



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Más allá de la representación: el concepto de
diferencia en Gilles Deleuze y su utilidad para
(re)conceptualizar algunas problemáticas
actuales

Tesis para obtener el grado en
Licenciado en Filosofía presenta:

Diego Villaseñor de Cortina

Asesor:
Dr. Bily López González

Ciudad de México, México, 2023



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.

Índice

Introducción	3
Capítulos	11
1. La imagen del pensamiento o la crítica a la filosofía de la identidad y la representación	11
1.1 ¿Qué es la imagen del pensamiento?	12
1.2 La representación y la subordinación de la diferencia	18
1.2.1 El funcionamiento de la representación: producción de modelos y reconocimiento	21
1.2.2 Ejemplo	23
1.2.3 La crítica a la noción de reconocimiento	26
1.2.4 La imposibilidad del reconocimiento para reconocer y lidiar con lo irrepresentable	28
1.3 La crítica del fundamento y la verdad	31
1.4 El simulacro y la inversión del platonismo	37
2. La Diferencia pura	43
2.1 Diferencia y relación	43
2.2 Combinatoria y heterogeneidad	46
2.3 La verdad desde la diferencia: múltiple y diferencial	48
2.4 La verdad y el acontecimiento	50
1.5 Individuación y diferencia, más allá del sujeto	58
Conclusiones	72
Referencias Bibliográficas	87

Introducción

La presente tesis tiene como problema rector explorar cuál es el lugar de la representación y la verdad en la filosofía de la diferencia de Deleuze. Por esta razón los conceptos que trataremos serán principalmente los de *representación* y *diferencia*, tal como los expone Deleuze en *Diferencia y Repetición* y en menor medida en *Lógica del Sentido*. Nos apoyaremos para ello en los comentarios de Zourabichvili, Pardo, Lapujade y Olkowski, y haremos referencia también a las resonancias que estos conceptos tienen en la obra posterior de Deleuze (particularmente en sus textos con Félix Guattari).

El concepto de *verdad* juega un papel peculiar en la obra deleuziana, pues, al menos en los textos consultados, el autor jamás lo trata de modo directo, aunque se trate de un concepto que usa frecuentemente y que le sirve para articular e inter-comunicar muchos otros conceptos. Desde nuestra perspectiva, este es el caso para los conceptos de representación y diferencia. En la relación o, más precisamente, en la diferencia entre estos conceptos se juega un poderoso movimiento crítico respecto del concepto de verdad que se esfuerza por resignificarlo. La importancia de este concepto para nuestro autor se constata en el hecho de que entre los conceptos relacionados con las filosofías de la representación y (lo que denomina) la *cuádruple*

raíz de la representación, es el concepto de verdad el que recupera en mayor medida en su propia filosofía y el que más se transforma con aquel movimiento crítico que parte de concebir la *diferencia* sólo para concebirla *en sí misma*.

En “La imagen del pensamiento”, el capítulo central de su libro *Diferencia y Repetición*, Deleuze expone en ocho postulados, las características principales y, por decirlo así, generales, de lo que denominamos filosofías de la representación, y que nuestro autor adscribe a una tradición filosófica que comienza por Platón y Aristóteles para llegar a filósofos de la modernidad tales como Descartes, Leibniz, Kant y Hegel. Por esta razón, si esta tesis ambiciona algo, es iluminar la relación entre estos tres conceptos —representación, verdad y diferencia—, y al hacerlo esclarecer las razones, las implicaciones y la pertinencia del pensamiento diferencial que Deleuze enseña. Estas implicaciones recorren buena parte de su filosofía, pero nos concentraremos en mostrarlas desde tres ópticas: ontológica, epistemológica y ético-política.

Desde el punto de vista ontológico nos interesa particularmente el modo en que Deleuze esboza la constitución del mundo a partir de la diferencia. Entre los conceptos que son pertinentes a esta óptica se encuentran los de acontecimiento, individuaciones, ensamblajes, singularidades e intensidades. -Esta región de la filosofía deleuziana es particularmente adepta a las matemáticas del cálculo diferencial y la teoría de conjuntos, por lo que hemos dedicado algunas secciones a ejemplificar y explicar en un lenguaje no-deleuziano¹ el uso que da a conceptos e ideas que pertenecen a estas áreas.

