el caos, imagen rizomática de las alianzas compositibles, en perpetua diferenciación, creadora de nuevas ideas y nuevas expresiones de la realidad.

1. Caos, pensamiento y expresión

1.1 Caosmos

§a. Caos y acontecimiento

Se comienza la presente investigación con la relación entre los conceptos de caos, pensamiento y expresión, ya que son puntos medulares para la cuestión abordada: la resonancia entre arte, ciencia y filosofía como el modo en que estos modos del pensamiento pueden entrar en comunicación e influencia productiva mutua sin confundirse o indiferenciarse, ni producir entre ellos jerarquías o subordinaciones, centros o márgenes. Más aún, permitirá comprender el modo en que las ideas de cada uno de esos territorios del pensamiento son correlativas a una realidad inseparable de su expresión. De acuerdo con el autor, en el juego de estos conceptos se encuentra la condición de posibilidad para la emergencia de lo que llama Caoideas, así como de su potencial influencia mutua. Al respecto, en *¿Qué es la filosofía?* se afirma lo siguiente:

el caos tiene tres hijas en función del plano que lo secciona: son las Caoideas, el arte, la ciencia y la filosofía, como formas del pensamiento o de la creación. Se llaman caoideas las realidades producidas en unos planos que seccionan el caos⁵.

El problema central radica en la génesis de diferencias, es decir, la manera en que el pensamiento es capaz de producir un "algo" que se diferencie de una *multiplicidad aleatoria*, del *puro caos*, del ruido blanco que llegaría a producir la superposición infinita de opiniones azarosas, los movimientos ilimitados de las ideas o las mezclas indistinguibles de sensaciones. La pregunta se verá más adelante con cada uno de los modos expresivos del pensamiento: en qué sentido y de qué manera se pueden trazar líneas, crear territorios que introduzcan "un poco de orden para protegernos del caos"⁶, tal como hacen, según Deleuze y Guattari, el arte, la ciencia y la filosofía.

A partir de su lectura de la teoría del filósofo inglés Alfred North Whitehead, Deleuze propone diversas aproximaciones a lo que sería un caos: conjunto complementario de todos los sentidos de las ideas (incluso los contrarias), tiniebla sin fondo y

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2017, p. 209.

⁶ *Ibid.*, p. 202.

conjunto de todas las potenciales percepciones. En ese sentido, hay una relación entre el caos y lo infinito. Lo indefinible de su multiplicidad (su desorden u orden complejo, para expresarlo en términos de Prigogine) no está dado como esencia, sino como efecto de su principal característica, esto es, la velocidad infinita en la que toda determinación o forma llega a aparecer y se desvanece, haciendo imposible establecer cualquier relación o cualquier determinabilidad en su interior. De ese modo, el caos se define como variabilidad infinita, como aquello en lo que toda determinación cambia instantáneamente “sin consistencia, sin referencia, sin consecuencia”⁷; es decir, rompe cualquier intento de construcción de límites, de síntesis o de sensaciones distinguibles que se sitúen en alguno de los territorios del pensamiento.

En acuerdo con esta concepción, “El caos sería un *Many*: diversidad disyuntiva; algo es un *One*, artículo indefinido para una singularidad cualquiera”⁸. El *Many* derivado de la teoría de Whitehead se comprende como pura multiplicidad indefinible donde las dimensiones determinadas se extravían por completo. Sin embargo, pensar esta pura variabilidad es inseparable de una potencia diferenciante, productora de diferencias que ya definen un campo mediante sus trayectorias o series de recorridos. El caos es inexistente porque es un decible incorpóreo⁹; sin embargo, subsiste como realidad.

Si el caos no existe, es porque sólo es el reverso de la gran criba, y porque ésta compone hasta el infinito series de todo y de partes, que sólo nos parecen caóticas (series aleatorias) por nuestra incapacidad para seguirlas, o por la insuficiencia de nuestras cribas personales.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁸ Sonia Torres Ornelas, “Gilles Deleuze. Caosmos: armonía paradójica (Leibniz y el Barroco)”, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, apuntes para clase del 20 de septiembre de 2021.

⁹ Al respecto, cfr: “Un tipo decisivo de ítem de la ontología estoica, entonces, son los existentes-cuerpos; pero los estoicos discutieron además un no menos importante tipo de ítem en su ontología que tiene que ver, no ya con los cuerpos, sino con los incorpóreos (tiempo, decible, lugar y vacío) que, aunque no son existentes, son subsistentes y que, como argumentaremos, tienen una función complementaria para dar realidad a los cuerpos. Una pregunta que surge de inmediato es: si las cosas verdaderamente existentes son los cuerpos, ¿qué papel desempeñan los incorpóreos en la ontología estoica? Argumentaremos que entre cuerpos e incorpóreos hay una relación de complementariedad en el sentido de que lo uno no puede darse sin lo otro. Podríamos decir que la existencia es a los cuerpos como la subsistencia es a los incorpóreos”, en: Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Academia, Chile-Alemania, 2014, p. 32.

¹⁰ Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1989, p. 102.

Esta imagen de una criba no implica la postulación de un orden o cosmos trascendental, sino de un "Caosmos" que opera una síntesis entre caos y existencia. Hay una imagen poética que evoca el filósofo inglés, citando a su compatriota John Milton, la cual tiene potencia suficiente para referir la naturaleza de esta relación:

En el viaje de Satán a través del Caos, Satanás descubre "los secretos de la profundidad, un océano ilimitable oscuro, sin límites, sin dimensión, donde se perdieron la longitud, la latitud y la altura, y el tiempo y el lugar; donde la vetustísima noche y el Caos, antepasados de la naturaleza, mantienen eterna anarquía en medio del ruido de interminables guerras, y se yerguen sobre la confusión" [...] También el viaje de Satanás contribuyó a hacer surgir el orden, pues dejó una estela permanente, útil para los demonios y los condenados.¹¹

El pensamiento atraviesa el caos y traza sus respectivas trayectorias, establece combinatorias que seccionan lo caótico en un proceso de aproximación que ya es alumbramiento de territorios diferenciados, en los cuales se posibilita la existencia de "algo": singularidades como esencias individuales que se extraen del conjunto de posibles; colores o fondo oscuro contenidos en la tiniebla sin fondo; percepciones que emergen del conjunto de la mezcla aleatoria de signos. En el anverso del caos está la criba, un filtro cuya agitación crea de manera simultánea un trazo y el territorio donde aparece lo trazado, actividad que se distribuye de manera ilimitada: "he aquí una vibración que surge, que se forma en el *many*, y desde ese momento la diversidad disyuntiva comienza a organizarse en series infinitas sin límite"¹². El caos es el reverso de esa mediación efectuada por los respectivos campos diferenciados de la creación del pensamiento (como se verá más adelante, inmanencia, composición o referencia), cuya actividad secciona el caos con los compositibles que su tamiz produce.

Para comprender esta mediación, vale la pena recuperar la siguiente noción: "El acontecimiento se produce en un caos, en una multiplicidad caótica, a condición de que intervenga una especie de criba"¹³. De acuerdo con Gilles Deleuze, un acontecimiento posee dos dimensiones, dos regímenes de realidad: por un lado

¹¹ Alfred North Whitehead, *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956, p. 138.

¹² Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires, 2009, p. 257.

¹³ Deleuze, *El pliegue...*, p. 101

está su efectuación, según la cual, aparece como experiencia de una mezcla determinada en individuos o estados de cosas constituidos, así como en lo que se predica de éstos; por otro lado, se encuentra la dimensión, también real, que concierne a las condiciones de la experiencia y de la expresión. Se trata de una dimensión cuya naturaleza diferenciada es ideal o virtual, pero persiste en su efectuación. Lo virtual es una dimensión inexistente pero real, insistente, dirá el autor en sintonía con la teoría estoica de los incorporeales; en ello, un algo, *aliquid*, sintetiza la diferencia del acontecimiento:

De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas.¹⁴

El acontecimiento no es meramente lo que pasa, sino su sentido, ahí en la frontera entre cuerpos o estados de cosas y lo que se dice de ellos. Es por eso que la filosofía deleuzeana transgrede la posibilidad de establecer sentidos fijos y bien determinados para las cosas, pues la construcción del sentido pone su mirada en lo decible ilimitado de las cosas mismas, en la multiplicidad inagotable de singularidades o cualidades predicables *de derecho* y la diferencia cuantitativa de las expresiones *de hecho*. *El acontecimiento expresa la univocidad de los dos regímenes de realidad* en todas las cosas. La dupla efectual-virtual¹⁵ constituye la diferencia inmanente que sintetiza el acontecimiento. La afirmación de todos los sentidos múltiples expresables está mediada por la intervención de un campo de relaciones en el propio ámbito de lo virtual, el cual tiene la potencia de convertir esa diversidad disyuntiva o variabilidad infinita, en “algo”, en “uno”.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (trad. Miguel Morey), Planeta-Agostini, Barcelona-México-Buenos Aires, 1994, p. 44. Subrayado en el original.

¹⁵ Como se verá más adelante, esta noción recupera algunas ideas centrales del pensamiento bergsoniano, que se expresa en *Diferencia y repetición* como la distinción entre *differenciation*, la parte del acontecimiento que remite a la efectuación, y *differentiation* como la parte que remite a lo trascendental; o bien, *agencements/máquinas abstractas*, a partir de su colaboración con Félix Guattari. Al respecto de esta coextensividad de términos, cfr: Gilles Deleuze, “A Joseph Emmanuel Voeffray”, en: *Cartas y otros textos*, Cactus, Buenos Aires, 2016, p. 98.

Como se decía antes, la multiplicidad caótica carece de existencia, pero no de realidad, pues Deleuze no se refiere al caos como realidad actual o efectual en el régimen de lo existente, sino que su sistema de realidad corre en el sentido virtual (ideal) de la subsistencia. Tampoco el caos preexiste a las diferenciaciones que produce, ya sea efectualmente, o que persistan en la virtualidad como composites de derecho, pero indefinidos de hecho. Por otra parte, que el caos no exista no significa que éste sea una nada. En términos deleuzeanos, el caos se define como una virtualidad que contiene en sí todas las fuerzas potenciales: es infinitamente productiva y destructiva.

El acontecimiento es, pues, un proceso que arranca Algo del *Many*, donde todo acontece en tanto vibración aleatoria: "en el fondo del acontecimiento hay vibraciones, en el fondo de los acontecimientos actuales hay vibraciones"¹⁶. La vibración de las singularidades establece, con las series infinitas de sus armónicos, las cualidades que dan sentido al acontecimiento, ya sean los sentidos que corren en todas las direcciones posibles como virtualidad o como insistencia en su determinación efectual. *Es precisamente por la resonancia entre vibraciones inconexas en lo múltiple que puede establecerse una conexión entre singularidades y producirse la efectuación de un One o de un individuo e incluso producirse lazos entre ambos regímenes de lo real.* Para comprender lo anterior será necesario abordar otro aspecto de la teoría del acontecimiento.

El estudio del acontecimiento circula de manera continua en el pensamiento deleuzeano, quien identifica la existencia de una tradición filosófica que ha permitido pensar dichos regímenes diferenciados de lo real (actualidad y virtualidad bajo términos coextensivos a cada caso), desarrollando las cualidades intrínsecas de cada uno, emparentando al estoicismo con Bergson, Leibniz y Whitehead¹⁷, extendiendo esta línea de pensamiento hasta Blanchot y Péguy¹⁸. En ese tenor, Deleuze afirma lo siguiente con respecto al acontecimiento y la vibración:

¹⁶ Deleuze, *Exasperación de la filosofía...*, p. 256.

¹⁷ Cfr: Deleuze, "¿Qué es un acontecimiento", en: *El pliegue...*, p. 101ss; asimismo, Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, p. 256.

¹⁸ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 158.

El acontecimiento es una vibración, con una infinidad de armónicos o de submúltiplos, como una onda sonora o una onda luminosa, o incluso una parte de espacio cada vez más pequeña durante una duración cada vez más pequeña¹⁹.

Según Deleuze, es precisamente con la filosofía de Leibniz y, posteriormente, con Whitehead donde se puede afirmar que la totalidad de la realidad es acontecimiento, en tanto que se puede disolver el esquema categorial de sujeto y predicado o atributo para introducir al predicado en una inherencia sintética e irreductible con el sujeto, pues todas las cualidades que se atribuyen al sujeto son los acontecimientos que constituyen al sujeto mismo: “No hay más que acontecimientos, no hay objeto, no hay sujeto, todo es acontecimiento [...] las formas mismas del sujeto derivan del acontecimiento como componente de la realidad”²⁰. Si el acontecimiento es el sentido de lo que se dice del sujeto, sin la mediación de un sujeto que filtre con sus categorías su predicación, el acontecimiento constituye, de acuerdo con el autor, el último dato de lo real²¹. En confrontación con la teoría aristotélica de la sustancia y estableciendo una correlación de inherencia entre predicación y sustancia, Whitehead establece que “Si hemos de buscar la sustancia en alguna parte, yo la encontraría en los acontecimientos, que son en cierto sentido la sustancia última de la naturaleza”²².

§b. Caosmos como *chôra*

Se entrevén desde aquí ya las fuertes implicaciones de la idea del acontecimiento-vibración (un Algo) que emerge del puro *Many* en una correlación que alcanza los regímenes diferenciados de lo real, tanto lo virtual como lo actual. La preocupación deleuzeana va del primer estadio del vacío de lo indeterminable hacia la determinación de cualidades. Los acontecimientos, en tanto predicados inmanentes al sujeto, orientan con sus vibraciones, armónicos (sub-múltiplos infinitos de la vibración) y, lo más relevante para la presente investigación, *las resonancias entre ellas*, al conjunto que permite la emergencia de novedades: ir del caos a una

¹⁹ Deleuze, *El pliegue*, pp. 102 y 103.

²⁰ Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, p. 264.

²¹ *Ibid.*, p. 265.

²² Whitehead, *El concepto de naturaleza*, p. 30.

segunda instancia que Deleuze, siguiendo a Whitehead, identifica como la acción del Éter y la *Chôra* platónica:

Si digo Éter, es una palabra vacía de sentido, si digo Éter en tanto que criba, eso la precisa singularmente. Y [Whitehead] dirá más: es eso de lo que Platón nos habla en el *Timeo*, que es conocido bajo el nombre platónico de la *Chôra* y presentado por Platón como una criba.²³

Conviene remitirse brevemente al diálogo platónico para elucidar aquello que expresa Deleuze mediante esta relación. En efecto, en el *Timeo*, Platón recuerda la existencia de un principio como modelo inteligible e inmutable de lo Uno, así como un segundo principio que es imagen del modelo, mismo que deviene y es visible²⁴. Está recapitulando en torno a la teoría ya reconocida sobre el modelo que otorga esencia a aquello que es puro cambio en la realidad sensible. Sin embargo, el propio filósofo antiguo se ve en la necesidad de introducir un tercer principio que no es sensible ni inteligible, pues aquello sensible que deviene no puede contenerse a sí mismo, ni tampoco está contenido en lo Uno, dada su naturaleza diferenciada como inteligibilidad.

Es así que Platón propone un tercer principio que debe “ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza”²⁵. Más adelante, esta diferenciación se expresa de la siguiente manera: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello que se imita; el mundo sensible, *lo que contiene* al mundo sensible²⁶ y el mundo inteligible. El género intermedio de realidad es indicado por el propio Platón como un espacio liso susceptible de recibir todas las impresiones de figuras ideales como sede de todo lo generado, que no corresponde a ninguno de los elementos con los que está conformado el mundo sensible (en el diálogo platónico, agua, tierra, fuego

²³ Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, p. 266. Sobre la diferenciación entre éter del acontecimiento y éter materialista: Whitehead, *op. cit.*, p. 93.

²⁴ Platón, *Timeo*, 48e, en: *Platón IV*, Gredos, Madrid, 2018, p. 319.

²⁵ *Ibid*, 49a.

²⁶ Llama de forma muy poderosa la atención la proximidad de la *khôra* platónica con la noción estoica del lugar como incorpóreo cuya operación constitutiva de la realidad es contener a los existentes. En Platón: “captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en lugar y ocupa cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe” (Platón, *Timeo*, 52b, p. 321). Al respecto, cfr: “los estoicos piensan que el cosmos es un continuo de materia que está completamente ocupado por cuerpos de diferente densidad. Por esta razón, no hay vacío en su interior [...] un lugar *L* que puede estar ocupado por un cuerpo *X*, pero que no lo está en este momento, debe estar, ahora, completamente ocupado por otro cuerpo *Y* (o más de uno) distinto de *X*”, en: Marcelo D. Boeri y Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos...*, p. 462.436.

y aire), sino que es de otra especie, invisible, sin forma, “que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”²⁷.

Sin embargo, la imagen más prístina de la criba que separa las distintas potencias de composición de realidades se da en un fragmento donde se establece la diferenciación de las tres especies o principios de lo real, al tiempo que se marca su distinción con respecto a la realidad sensible; asimismo, Platón ya menciona la naturaleza del movimiento vibratorio de dicha criba, un agitación que produce ya la aparición de determinabilidades:

Hay ser, espacio [*χώραν*] y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbreo de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos, al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido por los cedazos de mimbre y los instrumentos utilizados en la limpieza del trigo donde los cuerpos densos y pesados se sedimentan en un lugar y los raros y livianos en otro. Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos, que *son agitados así por la que los admitió, que se mueve ella misma como instrumento de agitación*, se apartan más entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones.²⁸

La pregunta deleuzeana sobre cómo el *Many* deviene en un *One*, introduce la necesidad del filtro o conjunto de filtros, descritos por el autor como membranas vibratorias, elásticas y sin forma, muy similares al propio caos pero diferentes a él. Deleuze cita a Michel Serres, quien ofrece una descripción relativamente clara de esta multiplicidad de filtros del pensamiento que se superponen en última instancia a la pura diversidad disyuntiva: “el más profundo estaría estructurado como un conjunto cualquiera, pura multiplicidad o posibilidad en general, mezcla aleatoria de signos; el menos profundo estaría recubierto por los *esquemas combinatorios* de

²⁷ Platón, *op. cit.*, 51b, en *loc. cit.*, p. 321.

²⁸ *Ibid.*, 52e y 53a, p. 323. Subrayado propio.

esa multiplicidad”²⁹. Dichos esquemas combinatorios conforman la membrana antes mencionada, misma que introduce composibilidades en la multiplicidad indeterminada, y de la cual emergen series infinitas pero determinables como vibraciones; esto es, sintetiza la persistencia inexistente de la pura indeterminabilidad y la variabilidad infinita con los múltiples e interrelacionados modos de la existencia determinada: el caosmos.

La criba como *chôra* permite también adentrarse en la primera componente del acontecimiento como extensión indefinida. Su traducción como espacio, si bien no es del todo englobante y es susceptible a equívocos derivados de la ubérrima tradición interpretativa en torno a este concepto, sí permite establecer que el carácter vibrátil de la membrana introduce un campo en el que unos elementos y sus conjunciones adquieren un carácter extensivo, en tanto que la relación con el todo carece de término o límite, más allá de las limitaciones propias de las cribas personales. Se decía al inicio de este capítulo que el problema central radica en determinar la posibilidad de producción de novedades; si los modos del pensamiento se inscriben en la teoría deleuzeana irreductiblemente como creación, la cuestión es cómo puede emerger algo nuevo y su respuesta circula en la ya citada línea histórica que ha pensado el acontecimiento:

gozo musical de contraer las vibraciones, de calcular en ellas sin saberlo los armónicos y de obtener con ellas la fuerza de siempre ir más lejos, para producir algo nuevo. Pues con Leibniz surge en filosofía el problema que no cesará de obsesionar a Whitehead y a Bergson: no cómo alcanzar lo eterno, sino en qué condiciones el mundo objetivo permite una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación.³⁰

Lo particular de las singularidades que componen los acontecimientos radica en que son *extensas* y *abiertas*, no se cierran en sí como totalidad, sino que se conectan en una serie infinita de relaciones sin término ni límite, precisamente como una vibración con su infinidad de armónicos. En ese sentido, el concepto de *resonancia* está en estrecho vínculo con el proceso mediante el cual los acontecimientos se interconectan en esa red compleja, rizomática, cuyas series extensivas poseen

²⁹ Michel Serres, *Le système de Leibniz*, PUF, Paris, pp. 107-127, citado en: Deleuze, *El pliege...*, p. 102n2. Subrayado propio

³⁰ Deleuze, *El pliege...*, p. 105.

cualidades diferenciantes (potencias combinatorias entre singularidades) que, no por diferentes, son aisladas unas de otra, sino por su diferencia pueden converger unas con otras, siendo sus *cualidades* el único límite de su composibilidad, aquello que permite afirmar que son *esto* y no *aquello*³¹.

La aparición de *cualidades*, como se mencionaba antes, arroja todas las potenciales composibilidades que no necesariamente requieren de efectuación para adquirir realidad, sino que basta que pertenezcan al plano virtual (ideal) para formar parte de la criba determinable, ahí donde el acontecimiento es inagotable en sus efectuaciones, según la fórmula proustiana que se cita en numerosas ocasiones a lo largo de toda la obra deleuzeana: “reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”³².

Hay vibraciones en la luz, el sonido, los movimientos moleculares, las sinapsis que se preservan entre la materia y la sensación, contraídas entre una “superficie nerviosa” y un “volumen cerebral”. Se trata de movimientos *in situ*, cuyo desplazamiento entre una a otra y entre un régimen de realidad y otro, se da únicamente por medio de *resonancias armónicas* que corren en el sentido de lo virtual, organizadas en series de proximidad por semejanza o contigüidad, tejiendo una red viva extremadamente intrincada, cuyos hilos son ya determinables por el pensamiento que recorre el anverso diferenciado del caos. *Una resonancia interviene como movimiento sin desplazamiento al interior del sentido del acontecimiento* (sentido que contiene, como se mencionaba antes, una multiplicidad *entre* los regímenes de realidad, la cual mira, al mismo tiempo hacia la pura variabilidad y hacia sus efectuaciones como “algo”). Deleuze y Guattari incorporan en las conclusiones de *¿Qué es la filosofía?* el siguiente pasaje, que resulta del todo medular para la presente investigación:

³¹ *Ibid.*, p. 103.

³² El texto de Proust es el que sigue: “Pero si un ruido, un olor, ya oído o respirado antes, se oye o se respira de nuevo, a la vez en el presente y en el pasado reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos, en seguida se encuentra liberada la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas, y nuestro verdadero yo, que, a veces desde mucho tiempo atrás, parecía muerto pero no lo estaba del todo, se despierta, se anima al recibir el celestial alimento que le aportan”, en: Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. 7. El tiempo reencontrado*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 112.

La sensación es la propia excitación, no en tanto que ésta se prolonga progresivamente y pasa a la reacción, sino en tanto que se conserva a sí misma o conserva sus vibraciones [...] La propia sensación vibra porque contrae vibraciones. Se conserva a sí misma porque conserva unas vibraciones: es Monumento. Resuena porque hace resonar sus armónicos. La sensación es la vibración contraída que se ha vuelto calidad, variedad.³³

Las sensaciones reorganizan el caos bajo vibraciones determinables como cualidades inseparables de una armonía. ¿Cómo comprender la armonía que produce el pensamiento en ese cúmulo de series contrarias, composibles discordantes y multiplicidades ilimitadas? Una respuesta proviene del propio proyecto de Leibniz, al menos desde su reconstrucción deleuzeana: se trata de una relación particular entre lo uno y lo múltiple, expresada por la unidad de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno: lo uno comprendido como la unidad individual, el cada uno de los seres múltiples, mientras que la multiplicidad se comprende como un compuesto multitudinario pero unitario; la relación cada uno-todos y todos-cada uno, complementadas por las correlaciones entre lo múltiple con lo múltiple y lo uno con lo uno, “como tema sistemático del leibnizianismo”³⁴.

Excede al objetivo del presente trabajo dar una explicación pormenorizada del concepto de barroco que Deleuze extrae de Leibniz, sin embargo, puede resultar de gran utilidad comprender que la idea general de armonía presente en dichos estudios se vincula con los modos diferenciados (múltiples) del pensamiento que, como ya se ha mencionado, son expresión de la univocidad, al tiempo que establecen relaciones entre sí desde sus diferencias, tanto en sus efectuaciones — los comercios de ideas entre los tres territorios— como en la virtualidad —la infinitud de intercambios actualizables³⁵.

³³ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 213. Subrayado propio.

³⁴ Michel Serres, *op. cit.*, p. 620, citado en: Deleuze, *El pliege*, p. 163n11. Confróntese con la concepción pitagórica de la armonía, donde se sostiene su estrecha relación con el orden universal al modo de una totalidad múltiple que hace posible la unidad de los contrarios, “unificación de muchos términos mezclados y concordancia de elementos discordantes”, en: Hermann Diels y Walther Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 44b10, citado en: María del Pilar Montero Honorato, “Armonías y ritmos musicales en Aristóteles”, *Memorias de historia antigua*, X, 1989, p. 47. Más aún: “si la armonía es síntesis de los contrarios igualmente el número, en cuanto fundamento de todas las cosas, será síntesis de estos mismos contrarios, de lo igual y lo desigual, de lo limitado y de lo ilimitado”, en: Montero, *op. cit.*, p. 49.