¹ Esto con la esperanza de ofrecer una perspectiva distinta sobre los mismos conceptos, a sabiendas de que el lenguaje deleuziano, en secciones como ésta, puede resultar difícil y en ocasiones verse descartado como meramente figurativo o metafórico.

Desde el punto de vista epistemológico nos interesa el concepto de *punto de vista*, así como también el lugar que otorga a la representación (pues no se trata de una mera refutación) y las implicaciones que la concepción diferencial del mundo tiene respecto de cómo podemos aproximarnos a este y al conocimiento (en tanto producción de verdad).

Desde el punto de vista ético, entendida la ética como orientación de la praxis, nos interesa destacar el sentido de la filosofía diferencial deleuziana en el contexto práctico, social y político; concebimos que su filosofía no posee un mero interés académico, ni un amor abstracto por el saber, al contrario, su filosofía inmanentista concede un lugar privilegiado a las interrelaciones (como correlatos de la diferencia), por lo que toda ella está volcada a establecer las interconexiones entre las ideas y los cuerpos, el pensamiento y el ser, es decir, toda vida y existencia en este mundo. En específico, consideramos también que la crítica deleuziana a la representación tiene en primer plano consideraciones en el orden de la ética, ya que su crítica, su modo de producción de la verdad, pasa directamente por señalar las alianzas que tiene con quienes detentan el poder. Por ello, si bien este texto se ocupa en mayor medida de los conceptos y aspectos ontológicos de su filosofía, no se debe olvidar que estos conceptos, las verdades y los conocimientos que producen tienen efectos sobre el mundo, y es en este sentido que la filosofía deleuziana nos parece pertinente.

Se trata, pues, de pensar al mundo desde la diferencia, de pensarlo diferente y de pensar lo diferente. Este texto está escrito desde la convicción de que herramientas conceptuales como las que ofrece esta filosofía responden a la necesidad de pensar al mundo de modos diferentes, por lo que tienen la capacidad de ayudarnos a enfrentar (y

re-enfocar) los problemas que vivimos actualmente, ya sean sociales, ideológicos, económicos o ecológicos.

Por otra parte, algo que es importante destacar respecto del enfoque ético con el que pretendemos resaltar ciertos aspectos de nuestro tema es que resulta problemático establecer una relación precisa entre la representación (y su crítica) y los problemas (humanos y ecológicos) a los que consideramos que esta filosofía responde. La dificultad consiste en que hablar de la manera en que Deleuze habla de la representación, resumiéndola en los ocho postulados que constituyen “La imagen del pensamiento” y trazar una genealogía de la misma (como él hace), que va de Platón y Aristóteles, a Descartes, Leibniz, Kant y Hegel, resulta cuando menos problemático. ¿Cómo reducir o generalizar estas filosofías tan dispares? ¿Y cómo demostrar efectivamente que hay una conexión entre cada una de estas filosofías y los problemas que se pueden enfrentar con la filosofía deleuziana? Consideramos que estos problemas exceden por mucho los límites de nuestro texto, ya que incluso justificar la generalización que hace Deleuze en aquel capítulo resulta sumamente complicado y excede también los límites que el propio autor estableció para *Diferencia y Repetición*. Entendemos que lo que Deleuze ofrece en aquel capítulo es una *representación de la representación*, y como tal está sujeta a las mismas críticas y tiene los mismos límites que el resto de las representaciones (cosa que será el tema de la primera sección de esta tesis). Ello no significa que su argumento se refute a sí mismo, pues Deleuze tampoco pretende refutar a la representación. Por el contrario, como mencionamos, tan sólo se esfuerza por señalar sus límites y ofrecer herramientas para *valorarlas*, es decir, para comprender y manejar a las representaciones, para darles el lugar que les

corresponde en nuestro horizonte cognitivo y práctico, según estas mismas limitaciones.

De este modo, es necesario comprender el texto deleuziano con los matices precisos, es decir, comprender que es necesariamente impreciso al mismo tiempo que funciona para mostrar los límites efectivos de la representación. En concordancia con ello, hemos optado por usar el término *filosofías de la representación*. Con este término no queremos mentar esta o aquella filosofía particular, ni siquiera ninguna teoría filosófica en sentido estricto (es decir, académicamente reconocida), sino que queremos hablar simplemente de los *modos o patrones del pensamiento representacional*² a la vez que reconocemos la genealogía de estos patrones de pensamiento en las filosofías que Deleuze trata y cuyos patrones describe y critica. Así pues, lo que nosotros asumimos con este concepto es la idea de que, o bien las filosofías que Deleuze señala y critica han influenciado *el valor que le damos a las conclusiones del pensamiento representacional*, tal como se efectúa en (muchos casos de) la praxis occidental; o bien, que estas filosofías reflejan y reproducen la valoración que le ha sido dada a este modo de pensamiento. En todo caso, lo que nos interesa es mostrar cómo esos patrones representacionales del pensamiento, en tándem con la valoración que se le da a las verdades que producen, tienen un efecto sobre el mundo (en varios casos nocivo y concordante con los diagnósticos que el propio Deleuze hace). Y, por otro lado, nos interesa mostrar cómo es que el pensamiento diferencial deleuziano es capaz de aproximarse al mundo de un modo distinto pudiendo analizar algunas de las situaciones nocivas, proponer soluciones, e incluso evitarlas por completo. Esto, por supuesto, sólo hemos podido realizarlo a nivel de algunos ejemplos

² Que Deleuze resume en sus ocho postulados.

de análisis en el cuerpo del texto, y de referencias a las ideas e interpretaciones de otros autores (particularmente en los capítulos 1.2 y 2.1).

El desarrollo de la tesis se ha realizado en dos secciones principales, la primera se ocupa de exponer la crítica deleuziana a la representación, y es en buena medida una lectura del capítulo “La imagen del pensamiento” complementada por fuentes secundarias y ejemplos de diversa índole. El objetivo principal de nuestra lectura ha sido el de discernir las características principales de las *filosofías de la representación*, así como conceptualizar los patrones de pensamiento que las constituyen. El capítulo 1.1 expone y resume los ocho postulados con los que Deleuze caracteriza al pensamiento representativo y la tradición filosófica antes mencionada. El capítulo 1.2 se ocupa de la relación entre la representación y la diferencia, es decir, el lugar y el valor que ésta otorga a la diferencia así como los problemas que acarrea lo que podríamos llamar la sobrevaluación del pensamiento representacional en la práctica. Para justificar esto último nos hemos apoyado en la lectura deleuziana de Olkowski, así como también en nuestra conceptualización de uno de los principales patrones del pensamiento representacional que denominamos como la *función predicativa*, y que no es sino una abstracción lógico-matemática de lo que Deleuze denomina la *cuádruple raíz de la representación* y que ha sido desarrollada con base en la lectura-comentario que Foucault hace de este aspecto de la filosofía de nuestro autor. El capítulo 1.3 se ocupa de la relación entre verdad y representación, con lo que se comienza a consolidar la crítica deleuziana a ambos conceptos. El capítulo 1.4 es una lectura de las series de *Lógica del Sentido* que se ocupan del concepto de simulacro, concepto que Deleuze toma de Platón y con el que realiza lo que denomina la inversión del

platonismo. Este capítulo se esfuerza por sintetizar y fortalecer la crítica realizada en los capítulos anteriores al mostrar cómo la lectura deleuziana resuelve las aporías y los puntos ciegos propios de la representación —aquellos que ésta en algún momento descubrió, para luego reprimirlos en función de la amenaza que *representaban* para ella— y de las dificultades para resolverlos o eliminarlos. El concepto de simulacro es pues un concepto que recupera estos aspectos y muestra su carácter positivo y productivo, cosa que sólo se vuelve posible a la luz de la crítica de la representación y del abandono de mantenerla en una posición que ignora los límites que Deleuze señala.