³⁵ Al respecto, en relación con la cuestión de la génesis de los modos diferenciados del pensamiento, confróntese la tesis leibniziana: “El orden de engendramiento de las ciencias es paralelo al orden de

De acuerdo con esta conceptualización, la armonía es una relación de expresión, ante lo que el autor francés hipotetiza que se trata de un vínculo que corre simultáneamente en doble dirección, según el cual lo expresado no existe fuera de su expresante, mientras que el expresante está en correspondencia regulada con su expresado, “eso es la armonía”³⁶. Este doble aspecto se encuentra en relación bilateral con una concepción de armonía “preestablecida”, donde la expresión es espontánea en el expresante, es decir, su expresión es razón suficiente para la génesis de lo expresado, al tiempo que la expresión común constituye un “concierto de todas esas espontaneidades expresivas”³⁷. Lo anterior es otra manera de afirmar que el pensamiento, al expresarse, es creador de las expresiones en su diferenciación, en su determinación de cualidades intrínsecas y, al mismo tiempo, las creaciones diferenciadas no dejan de expresar su univocidad al modo de un concierto donde todas las efectuaciones coexisten —ciertamente, un concierto de *harsh noise*—, mientras que todas las voces virtuales insisten en ese filtro intermedio que separa el caos de las ideas y a las ideas del caos.

§c. Armonía y expresión

Filosofía, ciencia y arte son los modos en que el pensamiento se expresa como creación, en tanto univocidad que se diferencia intrínsecamente, como una multiplicidad conjunta y abierta a nuevas relaciones (no se reducen al conjunto de sus respectivas historias), las cuales operan mediante síntesis de diferencias cuya conjunción es esencialmente productiva. Antes de pasar a las Caoideas, vale la pena detenerse un momento sobre el vínculo entre univocidad y expresión, ya que esto servirá, además, para abordar otros puntos clave del pensamiento filosófico deleuzeano.

Se ha visto que las cualidades de las singularidades son ideas o acontecimientos trascendentales *pre-individuales*, las cuales presiden la génesis de la individuación

engendramiento de las cosas mismas”, AA.VV., “Leibniz”, en: *Historia de la Filosofía. Vol. 7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, México-España-Argentina-Colombia, 1977, p. 89.

³⁶ Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, p. 371

³⁷ Deleuze, *El pliegue*, p. 172.

en el pensamiento, es decir, la creación de Algo que se diferencia del caos. Éstas, según Deleuze, operan afirmando la univocidad del ser como repetición incesante de lo múltiple y lo diferente: el ser es voz única que se dice en un mismo sentido (la síntesis conjuntiva según la paradoja del puro devenir): “univocidad significa que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones”³⁸.

Resulta altamente significativo para los fines de la presente investigación que la univocidad del ser, referida de forma simultánea a los mundos y lo que se dice de ellos, en tanto “acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas”³⁹, implica la *resonancia y la multiplicación de las síntesis disyuntivas*, esto es, que la vibración resonante entre singularidades genera nuevos enlaces productivos que inciden, sin desplazarse ni desplazar sus cualidades diferenciales intrínsecas, en el denso tejido del pensamiento, incluso en sus modos diferenciados de expresión, pero a su vez son productivas de novedades. La diferencia entre la expresión y el sentido expresado está contenida la diferencia inmanente del acontecimiento, así como de los estados, no de existencia, sino de insistencia de las singularidades libres, desorganizadas, sin cuerpo, que operan afirmando la univocidad del ser como repetición incesante de lo múltiple y lo diferente.

La expresión es efectuación de las ideas, compuestas de singularidades inconexas hasta que la propia expresión establece su vínculo y permite su experimentación real, siempre vinculada con la totalidad sintética que expresa, a su vez, la univocidad del ser: “si el Ser no se dice sin que suceda, si el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y a lo que se dice”⁴⁰; es decir, la univocidad expresa la identidad entre lo que se atribuye a los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones, donde la distinción de “sentido y referencia” como equivocidad sobre la cual se construye la epistemología no basta para explicar el modo en que el ser unívoco, sin existir al modo de los cuerpos, insiste en la expresión.

³⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 186.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Idem*.

Existe, pues, una génesis correlativa donde la distinción entre lo expresado, la expresión y lo que se expresa, sin dejar de lado su diferencia, encuentra otra potencia según la paradoja de la univocidad: “lo ‘expresado’ no existe fuera de la expresión, y [...] está esencialmente relacionado a lo que se expresa, como distinto de la expresión misma”⁴¹. Es posible apreciar la operación característica deleuzeana en el sentido de efectuar una síntesis que posibilita la asunción de dos potencias diferenciadas: en este caso, la expresión afirma su doble régimen de lo real en la conjunción unívoca de pensamiento y ser.

Deleuze piensa la expresión en un intermedio inseparable del pensamiento y el ser de la realidad, por lo que deja de tener una función meramente lingüística, comunicativa o proposicional, asociada con criterios de verdad, de significación o discernimiento epistémico en la correspondencia de lo expresado con lo real; por el contrario, “la expresión no expresa ningún significado porque solamente tiene como contenido lo puro expresado”⁴². El lenguaje deja de ser meramente significativo o representativo para expresar el doble movimiento o la síntesis paradójica de una potencia productiva real y de la condición que posibilita la aparición de sus propias creaciones.

El papel y la relevancia que Deleuze otorga a la expresión resulta crucial para comprender los modos en que el pensamiento produce sus respectivos campos (inmanencia para la filosofía, referencia para la ciencia y composición para el arte), así como las ideas que tienen su génesis en cada uno de ellos al tiempo que crean el territorio mismo donde surgen (conceptos, funciones, perceptos y afectos). Para ello, cabe señalar que el concepto de expresión es aplicado, en este contexto, a individuaciones, es decir, efectuaciones de ideas que se determinan como esencias unívocas; implica hablar de una inmanencia entre lo expresado y la expresión misma: lo expresado como insistencia y la expresión como existencia, como material que devine expresivo. Lo expresado, un decible que no existe, sino que insiste en los cuerpos, en su ser, en su sentido y en su conocimiento.

⁴¹ Gilles Deleuze, "El expresionismo en filosofía", en: *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1999, p. 331.

⁴² Torres Ornelas, *Deleuze y el nomadismo en el arte*, p. 43.

Cada una de estas diferencias tienen una génesis correlativa al de sus respectivos territorios: no hay preeminencia con respecto al plano en que cada modo de pensamiento emerge, ni los planos de pensamiento preexisten como trascendentales de “lo posible”. Todos los modos de pensamiento, como se verá más adelante, tienen en común ser procesos genéticos de sus respectivas ideas creadas como experiencia real, por lo que sus respectivos campos son también reales. Tienen en común, también, que los tres están en relación con el caos, aunque la manera de afrontarlo es precisamente lo que otorga especificidad y diferencia a cada uno de estos territorios.

La imagen del pensador que Deleuze propone en su relación con el caos es la siguiente: “Es como si se echara una red, pero el pescador siempre corre el riesgo de verse arrastrado y encontrarse en mar abierto cuando pensaba llegar a puerto”⁴³. El pensamiento, en cualquiera de sus expresiones, arte, ciencia o filosofía, es una aventura arriesgada que requiere afinidad con la pura indeterminación de la que emergen las ideas, aceptar la serie permanente de olas y agitaciones que unos llaman progreso y otros simplemente sucesión: se trata de construir un caosmos sobre el que nada está previsto ni preconcebido, que el pe_(ns)^(sc)ador se adentre en el océano de la disimilitud y logre extraer una “idea vital” que pueda determinarse como ser real, a riesgo de extraviarse en el mar del caos.

⁴³ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 204.

1.2. *Caoideas*

§a. Plano de inmanencia

Una de las más interesantes implicaciones de la relación entre expresión y acontecimiento es que planta a la propia filosofía en un territorio problemático como concepto a crear, en tanto que la creación de conceptos se entiende como producción de novedades expresivas en el pensamiento y la realidad. Se ha visto que los regímenes de realidad donde se producen los acontecimientos ofrecen una imagen que emparenta y al mismo tiempo diferencia la historia de la filosofía y la filosofía como campo de emergencia de nuevas realidades. Desde obras anteriores a *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze ya señala que lo propio del pensar filosófico radica en la creación de conceptos. Los conceptos no preexisten como entidades autónomas del pensamiento, esperando ser descubiertos o aprehendidos por medio de la reflexión, la comunicación o la contemplación, en cambio “La filosofía se ocupa de los conceptos: los produce, los crea”⁴⁴.

En su último libro, firmado en conjunto con Félix Guattari, Deleuze se plantea directamente y en toda su amplitud la pregunta sobre qué es la filosofía, misma que conduce necesariamente a los otros dos campos diferenciados del pensamiento, ciencia y arte, con el fin de construir la especificidad de cada uno de estos territorios. A lo largo de las siguientes líneas, se elaborará *grosso modo* una reconstrucción del argumento de dicho libro, imponiendo una inevitable esquematización a su lectura, adelantando que la especificidad de cada uno de los campos del pensamiento radica en la creación diferenciada de territorios, intercesores y producciones, así como en su relación con el caos.

La filosofía, como se había referido en el capítulo anterior, es inseparable de un campo virtual o trascendental que contiene todas las potencias productoras de síntesis entre diferencias ideales. Específicamente, los conceptos que emergen de él imprimen al caosmos el carácter de un plano de inmanencia. Lo anterior es otro modo de decir que los problemas filosóficos y las respuestas a dichos problemas

⁴⁴ Gilles Deleuze, “Retrato del filósofo como espectador”, en: *Dos regímenes de locos*, Pre-textos, Barcelona, 2008, p. 197.

están íntimamente concatenados en un orden, no de causalidad (donde uno es efecto del anterior), sino en un orden genético correlativo. Se menciona en distintos momentos que la cuestión central de la filosofía radica en la creación de conceptos, productos específicos de este modo del pensamiento; sin embargo, éstos no adquieren realidad de forma aislada como unidades abstractas, sino que establecen una relación intrínseca a sus propias determinaciones múltiples, con una malla viva y compleja de lazos con otros conceptos y entre los componentes de los mismos. Esta relación entre los conceptos y el plano de inmanencia, en virtud del cual adquieren consistencia y convierten su multiplicidad en un todo que va de los conceptos al *corpus* filosófico que los alberga, puede comprenderse de la siguiente manera:

Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla. El plano recubre los movimientos infinitos que los recorren y regresan, pero los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez únicamente sus propios componentes.⁴⁵

El plano de inmanencia, territorio del pensamiento filosófico, es un medio que permite al pensamiento, en primer lugar, crear conceptos y luego transitar entre y dentro de ellos, de acuerdo con lo que se establece como las condiciones de su creación, esto es, la conexión de componentes intrínsecos, lo que los autores refieren como una zona de indiscernibilidad, un punto donde los componentes del concepto son indistinguibles unos de otros (por ejemplo, duda, pensamiento y existencia, cristalizados en el concepto cartesiano de *ego*), tal que la eliminación o añadidura de más componentes daría por resultado el cambio del concepto, así como de su conexión extrínseca con otros conceptos en una trama cuyo cambio de posiciones implicaría también el cambio de la red completa, como sucede cuando un concepto es retomado por otro autor en un campo distinto (cuando se re-territorializa) y se aprecia su cambio de naturaleza. De este modo, el plano inaugura una imagen del pensamiento, de acuerdo con el cual se establece un modo de orientarse, se establecen relaciones de exclusión (determinación de lo que no

⁴⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 39.

pertenece al pensamiento) y de inclusión, inaugurando un entramado según el cual cada concepto se distribuye sin confundirse con otros, en función de las cuestiones que demarcan su territorio. En suma, el plano de inmanencia es una criba con la que el pensamiento filosófico secciona el caos y extrae de él componentes diferenciados que cristalizan en conceptos que se concatenan de acuerdo con el orden inmanente al plano, el cual otorga consistencia a todos los conceptos que se co-pertenecen.

De acuerdo con Deleuze y Guattari⁴⁶, para que un concepto se constituya como tal debe ser múltiple, en el sentido de sintetizar dos o más componentes diferenciados y totalizados en una unidad abierta que necesariamente se relaciona con otros conceptos adyacentes del mismo territorio; además, todo concepto tiene una génesis correlativa con su propio campo problemático que, como se ha visto, implica que el planteamiento mismo del problema ya orienta e involucra asimismo sus posibles respuestas, al tiempo que las respuestas —los conceptos de una filosofía— construyen ellas mismas el escenario problemático al que responden.

Asimismo, los conceptos poseen una historicidad según la cual los componentes proceden e incluso son posibles gracias a conceptos anteriores, precursores que se re-actualizan en el desarrollo de la historia de la filosofía, dando origen a nuevos conceptos o nuevos territorios, aunque, por otro lado, se re-territorializan en un campo problemático inmanente al nuevo concepto. Un concepto puede aparecer como un término que utiliza un filósofo, mientras que el mismo término, cuando emerge en otro plano, será necesariamente un concepto diferente; su alianza intrínseca va más allá del uso de las palabras⁴⁷. Todo concepto tiene un devenir intrínseco a la misma filosofía donde emerge, implica un cambio interno para el plano pues transita hacia otras zonas del mismo pensamiento donde otros conceptos coexistentes, cuyos componentes necesariamente son distintos, responden a problemas adyacentes; la red problemática es correspondiente con la red conceptual que compone el plano de inmanencia.

⁴⁶ Las siguientes líneas sintetizan lo dicho en el mismo libro, pp. 21-29.

⁴⁷ Cfr: Deleuze, "Respuesta a una pregunta del sujeto", en: *Dos regímenes de locos*, pp. 314-315.

Como se puede apreciar, los componentes del concepto son ellos mismos otros conceptos, cuya red de relaciones, tanto históricas como relativas al devenir de su propio plano, se extiende en una serie infinita donde se pasa de un concepto a otro a través del puente⁴⁸ que tiende el plano de inmanencia que los determina: todo concepto puede convertirse en el punto de partida de un camino inagotable para el pensamiento: no hay sistema filosófico “terminado” ni “agotado”, ni pensador capaz de extraer la totalidad de implicaciones en torno a lo dicho por una filosofía, por lo que “no resulta equivocado al respecto considerar que la filosofía está en estado de perpetua digresión”⁴⁹.

El concepto aporta a sus componentes la idea de un punto donde éstos devienen indiscernibles los unos de otros, conformando así un centro expresivo que, al mismo tiempo, convierte lo heterogéneo en inseparable y produce el campo problemático al que da respuesta: los componentes diferenciados del concepto se vuelven variaciones del mismo, caras del mismo cristal que se presentan según el orden de proximidad por el cual se arribe a él, aspectos inseparables de la arquitectura móvil que los pone en relación simultánea de indiscernibilidad y diferencia intrínseca; el plano posibilita una síntesis que sostiene su distinción, por lo que las rutas de aproximación al concepto están vinculadas con el modo en que se determina la ordinalidad conceptual que compone al plano (la manera en que éste secciona al caos, crea un caosmos y convierte sus movimientos en “rasgos diagramáticos”⁵⁰), así como por la forma misma de los conceptos, sus fases-facetas, es decir, aquellos aspectos que hacen inseparables a los componentes, sus cualidades intrínsecas devenidas indiscernibles al interior del concepto, pero también sus relaciones de proximidad, sus fronteras con otros conceptos o su posición en el plano.

De este modo, se introduce la última cualidad del concepto, en el que se une lo absoluto y lo relativo: lo absoluto de la condensación de componentes, de su posición en el plano y del territorio que crea (cualquier variación en ellos hace que el concepto cambie y, por ende, incide en la naturaleza misma del plano); lo relativo

⁴⁸ “De este modo, en un plano determinable, vamos pasando de un concepto a otro a través de una especie de puente”, en: Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 24.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

de los fragmentos que lo componen y de los que él mismo es parte en el plano. Su necesaria consistencia, tanto intrínseca como extrínseca, expresa un acontecimiento, el cual, en vistas de su régimen de realidad, es definido como incorpóreo y anergético⁵¹, es decir, persiste como realidad sin pertenecer al orden de la existencia, la efectuación y la energía direccionada que se despliega en los cuerpos y estados de cosas. El concepto es diferente o, por lo menos, no se agota en la mera actividad neuronal material o, incluso, en las expresiones que de hecho se despliegan en su discursividad; “filosofía” expresa por derecho algo más extenso e inagotable que toda la historia de la filosofía y de las interpretaciones, siendo un campo en permanente proceso de creación.

Lo anterior es remitido por los autores hacia la diferenciación de la filosofía con respecto a su función lingüística y su limitación al orden analítico-proposicional, disenso según el cual “la filosofía no es una formación discursiva, porque no enlaza proposiciones”⁵². Si el concepto expresa, no es porque la expresión esté asociada con un criterio lingüístico de verdad que se desprende de la significación en su correspondencia con lo real, sino que, en tanto acontecimiento, implica la inseparabilidad de pensamiento, expresión y realidad.

Para Deleuze y Guattari, un concepto, lejos de inscribirse en las proposiciones que lo efectúan en el lenguaje como intermediario del pensamiento y la realidad, lejos de agotarse en todas las proposiciones contenidas en la historia de la filosofía, contiene inagotables potencias creadoras en tanto sensaciones reales: “Los conceptos son *centros de vibraciones*, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros”⁵³. Se recuerda la relación antes mencionada entre sensación y vibración, indicando que *la ordinalidad conceptual, derivada de las vibraciones intrínsecas y extrínsecas de los conceptos, opera mediante relaciones de resonancia por caminos móviles y divergentes, siempre inagotables, siempre*

⁵¹ *Ibid.*, p. 26. Al respecto, confróntese con la teoría estoica de los *lektá* en tanto incorpóreos: “La lógica estoica, como las demás partes de la filosofía, opera sobre la base de la distinción ontológica fundamental: cuerpo e incorpóreo. Dicha distinción se aprecia con claridad en la fonética y la semántica estoicas”. En: Boeri y Salles, *op. cit.*, p. 186.

⁵² Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 28

⁵³ *Ibidem*. Subrayado propio.

infinitos (interminables) al interior de la compleja trama que compone el plano de immanencia: lo no pensado en el pensamiento.

La filosofía es capaz de expresar aquello que no puede ser contenido en proposiciones, aun cuando éstas puedan ser la forma de acceder a lo impensado que está más allá de su literalidad. Un plano de immanencia no es otra cosa que el mundo inaugurado por cada pensamiento filosófico, mundo ilimitado que se incorpora a la realidad como un actualizable, de ahí el carácter "revolucionario" de la filosofía⁵⁴; a su manera, cada pensamiento filosófico pone de frente la posibilidad de creación, no ya de un concepto o incluso un clúster de ellos, sino de mundos nuevos, poblados por las actualizaciones de las visiones, las relaciones, los nuevos puntos de vista abiertos por la filosofía.

Deleuze señala, en relación con la filosofía, la actividad de un elemento intermedio al concepto y al campo, cuya función radica en expresar el campo problemático y, al mismo tiempo, por sus cualidades intrínsecas, intervenir en la creación de los conceptos. Se trata del personaje conceptual, voz encargada de formular las preguntas, establecer las condiciones para que éstas sean contestadas y dar las respuestas a los problemas creados (el orden de estos factores es indiferente para la creación correlativa de problemas y conceptos). No se trata del propio filósofo interviniendo en su obra (aunque puede ser que coincidan personaje y autor), sino que es una "aptitud del pensamiento para contemplarse y desarrollarse a través de un plan"⁵⁵, heterónimo del filósofo quien termina siendo un alias para sus personajes. Los autores indican algunos ejemplos que pueden ser útiles para ilustrar qué es un personaje filosófico: Sócrates en Platón, Dionisio o Zaratustra en Nietzsche, el Idiota en Descartes, etc. Pero, más allá de sus encarnaciones, apunta a una función operatoria de todo pensamiento filosófico que, al margen de su nominación e incluso sin ella, interviene en la creación de conceptos.

El personaje interviene en dos momentos de la producción conceptual: "se sumerge" en el caos y con su movimiento traza una determinabilidad; en términos

⁵⁴ *Ibid.*, p. 102. Asimismo, cfr: Deleuze, "¿Qué es el acto de creación?" en *Dos regímenes de locos*, p. 281ss

⁵⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 66

deleuzeanos, territorializa. Asigna un problema-concepto a cada región de lo determinable, seccionando o demarcando los territorios inmanentes al plano. No existe, insiste en una vida inmanente a la expresión: en el modo decir, en el acto de palabra de la filosofía, hay un enunciador implícito que invoca un “hágase” al momento de decir los conceptos y las problematizaciones (“Todo pensamiento es un *Fiat*”⁵⁶). El territorio de la filosofía está siempre en devenir y las cualidades o rasgos del personaje conceptual manifiestan precisamente los movimientos que caracterizan dicho cambio esencial en la conformación de cada plano: de la desterritorialización de un problema o un concepto a su reterritorialización y, por ende, la creación de un nuevo territorio (como se ha visto, un cambio en el concepto o en un sector del plano introduce un cambio en la totalidad).

¿En qué consisten los rasgos que determinan con su modo de expresión los devenires internos del plano? Deleuze señala que éstos son correlativos al propio plano en el que emergen, incluso a las condiciones históricas o sociales en que aparecen, aunque precisamente no se limitan ni están constreñidas en ellas. Los rasgos de los personajes conceptuales son aquí comprendidos como acontecimientos del pensamiento⁵⁷: pasiones, relaciones, movimientos, juicios, modos de vida, inclinaciones, contenidos —las más de las veces no enunciados— como virtualidad en las voces que el filósofo crea para expresar los puntos de vista⁵⁸ que conforman su pensamiento, creando el plano propio de la filosofía y los conceptos que emergen en él.

Plano de inmanencia, personajes conceptuales y concepto son las tres fases de la creación filosófica, fases no seriadas sino simultáneas, cuya regulación, como se ha visto, no depende de un principio lógico universal y carece de una demarcación legislativa que limite a la razón; por el contrario, de acuerdo con Deleuze y Guattari, dependen de una facultad de coadaptación a la que recurre la creación de conceptos, de acuerdo con un principio de consistencia inmanente que cada pensamiento filosófico se da a sí mismo. Dicha facultad, referida en el texto como

⁵⁶ *Ibid.*, p. 77

⁵⁷ *Ibid.*, p. 76

⁵⁸ Una cuestión pendiente radica en la cuestión del punto de vista, la génesis de las variaciones y el relativismo como perspectivismo. Al respecto, cfr: Deleuze, *El pliegue*, p. 31.

“gusto”, es retomada de una noción nietzscheana según la cual el filósofo crea conceptos

gracias a una facultad de gusto como un ‘sapere’ instintivo casi animal: un *Fiat* o un *Fatum* que confiere a cada filósofo el derecho de acceder a determinados problemas como un marchamo marcado sobre su nombre, como una afinidad de la que resultarán sus obras.⁵⁹

Afirmar que el gusto opera como instancia capaz de garantizar las relaciones de copertenencia entre los elementos del pensamiento filosófico conlleva una radicalización de la afirmación creativa que efectúa la filosofía, cuya única condición es construir de manera consistente consigo misma, aceptando las últimas derivas implicadas necesariamente en sus conceptos, con todos los movimientos característicos de los personajes cuyas voces se suceden en el discurso filosófico y con la arquitectura viva del plano. El gusto por tal o cual concepto supone una necesidad vital de dar génesis a todo un mundo y las cosas que lo habitan, una decisión que todo pensamiento filosófico debe tomar, desde la cual parte y a la cual retorna todas las veces, pues es el sello característico de su filosofía, las potencias disminuidas o incluso las hasta entonces inexpresadas que habilita con su creación.

Hasta aquí es posible comprender, en términos generales, los tres elementos que Deleuze indica como constitutivos del trabajo filosófico, cuya génesis es estrictamente simultánea: “el plano pre-filosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia), los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia)”⁶⁰. Para los fines específicos de la presente investigación, resulta del todo crucial pensar que *los grupos de conceptos que conforman un plano se comunican in situ, sin desplazarse de su posición en el mismo —ya que esto devendría en una transformación tanto del concepto como del plano—, lo cual se da mediante resonancias intrínsecas al plano de inmanencia*, quedando pendiente la pregunta sobre si operan de igual modo en su comunicación con los componentes de los productos de planos extrafilosóficos (científico o artístico); sin embargo, el propio Deleuze indica que, así como existen

⁵⁹ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 80.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

cúmulos conceptuales, también existen familias de planos, cuya interrelación queda abierta e indeterminada a los movimientos del pensamiento. Sobre este punto se insistirá adelante, extendiendo la relación de los planos de inmanencia que otorgan consistencia a conceptos “familiares” hacia su relación con los planos de referencia y composición, cuyos rasgos generales se explicitarán a continuación.

§b. Plano de referencia

En relación con el territorio científico, dos asuntos llaman poderosamente la atención: el primero, la relativamente escasa bibliografía que se ha ocupado de la visión deleuzeana de la ciencia, en comparación con los estudios estéticos o políticos basados en el autor, a pesar de que gran parte de los temas en su obra recurren constantemente a producciones propias del quehacer científico para elaborar los componentes de sus conceptos y constantemente enlaza la ciencia con los otros territorios del pensamiento: “filosofía, ciencia y arte se atraviesan, se alimentan entre sí, se hieren y se demuelen en las alas de un querer que se lanza siempre hacia adelante, sin atarse a arquetipos”⁶¹; en segunda instancia, resalta la propia visión del filósofo al respecto, ya que caracteriza el ejercicio de la ciencia como un modo de creación, un tipo particular de ella, en un territorio muy distinto del arte y de la filosofía, pero finalmente creación de sus propios productos desde su muy específica relación con el caos.

Una de las aportaciones más interesantes del proyecto deleuzeano-guattariano en relación con la ciencia, consiste en ejecutar un movimiento similar al que ya se explicitó con respecto a la filosofía: distinguir la historia de la ciencia y la ciencia como expresión del pensamiento. El hecho de que la ciencia sea creación, tal como las otras filtraciones por las que el caos deviene Caosmos, no significa que el científico se invente *ex nihilo* la realidad de la cual da cuenta; por el contrario, significa que el ejercicio de la ciencia consiste en la creación de un territorio particular con el que busca explicar y comunicar los fenómenos de sus objetos de estudio, explicaciones que, esos sí, crean mundos diferenciados al tiempo de su

⁶¹ Torres Ornelas, *Deleuze y el nomadismo en el arte*, p. 57.

expresión: “La ciencia no efectúa unificación alguna del Referente, sino todo tipo de bifurcaciones en un plano de referencia que no es preexistente a sus rodeos o a su trazado”⁶². De este modo, la reflexión sobre la ciencia se desterritorializa, no solo *de facto*, sino *de iure* de la sola epistemología, incorporándose a lo que se define, en este caso, como un plano de referencia y, por lo tanto, haciendo a la ciencia copartícipe —mas no monopólica ni determinante— de la construcción ontológica, epistémica, lógica, ética y estética de lo real.

Lo anterior sugiere que Deleuze y Guattari proponen un distanciamiento con respecto a las concepciones filosóficas modernas en torno a la ciencia e incluso de las epistemologías contemporáneas ya sean de corte regulatorio o bien descriptivas⁶³, pues el problema central de la ciencia no radica en establecer las normativas por las cuales se conoce a la realidad ni dar explicación a las tareas históricas de las ciencias; por el contrario, ofrece un procedimiento mediante el cual expresión y realidad entran en una relación de reciprocidad: la expresión de lo real por medio de la ciencia es ya creación de mundo que tiene sustrato (diferente a un fundamento, más bien un terreno donde se da lo expresado) en una tendencia inversa a la característica esencial del caos —la velocidad infinita de su variabilidad—, esto es, la aspiración a un *anticaos* susceptible de expresarse en el modo lógico-proposicional. De acuerdo con esta perspectiva, si la lógica de la filosofía es la lógica del sentido y el acontecimiento, la lógica de la ciencia sí es la lógica proposicional: “El objeto de la ciencia no son conceptos, sino funciones que se presentan como proposiciones dentro de unos sistemas discursivos”⁶⁴.

Las funciones-proposiciones constituyen el objeto de la ciencia, son su producto específico, en tanto que determinan la relación entre dos o más componentes

⁶² Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 124.

⁶³ Sobre la relación de Deleuze con la filosofía de la ciencia: Fernando Martín Gallego, “Deleuze y la filosofía de la ciencia”, en: *Filosofía UIS*, Vol. 9, N°. 1, 2010, pp. 61-80. De dicho ensayo se destaca que, contrario a lo que proponen algunas lecturas reduccionistas de la filosofía del francés (tanto a favor como en contra), no hay en sus ideas “la expresión de una actitud meramente negativa” (p. 67) contra la ciencia. Por el contrario, se trata de posicionar los productos propios de la expresión científica entre las regiones, problemas y creaciones diversas del pensamiento —incluyendo aquellas que han sido desatendidas por otras epistemologías—, así como reconocer potencias de la ciencia que trascienden su reducción al problema del conocimiento, o el de su subordinación a problemas sociales, políticos o económicos, y lo sitúan en el ámbito dinámico de la producción de lo real.

⁶⁴ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 117

determinados por el límite y un cambio que se introduce desde uno de sus elementos a otro. Los valores o posiciones que exprese un elemento inserto en una relación referenciada dependerán, por un lado, del límite referente y, por otro, de la cualidad expresada por la relación. El francés declara que el modo particular de expresión de la ciencia radica en la introducción de un límite a la pura variabilidad, una constante con respecto a la cual se determinan todos los movimientos del sistema discursivo en el que aparece, una referencia para todas las variables con las que se puebla un plano científico y con la cual la velocidad infinita de la variabilidad se desacelera hasta producir una instantánea del caos.

Constantes y variables constituyen los funtores, componentes del producto propio de la ciencia: funciones, definidas como expresiones proposicionales que se incorporan necesariamente en un sistema determinado por la noción con la que se establece un límite en el caos que opera como parámetro de referencia para el resto de sus elementos variables. Cada función-proposición se construye con variables en un plano de coordenadas, cuya referencia está determinada por una constante o límite (Deleuze propone como ejemplos de constantes la velocidad de la luz o el cero absoluto), que opera al modo de una abscisa con respecto a la cual se determina cada una de las ordenadas variables: “Reducir la velocidad es poner un límite en el caos por debajo del cual pasan todas las velocidades [...] el límite forma una constante universal que no se puede superar”⁶⁵. El límite es condición de posibilidad para la emergencia de diferencias científicas, a saber, las funciones que pueblan el campo de referencia.

Como se puede intuir, el plano de referencia se distingue de un plano de inmanencia en el sentido de que éste último es producido de manera diferenciada en cada pensador (no es el mismo plano de inmanencia el de Descartes que el de Kant); por el contrario, el plano de referencia científico no se produce nuevamente cada vez que se introduce un nuevo límite en el territorio científico, sino que está “constituido por todos los límites o linderos bajo los cuales se enfrenta al caos”⁶⁶. Esta interesante relación entre los límites y lo ilimitado se expresa en la discontinuidad

⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 119.

abierta por cada uno de los límites, sus territorios heterogéneos e irreducibles (no necesariamente comunicables) y las gradaciones ilimitadas de las variables al interior de cada sistema de coordenadas.

A diferencia de la historia de la filosofía, cuya temporalidad estratificada es abierta por los planos inmanencia superpuestos al modo de filtros de colores en la luz donde cada uno es un momento, un pensador o un sistema en la historia de la filosofía, la temporalidad científica es serial y ramificada, opera mediante encadenamientos de funtores que anuncian bifurcaciones, rupturas y reencadenamientos. Los puntos de estos devenires al interior de la ciencia se atribuyen a los nombres de aquellos científicos que los efectúan, lo que erige nuevos paradigmas que modifican el sistema de referencia. Nótese a la vez la similitud y la diferencia con respecto a la teoría de Thomas Kuhn⁶⁷: en efecto, la historia de la ciencia opera mediante la distribución temporal de paradigmas que se suceden unos a otros mediante movimientos de ruptura y desplazamiento en el centro determinante del campo referencial; sin embargo, para Deleuze, la historia efectual de la ciencia se relaciona con un orden virtual del cual el carácter revolucionario de los devenires científicos es un efecto: el plano de referencia contiene, en su unidad, la multiplicidad virtual de límites que proporcionan el orden intensivo de las funciones, aún cuando dichas referencias sean inconmensurables entre sí o no hayan sido comunicadas aún. Sin embargo, la relación entre lo virtual y lo efectual es inversa al modo en que se da en la filosofía, pues ésta extrae los acontecimientos de los estados de cosas, mientras que la ciencia actualiza el acontecimiento en su dimensión efectual.

Las variables, en ese mismo tenor, se definen en función del orden intensivo en el que adquieren determinación. Los componentes de la función son entonces, por lo menos dos variables independientes (es decir, no son variaciones de una misma función al modo de los componentes del concepto, sino que se pueden pensar independientemente de los términos con los que entra en relación en una función determinada) que entran en una relación de interdeterminación en razón de una constante que determina su topología en el plano referenciado. Pero he aquí que

⁶⁷ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1993.

ningún plano referencial es total, tanto como una constante es incapaz de brindar una distribución totalizada a los saberes de la realidad. Toda constante es producto de una observación parcial que expresa una función al modo de una proposición. Al igual que en la filosofía, esta parcialidad no denota la legislación en torno a un límite del conocimiento ni la limitación en la actividad gnoseológica de un sujeto de conocimiento: “El perspectivismo o relativismo científico nunca se refiere a un sujeto: no constituye una relatividad de lo verdadero, sino por el contrario una verdad de lo relativo”⁶⁸.

La expresividad de la enunciación proposicional en el plano referencial depende de un observador parcial, cuyo rol consiste en percibir y experimentar el emplazamiento correspondiente a la región del estado de cosas o cuerpos, sector de la efectuación determinable bajo una constante, al tiempo de otorgar singularidad al establecimiento de los límites. Tal como ocurre en el caso de los personajes conceptuales de la filosofía, un observador parcial no se identifica con las personas científicas que desarrollan las teorías (aunque puede ocurrir que la función reciba el nombre de su creador, lo que en ningún caso implica una identificación); en contraste, la percepción y la experimentación efectuada por el observador parcial no son las de un alguien, sino fuerzas que, al entrar en tensión, constituyen los cuerpos y estados de cosas objetos de la funcionalización científica.

El observador parcial es capaz de extraer las determinaciones del plano referencial e introducirse en las cosas para constituir las desde los límites que le corresponden. Esta conceptualización remite a los estudios deleuzeanos sobre Leibniz y Nietzsche, en donde se explicita una teoría sobre las fuerzas, de la cual conviene recordar los siguientes elementos de relevancia para la presente exposición. En primer lugar, en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze se refiere a la relación entre fuerzas y realidad:

No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas

⁶⁸ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 131, subrayado propio.

constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación.⁶⁹

Si lo que hace la ciencia es actualizar los cuerpos o estados de cosas en el terreno de lo real correspondiente a la efectuación, lo anterior implica también que la expresión de las funciones, en tanto correlación de, por lo menos, dos fuerzas determinables por una constante que opera como puente transformador entre una y otra variable, determina la correlación entre los sistemas físicos —efectuales— y su experimentación, la cual no se encuentra como condición de un sujeto o de una conciencia, sino que es el modo en que éste se in-corpora, se actualiza en un cuerpo que percibe y experimenta: “incluso la percepción en sus diversos aspectos es la expresión de fuerzas que se apropian de la naturaleza”⁷⁰. Como se veía en el apartado anterior, expresión y realidad son los polos de una correlación entre el régimen de lo virtual, puramente pensable, y lo efectual, que se actualiza como determinación.

En segundo lugar, en *El Pliegue*, Deleuze señala algo revelador con respecto al carácter parcial de los observadores que constituyen la sensibilidad de los funtores y en relación con la parcialidad de la región que cada límite puede expresar con claridad en el plano referencial, lo que no impide su relación complementaria, aún cuando sean inmensurables entre sí:

Sabemos que el fondo de una mónada es como un chapoteo de [elementos actuales] infinitamente pequeños, que ella no puede clarificar o de la que no puede obtener acordes: en efecto, su región clara es muy parcial, selectiva, y sólo constituye una pequeña zona del mundo que ella incluye. Ahora bien, al variar esa zona de una mónada a otra, no hay nada oscuro en una mónada dada de lo que no se pueda decir: está incluido en la región clara de otra mónada, está incluido en un acorde que se inscribe en otra superficie vertical. Así pues, hay una especie de ley de los inversos: lo que unas mónadas expresan oscuramente, siempre hay, por lo menos, una mónada que lo expresa claramente.⁷¹

⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 60.

⁷⁰ *Ibid*, p. 10.

⁷¹ Deleuze, *El pliegue*, p. 171. Sobre la acotación añadida en la primera línea, cfr: “Por eso el fondo de la mónada es tan sombrío. Como el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan, está incluido en cada una bajo forma de percepciones o de ‘representantes’, *elementos actuales infinitamente pequeños*” (p. 112). Subrayado en el original.

Más allá del lenguaje leibniziano con el que está expresado lo anterior, se puede establecer el vínculo con un punto de vista capaz de expresar con claridad la porción intrínseca de una sensibilidad que pertenece a las fuerzas en interacción y transformación cuyo devenir es fijado en un instante por el límite. Como un ejemplo de lo anterior, Deleuze propone los instrumentos de observación que se utilizan en algunas ciencias, mismos que no constituyen por sí mismos dicha *sensibilia* intrínseca a los componentes de las funciones, sino que suponen “un observador parcial ideal situado en el punto de vista correcto dentro de las cosas”⁷². En adelante a la defensa de la hipótesis sustentada por el presente ensayo, *la inquietante interioridad sensible, presente de diverso modo en ciencia, arte y filosofía, será condición determinante para la emergencia de resonancias entre regímenes diferenciados de lo real, modos distintos de expresión del pensamiento y su importante conjunción disyunta.*

Para finalizar este breve comentario en torno a la ciencia en Deleuze, aunque excede a los alcances del presente estudio el modo en el que la funcionalización implica también la expresión en disciplinas como la economía, la antropología, la sociología, la historia, el psicoanálisis u otras de las llamadas ciencias humanas o ciencias sociales, se hipotetiza aquí, en concordancia con lo afirmado por Esther Díaz, que al interior de las llamadas ciencias humanas o sociales “existen focos problemáticos abordados desde la construcción de functores [...] Las funciones son paradigmáticas en las disciplinas sociales”⁷³. Esto quiere decir que el modo de expresión científico antes descrito someramente también se aplica en la creación de pensamiento llevada a cabo por dichas disciplinas, en tanto que establecen constantes capaces de actualizar sus respectivos territorios mediante una funcionalización efectual creada por una expresión, capaz de establecer una regla de correspondencia entre conjuntos⁷⁴.

⁷² Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 133. Subrayado propio.

⁷³ Esther Díaz, “La investigación habitada por devenires”, en: *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014, p. 25.

⁷⁴ Cfr: “¿Qué es un acto de creación” en *Dos regímenes de locos*, p. 282. Se puede intuir que, al expresar constantes como la estructura de la psique, la lucha de clases, lo simbólico en la construcción social de lo real, entre otras, las ciencias sociales pretenden establecer un plano de referencia para orientarse en una parcialidad u otra de la dimensión efectual de lo real. Incluso, aunque su modo de expresión aparente un alejamiento con

§c. Plano de composición

Por último, se describe someramente lo relacionado con el territorio propio del arte, no sin antes advertir que, por motivos de espacio, se renuncia a profundizar en una u otra manifestación artística sobre las cuales Deleuze se expresó ampliamente y sobre las que existe abundante bibliografía explanatoria; en cambio, lo dicho aquí se referirá de manera general a toda creación artística, enfatizando la relación entre el caos y el plano de composición, así como entre los perceptos/afectos (productos propios de la creación artística) y el rol intercesor que ejercen las figuras estéticas.

Tal como en la problematización de la ciencia y su relación con la epistemología, la concepción deleuzeana-guattariana sobre el arte se desterritorializa del solo enfoque estético subordinado a otras ramas de la filosofía, así como de la sola historia del arte. Los autores introducen la creación artística en una visión amplia cuyas implicaciones atañen a los otros modos de expresión del pensamiento; en particular, con una aspiración al infinito que desborda toda categorización, en consecuencia con la ruptura con el modelo representacional, según el cual las artes tendrían una función imitativa o diferencial de interioridades subjetivas o exterioridades objetivas con respecto a los cuales establece relaciones de diferencia relativa (sea por identidad, semejanza, analogía u oposición).

Plantea asimismo un distanciamiento con cualquier carácter conceptual o funcional que pretenda centralizar la consistencia o la referencia como esencial del quehacer artístico. La expresividad artística, tal como los otros modos del pensamiento, es creación de lo expresado en su expresión, pero de un modo muy particular, se trata de una creación expresiva en un plano de composición que la determina: “Composición, composición, ésa es la única definición del arte. La composición es estética, y lo que no está compuesto no es una obra de arte”⁷⁵.

En este punto vale la pena insistir en que todos los modos expresivos del pensamiento son actos de creación, por lo que la creatividad no es agencia única del territorio artístico, sino que su actividad está presente de modo esencial tanto en

respecto a la lógica, esto no implicaría que su lenguaje no sea proposicional, sino que está solapado por un lenguaje correlativo a las condiciones de referencia de los estados de cosas en los que se sumergen.

⁷⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 194.

la conceptualización filosófica como en la funcionalización científica. Lo que imprime especificidad a la creación artística radica en que todos sus productos, independientemente de su materialidad, soporte, sustrato o duración, conservan un compuesto de sensaciones que actualizan fuerzas inmanentes a los materiales, pero trascendentes a las percepciones personales y a los sentimientos individuales que puede experimentar un observador definido cuando se enfrenta a una obra determinada, como lo refiere Torres Ornelas: “La lógica de la sensación es una práctica vital consistente en poner los cuerpos en relación con fuerzas que ya no le pertenecen”⁷⁶; lo artístico, como se verá más adelante, implica el arranque de fuerzas a los materiales mediante una lógica específica de la sensación, un modo de pensar acorde con las sensaciones.

En su relación con el caos, el arte produce un algo finito que detiene el flujo incesante, enmascara el caos mediante una obra que se realiza como materialidad⁷⁷, pero tiene como efecto abrirse nuevamente a la virtualidad infinita que caracteriza al caos y su potencia productora de novedades en el pensamiento: “el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco de caos libre”⁷⁸. Esta imagen que el autor recupera de D. H. Lawrence caracteriza la acción poética del pensamiento como la fabricación o composición de un plano que permite que aparezca una sensación más allá de él mismo.

El arte excede el territorio de la comunicación en tanto que ésta radica en la circulación de una información contenida en un código específico: no hay, según Deleuze y Guattair, creación en ella, sino repetición que no introduce diferencia. Siguiendo la imagen de un cielo dibujado bajo un paraguas, cuando un artista produce uno de estos “cortes”, innova un modo de abrirse paso a la virtualidad donde habitan fuerzas inexpressadas, muy diferente a la acción de quienes buscan

⁷⁶ Torres Ornelas, *Deleuze y el nomadismo en el arte...*, p. 13.

⁷⁷ Queda lejos del objetivo de la presente tesis la discusión sobre la inmaterialidad del arte en las prácticas contemporáneas; sin embargo, uno se inclina a pensar que, aun aquellas piezas que se pretenden caracterizar como inmateriales, encuentran un sustrato material que les brinda existencia: flujos eléctricos de los datos informáticos (y dispositivos electrónicos que los albergan), registros en ondas sonoras o espectros de luz visible, certificados de compra-venta y autenticidad, entre otros posibles.

⁷⁸ Deleuze y Guattari, *op. cit.*, p. 204.

practicar ese mismo corte sobre el plano, repetidores o imitadores de los grandes maestros. De ahí la gran dificultad de la creación artística: el creador, antes que atacar una nada (página o lienzo en blanco, silencio, material bruto, pantalla negra, etc.), debe primero borrar, limpiar los códigos que ya están inscritos en él, vaciar los tópicos prefabricados con los que su “ojo” ha sido cubierto para dejar emerger un caos que, a la vez, será germen de orden: “Como si la mano conquistara una independencia, y pasara al servicio de otras fuerzas, trazando marcas que no dependen de nuestra voluntad”⁷⁹. Lo anteriormente dicho con respecto al terreno pictórico es aplicable a toda obra: se trata de liberar la creación, en un primer momento, de toda intención previa, de toda lógica predeterminada de lo que la obra debe ser; en un momento posterior, encontrar y ejecutar la organización sugerida por este contacto catastrófico para el cliché: la figura que emerge del diagrama, el perfil de tiempo contenido en el ruido, la imagen del tiempo y del movimiento entre todas las secuencias, etc.

Sin embargo, de acuerdo con los autores, la obra de arte conserva algo aun a pesar de su creador e independientemente de un espectador individual capaz de arrancar sus potencias (de hecho, dirán con Cézanne: “el hombre ausente, pero por completo en el paisaje”⁸⁰). En la propia obra persiste de modo inmanente un compuesto o mezcla de variedades en las sensaciones, modos infinitamente diversos de expresividad que no requieren ni del discurso de su creador ni de la interpretación de un espectador: se trata de los perceptos y los afectos. Ambos insisten en la obra al margen de su efectuación y de la percepción o afección concreta de quienes las experimentan, más allá de las intenciones que el artista haya pretendido con su obra, la cual, siempre y cuando tenga la potencia de sostenerse por sí misma (es decir, conservarse como creatividad en un mar de obras inocuas, repetitivas o de estéril precisión académica), deviene independiente de cualquier modelo y de su realización como posibilidad. La obra conserva sensaciones en sí misma a la vez que se conserva como producción.

⁷⁹ Deleuze, *Francis Bacon, Lógica de la sensación*, trad. Ernesto Hernández, en: *Revista “Sé cauto”*, edición digital, p. 59.

⁸⁰ Deleuze y Guattari, *op. cit.*, p. 170.

En ningún otro modo de expresión del pensamiento se manifiesta con tanta claridad el hecho de que las sensaciones sean vibraciones: acordes, combinaciones cromáticas, imágenes en movimiento... no importa cuál sea la práctica artística, la sensación se produce en tanto materialidad siempre vibrátil, distinta del esquema referencial sujeto-objeto: “Las sensaciones como perceptos no son percepciones que remitirían a un objeto (referencia) [...] la sensación solo se refiere a su material: es el percepto o el afecto de su propio material”⁸¹. El material es la condición de posibilidad para la extracción de variedades que, como un bloque compuesto, en una mezcla, se extraen de ellas, fuerzas mediante las cuales la materia se vuelve expresiva y, por lo tanto, creadora de mundos nuevos. Tal es, de acuerdo con Deleuze y Guattari, la finalidad del arte, y precisamente por ello pueden afirmar que la preservación del bloque de sensaciones, lejos de conmemorar o arraigar el pasado donde fue creado, es capaz de proponer al porvenir una persistencia de su devenir⁸².

El compuesto de sensaciones que persisten en la obra como perceptos y afectos se caracterizan como devenires no humanos: modos en los que la expresión del pensamiento produce sensaciones que llevan al pensamiento a convertirse en sonido, luz o materia en todas las interacciones que sus vibraciones pueden producir: *de la pura vibración en la sensación simple (una idea pura de la materialidad que permite descomponer en el pensamiento la mezcla con la que se presenta a la sensación) a sus resonancias y sus rupturas*. Estos devenires pueden comprenderse como zonas virtuales de indeterminación donde la diferenciación efectual entre cosas, animales, personas, paisaje, mundo y universo no ha acontecido, no ha sido pensada aún; es decir, un movimiento mediante el cual el pensamiento se puede pensar a sí mismo como indiscernible del material de la sensación, un asombro cuasiprimitivo. Al respecto, los autores indican: “Los afectos

⁸¹ *Ibid.*, p. 167.

⁸² El carácter revolucionario del pensamiento al que se refiere *¿Qué es la filosofía?* (p.178) implica, por tanto, un proceso de creación como fin en sí mismo que se realiza en el mundo, en las sociedades, antes que significar una adherencia a un programa ideológico de signo cualquiera. El pensamiento poseería la potencia de crear mundos más allá de los proyectos políticos históricos, incluyendo a los que pretenden situarse como modelo de alternativa progresista.

son precisamente estos devenires no humanos del hombre como los perceptos (ciudad incluida) son los paisajes no humanos de la naturaleza”⁸³.

El pensamiento deviene la materialidad de la obra de arte para extraer de ella una fuerza inmanente, persistente y creadora, sensaciones no perceptibles en su mera positividad como materia referencial, sino sensaciones invisibles, inaudibles, intangibles o ilegibles, inexistentes si se quiere, pero insistentes en toda obra que se sostenga como arte, cuya acción implica “volver sensibles las fuerzas insensibles que pueblan el mundo, y que nos afectan, que nos hacen devenir”⁸⁴. Por último, cabe aclarar que la distinción entre afectos y perceptos es de un orden cualitativo al interior de la mezcla de sensación compuesta en las que ambas están implicadas de manera plena y complementaria, expresada como la diferencia entre los devenires intrínsecos de la materia y las fuerzas que a ellos les corresponden: devenir (afecto) para extraer fuerzas insensibles (percepto) y hacer sensibles las fuerzas para devenir (y para el porvenir, cabe decir).