La segunda sección del desarrollo de esta tesis se ocupa del concepto de diferencia pura o en sí misma, y de las implicaciones que tiene para una filosofía que lo recupera (una vez liberada de los presupuestos de la representación). El capítulo 2.1 expone cómo funciona el concepto de diferencia pura y su correlato, el de relación. Para este capítulo nos basamos en la exposición deleuziana tal como aparece en la segunda parte de *Diferencia y Repetición* (la conclusión y los capítulos posteriores a “La imagen del pensamiento”). Para facilitar la comprensión de este concepto nos hemos esforzado en aportar ejemplos con diversos niveles de abstracción y complejidad, desde un ejemplo simple y puramente matemático, a ejemplos de mayor complejidad (i.e. cantidad de relaciones), tal como un análisis de un problema urbanístico. El capítulo 2.2 extiende el concepto de relación hacia los conceptos de combinatoria y heterogeneidad, conceptos básicos para caracterizar la ontología y la metodología deleuziana. El capítulo 2.3 desarrolla la concepción de la verdad que se deriva de la perspectiva de una filosofía diferencial, y continúa elaborando sobre los

límites de la representación. El capítulo 2.4 establece la relación de la verdad y el concepto de *acontecimiento*, con lo que alcanza a distinguir entre dos tipos de verdad, la *verdad representacional* o, más generalmente, la *verdad de caso* (correspondiente a la efectuación del acontecimiento) y la *verdad empírico-trascendental* (correspondiente a su contra-efectuación), que es aquella que describe las condiciones de posibilidad de la verdad de caso. El capítulo 2.5 termina esta sección mostrando cómo los conceptos anteriores se integran a la ontología y epistemología deleuziana en general, en particular en la manera en que constituye, observa y analiza el mundo; es aquí donde tocamos el tema de la individuación y los ensamblajes, y de la relación de estos con la producción de verdad.

Finalmente, las conclusiones ofrecen un resumen detallado del hilo argumental de esta tesis complementado con algunos ejemplos más.

Capítulos

1. La imagen del pensamiento o la crítica a la filosofía de la identidad y la representación

El tercer capítulo de *Diferencia y repetición*, titulado la “imagen del pensamiento”, ofrece el recuento histórico y conceptual que Deleuze elabora en torno de los presupuestos objetivos³ fundamentales de las filosofías que lo antecedieron. Es por ello que este capítulo se ha convertido en un referente para el discernimiento de la comprensión deleuziana de las filosofías que se ocupan de la Identidad y la representación, así como también de la crítica que este filósofo elaborará en torno a esta tradición (Bryant, 2008; Lapoujade, 2016; Prado, 2014; Zourabichvili, 2004).

Así pues, en el presente capítulo haremos una revisión de la “imagen del pensamiento” y la complementaremos con diversas lecturas que nos permitirán, por un lado, aclarar algunos de los puntos más difíciles de la crítica deleuziana, y por otro,

³ “Los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado” (Deleuze, 2002, 201).

poner en perspectiva algunos de los efectos que los postulados de la “imagen del pensamiento” tienen sobre el mundo, las relaciones humanas, las instituciones y la naturaleza; pues ello hará más comprensible y tangible la necesidad de la crítica y de las propuestas deleuzianas.

1.1 ¿Qué es la imagen del pensamiento?

La “imagen del pensamiento” es el concepto con el cual Deleuze describe los postulados que caracterizan los modos de proceder y comprender los problemas de las filosofías que, según el filósofo francés, históricamente han dominado el pensamiento occidental. Se trata de un análisis que va desde Platón y Aristóteles, para terminar con Descartes, Kant y Hegel, y cuyo hilo conductor es la historia de los conceptos de representación y de identidad. Como veremos a detalle más adelante, es en esta historia y en estos conceptos donde se juega buena parte de la comprensión del ser y el mundo, pues es esta comprensión la que a su vez define las acciones y los modos de organización humanas, así como las relaciones entre humanos y el resto de los seres. El desarrollo de “la imagen del pensamiento” se sostiene sobre ocho postulados que podemos resumir de la siguiente manera (Deleuze, 2002, 254):

1. Del principio o de la *cogitatio natura universalis*: éste denota la buena naturaleza de pensador y del pensamiento, es decir, la afinidad del pensamiento y el pensador para con la verdad y el bien (Deleuze, 2002, 205): “De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero...prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente” (Deleuze, 2002, 204).