Es necesario mencionar que, a lo largo del capítulo correspondiente a los perceptos y afectos en *¿Qué es la filosofía?*, los autores también se refieren al compuesto de sensaciones (la obra artística) como un monumento, en tanto que realiza la doble preservación antes referida (de la obra material y de las fuerzas persistentes en ella), introduciendo la idea de infinitud en lo finito, es decir, un proceso que va de la determinación sensible de la obra y de las vivencias de afecciones o percepciones particulares a una vida superior que no encarna sin componer un universo entero. A diferencia del concepto, donde los acontecimientos virtuales se actualizan, el monumento los incorpora, les otorga una corporalidad que vive en un universo diferenciado; tantos universos como diferencias cualitativas entre un conjunto de obras y otras. La figura estética realiza universos como posibilidades. Se intuye

⁸³ *Ibid.*, p. 170. Subrayado en el original.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 184. Asimismo, cfr.: Deleuze, “Hacer audibles fuerzas que en sí mismas no lo son”, en: *Dos regímenes de locos*, pp. 149ss, donde se afirma: “La pareja *materia-forma* es sustituida por la de *materia-fuerzas*” (p. 151). Cabe apuntar que existe un desplazamiento similar al interior de la filosofía, cuya orientación se dirige a materiales de pensamiento muy complejos que hacen sensibles fuerzas que no son pensables por sí mismas. Tal como las fuerzas manifiestas por el material artístico requieren de una sensación que logre hacer audibles, visibles o tangibles fuerzas que en sí mismas no lo son, la filosofía requiere “de hacer pensables, mediante un material de pensamiento muy complejo, fuerzas que no son pensables” (*Ibid.*, p. 152). La diferencia estriba en que el devenir sensible implica un volverse otro *sin dejar de ser lo que se es*, mientras que el devenir conceptual introduce en los cuerpos el acontecimiento virtual como heterogeneidad absoluta.

cómo funciona la idea en cada estilo o método de creación y hasta en cada obra creada, como señalan los autores con una pregunta retórica: “¿No hay acaso tantos planos diferentes como universos, como autores o hasta incluso como obras?”⁸⁵. Un comentario sumamente instructivo al respecto es el que sigue:

Van Gogh y Cézanne captan universos-naturaleza: flores, frutos, árboles; aún en los retratos de Van Gogh tal universo es visible, gracias a que los rostros atrapan lluvias de estrellas en estrías multicolores. Bacon lleva el color hasta sus extremos, creando un lenguaje visual que toca las fibras nerviosas; captura universos-urbanos caóticos que él mismo propicia al acarrear a su estudio trozos de periódicos, fotografías, placas de rayos x y análisis clínicos que dejan al desnudo la vulnerabilidad del cuerpo; etiquetas comerciales, envolturas de cigarrillos, *una infinidad de mundos posibles* que pone en contacto como un juego de azar del que surgen algunas de sus obras justo en el momento de su ejecución, sin abstracción teórica, sin juicio.⁸⁶

El arte consiste en una operación simultánea de conservación y fuga, pues erige un ser monumental de la sensación que, sin embargo, escapa en un plano de composición estética donde la materialidad deviene expresiva. La composición técnica está subordinada a la producción de sensaciones y no a la inversa. La obra, cuando es arte, es capaz de sostenerse a sí misma y sostener sus universos pero no en función de su relación con las operaciones a las que está sujeta su creación material como un saber-hacer (*téchne*), sino que adquiere especificidad en vista de las sensaciones (*aisthesis*) que persisten en ella, precisamente por su desterritorialización del ámbito efectual en el que la obra existe como materialidad y su apertura e inclusión (su devenir) en el nuevo universo, la sensación de infinitud producida por las fuerzas inmanentes en la finitud de una figura, una obra, un autor o una corriente artística: “Tal vez esto sea lo propio del arte, pasar por lo finito, para volver a encontrar, volver a dar lo infinito”⁸⁷.

⁸⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 198

⁸⁶ Torres Ornelas, *Deleuze y el nomadismo en el arte...* p. 111. Subrayado propio.

⁸⁷ Deleuze y Guattari, *op. cit.*, p. 199.

2. Resonancia y producción de pensamiento

2.1 Divergencia e individuación

Lo anteriormente dicho es apenas un esquema extremadamente general de lo que se puede afirmar, siguiendo a Deleuze y Guattari, en relación con la filosofía, la ciencia y el arte como territorios diferenciados, engendrados por la expresión del pensamiento en su huida de los clichés y de las opiniones que conforman una variabilidad interminable, pensable solo como caos. Sin embargo, se puede apreciar a grandes rasgos la distinción en los modos con que cada una de estas actividades filtra el *Many* para producir algo, una novedad, una creación, una diferencia. Así, las condiciones de la creación radican en el campo trascendental diferenciado por los modos de expresión del pensamiento. Para la filosofía, un plano donde los conceptos son inmanencias que adquieren consistencia en función de sus relaciones complementarias y de copertenencia; para la ciencia, un plano en el que las funciones ocupan posiciones co-ordenadas determinadas por unas constantes referenciales; para el arte, un plano en el cual perceptos y afectos se preservan como sensaciones compuestas que el pensamiento arranca de los materiales para devenir; “plano de inmanencia de la filosofía, plano de composición del arte, plano de referencia o de coordinación de la ciencia; forma del concepto, fuerza de la sensación, función del conocimiento; conceptos y personajes conceptuales, sensaciones y figuras estéticas, funciones y observadores parciales”⁸⁸. Corresponderá al presente capítulo el abordaje en torno a las resonancias que permiten al pensamiento transitar de un modo de expresión a otro, sin que esto implique un retorno al caos en el que los territorios son indiscernibles, permitiéndoles preservar su diferencia, gracias a la cual son capaces de producir una sola y gran armonía.

El concepto de resonancia en la obra deleuzeana ilustra con peculiar claridad el tipo de síntesis disyuntiva que caracteriza la creación conceptual en la obra del autor francés, incluyendo sus colaboraciones con Félix Guattari. De manera general, es posible localizar por lo menos dos momentos en la construcción de este concepto a

⁸⁸ *Ibid.*, p. 218.

lo largo de la obra deleuzeana: el primero, vinculado principalmente con sus estudios sobre Proust y Simondon, mismos que dejan su impronta en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*; el segundo, durante el abordaje de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*. Diferenciadas intrínsecamente, estas etapas de construcción conceptual constituyen un ejemplo de lo antes indicado con respecto al quehacer filosófico y del modo en que se puede comprender la peculiar consistencia de la diferencia, cristalizada en una idea que se expresa dentro de un plano de immanencia.

§a. Máquinas de resonancia

El proyecto que recorre la obra proustiana, de acuerdo con Deleuze, no está vinculado con la agencia de una memoria que busca recuperar la experiencia del pasado o ganar la conciencia de un tiempo que se ha desperdiciado —al modo de un darse cuenta en qué momento se fue la vida y por qué estamos aquí—. Desde el inicio, el autor se esfuerza en argumentar que *En busca del tiempo perdido* no versa sobre la memoria, sino sobre el aprendizaje, es la “narración de un aprendizaje”⁸⁹, un aprender recordando donde lo central deja de ser la memoria del pasado o la conciencia de la experiencia no vivida, sino que éstas devienen material de fuerzas en el pensamiento que solo pueden emerger en un momento diferenciado de las experiencias por las que atraviesa el protagonista. Más aún, todo el aprendizaje del recuerdo está determinado por signos que la memoria actualiza, signos que constituyen la materialidad expresiva de un mundo.

Se ha visto con anterioridad que Deleuze desmarca el problema de la expresión del lenguaje y esto es precisamente porque el “signo” alcanza territorios que van más allá de las palabras o las construcciones gramaticales y se inscriben como un modo de acercarse a las cosas como si estas “emitieran signos”⁹⁰, mismos que constituyen una pluralidad intrínseca, en virtud de su multiplicidad expresiva, pero a la vez una univocidad del concierto conjunto de dicha multiplicidad; no unitario en el

⁸⁹ Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1972, p. 12.

⁹⁰ *Ibidem*.

sentido de una totalización cerrada, sino unívoco en el sentido de que está abierto incluso a las contrariedades que lo constituyen, una verdadera *complicatio* “que envuelve lo múltiple en lo Uno y afirma lo Uno de lo múltiple”⁹¹. De los signos emergen unas cualidades diferenciadas, unas fuerzas inmanentes que aparecen de su experimentación:

De tal modo experimentada, la cualidad no aparece ya como una propiedad del objeto que la posee, sino como el signo de un objeto distinto, que hemos de descifrar con el precio de un esfuerzo que en cualquier momento puede fracasar. Todo sucede como si la cualidad envolviese, retuviese cautiva, el alma de otro objeto distinto del que en su presente designa.⁹²

Aplicado a la memoria, este desciframiento de signos es capaz de revivir los acontecimientos pasados de un modo diferenciado, con cualidades y potencias renovadas, inéditas y productoras de novedad en el pensamiento. Tal es el aprendizaje que proviene de los signos, sobre todo de aquellos aprehensibles en su inmaterialidad, cuando las fuerzas operan más allá de la *sensibilia*, como ocurre en el caso de los signos artísticos, cuya unidad con el sentido conforma la esencia o diferencia última e intrínseca que expresa el mundo desde un punto de vista más allá de una subjetividad o de una objetividad⁹³.

Se trata, pues, de un proceso de individuación que invierte el sentido de la trascendentalidad: no es un sujeto que otorga esencialidad y cualificación a un mundo, sino diferencias absolutas que constituyen a los individuos, “la esencia no es sólo individual, sino también individualizante”⁹⁴. Más aún, lo dicho con respecto al estilo en *Proust y los signos* bien puede aplicarse, como se veía en el capítulo anterior, a la actividad propia de todos los planos del pensamiento: encarna ideas mediante la repetición de rasgos operatorios o cualidades comunes (inmanencia, composición o referencia, según el caso) que crean una diferencia individualizante y, ahí sí, determinan su pertenencia a uno u otro territorio expresivo y, dentro de

⁹¹ *Ibid*, p. 57. Sobre la recepción deleuzeana del neoplatonismo, cfr: Gonzalo Gutiérrez Urquijo, “El acantilado y la ola. Sobre el neoplatonismo de Deleuze”, en: *Arqueologías del porvenir*, Programa de Estudios en Teoría Política, Universidad Nacional de Córdoba, 2021. Disponible en línea en: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/articulos/el-acantilado-y-la-ola/>

⁹² Deleuze, *Proust y los signos*, p. 20. Subrayado en el original.

⁹³ *Ibid*, p. 52-54.

⁹⁴ *Ibid*, p. 55.

cada plano, su emplazamiento diferenciado. Es así que, desde este texto tan temprano Deleuze es capaz de concluir que “diferencia y repetición son las dos potencias de la esencia, inseparables y correlativas”⁹⁵, tópico que atraviesa toda la teoría filosófica del autor francés.

Debe llamar la atención que la cuestión de los signos —y, por tanto, de la individualización— se desmarca de una operación de la memoria, ya sea como atracción voluntaria de recuerdos que persiguen el sentido del signo o bien como la acción de una memoria involuntaria, cuyo complejo mecanismo de reminiscencia excede la mera asociación de ideas y remite a un ámbito representacional donde la esencia (el contenido diferenciante) del signo se determina por relaciones de identidad, semejanza, contrariedad o analogía o bien a una relatividad con respecto a un presente que recompone al pasado como un presente que ya ha sido, pues en todos estos casos, lo que se escapa es pensar al pasado como pasado, es decir, su “ser en sí”, lo virtual, tal como está expresado, según Deleuze, en *Materia y memoria* de Bergson:

Que no nos remontamos de un actual presente al pasado, que no recomponemos el pasado con presentes, sino que de golpe nos situamos en el propio pasado. Que este pasado no representa algo que ha sido, sino simplemente algo que es, y que coexiste consigo como presente. Que el pasado no tiene que conservarse en nada distinto a sí, ya que es en sí, sobrevive y se conserva en sí.⁹⁶

Es aquí donde el tema de los signos se vincula con la resonancia, pues otro modo de nombrar lo virtual se encuentra en los estados inducidos por los signos de la memoria (desbordantes de ésta) y, coextensivamente, con la resonancia: “De lo virtual es preciso decir exactamente lo que Proust decía *de los estados de resonancia*: ‘Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos’; y simbólicos, sin ser ficticios.”⁹⁷. A pesar de que, de acuerdo con Deleuze, tanto Bergson como Proust prosiguen sendas divergentes, su concepción ciertamente semejante de la memoria permite apuntar hacia el establecimiento de *una primera cualidad de la resonancia*:

⁹⁵ *Ibid*, p. 61.

⁹⁶ *Ibid*, p. 71.

⁹⁷ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 314, subrayado propio.

se trata de una virtualidad que establece una relación de interioridad entre esencias diferenciadas.

La criptografía contenida en *Proust y los signos* conduce a pensar en una visión del mundo derivada de un distanciamiento de la filosofía como búsqueda espiritual de la verdad y de la ciencia como conocimiento objetivo de lo material. Se trata de una teoría de los cuerpos y de los signos, signos que encarnan y cuerpos que son jeroglífico, cuyo paradigma está en la operación del arte pero no se limita al quéhacer poético, literario, pictórico u otro ámbito de la creación estrictamente artística, sino que está vinculada con todos los territorios del pensamiento y su capacidad productora de novedades, de esencias inestables que aparecen como puntos de vista asubjetivos y como principios de individuación: “La esencia, según Proust [...] no es algo visto, sino una especie de punto de vista superior. Punto de vista irreductible que a la vez significa el nacimiento del mundo y el carácter original de un mundo”⁹⁸.

En la obra de Proust, el recuerdo es creación puesto que llega a un punto donde la mera asociación de ideas (su repetición actualizada) sale del sujeto, del individuo preconstituido, y se transfiere al alumbramiento de un mundo; recordar no crea el recuerdo, sino una experiencia virtual del pasado, “producción de la verdad buscada”⁹⁹ a lo largo de *En busca del tiempo perdido*. Más allá del recuerdo, según Deleuze, el pensamiento mismo es creación precisamente en el mismo sentido: crea el acto de pensar como experiencia del pensamiento.

Deleuze introduce el concepto de máquina para referirse al funcionamiento de un rasgo operatorio que, en el caso de la obra proustiana, produce su “verdad” como la síntesis plural y abierta de todas las cualidades diferenciales que se pueden extraer de ella. La obra, máquina productora de novedades en el pensamiento, cuando se sostiene, “es todo lo que queramos, esto, aquello, y aquello de más allá, es incluso su propiedad de ser todo lo que queramos, de tener la sobredeterminación de lo que queramos”¹⁰⁰. Sin embargo, como se ha visto en el

⁹⁸ Deleuze, *Proust y los signos*, p. 115.

⁹⁹ *Ibid*, p. 154.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 151.

capítulo anterior, esta cualidad productiva —creadora— del pensamiento no es exclusiva del ámbito artístico, sino que todos los territorios, con sus procedimientos específicos, son creadores de lo expresado en su modo de expresarse. A su manera, cada territorio del pensamiento es una máquina con una lógica vinculada con los productos que crea: una lógica del acontecimiento para los conceptos, una lógica proposicional para las funciones y una lógica de la sensación para los perceptos-afectos. Los signos que produce la expresión diferenciada del pensamiento se vinculan asimismo con una experiencia: la “verdad”, en ese sentido, no es para Deleuze adecuación entre un pensamiento y una realidad separadas, ni descubrimiento de un sentido fijo entre la variabilidad de interpretaciones: es, ante todo, la producción de una experiencia involuntaria que desplaza al pensamiento, lo arrastra consigo a un nuevo territorio, un mundo abierto por la expresión y los signos.

Hay un segundo tipo de máquina descrito por Deleuze: la productora de resonancias. Las resonancias se distinguen de la reminiscencia en tanto que las primeras no apelan a un modelo representacional donde la memoria, aún la involuntaria, es un efecto de actualización de un pasado. Como se ha indicado, lo esencial en la obra proustiana no tiene qué ver tanto con la agencia de la memoria, sino con la producción de un aprendizaje, una creación de esencias como novedades en el pensamiento, no la imagen de un recuerdo, sino una verdad nueva¹⁰¹. La acción de la resonancia en el pensamiento trasmina el ámbito de la memoria, pues no está referida a dos tiempos (uno necesariamente pasado) ni a ideas preexistentes esperando vincularse, trazando lazos posibles entre las redes neuronales. Proust, de acuerdo con Deleuze, se orienta a pensar en la resonancia como el “lazo indescriptible de una alianza de las palabras”¹⁰² y, cabría añadir más precisamente, de los signos.

¹⁰¹ Parece clara la herencia nietzscheana con respecto al origen poético de la verdad como creación: “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal” (Friedrich Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en: *Nietzsche III*, Gredos, Madrid, 2018, pp. 353-354). Una diferencia con Nietzsche radica en el acento deleuzeano en el proceso creador, más que en la eventual sedimentación (repetición o desgaste) de algo que emerge como diferencia y novedad en el pensamiento.

¹⁰² Deleuze, *Proust y los signos*, p. 157.

La resonancia produce una diferencia en el pensamiento, una esencia individualizante cuya cualidad es la multiplicidad virtual de los puntos de vista que produce y sintetiza, la cual va más allá de los componentes puestos en dicha relación, por ejemplo, entre un recuerdo y la epifanía de fuerzas renovadoras en ese recuerdo, no renovadoras del recuerdo mismo —al modo de producir una visión más prístina del pasado—, sino de la extracción de un sentido que excede al recuerdo y a su actualización. Incluso, sus detonadores, tales como el recuerdo y la experiencia actual que produce el recuerdo (*v. gr.*, la magdalena y Combray), no son componentes en sí mismo del producto, pues “la resonancia extrae por sí misma sus propios trozos, y los hace resonar siguiendo su propia finalidad”¹⁰³. La máquina de resonancia opera como un atractor entre diferencias y las contrae hasta el punto en que, sin mezcla, hace posible su conjunción diferenciada.

No se trata del recuerdo, sino de algo en él, algo que opera incluso a pesar de él; tampoco es la experiencia actual, sino una opacidad que hace posible una imagen del pasado, y en ella, un algo que es capaz de producir una diferencia, que Deleuze expresa como una esencia singular y también como un “Punto de vista superior a los dos momentos que resuenan”¹⁰⁴, algo no vivido, algo nunca visto antes, incluso algo no deseado, que se comunica involuntariamente. La producción de la resonancia no se corresponde con una observación objetiva de las cosas ni con la invención subjetiva de una imaginación; su naturaleza diferenciada es más como un “efecto artístico”, una esencia producida y productiva, conjunción de efectuación y virtualidad, de materiales y de fuerzas inmanentes. Con lo anterior es posible enunciar, a grandes rasgos, *otra cualidad de la resonancia: una relación productiva a partir de un vínculo entre signos de territorios diferenciados*.

Una tercera máquina referida por Deleuze es la de movimiento forzado, complementaria de la resonancia, cuya operación es ilustrada en Proust con la imagen de la muerte en su relación con el tiempo, allí donde “la amplitud del movimiento forzado está ocupada tanto por vivos como por muertos, todos

¹⁰³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

muriendo, todos semi-muertos o corriendo hacia la tumba”¹⁰⁵, mezclando esencias hasta el punto en que devienen indiferenciables. La muerte no solamente es un punto final en una línea temporal o el cese de un devenir, sino que su potente idea fuerza una lógica creadora de sentido, en particular en su expresión artística, tal como lo expresa Torres Ornelas:

el devenir señala el carácter excesivo de la vida, mientras que los trayectos indican la finitud de lo vivo, una finitud paradójicamente abierta porque su efectuación devuelve la vida. Y es el arte, las artes, quienes hacen sensible la presencia de unos dentro de los otros mediante la producción recíproca de las obras de arte finitas y el arte como excelsa labor de la vida, infinito.¹⁰⁶

El tanático movimiento forzado inferido o puesto en marcha por la erótica resonancia¹⁰⁷, opera sobre las series divergentes en su *complicatio*, en su unidad múltiple o multiplicidad conjunta, desbordándolas y rompiendo las cadenas prefabricadas de asociación (la preconcepción en torno a una idea u otra, por ejemplo), produciendo asimismo la emergencia de una diferencia¹⁰⁸. Es decir, no es la trayectoria de una razón atravesando las series del pensamiento, produciendo asociaciones entre territorios, asignando significados a las cosas en una interrelación sobre un tejido ya preestablecido; por el contrario, se trata de una irrupción liberadora, extática... epifanías como desplazamientos *in situ*, ideas que irrumpen desde los signos mismos “a pesar nuestro, en una impresión, material porque ha entrado por nuestros sentidos [sensaciones de signos], pero en la que podemos liberar el espíritu”¹⁰⁹.

De acuerdo con Deleuze, las máquinas criptográficas conforman la conjunción de diferencias irreductibles entre sí pero productoras de la multiplicidad en unidad abierta, no como “bella totalidad, sino, al contrario, para hacer valer un derecho al

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 166.

¹⁰⁶ Torres Ornelas, *Deleuze y el nomadismo en el arte*, p. 109-110.

¹⁰⁷ “Eros designa al estado específico de resonancia interna que de ellas deriva; el instinto de muerte se confunde con el movimiento forzado cuya amplitud psíquica supera las series resonantes mismas (de allí la diferencia de amplitud entre el instinto de muerte y el Eros resonante)”, en: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 184

¹⁰⁸ Cfr: Deleuze, “Platón y el simulacro”, en *Lógica del sentido*, p. 262.

¹⁰⁹ Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu. 3. Le Côte de Guermantes*, tomo 3, Bibliotheque de la Pleiade, p. 549, citado en: *Proust y los signos*, p. 179.

inacabamiento, a las costuras y a los remiendos”¹¹⁰: son complementarias, no en el sentido de que una requiera a la otra para operar, sino en tanto que *En busca del tiempo perdido* conjunta en univocidad dichas diferencias, lo que otorga especificidad y esencia inagotable e infinita a la obra de Proust. Como se puede apreciar, el orden de la resonancia resulta crucial para comprender el modo en que la relación entre signos diferenciados posibilita la producción de novedades e incluso perfila una interioridad común entre territorios distintos.

Si dicha maquinaria opera entre las diferentes expresiones del pensamiento, su intervención producirá algo que no pertenece, en principio, a ninguno de los territorios en particular, sino que otorga una imagen del pensamiento cuyas diferencias intrínsecas se multiplican sin cadenas asociativas que disuelvan su diferenciación, como síntesis productora de diferencias, donde *la resonancia juega un rol central en la comunicación desde un punto de visto intrínseco a cada una de ellas, aunque sus signos pertenezcan incluso a naturalezas distintas*, como se ve en el abordaje deleuzeano sobre Leibniz, donde se abre la posibilidad de pensar en un punto de vista capaz de abarcar dos objetos, no desde el punto de vista de un observador, sino desde los objetos mismos; puntos de vista que no brindan una sola perspectiva, sino que otorgan una imagen dislocada, múltiple,

como si el punto de vista se dividiera en mil puntos de vista diversos incommunicantes, si bien, al hacerse la misma operación para el otro objeto, los puntos de vista pueden insertarse unos en otros, resonar unos en otros [...] una serie infinita de puntos de vista a partir de los cuales el objeto se disloca, resuena o se amplifica.¹¹¹

Al todo y a la unidad de todas esas divergencias no totalizadas ni unificadas también se le puede asignar coextensivamente el carácter de la univocidad del pensamiento. Son los signos los que fuerzan el pensamiento, cuyo acto es creación. Deleuze refiere que dicha génesis implica una irrupción incluso violenta que lo reterritorializa, produce su desplazamiento, algo que se expresará como fuerza, como “presión secreta” que parte de los signos que desencadenan el acto de pensar y, más concretamente, pensar en las esencias individuales, tal como se las comprende en

¹¹⁰ Proust y los signos, p. 168.

¹¹¹ *Ibid*, pp. 173-174.

este contexto, no como esencias fijas y determinadas, sino producidas en una multiplicidad abierta y divergente.

§b. Resonancia interna e individuación

A partir de aquí, conviene detenerse un momento en la relación entre resonancia e individuación, ya no a la luz de lo dicho sobre Proust, en juego con las nociones derivadas del terreno artístico-literario, sino a partir de los estudios deleuzeanos sobre Simondon, quien se aproxima al problema de la individuación en un pensamiento que involucra principalmente a las ciencias. En un breve texto de 1966¹¹², Deleuze elabora una densa síntesis de lo expresado por Simondon en *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, una de las principales fuentes para la construcción del concepto deleuzeano de resonancia.

El proyecto general que recorre dicha obra de Simondon refiere que las investigaciones tradicionales sobre los procesos de individuación, es decir, cómo se constituyen los entes reales (en particular, se refiere a los casos del atomismo y del hilemorfismo), en los cuales se presupone a los individuos ya constituidos como efecto de la operación de un principio, desplazando el problema a la determinación de dicho principio como cosa a explicar y no como aquello donde debe encontrarse la explicación. Por el contrario, Simondon sugiere operar una inversión en dicha búsqueda y captar al individuo

como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual y que, aún después de la individuación, no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad preindividual, y por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo, sino la pareja individuo-medio [...] La individuación es así considerada como únicamente ontogenética en tanto operación del ser completo.¹¹³

Dicha ontogénesis del individuo consiste en la simultaneidad del individuo y del principio de individuación. No se llega a uno por el otro, sino que el individuo es el

¹¹² Gilles Deleuze, "Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica", en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Barcelona, 2005, pp. 115-119

¹¹³ Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus, Buenos Aires, 2015, p. 26.

entorno (medio) de su propia individuación. La individuación, de este modo, deja de ser un principio que va temporal y ontológicamente desde el principio hacia su operación y, finalmente, a los individuos, sino que aparece a la luz del propio individuo en un proceso correlativo con un territorio pre-individual e inagotable. Lo pre-individual, en tanto condición previa de la individuación, se caracteriza como un sistema metaestable, el cual es definido como un estado disimétrico “en la medida en que la diferencia se da en él como energía potencial, como diferencia de potencial repartida en tales o cuales límites”¹¹⁴.

Se trata, pues, de una disparidad entre escalas de intensidades en naturalezas distintas, cuya síntesis efectúa la actualización de una individuación; solo en su virtualidad pueden aparecer diferenciadas, pobladas de cualidades o singularidades correspondientes a una u otra intensidad, mientras que en la experiencia aparecen ya como mezcla indiferenciada (de ahí la tendencia en la tradición de presuponer lo individualizado como preconstituido), mas no indiferenciable. De este modo, lo pre-individual y la individuación aparecen como diferencias fundamentales, correlativas al proceso mediante el cual las singularidades devienen efectuación, por lo que la ontogénesis no presupone una sustancia que otorga ser a los individuos, sino proclama que la sustancia o esencia se produce como cambio, como devenir de potencias en mezcla de naturalezas diferenciadas.

Simondon define al devenir como “dimensión del ser, modo de resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales”¹¹⁵, es decir, es la propia operación constitutiva en la que las potencias diferenciales densamente pobladas de singularidades (cualidades inconexas de naturalezas distintas) pueden resolverse. Nótese la relación de correspondencia entre el equilibrio metaestable de lo pre-individual en Simondon con el problema del Caos, virtualidad cuya pura variabilidad infinita insiste como multiplicidad indefinible y es condición para la producción de

¹¹⁴ Deleuze, “Gilbert Simondon...”, p. 116. Nótese aquí la enorme similitud entre concepciones antes revisadas: virtualidad, posibilidad / efectuación, realización. En efecto, uno de los ítems más importantes de toda la teoría deleuzeana consiste en la operación de una síntesis disyunta (conjunción de diferencias que se sostienen como tales) entre ámbitos de realidades diferenciadas. El propio Deleuze afirma sobre la similitud entre Simondon y Bergson: “La concepción de Simondon nos parece, en este punto, próxima a una teoría de las cantidades intensivas, puesto que cada cantidad intensiva es diferencia en sí misma” (*loc. cit.*)

¹¹⁵ Simondon, *La individuación...*, p. 27

Algo, una diferencia o novedad en el pensamiento, correspondiente con alguno de sus territorios expresivos.

Lo individuado es, pues, un medio de fuerzas disímiles que entran en un proceso de comunicación interactiva, cuyo resultado es la integración de singularidades y la resolución de lo disperso en un conjunto único. Su resolución no es fija, sino siempre en proceso y, a su vez, es productiva, pues sus componentes operan nuevos procesos. Lo anterior, aplicado a los planos diferenciados de la expresión del pensamiento, arrojaría que las ideas científicas, artísticas o filosóficas, son ellas mismas producto de dicha resolución de fuerzas, pero no se quedan ahí, sino que se encuentran en un proceso dinámico infinito (en el sentido de que no terminan), su individuación como ideas da lugar a nuevos procesos de individuación, tanto de ellas mismas como de las ideas que ellas producen. En ese tenor, siguiendo a Deleuze y a Simondon, el pensamiento corresponde a un sistema de individuación vivo: “El individuo viviente es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose”¹¹⁶; el pensamiento es esencialmente productor, es escenario de individuaciones: conceptos, funciones y sensaciones, así como los respectivos planos en los que se producen y los intercesores que los expresan.

La resolución de las fuerzas diferenciadas que produce la individuación es concebida, de acuerdo con Deleuze, en dos modos complementarios: el primero es el de la resonancia interna, el segundo, el de la in-formación. En su estudio sobre Simondon recupera una noción según la cual se comprende a la resonancia como “el modo más primitivo de la comunicación entre realidades de órdenes diferentes; contiene un doble proceso de amplificación y de condensación”¹¹⁷. La amplificación se refiere a la repetición, en la efectuación, de las cualidades que preexisten, o bien, que insisten en los órdenes pre-individuales. Simondon utiliza el ejemplo de los cristales, cuyas cualidades observables (color, estructura, forma) son resultado de los caracteres químicos que los constituyen, por lo que éstos, en su forma final, repiten las estructuras de su nivel molecular; sin embargo, el mismo proceso es observable, por ejemplo, en la constitución de los conceptos, cuyos componentes

¹¹⁶ *Ibid*, p. 31.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 40n11.

determinan la forma final del mismo en tanto variaciones de aproximación a su síntesis.

Otro tanto ocurre en el proceso de la condensación, cuya operación evita, revierte o culmina la dispersión de los componentes, logrando una integración no totalizante en el seno de lo individuado. Esto ocurre porque el proceso de individuación establece una comunicación al interior de órdenes que de otra manera no la tienen. En lo pre-individual, las intensidades diferenciadas permanecen incomunicadas; sin embargo, la operación de su resolución establece un enlace comunicativo y vinculante entre ambas —sin que éstas se indiferencien—, la cual produce el medio (lo individuado) en el que ocurren. De este modo, se puede afirmar que *la resonancia es repetición y fuerza de cohesión entre componentes diferenciados de una individuación que los sintetiza sin que éstos pierdan su diferencia.*

Si bien el estudio de Simondon, de acuerdo con Deleuze, se esfuerza en la distinción de la individuación física y la individuación vital, en todo caso la resonancia, como repetición y síntesis de lo diferenciado, es esencial a ambas, lo cual es otro modo de afirmar que *el devenir opera mediante resonancias productivas mediante las cuales lo diferente se integra en un territorio común, sin perder su diferencia intrínseca ni adquirir una forma fija.*

Por su parte, el modo complementario en que se concibe la resolución productora de individualidad recibe el término de información en el sentido de que consiste en el establecimiento de una comunicación entre una forma ya contenida en el receptor (al modo en que un predicado es inherente al sujeto, por ejemplo) y una señal o signo proveniente del exterior de lo individuado. Si la resonancia interna establece una comunicación entre los órdenes pre-individuales diferenciados que componen al individuo, la información puede comprenderse como su relacionalidad exterior, la cual, en lo vivo, deviene componente virtual de nuevas individuaciones, nuevas resonancias que solamente por relatividad reciben una topología interna o externa.

§c. Producción de diferencia

Como se puede intuir, el concepto de resonancia presenta diversos rendimientos en relación con el programa deleuzeano que consiste, por una parte, en pensar a la diferencia desde sí misma y no desde un punto de vista que la remita al ámbito de la representación, es decir, a relaciones de identidad, semejanza, analogía u oposición con un modelo de lo Uno; y por otro lado, pensar una idea compleja de repetición en cuyo interior existe un componente diferencial insustituible, productor de diferencia, una singularidad no intercambiable, “una vibración más secreta, de una repetición interior y más profunda en lo singular que lo anima”¹¹⁸. La agencia de la resonancia se inscribirá en esta perspectiva de la repetición y la producción de diferencia.

Deleuze afirma que, antes de buscar la esencia o la Idea en la pregunta ¿qué es...?, “Puede que las preguntas del tipo ¿Quién? ¿Cuánto? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Cuándo? Sean mejores, tanto para descubrir la esencia como para determinar algo más importante relativo a la Idea”¹¹⁹. Estas cuestiones remiten a la esencia de lo particular desde lo particular mismo, a la Idea como multiplicidad que colma su especificidad desde aquello que la tradición ha tomado por lo accidental a la esencia (el cambio, el movimiento, lo sensible) y propone, por el contrario, un centro dinámico que comprende ella misma la esencia de lo particular: antes que ser algo claro y distinto (al modo de la exigencia cartesiana), el autor afirma el valor lógico de lo diferente y lo oscuro. Ciertamente, la experiencia muestra siempre una realidad ya individuada, en el cual las extensiones espacio-temporales están calificadas, ya distribuidas con una intensidad determinada; sin embargo, Deleuze indica que, como condición de la experiencia, se conciben unas intensidades (potencia de la diferencia) puras en profundidad, un campo o *spatium* que preexiste o insiste en toda cualidad y toda extensión.

¹¹⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 22.

¹¹⁹ Gilles Deleuze, “El método de dramatización”, en: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Barcelona, 2005, p. 127. Subrayado en el original. La conferencia citada es contemporánea de la publicación de *Diferencia y repetición* y es una excelente introducción a los temas expuestos en dicha tesis doctoral presentada por Deleuze bajo la dirección de Maurice de Gandillac.

En dicho campo trascendental¹²⁰, en tanto condición de posibilidad de la individuación, todas las potencias diferenciadoras pre-individuales o impersonales requieren entrar en comunicación para producir la diferencia. Como se ha visto anteriormente en relación con Simondon, se requiere la intervención de algo que relacione lo diferente con lo diferente para que se produzca una individuación, para que nazca una diferencia como esencia de algo. Deleuze llama "precursor oscuro" al agente de la comunicación entre intensidades diferenciadas. Este agente opera en el pensamiento sin que sea posible experimentarlo más allá de sus efectos; en el sistema que conforma el campo trascendental, donde las intensidades insisten (aún sin existir) y permanecen incomunicadas en sus respectivas diferencias,

la comunicación de las series, bajo la acción del precursor oscuro, produce fenómenos de acoplamiento entre las series, de resonancia interna en el sistema, de movimiento forzado al modo de una amplitud que desborda las propias series básicas¹²¹.

Como se ha visto, las máquinas criptográficas proustianas y la génesis de la individuación según Simondon arrojan la posibilidad de intuir cuál es el rol de la resonancia en la producción de una diferencia, de una idea expresable en el pensamiento, movimiento inconciliable con los sujetos ya formados y compuestos; aquí, por el contrario, el pensamiento es dinamismo: "las experiencias psíquicas de tipo proustiano implican la comunicación de series dispares, la intervención de un precursor oscuro, resonancias internas y movimientos forzados"¹²². *La resonancia es producida en el campo trascendental en tanto efecto de un precursor oscuro y causa contemporánea de la individuación; es comunicación entre signos de naturalezas distintas cuya conjunción sostiene su diferencia a la par que fuerza su desplazamiento hacia la producción de una esencia diferenciada de éstos.*

De acuerdo con Deleuze, la idea es una multiplicidad de relaciones diferenciales estrictamente virtual que se actualiza por diferenciación, lo que no significa que en su virtualidad está completamente indiferenciada. Para explicitar la distinción entre

¹²⁰ Para una exploración más detallada del concepto de campo trascendental, véase: Gilles Deleuze, "La inmanencia: una vida..." en: *Dos regímenes de locos*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 347 y ss. Se trata del último ensayo publicado por el filósofo en vida.

¹²¹ Deleuze, *El método de dramatización*, p. 131.

¹²² *Ibid*, p. 132.

la diferencialidad de las singularidades que co-insisten en la inmanencia virtual de la idea y la diferenciación que atraviesa para actualizarse como expresión, el autor propone un rasgo distintivo entre *différentier* y *differencier*, coextensivo a la distinción entre virtual y efectual.

La idea en sí misma, o la cosa en la Idea, no está en absoluto diferenciada (*differenciée*), ya que carece de las cualidades y partes necesarias para ello. Pero está perfecta y completamente diferenciada (*differentiée*), pues dispone de relaciones y singularidades que, sin semejanza alguna, se actualizarán en las cualidades y partes.¹²³

Se habla de dos diferencias: lo correspondiente a lo individuado, ya diferenciado y actualizado y otro territorio donde las ideas coinsisten sin cualificación, pero como realidad. La Idea remite a un ámbito diferenciado de su individuación, remite a las diferencias que la componen. Por ejemplo, en el proceso de individuación de un concepto, su expresión remite a algo más allá de la mera significación incluso de cada uno de sus componentes; cada concepto abre un mundo de relaciones diferenciales y, él mismo, está compuesto por dichas diferencias. Deleuze invoca a Leibniz para referirse a este último como *continuum* ideal, “coexistencia de todas las variaciones de las relaciones diferenciales y de las distribuciones de puntos singulares correspondientes”¹²⁴.

Al interior de este sistema de comunicación entre singularidades, se remiten las diferencias a otras diferencias, produciendo el "*acoplamiento* entre series heterogéneas, de donde deriva una *resonancia interna* en el sistema, de donde deriva a su vez un *movimiento forzado* cuya amplitud desborda las series de base”¹²⁵. El autor aclara que dicho campo intensivo de diferencias donde se producen las diferencias ya individuadas no debe hacernos prejuzgar sobre su cualificación o pertenencia a un plano diferenciado del pensamiento. Por el contrario, en este continuo, las ideas pueden entrar en relación de resonancia con otras singularidades, no importando si se producen en el mismo plano de inmanencia filosófico o provienen de otros territorios del pensamiento. En todo caso,

¹²³ *Ibid*, p. 134.

¹²⁴ *Ibid*, p. 136.

¹²⁵ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 184.

se determinan en este campo pre-individual bajo las mismas condiciones, aunque los sistemas que producen sean diferentes:

La naturaleza intensiva de los sistemas considerados no debe hacernos prejuzgar sobre su calificación: mecánica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica, etc. Cada tipo de sistema tiene sin duda sus condiciones particulares, pero que se conforman a los caracteres procedentes, dándoles, al mismo tiempo, una estructura apropiada en cada caso: por ejemplo, las palabras son verdaderas intensidades en ciertos sistemas estéticos, los conceptos son también intensidades desde el punto de vista del sistema filosófico.¹²⁶

Lo anterior demuestra que *la operación de las resonancias entre los planos diferenciados posibilita que las ideas de unos entren en los otros, solo a condición de que operen como singularidades cuya relación y comunicación son producto de la intervención de una fuerza inmanente al pensamiento ejercida por un precursor oscuro*. Por supuesto, lo anterior implica un proceso inverso al de la individuación, por medio del cual, el pensamiento es capaz de extraer el acontecimiento de las cosas, considerar de manera separada las singularidades de naturalezas diferenciadas que los componen y producir nuevas alianzas entre ellas, sobre todo alianzas indeseadas o epifánicas.

La resonancia no es producida por un *lógos* dueño de los devenires del pensamiento, por el contrario, es el pensamiento el que se deja arrastrar por el azar y determina sus nuevos caminos errantes en el acto mismo de su movimiento. Las resonancias, en ese sentido, guían al pensamiento como intuiciones, destellos que lo conducen a nuevos territorios: por ejemplo, desterritorializan las sensaciones para que aparezcan como variación de un concepto o extraen a las funciones de su plano referencial para que se conviertan en afectos y perceptos en una composición. Su comunicación no sucede como invasión o solapamiento de territorios, no es el artista haciendo ciencia o el filósofo haciendo arte, no es un territorio donde todo se confunde con todo, sino que las ideas son migrantes que cambian de territorio por medio una fuerza que las atrae y produce su desplazamiento: atracciones y rupturas por las que ellas mismas cambian de naturaleza.

¹²⁶ *Ibidem*.

A diferencia de Simondon, en Deleuze la resonancia no se da entre series inconexas de ideas semejantes, sino entre series heterogéneas. Es por ello que no entran en alianza sin introducir una transformación de todo el campo, que precisamente por la adquisición de un vínculo con una diferencia cambia en su totalidad. Lo anterior es una manera de afirmar que el pensamiento no produce nuevas alianzas sin cambiar por completo con ellas: ninguna resonancia es inocua, sino que ellas mismas conducen al pensamiento a salir de sus límites, reconstituirse en el extremo de lo que puede admitir, a condición de que este dinamismo tan intenso, destructor y productor a la vez, solo se produzca por efecto de algo que se escapa de las manos, como el precursor sombrío, en un sistema poblado por sujetos pre-individuales y yo [moi] pasivos, distintos a los sujetos activos de la modernidad [Je]:

no es seguro que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario. El sistema no contiene más que semejantes sujetos, pues únicamente ellos pueden realizar el movimiento forzado [inducido por la resonancia], convirtiéndose en pacientes de los dinamismos que los expresan.¹²⁷

De acuerdo con Deleuze, el precursor asegura la comunicación entre las series de ideas de naturaleza diferenciada, el cual opera desplazándose entre las singularidades y disfrazándose él mismo en las series. Hay algo más profundo que la mera alianza entre palabras o en cualquier determinación material o efectual, lo cual produce la comunicación entre lo dispar, más allá de una mera asociación de ideas, sino como espontaneidad desbordante que conjunta lo diferente con lo diferente: "lo que sucede entre series resonantes, bajo la acción del precursor oscuro, se llama 'epifanía'"¹²⁸.

Un ejemplo de lo anterior es ofrecido por el autor a través de la novela *Cosmos* de Witold Gombrowicz, donde, afirma Deleuze, se esboza una teoría de la resonancia y el caos, poniendo en relación dos series inconexas de ideas: imágenes de horcas (un palito colgado, un gorrión colgado, un gato colgado y un hombre colgado) y las

¹²⁷ *Ibid*, p. 185.

¹²⁸ *Ibid*, p. 189. Cfr:

bocas de las mujeres que viven en la casa donde los personajes están alojados. En el prólogo a la novela, Gombrowicz señala lo siguiente:

Trazo dos puntos de partida, dos anomalías muy distantes una de otra: a) un gorrión colgado; b) la asociación entre la boca de Katarasia y la boca de Lena.

Estos dos problemas exigen un sentido. *El uno penetra en el otro tendiendo hacia la totalidad.* De este modo comienza un proceso de suposiciones, de asociaciones, de investigaciones, *algo que va a crearse*, pero se trata de un embrión más bien monstruoso, un aborto... y este rebus oscuro, incomprensible, exigirá una solución... buscar una idea que explique, que imponga un orden...¹²⁹

Un precursor oscuro emerge entre ambas series (horcas y bocas) con la muerte de un gato que aparece ahorcado una mañana: su irrupción desencadena la comunicación entre ambas diferencias. La aparición del gato colgado, asesinado impulsivamente por el protagonista, introduce un cambio profundo en su modo de ver y expresar el mundo, en los signos que lee, pues de algún modo inexplicable desde el punto de vista de la lógica formal, mediante esa "inmersión en el fondo de las tinieblas", su experiencia se reestructura por completo para dar cabida a una realidad diferenciada donde horcas y bocas se encuentran en alianza, produciendo una ruptura con lo ordinario:

qué sorpresa, qué choque misterioso, quizá incluso lleno de entusiasmo, qué conmoción al descubrir que la vergüenza de Lena crecía al ver cómo aquella perversión labial se acercaba al gato [...] De esa manera Lena, al avergonzarse del gato y de la boca junto al gato, incorporaba esto al secreto de su intimidad. Gracias a su vergüenza el gato se unió a la boca como un piñón [engrane] que se ajustase a otro.¹³⁰

Deleuze afirma que se producen acontecimientos en el sistema del Cosmos, mediante un instinto de muerte que fuerza su desplazamiento, provocado por la resonancia entre lo diferente. *La resonancia, en ese sentido, irrumpe azarosamente en un sistema forzando la ruptura y el desplazamiento de su orden intrínseco.* Lo anterior, aplicado a los modos del pensamiento, posibilita afirmar que una resonancia va más allá de la mera contribución que una idea, venga del ámbito que sea, puede aportar sin más en una función, una sensación o un concepto; más aún,

¹²⁹ Witold Gombrowicz, *Cosmos*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2015, p. 5. Subrayado propio.

¹³⁰ *Ibid*, p. 53.

su irrupción necesariamente introduce un cambio en el plano resonante: en el concepto, la modificación de sus componentes produce la modificación de toda su red de inmanencia en la que es consistente; en las funciones, el cambio en los límites que expresa implica también la reubicación co-ordenada de sus variables; por último, para los afectos y perceptos, al ser efecto de una composición que no se expresa más que a sí misma, su irrupción implica un nuevo ser de la sensación.

Como se puede ver, en la filosofía deleuzeana hay una relación entre la resonancia y el azar. La resonancia produce seres individuados, cuya esencia está expresada en la inmanencia absoluta de sus predicados, aun cuando ella misma es producto de la distribución y la alianza azarosa entre singularidades. Lo anterior ya se ha sugerido en la relación entre lo problemático y la afirmación, pues la emergencia de problemas ya formula los compositibles de las alianzas que pueden darles respuesta, produce el caosmos en el cual las singularidades dejan de ser absolutamente indeterminadas y les imprime una serie de caminos susceptibles de seguir, o incluso, romper, pero cuya ruptura es tal solo en relación con el tejido mismo. Es por azar y no por la acción de una estructura predefinida que se forman los imperativos "de aventura" cuyo *fiat* expresa las preguntas y crean el plano en el que pueden ser respondidas. Justamente la emergencia del campo problemático media entre el caos y el azar afirmativo:

Hacer del azar un objeto de *afirmación* es lo más difícil; pero ese es el sentido del imperativo y de las preguntas que arroja. Las Ideas emanan de él, como las singularidades emanan de ese punto aleatorio que, cada vez, condensa todo el azar en una vez.¹³¹

Un azar no implica un orden impuesto, sino una afirmación de combinaciones para las singularidades dadas por un imperativo que otorga las potencias según las cuales pueden entrar en alianza. Lo imperativo es "tirar el dado" cuyos puntos singulares son las distintas caras que conforman la pregunta, la multiplicidad de conjunciones efectuables, las combinaciones problemáticas o determinación de elementos diferenciales que, como Ideas, pueden resultar de la tirada. El rol de la resonancia es constituir la "verdad" de un problema, pues pone a prueba ese

¹³¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 299. Subrayado en el original.

imperativo de donde nace el problema y sus combinatorias de singularidades. He aquí que *la resonancia irrumpe en el orden problemático, pues su intervención ocurre como un ¡Eureka!, con la salvedad de que no se trata de descubrir, sino de crear, desplazando o poniendo a prueba la consistencia, la referencia o la composición del plano*, de modo que "esa misma afirmación la medimos por la resonancia que se establece entre los elementos problemáticos"¹³². En la individuación, la integración unívoca de los elementos discordantes debe asegurar su resonancia interna, de modo que preserve sus singularidades impersonales aún inexpresadas, sin disolverse en un retorno al caos de las ideas descompuestas, inconsistentes o carantes de cualquier orden referencial.

Para finalizar el presente comentario con respecto a la relación entre diferencia y resonancia vale la pena insistir en que los encuentros azarosos de la resonancia y los desplazamientos forzados que producen sus alianzas, son elaborados a condición de romper con el orden de la representación, en favor de un mundo de singularidades preindividuales e individuaciones impersonales, en la ruptura que la realidad del simulacro, no como ser, sino como *modo de ser*, ejerce sobre las jerarquías para levantar lo profundo a la superficie, "donde se elaboran los encuentros y las resonancias, último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros"¹³³.

§d. Simulacro y resonancia

Deleuze afirma que el simulacro es "ese sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente desde la diferencia misma"¹³⁴. Se ha visto que lo diferenciado adquiere

¹³² *Ibid*, p. 302.

¹³³ *Ibid*, p. 409. Nótese la relación con la inversión nietzscheana del platonismo: "En efecto, el acabamiento nietzscheano de la metafísica es *en primer lugar* una inversión del platonismo (lo sensible se convierte en el mundo verdadero, lo suprasensible en el mundo aparente). Pero en la medida en que, al mismo tiempo, la 'idea' platónica, en su forma moderna, se ha convertido en principio de la razón y éste en 'valor', la inversión del platonismo se convierte en 'transvaloración de todos los valores'. En ella, el platonismo invertido se transforma en ciego endurecimiento y aplanamiento. *Ahora sólo existe el plano único de la 'vida' que se da a sí misma y por mor de sí misma el poder de sí misma*", en: Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000, p. 23. Subrayado en el original.

¹³⁴ *Ibid*, p. 409.

una doble connotación, según el orden de realidad del que se predique: lo diferenciado (*differentie*) de las singularidades virtuales y lo diferenciado (*differencie*) de las efectuaciones individuadas e impersonales. Hay todo un campo trascendental donde Ideas sin efectuación poseen una intensidad intrínseca, según su naturaleza diferenciada; precisamente gracias a su diferencia, entran en conjunción unas con otras por medio de resonancias: un destello surge a partir de un detonante (un precursor oscuro), un vínculo comunicativo se tiende entre dos ideas, aparece un expresable donde se preserva la diferencia de ambas, se dirá que persiste su diferencia en su existencia como mezcla, pero se potencia al grado de que ellas mismas cambian de naturaleza.