2. Del ideal o el sentido común: “Corresponde al sentido prejulgar acerca de su propia universalidad y postularse como universal de derecho, comunicable de derecho” (Deleuze, 2002, 206). Éste plantea la igualdad de capacidades cognitivas humanas así como la existencia de una comprensión compartida y *pre filosófica* de algunos de los conceptos filosóficos fundamentales para la imagen del pensamiento (i.e. verdad, ser, mundo, yo, y pensamiento).
3. Del modelo o del reconocimiento: con este postulado se plantea que las diversas facultades del pensamiento refieren a un objeto que se supone *el mismo* para todas ellas. Además, en tándem con los postulados anteriores, concibe que las proposiciones derivadas de este ejercicio refieren a ese mismo objeto y que el valor de verdad de las mismas (su estatus como conocimiento) radica en que la proposición como tal haga posible re-conocer a ese objeto entre otros tantos (Deleuze, 2002, 209).
4. El elemento de la representación: este concibe a la diferencia como subordinada a la identidad, es decir, que lo diferente sólo es comprensible en función de un modelo de reconocimiento que funciona a partir de las categorías de lo Mismo, lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto. “El Yo [*Je*] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito. Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia. Cuádruple grillete donde solo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición

imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación” (Deleuze, 2002, 213). Este postulado nos interesa particularmente pues en él convergen todos los demás. Por esta razón, en los siguientes apartados abundaremos sobre éste y mostraremos las relaciones que establece con el resto de los postulados.

5. De lo negativo o del error: en este postulado se concibe al error como negación de lo verdadero, mediante la lógica binaria de la oposición. Por lo tanto, comprende también a lo erróneo-negativo como contrario a la buena naturaleza y al sentido común (Deleuze, 2002, 228 - 230).
6. De la función lógica o de la proposición: éste concibe a la designación como el lugar de la verdad. Esto significa que “la proposición indica [o] designa objetos a los cuales se aplica lo enunciado” (Deleuze, 2002, 235). Concibe a lo designable únicamente como lo referido por la proposición, que a su vez puede ser verdadera o falsa, y a la verdad del enunciado como universalizable (c. postulado de la *cogitatio natura universalis*).
7. Postulado de la modalidad o de las soluciones. Según este postulado “lo verdadero y lo falso no comienzan sino con las soluciones donde se califican las respuestas” (Deleuze, 2002, 242 - 243). En este sentido, desde la óptica deleuziana, ignora que en la pregunta y el problema se esconde la posibilidad de una u otra variación de la designación o de la respuesta. Lo que quiere decir que la pregunta y el problema son aquello que dota de sentido a la proposición misma, por lo que la verdad ha de comenzar a buscarse y comprenderse desde lo problemático mismo.

8. Del fin o del resultado: éste subordina el aprender al saber, por lo que el primero es un medio para alcanzar al segundo, que funge como el lugar de una “cristalización” que culminará con la formulación de un modelo que el reconocimiento usará, posteriormente, para evaluar las proposiciones y clasificar los elementos del mundo. La noción de un fin o resultado, como modelo, implica que se desechan los elementos divergentes e inestables del proceso de aprendizaje. En el mismo sentido, la cultura se subordina al método como el camino definido por el cual se logra arribar al resultado (uno e idéntico): “el método es el medio del saber que regula la colaboración de todas las facultades, por ello es la manifestación del sentido común o la realización de una *cogitatio natura*” (Deleuze, 2002, 252 - 253).