Lo anterior forma parte de lo que Deleuze llama sistema del simulacro¹³⁵, el cual implica necesariamente, como uno de sus componentes (no categorías, pues no están jerarquizadas ni distribuidas según una topología fija y preestablecida), la resonancia de lo diferente que pone en juego relaciones ideales, así como el desplazamiento al que fuerza la novedad que emerge de su síntesis. Insiste en que el orden de la representación es incapaz de comprender la diferencia, pues totaliza las esencias a sus relaciones relativas: lo idéntico en el concepto, lo opuesto en los predicados, lo análogo en los juicios y lo semejante en la percepción, todas ellas relaciones con lo Uno que otorga jerarquía y reparto, en el que lo diferente es siempre con respecto a un centro, un arriba, un movimiento o una generalidad.

Sin embargo —se pregunta el autor—, ¿qué sucede con esas identidades libres de cualquier relación con respecto a lo Uno, lo que carece de semejanza y no determina su esencia con respecto a ningún modelo? En la representación todo se produce como una ramificación cada vez más compleja que tiene en la base el modelo de lo Uno; todo se constituye en función de él y su esencia está ya determinada por medio de esta relación. La esencia del simulacro se escapa por ser indefinible en términos de la representación, más allá de ser la negatividad de cualquier aproximación al modelo: es un falso pero afirmativo de algo ilimitado y diferenciado. A la relación esencial entre lo Uno (modelo) y la apariencia semejante,

¹³⁵ *Ibid*, p. 410.

añade un tercero: la apariencia desemejante. Deleuze retoma un elemento paradójico que aparece en el *Sofista*, donde el esquematismo antes mencionado se utiliza con el fin de exhibir lo falso del simulacro ofrecido por la sofística, lo que conlleva justamente a buscar la definición del *no ser del simulacro*. Platón señala:

Lo que aparece como semejante de lo bello, sólo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será una apariencia?¹³⁶

El diálogo profundiza en torno a dicha problemática y encuentra que existen dos maneras de producir imágenes: la figurativa y la simulativa, bajo las cuales todavía no se puede ubicar fácilmente al sofista, precisamente por la negatividad de la explicación que conduce a pensar en la *analítica platónica del no ser*:

Y cuando enfrentábamos ese problema, nos invadió un vértigo aún mayor al aparecer el argumento que cuestionaba todas estas cosas, según el cual no había en absoluto ni figura, ni imagen, ni apariencia, pues lo falso no existe de ningún modo, nunca, ni en parte alguna.¹³⁷

Al respecto, Deleuze señala que el carácter paradójico de este abordaje presente en el seno del platonismo conduce a mirar precisamente su propio límite: la investigación sobre el simulacro, ampliamente categorizado de forma negativa, conlleva al descubrimiento de una dimensión donde éste deja de ser una mera apariencia falsa y pone en cuestión todo el esquema del modelo y de la copia, haciendo que “Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo”¹³⁸. El gran problema es el siguiente: una falsa apariencia produce un mero *efecto* de semejanza, sin embargo, interioriza en el modelo de lo Mismo una diferencia existente que no se define desde el modelo de lo Mismo, sino de un Otro sin modelo, algo que siendo, no es del ser.

Al afirmar la inversión del platonismo, no se está instaurando una nueva jerarquía ontológica donde los simulacros ocupan un lugar privilegiado con respecto a las ideas, “sino, más bien, el acto por el cual la idea misma de un modelo o de una

¹³⁶ Platón, *Sofista*, 236b, en: *Platón IV*, Gredos, Madrid, 2018 p. 47 (subrayado propio).

¹³⁷ *Ibid.*, 264d, p. 111.

¹³⁸ Deleuze, "Platón y el simulacro", en: *Lógica del sentido*, p. 257.

posición privilegiada resulta cuestionada, derribada”¹³⁹. La inversión consiste en la ruptura con el modelo de la jerarquía, con el mundo de la representación, mediante el desplazamiento del problema de la distinción, toda vez que “El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*”¹⁴⁰, por lo que los simulacros están en posibilidad de poner en entredicho la totalidad del modelo de la representación.

En relación con las esencias (lo que se dice de lo que sea Algo), con Deleuze no se trata de privilegiar la horizontalidad de la inmanencia, ni suprimir toda verticalidad de la trascendencia. El nomadismo, sello sistemático de su filosofía, recorre ambas dimensiones y traza líneas azarosas en coordenadas sin centro, introduciendo desplazamientos y conjunciones desbordantes para los buenos sentidos fijos, descentrando todas las distribuciones e igualando todas las escalas para cada singularidad desde su intensidad. Se abre una imagen del pensamiento diferente a la mera ramificación arbórea, que parte de fundamentos para llegar a las generalidades que se ramifican en diferencias específicas¹⁴¹. A la par que se trastoca al “buen sentido” de lo existente como sentido único o de la Idea como centro representacional, permite la afirmación paradójica y simultánea de los contrarios, de las singularidades indiscernibles y limitadas en su mezcla, tal como aparecen en la experiencia, pero diferenciadas e ilimitadas una vez que se distingue su régimen de realidad. Tal es la constitución del acontecimiento:

El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera [...] es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede.¹⁴²

De acuerdo con el filósofo francés, las condiciones bajo las cuales puede aparecer la individuación radica en que dos naturalezas diferentes, cada una productora de su propia escala de intensidad, sean puestas en un territorio común por un elemento genético profundo, una potencia o “voluntad” cuya actividad produce la conjunción

¹³⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 109.

¹⁴⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 263.

¹⁴¹ Sobre la imagen arborescente del pensamiento, cfr: Aristóteles, *Protréptico*, 33-35 y Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Reglas V y VI.

¹⁴² Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 160.

de las diferencias mediante resonancias comunicativas desde su propia interioridad, las cuales desplazan el pensamiento de sus determinaciones y lo introducen en su devenir; más aun, las cualidades aparecen como signos de las intensidades diferenciadas que se preservan a condición de que se preserve la diferencia y de que ésta forme parte de la esencia, como punto de vista múltiple desde lo intrínseco de la cosa: “Se hace necesario entonces que la cosa no sea nada idéntico, sino que sea diseminada en una diferencia en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente”¹⁴³. La diferencia remite, en su unidad, a otras diferencias; no se identifica ni se parece, no se análoga ni se opone, ella misma se diferencia y cada uno de sus términos entra en una relación variable según la cual cada individuo (cada cosa, cada ser) es diferencia entre diferencias y, en sí misma, tiene potencias diferenciantes, relaciones de divergencia y descentramiento.

Liberado el simulacro del esquema de la representación, el punto de vista que lo produce deviene divergente, no unificado ni localizable, mientras que la esencia se vuelve inmanente al propio aparecer, emancipado de su jerarquía o centro. Deleuze propone el caso del arte moderno para comprender este proceso, pues establece que el carácter esencial de este tipo de obra no corresponde a puntos de vista divergentes que se miden en relación con la unidad de la obra, sino que ella misma se define esencialmente como divergencia, unidad sí, pero de lo descentrado, que parece caótico solo por la incapacidad de aprehender todas las líneas o series divergentes bajo las cuales se asocian las ideas (la imagen rizomática del pensamiento), pero es potencia virtual de afirmar todas las series heterogéneas en su *complicatio*, como se ha visto en relación a la formación del caosmos.

Pero lo que está afirmando con respecto a la obra de arte moderno no se limita únicamente al ámbito de ese modo de pensamiento (artístico), sino que es la acción que se efectúa en todos los modos, por lo que Algo puede ser afirmado en medio de la pura multiplicidad indeterminada. *La resonancia se produce en la divergencia de las series intrínsecas a la esencia de los simulacros, produciendo un desplazamiento forzado capaz de desbordarlas para producir nuevas alianzas y*

¹⁴³ *Ibid*, p. 101.

rupturas, nuevas composibilidades individuantes y reterritorializaciones del pensamiento: "Todos estos caracteres son los del simulacro cuando rompe sus cadenas y asciende a la superficie: entonces, afirma su potencia de fantasma, su potencia rechazada"¹⁴⁴. Vale la pena explorar esa potencia fantasmática del simulacro pues, como se verá, su aparición se vincula con la acción de la resonancia.

Para Deleuze, la unidad del yo queda disuelta en favor de una síntesis que preserva la diferencia y la divergencia, al margen de cualquier identidad que fije sus contenidos en una esencia estática. Un fantasma es un incorporeal que, a diferencia de las nociones psicoanalíticas¹⁴⁵, no expresa una distinción entre imaginación y realidad, sino un puro acontecimiento: se distingue de los estados de cosas corporales que lo provocan, siendo un efecto en una superficie ideal (un plano virtual o trascendental). Su naturaleza, en ese sentido, se distingue ya de la vida interior psicológica y todavía no expresa un concepto.

El autor refiere los tres caracteres principales del fantasma: 1) es un puro acontecimiento por ser efecto virtual e inmaterial, resultado de acciones o pasiones reales; 2) es neutro, pues sintetiza las fuerzas divergentes que lo componen (no es que carezca de energía, sino que estas se encuentran neutralizadas), cuyas

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 262.

¹⁴⁵ El concepto deleuzeano de fantasma tiene como precursor una noción expresada en el ámbito del psicoanálisis. En concreto, Deleuze se remite al término "*fantasmes originaires*" —*Urphantasien*, en alemán—, traducido al español como "fantasías originarias" (Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2004, p. 143. Cfr: Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 216n.) Una fantasía (*phantasie-fantasme*) es un guion imaginario que representa la realización deformada de un deseo por acción de los procesos o mecanismos de defensa de la psique; se distingue de una facultad de imaginar (*Einbildungskraft*), por designar más bien el mundo imaginario y sus contenidos, así como la actividad creadora inconsciente que lo produce (*Phantasien*) (Laplanche y Pontalis, *op. cit.*, p. 139.). La fantasía presentaría para el psicoanálisis una oposición entre imaginación y realidad de la percepción pues contrapone las creaciones del mundo interior, tendientes a la autosatisfacción, y el mundo exterior como principio de realidad. Cabe mencionar que la fantasía se puede presentar tanto en la vida diurna como en el sueño, así como en el relato que el sujeto hace de su experiencia, pero en todo caso tiene un rol de gran importancia para la construcción de lo que Freud llama "realidad psíquica".

El tipo particular de fantasía que interesa a Deleuze es la fantasía originaria, la cual no alude a construcciones derivadas de experiencias efectivamente vividas, sino que remiten a un patrimonio transmitido filogenéticamente, es decir, experiencias impersonales que se actualizan en el individuo al "expresar en forma imaginaria una vida pulsional" (*Ibid.*, p. 144). Estas fantasías tienen la función de completar lagunas de la historia infantil individual con imágenes o escenas imaginarias de, por ejemplo, la observación del coito entre los padres, la vida intrauterina, escenas incestuosas de seducción o la castración; en todo caso, se trata de construcciones retroactivas que dependen de la posesión de una estructura presubjetiva y no de la vivencia individual. Deleuze toma distancia con respecto a la definición psicoanalítica pues afirma que su modelo sigue recurriendo a un yo como estructura psíquica que alberga la construcción del fantasma, en el cual se puede dar como una "identidad" de contrarios en síntesis dialéctica.

manifestaciones en la experiencia dependen de lo azaroso, de los casos fortuitos que lo ponen en escena favoreciendo uno u otro potencial, pero siempre abiertas a sus disyunciones intrínsecas; 3) finalmente, se expresa en la superficie del lenguaje; de hecho, es lo expresable de una proposición y, más concretamente (por ser resultado de las acciones o las pasiones) en el verbo. Dado que su naturaleza es estrictamente impersonal, expresa un "infinitivo neutro del puro acontecimiento, Distancia, Aión, que representa lo extra-proposicional de todas las proposiciones posibles, o el conjunto de problemas y preguntas ontológicas que corresponden con el lenguaje"¹⁴⁶.

Aión es el nombre que recibe el tiempo desde la perspectiva del acontecimiento, que ya no se define como línea de sucesión pasado-presente-futuro ni como representación relativa de éstos con respecto a un presente absoluto (Cronos, el pasado que fue presente o el futuro que será presente), sino como el instante platónico, fuera del tiempo o cualquier tiempo, cuya única cualidad es el devenir, pasado y futuro puros, evasivos de cualquier presente existente, pura insistencia del cambio¹⁴⁷. El fantasma es potencia rechazada del simulacro no porque remita a un orden de lo imaginario (lo falso es pensar que está en oposición con lo real), sino porque pertenece a las superficies sobre las que las formas seriales pueden organizarse, el plano del cual emergen las composibilidades. De acuerdo con Deleuze, hay un mundo donde *existen* cuerpos y estados de cosas, mientras que *subsisten* atributos predicables, también reales, pero cuya naturaleza difiere al punto de no ser existencias, sino que pertenecen a otro régimen que permite afirmar dos sentidos ilimitados, que se "fugan" de todo espacio de la representación y, más que destruir el sentido de lo existente, con su puro devenir imprimen a este *nomadismo* un carácter vivo y productivo: "movimiento vital, proceso creativo que

¹⁴⁶ *Ibid*, 218.

¹⁴⁷ Cfr: "Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Porque no hay cambio desde el reposo que está en reposo ni desde el movimiento mientras se mueve. Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, *no estando en ningún tiempo*; pero hacia él desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse", en: Platón, *Parménides*, 156d, en: *Platón III*, Gredos, Madrid, 2011, p. 402. Subrayado propio.

no desemboca en sistemas estables lógicamente coherentes, sin que ello denuncie falta de rigor”¹⁴⁸.

La diferencia entre existencia y subsistencia como modos distintos de la misma realidad en sus respectivos regímenes se puede apreciar en la siguiente afirmación: “Del lado de la cosa, están por una parte las cualidades físicas y relaciones reales, constitutivas del estado de cosas; por otra parte, los atributos lógicos ideales que señalan los acontecimientos incorporales”¹⁴⁹. Lo anterior se remite al estoicismo, cuyo modelo ontológico admite una distinción de lo real entre lo existente corporal y otra dimensión subsistente, incorporal. El punto de mayor relevancia radica en que la operación de los acontecimientos, que corre en los dos sentidos a la vez, trastoca al “buen sentido” de lo existente como sentido único y permite de hecho *experimentar* la afirmación paradójica y simultánea de los contrarios, indiscernibles en la mezcla efectuada bajo un régimen, el de las causas profundas o corporales, pero diferenciados e ilimitados en el otro, el de los efectos superficiales como decibles incorporales, sin preeminencia ontológica entre uno y otro.

En suma, un fantasma radica en la coextensividad del simulacro a condición de constituirse en la superficie ideal donde se produce como efecto. Difiere de naturaleza, pues, con respecto a aquello de lo que son efecto: un fantasma no existe, insiste en la impasibilidad de lo que ocurre y *no termina* de ocurrir. Se ofrece a la contra-efectuación, es decir, a la operación por medio de la cual se extraen y se diferencian las singularidades que componen la mezcla de la experiencia (donde nos liberamos, en el sentido estoico del término, pues no se trata de controlar lo que pasa, sino de homologarse con el sentido que se extrae de lo que pasa, de querer el acontecimiento). El fantasma *no representa* ni la acción ni la pasión de la cual es efecto, por lo que deja de definirse en función de su causa. En cambio, libera todas las singularidades pre-individuales en las líneas más divergentes, cuya síntesis lo produce. Por sintetizar todas las potencias contrarias, su energía es neutra, preindividual e impersonal, en ese sentido, “es inseparable de las tiradas de dados

¹⁴⁸ Torres Ornelas, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴⁹ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 53.

o casos fortuitos que pone en escena"¹⁵⁰: cada vez comunica las singularidades disyuntas en apropiaciones diferenciadas (no es de nadie y no es alguien en particular), al tiempo que comunica todas las composibilidades en una misma efectuación.

Como se mencionaba, el simulacro introduce una nueva relación entre lo profundo y lo superficial; desterritorializa cualquier escala totalizante y atribuye dos facetas, dos energías y dos modos expresivos: se trata de la convergencia en "identidad infinita" de la absoluta divergencia, desplegada en la superficie metafísica como "distancia infinitiva" en tanto contra-efectuación (expresión impersonal del sentido del acontecimiento). Al respecto, el autor afirma lo siguiente

En la superficie, donde no se despliegan sino los acontecimientos infinitivos [...] cada uno comunica con el otro por el carácter positivo de su distancia, por el carácter afirmativo de la disyunción, hasta el punto de que el yo se confunde con esta misma disyunción que libera fuera de sí, que pone fuera de sí las series divergentes como otras tantas singularidades impersonales y pre-individuales. Esta es ya la contraefectuación: distancia infinitiva, en lugar de identidad infinita. Todo ocurre por resonancia entre dispares, puntos de vista sobre el punto de vista, desplazamientos de la perspectiva, diferenciación de la diferencia.¹⁵¹

En suma, *la resonancia no solo posibilita el tránsito de la diferencia de naturaleza entre singularidades pre-individuales y la expresión como efectuación impersonal, de la identidad infinita a la individualidad; sino la vuelta a la virtualidad del acontecimiento por medio de la distancia infinitiva e impersonal que contra-efectúa.* De la resonancia a la individuación y de vuelta al acontecimiento por medio de su expresión desterritorializada de cualquier yo que, como centro, lo perciba, lo sienta, lo actúe o lo diga.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 217.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 182.

2.2. Resonancia y esquizoanálisis

§a. Resonancia entre series divergentes

La operación de las resonancias en la teoría deleuzeana tiene una aplicación explícita en la lectura reterritorializante de diversas nociones provenientes del psicoanálisis. Una de ellas es relativa al fantasma antes abordado, cuya operación en el pensamiento tiende un puente comunicativo entre series de imágenes divergentes. Por ejemplo, en su estudio sobre la obra del escritor austriaco Leopold von Sacher-Masoch, Deleuze asocia la emergencia del masoquismo con una composición fantasmática que opera por resonancias entre series divergentes de imágenes maternas: oral, uterina y edípica. Cada una de estas corresponde a distinciones de imágenes femeninas que aparecen con diversas figuras en los textos literarios de Sacher-Masoch: se encuentra, por un lado, "la Afrodita generadora de desorden"¹⁵², cuya característica principal radica en la independencia y brevedad con la que establece sus relaciones eróticas, así como en su posicionamiento crítico con respecto a la tradición y la moralidad provenientes del mundo patriarcal (la Iglesia, el Estado, el matrimonio), identificada como madre uterina, primitiva; en divergencia, se describe a una mujer apasionadamente cruel, cuyo impulso es prodigar dolor y sufrimiento, pero siempre por la intervención y alianza con un elemento masculino que la incita al suplicio, un hombre con respecto al que encuentra "su elemento apolíneo, su pulsión viril sádica"¹⁵³, lo que determina la naturaleza de madre edípica y la hace entrar en relación con el padre, como víctima o cómplice de éste.

Ambas series de imágenes constituyen los extremos de grado de una serie intermedia, cuya formación constituye el ideal masoquista: "He aquí la trinidad del sueño masoquista: frío-maternal-severo, helado-sentimental-cruel"¹⁵⁴. Se trata de una conjunción de cualidades que distinguen este tercer tipo de imagen femenina de los extremos de fuego (desorden y sensualidad) y distancia (indiferencia e independencia), cuya identificación se da con la madre oral, nodriza y portadora de

¹⁵² Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p. 51.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 54.

muerte. La operación de este ideal masoquista, a diferencia de la apatía sádica — se recuerda que el proyecto de la lectura deleuzeana de Sacher-Masoch se esfuerza por desvincular a éste de su complementariedad tradicional con Sade y desarticular así la idea de sadomasoquismo, denunciado como pseudounidad—, es un tipo de sentimentalismo frío, suprasensual, expresado en un orden gineocrático y una cruel severidad.

El ideal de la madre oral ejerce un movimiento que va del fantasma que lo obsesiona (este tercer tipo de ideal) hacia la totalidad de la configuración de lo real que plantea: va de la figura a una "concepción general de naturaleza humana y del mundo"¹⁵⁵. Los personajes de Sacher-Masoch efectúan, más que una radicalización de las pasiones, un recorrido de aprendizaje guiado por un fantasma como imagen ideal que actúa sobre los límites de dos series (sus extremos), expresándose como una Naturaleza que ofrece, en su crueldad impersonal, un rostro frío, maternal y severo. Sin embargo, las tres fases constituyen en su conjunto un orden simbólico expresado por el masoquismo como el mundo fantasmático donde la madre (y no el padre, como supone el psicoanálisis freudiano) es otorgante de ley pero, como subraya Deleuze, solo por la función de un contrato establecido con la mujer en el que se le otorga tal derecho. El contrato, en ese sentido, preserva la suspensión del orden patriarcal para abrir el verdadero teatro de la crueldad matriarcal que se vive como una realidad donde el fantasma de las tres madres es capaz de legislar.

Al respecto, Deleuze afirma que el fantasma opera sobre dos bordes diferenciados, dos extremos, (la madre uterina y la madre edípica) para orientarse hacia la madre oral: "entre ambos se instala una resonancia que constituye la verdadera vida del fantasma"¹⁵⁶, es decir, la resonancia establece un enlace comunicativo entre los extremos de intensidad de una misma naturaleza por efectos de las cualidades intrínsecas a cada una, cualidades diferenciadas que encuentran un punto de interacción productor de la madre oral, la cual sintetiza las diferencias de ambas y, al tiempo, deviene en algo diferente. El masoquismo opera en todas las intensidades de gradación posibles entre la tensión de ambas fuerzas, las cuales encuentran su

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 57.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 71.

neutralidad en el efecto de una resonancia productora en la madre oral, que arranca funciones a uno y otro de sus límites. Como se puede apreciar, *la resonancia no solamente comunica las singularidades de naturalezas diferenciadas, sino que también opera en convergencias intrínsecas a un mismo orden intensivo, nuevamente, no como la síntesis dialéctica de los contrarios, sino como síntesis disyunta según la cual los extremos preservan sus diferencias de grado y efectúan una neutralidad que, solamente por accidentes de la expresión, se decantan por la proximidad con una u otra de sus cualidades.*

La relación entre series divergentes, como se ha visto, implica la operación de un elemento capaz de comunicar, no por semejanza o proximidad, sino por diferencia y distancia, incluso extrema. Así ocurre con los elementos de lo que Deleuze nombra *teoría freudiana del acontecimiento*, la cual muestra que un traumatismo opera justamente una relación de la misma naturaleza que la antes descrita, es decir, pone en juego dos acontecimientos, dos series de ideas diferenciadas por su localización temporal, entre los cuales se produce una resonancia: uno en la edad infantil, otro en la etapa pospuberal. Tal como en el caso de Proust, el trauma no viene a actualizar un pasado mediante la acción de una memoria, ya sea voluntaria o involuntaria, sino que los dos momentos del tiempo, cada uno desde su diferencia, actualizan un fantasma, y es por medio de la resonancia entre las dos experiencias diferenciadas y conjuntas que se puede alcanzar la comprensión de dicho fantasma: "lo esencial reside en la resonancia de las dos series independientes, temporalmente disjuntas"¹⁵⁷. En otros términos, *la resonancia permite contraefectuar el acontecimiento común a sucesiones de ideas diferenciadas*, tal como ocurre cuando se desprende el sentido de un traumatismo y se comprende su insistencia en temporalidades diferenciadas, lo cual presupone también la intervención de un elemento detonante, un precursor que propicie la asociación resonante entre lo divergente.

El autor reconoce tres figuras para las series de ideas: la primera, una forma simple u homogénea, que opera síntesis de sucesión como conexiones simples (comida-

¹⁵⁷ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 229.

boca-excremento, por ejemplo); la segunda, una forma compleja o heterogénea, que también efectúa síntesis pero de convergencia o conjunción entre distintas series. Finalmente, la tercera figura de la forma serial implica la conjunción disyunta y sin convergencia, de lo puro divergente. En este contexto, *la resonancia efectúa series del tercer tipo, pues es capaz de asegurar una conjunción entre lo divergente, entre lo que ni siquiera se toca o lo que pertenece a territorios diferenciados —tal como puede ocurrir entre las series de ideas de planos distintos del pensamiento: su conjunción, a pesar de la divergencia, o mejor dicho, gracias a ella, puede aparecer como efecto de la resonancia.*

De hecho, Deleuze afirma que la razón de esta resonancia que da lugar a disyunciones ramificadas, productoras de síntesis rizomáticas mediante conjunciones de lo diferencial, debe buscarse "en los dos extremos de esta forma serial"¹⁵⁸, tal como ocurría con respecto a la serie de las tres madres, cuyos límites estaban marcados por la madre uterina y salvaje, por un lado, y la madre edípica y castigadora, por el otro. En el inter-medio, la resonancia entre ambas aseguraba la actualización del fantasma (a costa, cabe mencionar, del desequilibrio de su neutralidad) que guiaba la idealidad del masoquismo.

Ahora bien, aquello de lo cual la resonancia es un efecto, es decir, su precursor, es definido como un elemento paradójico, esencialmente desequilibrado, desemejante y distinto de sí, desplazado, "significante flotante y significado flotado, sitio sin ocupante y ocupante sin sitio, casilla vacía [...] objeto supernumerario [...] Él es quien hace resonar las dos series"¹⁵⁹, las cuales deben ser necesariamente discontinuas para que puedan entrar en conjunción. Conviene una breve desviación hacia la lectura deleuzeana del estructuralismo, pues aportará mayores elementos para la comprensión del elemento desbordante que opera en las series divergentes y provoca las resonancias entre series divergentes. De acuerdo con Deleuze, la tradición heteróclita estructuralista se desarrolló en el territorio francés a mediados

¹⁵⁸ *Ibid*, p.229.