Podemos observar en este breve resumen que todos estos postulados se encuentran interrelacionados y dependen unos de otros. Forman entre ellos lo que podríamos denominar un sistema complejo, en el sentido de que cada elemento juega un papel particular que define, regula y soporta el funcionamiento de los otros, a la vez que es definido, regulado y soportado por estos. Así, por ejemplo, el sentido común y la *cogitatio natura* colaboran en la definición y la justificación de modelos y de procesos de reconocimiento precisos y bien definidos; mientras que el postulado de las soluciones y del resultado se sirve de estos modelos para orientar los procesos de investigación y conocimiento y definir sus fines o resultados, i.e. arribar al establecimiento de modelos o identidades cuya verdad es supuesta como única (por el postulado de la función lógica y de lo negativo). Esto finalmente termina por justificar el estatus de verdad de los postulados del sentido común y de la *cogitatio natura* en tanto

estos presuponen verdades únicas y comunes que se adecúan a los modelos tales como los que ellas mismas representan.

En este sentido, y siguiendo a Zourabichvili, esta imagen define *a priori* una relación específica con el afuera que implica un “modelo general del reconocimiento” y “la pretensión de [la necesidad y realidad] del fundamento” (Zourabichvili, 2004, 16), es decir, de la capacidad de la representación de fundar el conocimiento en los modelos que produce. La organización sistemática de estos postulados donde cada uno soporta y retroalimenta positivamente a todos los demás posee tal fuerza que ha servido para orientar siglos de producción filosófica, específicamente la tradición filosófica de la representación que Deleuze asocia particularmente con Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel (Deleuze, 2002; Pardo, 2014;).⁴ Esta orientación se ha dado en un sentido relativamente homogéneo donde la representación y la identidad aparecen como las figuras principales que sirven para esclarecer el mundo y el lugar de todos los seres (incluyendo a la humanidad).

Ahora bien, este esquema es en verdad potente y eficaz. Tomemos como ejemplo la explicación de Pardo respecto de la aplicación de estos postulados a la filosofía cartesiana:

Determinar la forma de la subjetividad es imponer, a todo pensamiento que quiera devenir representación, que aspire, en fin, a hacerse consciente, el molde obligado del “yo pienso” como única posibilidad: es un modo de asegurar que todas las diferencias recaerán en lo Mismo y que la identidad que las reúne en un concepto las tutela en la unidad de una conciencia. Si el orden de la experiencia queda, en la ordalía cartesiana de la duda, convertido por un instante en un mar ilimitado de accidentes sin substancia en la que acusar inherencia, ello sólo sucede para convertirlo enseguida en las “propiedades de mi sujeto” que imprime sobre ellas la marca de su identidad, pero, en segundo lugar, no se determina la forma de la subjetividad sin determinar, correlativa e

⁴ Para mayores detalles al respecto, consultar el cuadro sinóptico que aparece más adelante.

inmediatamente, la forma de la objetividad . Ordenar: nada es pensable si no es porque “yo (lo) pienso”, todo pensamiento es *de y para* una conciencia, es también imponer al ser una forma de objetividad y conseguir que todo lo que no quepa en tal esquema de objetivación fenezca bajo la etiqueta del no-ser. Por eso, la verdadera fórmula del cogito es: yo me pienso y, pensándome, pienso el objeto cualquiera al que refiero la diversidad representada. El sujeto y el objeto se colocan necesariamente bajo la figura de lo Mismo para que la identidad y unidad de la conciencia del uno determine la identidad y unicidad del concepto del otro (Pardo, 2014, 76 - 77).