¹⁵⁹ *Ibid*, p 230.

del siglo XX, bajo el interés compartido por ciertas preguntas, abordajes y respuestas influenciadas en gran medida por la lingüística saussureana:

La costumbre designa o cataloga así, con razón o sin ella, a un lingüista como Roman Jakobson, a un sociólogo como C. Lévi-Strauss, a un psicoanalista como J. Lacan, a un filósofo que ha renovado la epistemología como M. Foucault, a un filósofo marxista como L. Althusser, a un crítico literario como R. Barthes, a los escritores del grupo *Tel Quel*.¹⁶⁰

En términos generales, los puntos comunes o criterios formales de reconocimiento son las relaciones analógicas de sus respectivas teorías con la idea de la lengua como estructura externa y determinante para las manifestaciones actuales del habla. En ese sentido, los pensadores que conforman esta tradición tienen en común el planteamiento de la existencia de una estructura o sistema de realidad subyacente al significado de las apariciones sensibles de sus objetos de estudio, ocasionando que la problemática consista en la elucidación de la naturaleza relacional de contraposición y complementariedad entre lo real y lo imaginario, “el cuadro de sus relaciones complejas, de su unificación trascendente y de su tensión liminar, de su fusión y de su separación”¹⁶¹.

El estructuralismo, de acuerdo con esta interpretación, encuentra el límite de ambos territorios en *lo simbólico*, como la aparición de *series determinables* donde lo real deviene imagen. Lo simbólico “ha de entenderse como la producción de un objeto teórico original y específico”¹⁶² que vincula al fenómeno con un objeto estructural que le da sentido, lo localiza, diferencia y singulariza en una trama de elementos ordenados. Sin embargo, esta jerarquía relacional no constituye un idealismo en el que un orden de abstracciones es el responsable de otorgar el valor ontológico a lo real, pues la realidad de la estructura se determina asimismo por la naturaleza de los elementos singulares de los que pretende dar cuenta. Esta circularidad exime al estructuralismo de ser una metafísica esencialista, pues reconoce que detrás de la

¹⁶⁰ Gilles Deleuze, “Cómo reconocer el estructuralismo?”, en: *La isla desierta y otros textos...*, p. 223.

¹⁶¹ *Ibid*, p. 224.

¹⁶² *Ibid*, p. 226.

aparición, lo que se encuentra como estructura es idéntico a la Teoría que da cuenta de ella, sujeta al devenir de sus manifestaciones.

La topología relacional de la estructura posibilita que, sobre la manifestación específica, prime su posición en el sistema, la cual determina el sentido de sus contenidos, por lo que toda definición se produce en función del orden de combinaciones de sus elementos, que por sí mismos no son significantes. Lo simbólico equivale, por lo tanto, a la unidad de posición en el “tablero” de la estructura, lo cual otorga significado a las unidades mínimas en el *orden de las relaciones* donde se localiza (ya sea que estos elementos estén conformados por realidades autónomas, variables imaginarias o indeterminaciones diferenciadas). El vínculo del estructuralismo con una lógica de relaciones ordinales tiene como consecuencia que toda estructura se determine recíprocamente por los elementos simbólicos a la par que determina los espacios que ocupa cada uno de los objetos y agentes que encuentran su singularidad en virtud de su posición:

Toda estructura es una multiplicidad [...] Los elementos simbólicos se encarnan en los entes y objetos reales del dominio considerado; las relaciones diferenciales se actualizan en relaciones reales entre esos entes; las singularidades forman los lugares de la estructura y distribuyen los roles o las actitudes imaginarias de los entes y objetos que los ocupan.¹⁶³

Tenemos así la forma triple que va de la estructura a la singularización por mediación del símbolo: lo diferenciante, la diferenciación y lo diferenciado. Las estructuras, señala Deleuze, son necesariamente inconscientes e inactuales, pues están necesariamente encubiertas por sus efectos y su actualidad consiste en la aparición de aquello que las encarna; no puede aparecer en su totalidad, sino mediante los elementos que emergen en sus diferentes localizaciones. Ante esto, la realidad ideal de la estructura se define como un virtual, sin que este sea una actualidad ni una abstracción: la virtualidad estructural es comprendida como un lugar intensivo donde todo (posiciones diferenciales de elementos y sus potenciales relaciones) coexiste simultáneamente pero se actualiza siempre de forma parcial: “Hallar la estructura de un dominio dado es determinar toda una virtualidad de

¹⁶³ *Ibid*, p. 231.

coexistencias que preexiste a los entes, a los objetos y a las obras de tal dominio. Toda estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual”¹⁶⁴ que se encuentra indiferenciada hasta que se actualiza, diferenciando y siendo diferenciada por los elementos y sus posiciones específicas en la correlación de las series estructurales, lo cual a su vez, *produce* la diferencia específica de sus componentes (los entes y sus funciones en la estructura).

Los efectos producidos por la estructura se organizan y relacionan en series o cadenas de elementos que la ponen en marcha, pero estas series entran en interacción con otras distintas, con lo que se apunta hacia la naturaleza multi-serial de la estructura, así como a la relación problemática y creativa entre las series:

La determinación de una estructura [...] comporta la constitución de al menos una segunda serie que mantiene complejas relaciones con la primera. La estructura define un campo problemático, un campo de problemas, en el sentido de que la naturaleza del problema revela su objetividad propia en esta constitución serial.¹⁶⁵

La relación entre las series se construye a partir de elementos interseccionales que circulan de una a otra, lo que constituye una paradoja: si la estructura define la singularidad mediante la variedad de los términos simbólicos y las variaciones en sus relaciones diferenciales (v. gr., los lugares en la cadena y los vínculos con los que estos interactúan), existirán también posiciones o puntos de convergencia para las series divergentes, “como si la obra literaria, o la obra de arte, pero también otro tipo de obras, las de la sociedad, la enfermedad o la vida en general, implicasen este tipo peculiar de objeto que gobierna su estructura”¹⁶⁶, *un objeto que deja de estar en su sitio*, porque está absuelto de su propia especificidad y falta a la propiedad fundamental de las posiciones en la estructura como una concatenación ordinal subordinada a la variación de sus relaciones.

Dicha ausencia, punto móvil, grado cero o significante flotante —según la teoría específica a la que se refiera— es una carencia de identidad que condiciona la constitución de la serie; es decir, no se trata de una multiplicidad de sentidos

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 239.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 240.

susceptible de llenar un vacío, sino el sinsentido mismo que dota de dirección, orden y jerarquía a las series mediante su desplazamiento o presencia simultánea en toda la cadena; *elemento desbordante* que no se aprehende en su singularidad pero es la *génesis* de las individuaciones, como lo señala Michel Foucault, “el despliegue de un espacio en donde es posible al fin pensar de nuevo”¹⁶⁷.

Como se puede intuir, Deleuze toma distancia con respecto al estructuralismo en el mismo sentido que su teoría no reconoce una relación oposicional entre el orden de lo real y de lo imaginario; asimismo, el carácter dinámico de las series enfatiza el modo en el que se produce novedad en el sistema y no el modo en el que el sistema virtual pre-determina sus individuaciones. En ese sentido, su teoría potencia la actuación de este elemento paradójico definitorio para la relación que hace posible la actualización de la estructura constituye también “el principio de determinación que produce la *resonancia* entre series”¹⁶⁸.

La casilla vacía (objeto= x) constituye un sin/sentido, pues su lugar en las series estructurales carece tanto de entidad como de contenido simbólico, en cambio, es elemento diferencial y diferenciante en virtud de la naturaleza propia del elemento paradójico y el sinsentido que lo produce, necesariamente móvil, cuyo desplazamiento produce la *génesis* de la individuación, no como simple reproducción del orden intrínseco a la estructura, sino debido a la emergencia de rupturas, alianzas y *resonancias* entre singularidades. A pesar de su diferencia, es clara la deuda con el estructuralismo y, en contraparte, la reterritorialización de éste último:

El estructuralismo no es un pensamiento que suprima el sujeto, sino que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que la disipa y la desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individualizadas¹⁶⁹.

Para finalizar el presente comentario con respecto a la resonancia entre series divergentes, será necesario destacar que la operación del objeto paradójico virtual

¹⁶⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 353, citado en: *Ibid.*, p. 246.

¹⁶⁸ Gonzalo Montenegro Vargas, *Empirismo trascendental: génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2013, p. 138. Subrayado propio.

¹⁶⁹ Deleuze, “Cómo reconocer el estructuralismo?”, p. 247.

no asegura la convergencia de lo diferenciado, como si del descubrimiento de relaciones de proximidad, identidades comunes o semejanzas se tratara; por el contrario, lo que asegura es, "en tanto que exceso-defecto, un papel de resonancia para series divergentes en tanto que tales"¹⁷⁰, con lo que la disyunción adquiere síntesis y afirmación, insistencia de lo diferente en la mezcla aparentemente homogénea de dichas conjunciones que aparece en la experiencia; es la contraefectuación la que puede reconstituir la resonancia entre series divergentes virtuales. *La resonancia es, de acuerdo con Deleuze, el comienzo intrínseco de la convergencia entre series divergentes sobre una superficie ideal, la cual produce el desplazamiento forzado de las series: atracción entre lo diferente, destrucción de la identidad, Eros y Thanatos*¹⁷¹ dando nacimiento a nuevas líneas de pensamiento y nuevos devenires de lo real.

§b. Máquinas deseantes y estructura familiar

Otro de los principales proyectos que atraviesan la obra de Deleuze, en su colaboración Félix Guattari, radica en desmontar la noción psicoanalítica del Edipo, así como la estructura familiar que lo acompaña, como organización determinante de todos los procesos, no solo de la psique individual, sino su introyección en los procesos de la conformación económica, política y social en el contexto del capitalismo, el cual define también a sus diferencias relativas en una relación representacional con la triada padre-madre-hijo y sus respectivos rasgos operatorios. En particular, los autores piensan desde una posición diferente a la dicotomía entre realidad e imaginación pulsional, reflejada en términos simplificados en la distinción freudiana entre neurosis y psicosis: por un lado, la neurosis, tendiente a la introyección de la estructura familiar y la norma social, orientada hacia el principio de realidad y la represión de las pulsiones; por otra parte, la psicosis,

¹⁷⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 231.

¹⁷¹ "El primer movimiento, como hemos visto, es el de Eros que opera en la superficie psíquica intermedia, la superficie sexual, el lugar destacado de las pulsiones sexuales. Pero, el movimiento forzado que representa la desexualización es Thanatos o la 'compulsión', operando entre dos extremos que son la profundidad original y la superficie metafísica, las pulsiones destructoras caníbales de las profundidades y el instinto de muerte especulativo", en: *Ibid*, p. 242.

direccionada hacia una ruptura con la realidad en favor del dominio de las pulsiones profundas del ello. Dicho esquema constituye, de acuerdo con Deleuze y Guattari, una convergencia del psicoanálisis con la psiquiatría tradicional y presenta la paradoja (según una observación de Lacan) de "que Edipo haya sido descubierto en la neurosis donde se consideraba que estaba latente, antes que en la psicosis donde, por el contrario estaría patente"¹⁷².

Sin embargo, la patencia del sistema edípico en la psicosis carece de un rol organizador de la realidad y aparece como estímulo o fuerza motivadora que se disuelve en direcciones divergentes con respecto al yo (la cultura, la sociedad o la historia), un Edipo que ya no estructura las operaciones de la psique, como si él mismo estuviera ausente. Al respecto, los autores indican que la organización edípica no permite comprender la psicosis más que como resultado de una carencia estructural, es decir, por vía de su lejanía con respecto a su identidad y por su semejanza con ella. La estructura edípica se impone a todos los procesos de la psique y los mide según sus patrones de operación; sin embargo, el enfoque deleuzeano-guattariano se inclina a observar que el efecto de "pérdida de realidad" no proviene del propio proceso psicótico, sino de su edipización forzada, haciendo aparecer el esquema en la conciencia mientras más carente sea el psicótico de él, con todas las separaciones o barreras del sistema de represión pulsional y eventual supresión de los afectos. En ese sentido, el psicótico "estaría enfermo de la edipización que se le ha hecho sufrir [...] se les interrumpe el viaje. Perdieron la realidad. Pero ¿cuándo la perdieron?, ¿en el viaje o en la interrupción del viaje"¹⁷³.

En ese sentido, la aparente oposición entre psicóticos y neuróticos no tiene que ver con la relación entre imaginación y realidad, sino con la relación que se establece con o contra el triángulo edípico: quienes lo soportan y asumen (triángulo neurótico), por un lado, y aquellos que se experimentan desde la diferencia (círculo excéntrico), por otro. Lo que se opone, según Deleuze y Guattari, son dos clases de síntesis: "las máquinas deseantes, por una parte, y la máquina edípica-narcisista, por

¹⁷² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, Paidós, Buenos Aires, 2016, p. 133.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 133.

otra"¹⁷⁴. En términos generales, ambas síntesis tienen una relación con la producción social y la puesta en marcha del sistema edípico, así como con la pulsión latente proveniente de "ello".

En el contexto de *El anti Edipo*, una maquinaria se define por efectuar conexiones entre emisiones, extracciones y cortes de flujos: flujos de leche, de habla, de comida, de excremento, de esperma, de orina, de aire, de mercancía, de dinero... El tipo particular de máquina deseante opera bajo una regla binaria o asociativa, según la cual siempre está acoplada con otra máquina en función de una síntesis productiva que posee la forma "y ... y además", estableciendo una serie lineal en un proceso tendiente al infinito, el universo del esquizofrénico, que tiene un pie en este mundo y otro en aquel, anclado en la síntesis que voltea por igual a su polo emisor (el seno) y otro a su extractor (la boca).

El deseo efectúa dichos acoplamientos entre máquinas productoras de flujos y cortes, al tiempo que define un mundo entero según la energía de su flujo: "el ojo lo interpreta todo en términos de ver"¹⁷⁵. La dualidad producir-producto de la máquina deseante se disuelve, pues al efectuar la síntesis de la máquina emisora y la máquina extractora, deviene producción de producción, haciendo de su producción su producto y formando un tercer término no diferenciado que sufre al querer ser organizado o diferenciado, retornando a la distinción entre su proceso de producción y su producto. Un cuerpo sin órganos es un campo de inmanencia definido solamente por sus grados intrínsecos de intensidad y flujo, no por la distinción de las diferencias de naturaleza que sintetiza:

Este cuerpo es tanto biológico, como colectivo y político; sobre él se hacen y deshacen los dispositivos [*agencements*], es el portador de los puntos de desterritorialización de los dispositivos [*agencements*] o de las líneas de fuga. [...] Lo llamo cuerpo sin órganos para contraponerlo a todos los estratos de organización, tanto a los del organismo como a los de las organizaciones de poder. El conjunto de las organizaciones del cuerpo es precisamente lo que quiebra el plano o el campo de inmanencia y le impone al deseo otro tipo de "plano" que, en cada caso, estratifica el cuerpo sin órganos.¹⁷⁶

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 134.

¹⁷⁵ *Ibid*, p. 15.

¹⁷⁶ Gilles Deleuze, "Placer y deseo", en: *Dos regímenes de locos*, p. 127.

En contraposición, la estructura de la familia implica la efectuación de una síntesis que busca subsumir las diferencias en una estructura pre-determinada y estratificada que impone a la producción deseante un corte organizado de los flujos, pues los reterritorializa hacia la condición de universal castración que lo caracteriza, orientándolos hacia las leyes y exigencias de la producción social. El triángulo edípico redistribuye los flujos y determina lo que le es propio y lo que no entra en él, por lo que su primera función es la de retener, es decir, una seleccionar aquello que preserva de la producción deseante y, en correlación, aquello que rechaza: "Los elementos retenidos no entran en el nuevo uso de síntesis que les impone una transformación tan profunda sin hacer resonar todo el triángulo"¹⁷⁷. Sin embargo, cada reterritorialización del flujo salvaje de deseo hacia la maquinaria normada por la estructura familiar edípica implica una síntesis tal que la transforma profundamente, por lo que el Edipo deviene, de acuerdo con los autores, indecible.

Más aún, aquello que es dejado fuera del sistema induce una vibración superlativa en su empeño por introducir los cortes aberrantes del cuerpo sin órganos: "Es propio del triángulo el vibrar, el resonar, bajo la presión tanto de lo que retiene como de lo que rechaza. La resonancia (allí incluso ahogada o pública) es la segunda función de la familia"¹⁷⁸. En ese sentido, *una resonancia puede comprenderse como efecto de una potencia productora externa que hace vibrar un sistema organizador de sus fuerzas intrínsecas, primero en virtud de las fuerzas que el sistema integra o retiene, pero sobre todo, por mor de aquellas que excluye o rechaza*. La resonancia tiene como efecto en el sistema su transformación completa, lo cual también, en consecuencia, establece una redistribución diferenciada de sus relaciones externas en los campos donde se actualiza, el mundo que efectúa la energía fluyente.

El sistema familiar se convierte en un lugar de resonancia de la producción deseante y de la producción social. El esquema representacional del triángulo edípico es desbordado por el orden de la producción, para el cual la divergencia (producción de diferencia) que introduce el flujo de deseo no es comprendido por el psicoanálisis más que como desviación, aunque sea su operación propia la producción de las

¹⁷⁷ Deleuze y Guattari, *El anti Edipo...*, p. 135.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

tensiones que ponen a temblar la instancia misma que, se supone, debería ponerlo en funcionamiento según sus reglas. Por el contrario, la producción del deseo no es suprimida, "continúa rugiendo, zumbando bajo la instancia representativa que la ahoga y que puede hacer resonar, en cambio, hasta el límite de la ruptura"¹⁷⁹. En ese tenor, *la resonancia es efecto de la persistencia de fuerzas excluidas o latentes en un sistema y es capaz de desbordar el orden intrínseco a éste*. Ante ello, el sistema de representación reacciona en resistencia al devenir, pero en un devenir inevitable.

§c. Estratificación y comunicación entre órdenes independientes

Como apenas se sugería, un cuerpo sin órganos expresa la coextensividad de un campo de inmanencia cuyas singularidades permanecen des-organizadas y están únicamente diferenciadas por sus propias intensidades sin síntesis; ese sentido es pura multiplicidad latente sobre la cual las efectuaciones o agenciamientos¹⁸⁰ operan por efecto de la síntesis entre series divergentes que lo constituyen, pero que de ninguna manera lo agotan. Cuando la efectuación es inducida por la imposición de una organización predeterminada (por ejemplo, cuando se impone la estructura psíquica edípica a los flujos del deseo), el plano inmanente es reterritorializado: "El conjunto de las organizaciones del cuerpo es precisamente lo que quiebra el plano o el campo de inmanencia y le impone al deseo otro tipo de 'plano' que, en cada caso, estratifica el cuerpo sin órganos"¹⁸¹.

La noción de estratificación es retomada por Deleuze y Guattari con el fin de ofrecer una imagen del proceso por el cual un territorio adquiere diferencia intrínseca por efecto de su relación con la organización actual de un sistema. La estratificación segmenta un territorio (por ejemplo, un campo trascendental) en capas que forman materias diferenciadas, aprisionan las intensidades indeterminadas o fijan las singularidades flotantes, en relación con una oclusión selectiva, retentiva y

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 315.

¹⁸⁰ Otra traducción que podría ser pertinente para *agencements* sería "accionamiento", en tanto que permite expresar el modo en que las cualidades potenciales o de derecho que radican en las maquinarias deseantes actúan de hecho en función de sus síntesis diferenciadoras u organizadoras.

¹⁸¹ Deleuze, "Placer y deseo", en *loc. cit.*

rechazante de potencias immanentes al territorio, constituyendo "sistemas de resonancia y de redundancia"¹⁸² que redistribuyen las singularidades según ordenes emergentes de códigos y territorios. Lo anterior sugiere que la estratificación se encuentra en un proceso permanente, pues no agota los flujos libres sobre los cuales efectúa síntesis, sino que éstos inducen una tensión interminable, operada por resonancias de las singularidades insistentes (tanto integradas como excluidas) sobre los mismos, por lo que está continuamente descodificándose y desterritorializándose¹⁸³.

La estratificación o agenciamiento se da en una superficie metafísica como proceso *entre* dos realidades; tal como el sentido, tiene uno de sus rostros tendido hacia los estratos, a los planos diferenciados donde ya están establecidas las redes de lazos que pueden unir las diferencias de naturaleza, pero el otro se tiende hacia el cuerpo sin órganos, al territorio que solamente alberga la diferencia intensiva de las singularidades que no entran en síntesis. Del lado de la estratificación, éstos presentan dos articulaciones: la que selecciona los flujos para imponerle un orden de unión y sucesión, un orden de sedimentación de códigos y territorios ya constituidos; por otra parte, el orden de plegamiento, bajo el cual los flujos ya sedimentados se incorporan a una estructura general (social, histórica, cultural) de rocas sedimentarias. Entre los términos sedimentación, codificación molecular y formación sustancial, y los de plegamiento, territorialización molar, sustancialización formal se conforman los dos polos relacionales de la estratificación. Y aun así el cuerpo sin órganos persiste en ellos, haciendo posible su reterritorialización, incluso

¹⁸² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, p. 48.

¹⁸³ Vale la pena un breve paréntesis para mencionar la proximidad de esta noción con respecto a lo señalado por Gaston Bachelard en su *Poética del espacio* (1957), (Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, México, 2002), donde se indica que el orden de relación entre la producción de nuevas imágenes poéticas y los arquetipos latentes en el inconsciente, más que remitirse a una causalidad, implica su nexo inverso: una repercusión por medio de resonancias: "en el resplandor de una imagen, resuenan los ecos del pasado lejano, sin que se vea hasta qué profundidad van a repercutir y extinguirse" (p.8). La actividad de la imagen poética, de acuerdo con Bachelard, tiene un dinamismo propio que procede de una ontología directa que otorga, por la vía de su creación, una sonoridad propia al ser, según la cual el creador habla "en el umbral del ser". Es por efecto de la resonancia que las voces del ser repercuten en la obra: la resonancia otorga dispersión múltiple a la unidad ontológica en la obra, no sin establecer un *lógos* poético, diferenciado del *lógos* racional que se aproxima a la imagen buscando su explicación y su interpretación. Lo esencial es la novedad de la imagen poética que se produce por el efecto resonante en la conciencia imaginante que repercute: "En la resonancia oímos el poema, en la repercusión lo hablamos, es nuestro [...] La multiplicidad de las resonancias sale entonces de la unidad del ser de la repercusión" (p. 14).

cuando ésta se produzca a raíz de la intervención de un elemento externo, pues "Un organismo desterritorializado respecto al exterior se reterritorializa necesariamente en sus medios interiores"¹⁸⁴.

La desterritorialización es una potencia positiva que orienta la redistribución de las fuerzas intrínsecas de un sistema para "activar" sus singularidades persistentes, latentes o potenciales, mediante la apertura de umbrales o epi-estratos que fuerzan a una alteración de las intensidades que la oclusión distribuye para los sedimentos hacia su complemento reterritorializante (para-estratos). Los epistratos designan los estados intermediarios que se producen en la tensión de la estructura codificante y las fuerzas periféricas que, formando parte de un sistema, establecen una diferenciación gradual con respecto al centro molar de territorialización, fragmentando la unidad y continuidad de la sustancialización formal, proceso de dispersión y discontinuidad que remite a la constitución de un nuevo territorio, un nuevo modo de gestionar las pulsiones salvajes que otorgan dinamismo a un territorio. De este modo, el estrato capta la distribución de sus contenidos particulares, donde "constituye gradientes, umbrales de resonancia determinados (en un estrato, la desterritorialización siempre está determinada con relación a la reterritorialización complementaria)"¹⁸⁵.

Un sistema no entra en resonancia más que por aquello que forma parte consustancial de la distribución admitida por su estratificación, pero debido a que su proceso no es totalizante, existen grados de "adaptación" al sistema y elementos periféricos que, formando parte del sistema, presentan un grado de diferencia con respecto a éste. Desde el modelo de la representación, por supuesto, las diferencias se comprenden como desviaciones frente a la identidad modélica del fondo sedimentado, pero como diferencia, lo que ofrecen son actualizaciones de potencias intensivas del campo de inmanencia indiferenciado, pre-individuado, de modo que remiten a su agenciamiento en un orden complementario reterritorializado: "La resonancia, la comunicación que se produce entre los dos órdenes independientes

¹⁸⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, p. 60.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

es la que instauro el sistema estratificado"¹⁸⁶. Esta redistribución implicará la aceptación de nuevos elementos, nuevos centros (siempre móviles, nómadas) y nuevos estados de equilibrios.

Deleuze y Guattari indican que la sedimentación molecular discontinua va hacia la estratificación molar estructurada por operación de la expresión. En consecuencia, la expresión y lo expresado (el contenido de la expresión) condiciona las potencias o velocidades de desterritorialización. Lo anterior sugiere que la territorialización en uno u otro estrato modifica la sustancia del contenido expresado en los signos, mientras que dicha modificación no deja de incidir en el territorio estratificado por efecto de un cambio en el modo de expresión. La expresión induce la producción de epistratos, los cuales amplifican las resonancias *desde los límites o la exterioridad* del estrato con formas independientes de códigos, "transducciones que explican la amplificación de resonancia entre lo molecular y lo molar independientemente de los órdenes de tamaño"¹⁸⁷. Lo que varía de un estrato a otro es la distinción real entre la expresión y lo expresado, en tanto que *las expresiones tienen la potencia de inducir una resonancia comunicante entre los grados micro y macro del sistema de estratificación*, apertura de una línea de fuga que fractura la unidad del sistema estratificado desde sus líneas microscópicas hasta lograr la reterritorialización de todo el estrato, de todo el sistema de códigos y, por ende, del mundo expresado por éstos.

Los autores advierten que el proceso de estratificación es inevitable y no está valorizado de antemano¹⁸⁸. Una estratificación segmenta y organiza al cuerpo sin órganos, lo hace vivir espacial y socialmente. La estratificación segmenta por partida triple: los sedimentos singulares y las rocas sedimentarias organizantes efectúan una segmentarización binaria en diferentes grados cuantitativos, mientras que los centros estratificantes y los epistratos constituyen segmentos circulares de fuerzas centrífugas (líneas de fuga) y centrípetas (agujeros negros); finalmente, una

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸⁸ "Porque en la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: la estratificación" (*Ibid.*, p. 48).

segmentarización lineal sucesiva, efectuando tránsitos territoriales continuos al interior del estrato (familia-escuela-ejército-trabajo-jubilación, por ejemplo).

Todas estas segmentaridades están atravesadas mutuamente y operan de manera diferenciada según el estrato: no es la misma segmentarización efectuada en el contexto del capitalismo europeo de la segunda mitad del siglo XX que la de las sociedades feudales e incluso al interior de estos grandes sistemas, los estratos se diversifican, multiplicando la heterogeneidad y la comunicabilidad que puede existir entre sus persistencias, "de suerte que la conexión entre un segmento y otro puede hacerse de múltiples maneras"¹⁸⁹. Como se ha visto, una de ellas es por medio de la resonancia, que induce vibraciones entre órdenes independientes por obra de las divergencias que *persisten* en su interior como realidades diferenciadas, bien que sean negadas o excluidas por las estructuras centrales más endurecidas del estrato, las cuales nunca dejan de estar segmentadas. Un ejemplo que ofrecen los autores es el del Estado central moderno, que se constituye por segmentaridades concéntricas de sus distintas circularidades, poniendo en resonancia sus diferentes centros atractores e incluso organizándola desde ellos.

Esto implicaría que el sistema entero es forzado permanentemente a desplazamientos por sus insistencias diferenciales (jamás puede ser homogéneo), lo que indicaría el necesario dinamismo al que se somete, pero también apunta hacia su efecto correlativo, es decir, a la potencia de centralización que los estratos más solidificados pueden ejercer incluso en los niveles micro de las sociedades. Sin duda, el efecto de resonancia inducido fluye también desde los centros (agujeros negros de la estratificación circular) hacia los epistratos y a los grados diferenciales. Como se mencionaba, no hay una axiología predeterminada que permita establecer una valoración en torno a los efectos resonantes, ni nada que impida la dirección de los flujos hacia la estratificación solidificada. Al respecto, se presenta el paradigma del fascismo como el endurecimiento de un centro macropolítico que también tiene una redundancia en los distintos centros diferenciales del sistema, tal como ocurría en las microorganizaciones sociales y hasta individuales que proporcionaban al

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 214.

Estado nacionalsocialista alemán un medio para penetrar en todos los estratos sociales: "Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, con moléculas personales y colectivas"¹⁹⁰.

En ese tenor, los autores previenen de cuatro errores con respecto a lo que se piensa del nivel micropolítico: valorizar positivamente la flexibilidad de lo molecular, separar la individuación pulsional de la macropolítica social, distinguir los dos ámbitos únicamente por su escala cuantitativa y, finalmente, pensar que su distinción cualitativa impide su coincidencia. Pero, como se ha mencionado, la homogeneidad de los flujos es imposible en tanto existen tensiones de fuerzas extrínsecas o centrífugas: "Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación"¹⁹¹.

No debe, pues, confundir el hecho de que la resonancia que fluye desde un centro también distribuye y redistribuye sus singularidades por efectos de aparatos de resonancia, produciendo ella misma sus centros y periferias —por ejemplo, un centro endurecido que bien puede operar en cualquiera de las efectuaciones expresivas del pensamiento, ya no como creación de ideas, sino como tendencia totalizante—, pues esto únicamente indica que la resonancia posibilita a los centros de poder establecer relaciones de comunicación con órdenes independientes o limítrofes al suyo, provocando su desplazamiento hacia un modelo redundante de sí mismo: "solo es el agenciamiento de reterritorialización que efectúa la máquina de sobrecodificación en tales límites"¹⁹².

Sin embargo, esto no invalida la presencia de una máquina correlativa de mutación que actúa, como se ha indicado antes, descodificando y reterritorializando desde los niveles moleculares, pues incluso el Estado opera como una "caja de resonancia" para todos los puntos, incluyendo aquellas potencias diferenciales capaces de la integridad del sistema central estratificado:

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁹² *Ibid.*, p. 227.

incluso cuando el Estado es totalitario, su función de resonancia para los centros y segmentos distintos no cambian: únicamente se produce en condiciones de 'aislamiento' que aumenta su repercusión interna o refuerza la 'resonancia' como un 'movimiento forzado'.¹⁹³

Puede afirmarse que, tal como ocurre con los flujos deseantes, las potencias diferenciales de un sistema persisten, aun cuando un centro totalizante sea capaz de incidir en el desplazamiento de los niveles microfísicos de lo político y de lo social; siempre hay una multiplicidad de centros, "Así sucede cuando los agujeros negros distribuidos en un rizoma se ponen a resonar juntos"¹⁹⁴, incapaces de centralizarse, estableciendo interacciones sin resonancia con respecto al centro, sino propiciando sus propios desplazamientos diferenciales en los códigos e induciendo resonancias en flujos inversos, reterritorializaciones hacia nuevas estratificaciones que no están direccionadas a arborificarse desde un centro de poder, sino que sus fuerzas insisten en efectuarse diferencialmente a pesar de la constitución determinante que busca totalizar todos los puntos singulares y reintroducirlos a su representatividad. Las fuerzas creadoras, aun solapadas de hecho, persisten y exigen lo que por derecho tienen la potencia de actualizar.

¹⁹³ *Ibid*, p. 228.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 515.

Conclusiones. Cartografías del caos-pensamiento

A lo largo de las páginas anteriores se ha conseguido evidenciar un olvido crítico en la recepción de la obra deleuzeana, esto es, la gran relevancia que tiene el concepto de resonancia en prácticamente todas las etapas de la obra del filósofo francés. Llama la atención, en contraste, la relativamente escasa atención que dicha noción ha recibido por parte de la cada vez más robusta tradición interpretativa sobre esta perspectiva filosófica. Se espera, por lo menos, haber contribuido a indicar y habilitar la importancia de dicha noción en su intervención como enlace comunicante entre lo inconexo y lo diferente.

Se ha mostrado que la construcción de dicho concepto posee una multiplicidad de perspectivas que, en consecuencia con el propio procedimiento metodológico del autor, conforman una densa trama de ideas divergentes que, en su conjunto, producen la coextensividad formal del concepto. En términos generales, una resonancia es un movimiento sin desplazamiento entre, por lo menos, dos elementos inconexos, cuya vibración conjunta produce un algo diferenciado de ellos, en cuya síntesis insiste la presencia de las singularidades diferenciadas.

Con respecto a la hipótesis inicial de la investigación, esto es, que la resonancia puede ser una vía de comunicación e intercambio entre los modos diferenciados de expresión del pensamiento (arte, ciencia y filosofía), parece haber sido demostrada por las diferentes acepciones que el término de resonancia adquiere. Si el pensamiento es esencialmente una multiplicidad diferenciada intrínsecamente por vía de la expresión, tal como se ha visto, las singularidades virtuales insisten en cada uno de los modos, aunque de formas variadas.

En el caso del concepto, la filosofía contra-efectúa el acontecimiento de modo que es capaz de extraer el sentido del mismo y distinguir las diferencias de naturaleza contenidas en el mismo. El concepto mismo no se agota en su existencia expresada, sino que contiene potencias no expresadas o inexpressables, capaces de reterritorializar absolutamente al pensamiento. Por su parte, las funciones científicas, si bien están formuladas en tanto proposiciones referenciales en el régimen de lo actual, nada impide que éstas puedan ser redistribuidas por los otros

órdenes del pensamiento para ser componentes conceptuales o bien devenir en seres de sensación, o bien que al operar la desaceleración de la variabilidad infinita, pueda extraer una idea de un territorio diferenciado para constituir un límite de su campo. Con mayor claridad puede observarse este proceso en relación con las fuerzas que tienen presencia en la obra artística, con las cuales se expresa lo inexpresado y ofrecen un destello de la multiplicidad virtual en el que las singularidades ilimitadas coexisten a-sintéticas.

Como se ha afirmado, la resonancia entre vibraciones inconexas en lo múltiple establece una conexión entre las singularidades que producen la efectuación de una individuación, estableciendo intercambios que fluyen *entre* los regímenes de lo real o las estratificaciones en sus diferentes dimensiones con respecto al flujo desorganizado, en este caso, de ideas. De este modo, la resonancia se produce sin plano determinado entre las efectuaciones de ideas (conceptos, funciones o sensaciones), al interior de su sentido, por efecto de sus cualidades diferenciales inmanentes. Pero el producto de su agencia no puede sino territorializarse en alguno de los modos expresivos del pensamiento. Incluso cuando la resonancia se produce entre los elementos de un plano de inmanencia, posibilitando su comunicación sin desplazar los componentes de los conceptos, esto produce una reterritorialización del plano en virtud de la potencia diferencial que la resonancia introduce en la red de consistencia.

Lo que se relaciona entre los elementos resonantes son las interioridades virtuales de las esencias diferenciadas: crean diferencia en el pensamiento en virtud de ser productoras de nuevas síntesis que van más allá de los componentes de dicha relación pero sin superarlas, pues éstos persisten en su diferencia. La resonancia opera atrayendo las singularidades y forzando un desplazamiento no solo de los elementos involucrados, sino de todo el territorio en el cual éstos adquieren relación, sea de consistencia, referencia o composición. De este modo, no es el plano lo que tienen en común los elementos resonantes, ya que si así fuera, solamente podrían operarse estos procesos entre aquellos pertenecientes al mismo modo expresivo. ¿En qué red, entonces, se tienden las relaciones resonantes?

Como se ha visto, existe un elemento cuyo desplazamiento libre entre las singularidades inconexas excede las composibilidades, desborda las referencias y produce nuevos cortes en el firmamento de la composición estética. Lo caótico, en tanto virtualidad, insiste en todos los órdenes expresivos y se manifiesta, adquiriendo existencia mediante la operación de un intercesor capaz de operar los enlaces aparentemente más azarosos, si bien el azar no impone un nuevo orden, sino que irrumpe en el sistema forzando su ruptura y desplazamiento. No hay un sujeto cuyas operaciones de síntesis dialéctica o de análisis produzca las resonancias entre las series diferenciadas de ideas. Por el contrario, la resonancia es acontecimiento virtual impersonal que se manifiesta de modo epifánico, creando una diferencia que pone a prueba la consistencia del plano conceptual, la referencia del plano funcional y la composición del plano estético.

Por supuesto, lo anterior no implica de ninguna manera que la resonancia constituya un orden superior de verdad que se impone nuevamente como terreno representacional con respecto a todos los modos expresivos del pensamiento. Por el contrario, cada uno de los planos entra en resonancia por razones intrínsecas, en virtud de sus propias magnitudes e intensidades, así como en virtud de las diferencias que sintetiza o rechaza. Lo que está contenido en el orden resonante es un sistema de fuerzas que produce distribuciones nómadas y estratificaciones anárquicas, insistencias que desdibujan eventualmente todo esfuerzo por producir sistemas ordinales preconstituidos, racionales o absolutos de lo real. Lo que persiste son las fuerzas creadoras diferenciadoras que se manifiestan como ideas vitales cuyo único imperativo es el de ser creadas.

Las resonancias entre el pensamiento producen una imagen rizomática del mismo: desplazamientos, devenires, enlaces y rupturas en un dinamismo incalculable e impredecible. Posiblemente sean lo más próximo a la existencia del caos que persiste como virtualidad, pues no se sitúan necesariamente en el caosmos de una criba que produce nuevas composibilidades, sintetizando caos y existencia, sino que sus enlaces operan tendiendo lazos aún entre los planos más diferentes desde la interioridad de los mismos, incluso de aquellos que su propia operación arroja. Por supuesto, la resonancia entre los órdenes diferenciados del pensamiento, en

tanto virtualidad no se efectúa más que produciendo un nuevo territorio, pero su agencia se sitúa en el borde del sentido, con un ojo en el mundo real-efectual y con otro en el de lo posible-virtual. Es por ello que es capaz de comunicar nuevas sensaciones a las individuaciones o presentarle nuevas funciones a los seres de la sensación.

Entre arte, ciencia y filosofía no existen fronteras, pues no son demarcaciones de una misma territorialidad ni grados de una misma escala. Si en algo se distinguen es en su naturaleza, en los universos que cada una de estas disciplinas inauguran, lo cual no impide su intercambio y comercio mutuo. Incluso no impide sus zonas de tenso solapamiento, esas áreas del pensamiento efectual donde uno se pregunta si es arte o ciencia, si es ciencia o filosofía o las tres cosas a la vez. Sin embargo, lo que concierne a la presente investigación ha sido el modo en que, preservando esa diferencia de naturaleza —en virtud de la manera diferencial con la que cada una afronta el caos y expresa en modos diferenciados sus ideas— pueden influirse y producir desplazamientos de sus territorios sin perder su especificidad, sin retornar al caos y, más importante, sin producir un centro o jerarquía ontológica, lógica, epistémica, política o estética entre una y otra. No afirmar su igualdad o su comunidad, sino lo inconmensurable de sus escalas y, al mismo tiempo, la sinfonía divergente que produce su resonar común.

En concordancia con lo afirmado antes, si la estratificación del plano trascendental pre-individado opera de manera diferenciada según el modo de expresión que lo atraviesa, los planos heterogénicos del pensamiento nunca se encuentran agotados, sino que siempre puede entrar en relación con nuevos elementos que producen su reterritorialización; por un lado, no hay sistema filosófico último, no hay teoría unificada del todo en la ciencia, ni hay obra total que agote el proceso creador, sino todo lo contrario, el pensamiento se encuentra en un permanente estado de desplazamiento por efecto de relaciones de resonancia que operan alianzas, redistribuciones o rupturas con lo que antes integraba. Por otra parte, los estratos que producen el territorio en el pensamiento pueden entrar también en relaciones de descodificación y reterritorialización mutua, en función de que cada una contiene latentes las singularidades más divergentes, existiendo como expresión más

"claramente" en uno u otro, pero insistiendo en todos, las más de las veces no dicho. En principio y por derecho, la expresión del pensamiento sería inagotable porque la composibilidad de los territorios que expresa es inagotable.

Deleuze y Guattari mencionan en las conclusiones de *¿Qué es la filosofía?* que los caminos de los tres modos del pensamiento se cruzan en el cerebro, tienen ahí su *junción [jonction]*, punto de encuentro donde la resonancia conduce a pensar en un territorio común que posibilita una comunicación subterránea y oscura entre las diferencias intrínsecas de ciencia, arte y filosofía: el cerebro como pantalla, como escenario y como teatro de operaciones para la expresión. Retorno a una dramatización que involucra, por igual, fuerza, forma y función del pensamiento. Los destellos resonantes y sus conexiones entre singularidades conforman una cartografía móvil que cada vez reconfigura los territorios producidos por el acto de pensar. De hecho, no se dan en las efectuaciones, en lo ya individuado, ni permanecen en la desconexión de la variabilidad virtual. La resonancia pertenece al propio devenir del pensamiento, a su tránsito entre uno y otro régimen de realidad, de la virtualidad y a la efectuación, del cuerpo sin órganos a la estratificación y de vuelta, de lo efectuado a la contra-efectuación que libera las singularidades de la mezcla experiencial y de la estratificación a la reterritorialización mediante la ruptura con respecto a los centros y fuerzas totalizantes.

Las conexiones entre ideas no están preestablecidas, al menos no absolutamente, sino que justamente se producen por efecto de fuerzas que alcanzan cierta estabilidad relativa al campo en el que se expresan, resolviendo sus tensiones a medida que actúan, como figuras de Chladni que adquieren forma en virtud de la resonancia sobre superficies inestables estimuladas sobre puntos divergentes. El seguimiento de las trayectorias efectuales del pensamiento puede ofrecer una imagen cenital que sobrevuela los planos a condición de permanecer indeterminada en su expresión, un mapa de la movilidad subterránea entre los enlaces sin trazo previo, siendo imposible penetrar en estos territorios sin crearlos y re-crearlos de nuevo, reterritorializarlos. Un cerebro impersonal deviene intercesor entre el caos y el pensamiento, facultad de creación cuyo movimiento engendra expresión de realidades. Queda abierta la problematización puntual del modo en el cual "hay en

todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas"¹⁹⁵, ¿acaso sería la idea de un hilozoísmo, no como animal efectual universal, sino como la vida virtual que hay en todo? Para ello, habría que adentrarse en la relación, en el pensamiento deleuzeano, entre cerebro, vida y mundo, apuntando por supuesto a lo que arte, ciencia y filosofía pueden decir al respecto.

En ese tenor, para finalizar el presente comentario, es necesario explicitar que la investigación realizada en torno a las resonancias entre arte, ciencia y filosofía pretendió ofrecer un enfoque metodológico de amplificación y condensación para la imagen rizomática de las rupturas asignificantes y los enlaces azarosos entre ideas, pues no solo muestra una perspectiva ampliada de los órdenes diferenciados del pensamiento, sino que hace explícito el tránsito incesante de singularidades entre uno y otro territorio. Elaborado desde la filosofía, más allá de los ejemplos casuísticos que se pueda ofrecer en la historia de las tres disciplinas mencionadas, propone una perspectiva mediante la cual se puede comprender la irrupción o, mejor dicho, influencia disruptiva que los componentes de distintos planos ejercen sobre los otros, proponiendo asimismo una visión de la filosofía como territorio que se brinda consistencia a sí mismo pero se encuentra en perpetuo comercio con respecto a los demás órdenes.

¹⁹⁵ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 214.

Bibliografía

Principal

- DELEUZE, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Mexico-Barcelona-Buenos Aires, 1989
- . *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires, 2009
- . *El bergsonismo*, Cactus, Buenos Aires, 2017
- . *Dos regímenes de locos*, Pre-textos, Barcelona, 2008
- . *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998
- . *Francis Bacon, Lógica de la sensación*, trad. Ernesto Hernández, en: *Revista "Sé cauto"*, edición digital
- . *Francis Bacon: Logique de La Sensation*, Éditions du Seuil, París, 2002
- . *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1995
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Barcelona, 2005.
- . *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001
- . *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009
- . *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Planeta, Barcelona-México-Buenos Aires, 1994
- . *Cartas y otros textos*, Cactus, Buenos Aires, 2016
- . *Conversaciones*, Pre-textos, Barcelona, 1999

- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2017
- . *Qu'est ce que la philosophie?*, Les éditions de minuit, París, 2005
- . *El antedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, 2016
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, Valencia, 2002

- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire. *Dialogues*, Flammarion, París, 1996

Complementaria

- AA.VV. "Leibniz", en: *Historia de la Filosofía. Vol. 7. La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*, Siglo XXI, México-España-Argentina-Colombia, 1977
- AA.VV. *Pensar con Deleuze. Pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*, Editorial Abierta FAIA, 2016

- ALTAMIRANO, Manuel. "Del estructuralismo, y la condición postestructuralista en Deleuze, inversor del platonismo", en *Hybris*, vol. 7, n°. 2, 2016
- BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*, FCE, México, 2002.
- BERGSON, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamaca, 1999
- , *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires, 2006
- BOERI, Marcelo D. y SALLES, Ricardo. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Academia, Chile-Alemania, 2014
- BORGHI, Simone. *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, Cactus, Buenos Aires, 2014
- COLEMAN, Rebecca and Jessica Ringrose, *Deleuze and research methodologies*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013
- DERRIDA, Jacques. *Khôra*, Galilée, Paris, 1993
- DÍAZ, Esther (ed.) *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014
- GALLEGO, Fernando Martín. "Deleuze y la filosofía de la ciencia", en: *Filosofía UIS*, Vol. 9, N°. 1, 2010, pp. 61-80
- GOMBROWICZ, Witold. *Cosmos*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2015
- GÓMEZ CHOREÑO, Rafael Ángel. *Bergson, Deleuze y Rancière: El potencial político de la imagen cinematográfica*, tesis de grado, FFyL-UNAM, 2014
- GROSZ, Elizabeth. "Deleuze, Ruyer and Becoming-Brain: The Music Of Life's Temporality", en: *Parrhesia*, n°. 15, 2012
- , *Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, Columbia University Press, New York, 2017
- GUDIÑO AGUILAR, Alejandra. *Imagen e inmanencia. El concepto de imagen y sus consecuencias en el pensamiento de Gilles Deleuze*, tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2008
- GUTIÉRREZ URQUIJO, Gonzalo. "El acantilado y la ola. Sobre el neoplatonismo de Deleuze", en: *Arqueologías del porvenir*, Programa de Estudios en Teoría Política, Universidad Nacional de Córdoba, 2021
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1993
- MARTÍNEZ CASTILLO, Edgar. *Sobre literatura y política en Deleuze. Aproximaciones hacia una comprensión energética y deseante del texto literario*, tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012
- MENGUE, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008
- MONTERO HONORATO, María del Pilar. "Armonías y ritmos musicales en Aristóteles", en: *Memorias de historia antigua*, X, 1989
- MORENO ROMERO, Cuitláhuac. *Residencia infinita en la muerte. Enfermedad, melancolía y espectros en el pensamiento*, tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2017.

- MOROSINI, Irma. "Fantasía/Fantasma", en: *Psicoanálisis e Intersubjetividad*, N°. 6, 2010.
- PACHILLA, Pablo Nicolás. "Ontología y afectividad : De la analítica existencial a la estética empírico-trascendental", en: IX Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata, 2013
- PÓSLEMAN, Cristina. *Filosofía de la creación*, tesis de grado, Facultad de Artes de la Universidad de Chile, 2013
- PASSERONE, Giorgio. "Deleuze – Le dernier cours?", en: *Magazine Littéraire*, n°. 257, 1998
- NÚÑEZ GARCÍA, Amanda. "Gilles Deleuze. La ontología menor: de la política a la estética", en: *Revista de Estudios Sociales*, no. 35, 2009
- PLATÓN, *Timeo*, en: *Platón IV*, Gredos, Madrid, 2018
- , *Parménides*, en: *Platón III*, Gredos, Madrid, 2011
- RANGEL ESPINOSA, Sonia. *Líneas de fuga. Resonancia y variación en la filosofía de Gilles Deleuze*, tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2011
- ROMO, Juan Carlos. "Estética de la resonancia (una mirada a la obra de Vassily Kandinsky desde una óptica deleuzeana)", en: *Calle14*, 11, pp. 148-154
- RUYER, Raymond. *Néo-finalisme*, PUF, Paris, 1952
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Artmachines. Deleuze, Guattari, Simondon*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2016
- SERRES, Michel. *Variaciones sobre el cuerpo*, FCE, Buenos Aires, 2011
- SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, Buenos Aires, 2015
- SONNA, Valeria. "Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro", en: *Ideas10, revista de filosofía moderna y contemporánea*, 2020, pp. 94-116.
- TORRES ORNELAS, Sonia. *Deleuze y el nomadismo en el arte*, tesis de grado, UNAM-FFyL, México, 2006
- , *(Montajes) Entre filosofía y cine*, Editorial Torres Asociados, México, 2012
- , *Gilles Deleuze. Verdad y tiempo. Afectos y cristales*. Curso FFyL-UNAM, Semestre 2022-2
- , *Gilles Deleuze: Ontología de Alicia en el País de las Maravillas*. Curso FFyL-UNAM, Semestre 2022-1
- , *Gilles Deleuze. Caosmos: armonía paradójica*. Curso FFyL-UNAM, Semestre 2021-2
- VON UEXKÜLL, Jakob. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1945
- WHITEHEAD, Alfred North. *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956
- , *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid, 1968
- WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze's Logic of Sense. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2009