Lo que interesa de esta cita no es el caso particular de Descartes, sino la operación de ese modo de pensar que se replica también en otras filosofías. Se trata de una especie de simplificación del problema, de una reducción de las diversas dimensiones de una problemática a un resultado que contempla puntos únicos, estáticos y privilegiados como sus soluciones; i.e. lo Mismo como referencia, la necesidad de un centro, cuyo papel, en Descartes lo juega el Cogito. La potencia de esta operación radica en esta reducción, ciertamente es más sencillo concentrarse en un aspecto del problema que en una multiplicidad que podría elevarse a decenas, centenas o millares de aspectos. Sobre todo, cuando este singular aspecto permitirá resolver o determinar el valor de los otros aspectos, meramente en función de sí mismo. Por ejemplo, el punto de origen (0,0) en el plano cartesiano permite encontrar y definir cualquier otro punto en relación consigo mismo.⁵

La solución es, pues, efectiva y eficiente, pero tiene dos costos importantes desde el punto de vista deleuziano. El primero es que dicha reducción subordina la diferencia a la identidad. Al ordenar y comprender un problema desde *uno* sólo de sus ángulos y respecto de ciertas consideraciones privilegiadas (la búsqueda del modelo o lo representativo) se pierde enteramente la posibilidad de comprender a la diferencia en

⁵ Foucault explica el modelado de la proximidad al punto de origen de la siguiente manera:

“Para que el concepto pueda dominar la diferencia, es preciso que la percepción, en el propio centro de lo que se llama lo diverso, aprehenda semejanzas globales (que a continuación serán descompuestas en diferencias e identidades parciales); es preciso que cada nueva representación venga acompañada de representaciones que exponen todas las semejanzas; y en este espacio de la representación (sensación–imagen–recuerdo) se colocará lo semejante a la prueba de la igualación cuantitativa y al examen de las cantidades graduadas; se constituirá, en suma, el gran cuadro de las diferencias medibles. Y en aquel rincón del cuadro donde, en abscisas, la más pequeña desviación de las cantidades se reúne con la más pequeña variación cualitativa, en el punto cero, tenemos la semejanza perfecta, la exacta repetición.” (Deleuze & Foucault, 2012, 29 - 30)

sí misma, pues esta no será comprendida sino a partir de su distancia con el modelo. Además, al lograrse esta operación (la definición del modelo) la problemática desde donde emerge parece ella misma resuelta (en la medida en que el problema presupone que su solución se basa en encontrar un modelo). De este modo, con la representación y la referencia a lo Mismo, implicada en el modelo, se da la filosofía un fundamento a partir del cual ha de comprenderse el mundo. Ello implica una clausura de la problemática, una reducción que incluso termina por eliminar, o por lo menos obstruir, la percepción de aquellos elementos que no encajan en el esquema definido por el modelo (por ejemplo, el problema de la otredad, como veremos enseguida, y más generalmente, el de la diferencia en sí misma). En suma, a cambio de una eficacia en la comprensión y en la esquematización del mundo y la definición de lo verdadero, se vuelve preciso perder (o mejor dicho desatender) a buena parte de las relaciones diferenciales (locales, anómalas, fugaces e irrepresentables) entre las diversas partes del mundo.

No se trata de decir que aquello que exhiben y hace pensable tanto la representación como la Identidad sea falso o erróneo, ni tampoco que metodológicamente no funcionen; si ese fuera el caso, las filosofías basadas en éstas y los postulados que las soportan jamás se habrían sostenido y habrían sido desechados hace mucho tiempo. Pero sucede todo lo contrario, son extremadamente efectivos, funcionan y ejercen todo tipo de efectos sobre el mundo, y es en la medida de su efectividad que el potencial reductivo se oculta a sí mismo. La cuestión deleuziana no es la de desacreditarlos sino, al contrario, la de mostrar que no son suficientes, que no llegan a desentrañar sus asunciones, y que es posible arribar a formulaciones que expliquen por qué funciona la representación y la identidad, al mismo tiempo que dan cuenta de todo aquello que se les escapa y de por qué se les escapa.

1.2 La representación y la subordinación de la diferencia

Deleuze entiende a la representación como el modelo que es “el rey que orienta el análisis filosófico de lo que significa pensar” (Deleuze, 2002, 208), y que se sostiene

sobre la suposición de que el pensamiento es “naturalmente recto”, es decir, que tiene un acceso directo y privilegiado a la verdad y al ser: “la imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional” (Deleuze, 2002, 208). Puesto que esta orientación supone una asociación entre verdad, ser e identidad basada en la producción de actos de reconocimiento en función de la semejanza con un modelo producido por la representación, la diferencia como tal no puede ser entendida sino como aquello que significa la distancia entre el objeto que se pretende reconocer y el modelo al que refiere. Como dice Deleuze:

Cualquier otra diferencia, toda diferencia que no se enraíce así, será desmesurada, no coordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña; no sólo para ser pensada, sino para ser. Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser. De esto se deduce que la diferencia en sí es algo maldito, y debe expiar, o bien ser rescatada bajo las especies de la razón, que la hacen vivible y pensable, y la convierten en el objeto de una representación orgánica. (Deleuze, 2002, 389)

En consecuencia con esto, la filosofía ha desarrollado diferentes aproximaciones a la producción de representaciones que otorgan a la diferencia un lugar y una función particulares. Deleuze organiza estas distintas aproximaciones bajo la idea de que la representación tiene una cuádruple raíz que permite organizar las distintas representaciones a través de las nociones de semejanza, identidad, oposición y analogía. El siguiente cuadro (Pardo, 2014, 65) muestra cómo estas cuatro nociones se manifiestan en seis filósofos diferentes.

	SEMEJANZA	IDENTIDAD	OPOSICIÓN	ANALOGÍA
Platón	Similitud interna con el Modelo (Copia)	Esencia de lo Mismo (Modelo)	Atribución de predicados a partir de oposiciones	Relación Copia-Ser, análoga a la relación Modelo-Ser
Aristóteles	Semientidades diferentes sólo numéricamente	<i>Species infima</i>	Diferencia específica	Analogía del Ser (Géneros y Categorías)
Descartes	Semejanza de lo sensible consigo mismo	Sujeto pensante idéntico como principio de identidad	Diferencias organizadas por el ego especulativo	Analogía de la Substancia con el Pensamiento y en la Extensión
Leibniz	Oscuro y confuso	Convergencia e identidad	Videcicción e imposibilidad	Analogía de la mónadas y los "átomos"
Kant	Diferencia anulada en la sensación (cualidades y extensiones)	Suelo trascendental (<i>Ich denke</i>)	Categorías y conceptos del entendimiento	Ideas
Hegel	Irracional, irreal	Monocentrado de todos los círculos dialécticos (identidad)	Contradicción (el no-ser como ser de lo negativo)	Analogía de los momentos y figuras del Espíritu

Cuadruple raíz de la representación e historia de la filosofía

Podemos apreciar que estas nociones prescriben y circunscriben lo pensable. Determinan qué se puede pensar y cómo ha de ser pensado. A partir del cuadro resulta notorio que los contenidos de la columna de *Identidad* juegan el papel de referente último, o del punto de origen a partir del cual se organiza todo aquello que será considerado por las otras tres nociones. La *Oposición* muestra el lugar donde la diferencia opera primordialmente y las maneras en que lo hará; con ella se define la distribución de lo diferente. La *Semejanza* describe la producción o instanciación de lo diferente a partir del modelo de la Identidad y la *Analogía* el mecanismo de esta producción. Vemos, pues, que la diferencia queda en todos los casos subordinada a un principio de identidad, y mediada por una serie de nociones que siempre la refieren a

este principio. De este modo el mundo y lo pensable quedan circunscritos, y lo diferente sólo aparece como negación o como la distancia entre lo semejante y la identidad.

La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia [...] no tiene más que un solo centro, una perspectiva única y huidiza... mediatiza todo, pero no moviliza ni mueve nada[...] la representación infinita comprende una multiplicidad de representaciones, sea que asegure la convergencia de todos los puntos de vista sobre un mismo objeto o un mismo mundo, sea que haga de todos los momentos propiedades de un mismo yo. Pero conserva un centro único que recoge y representa todos los demás, como una unidad de serie que ordena, que organiza de una vez y para siempre los términos y sus relaciones. (Deleuze, 2002, 100-101).

La representación se ocupa primordialmente de organizar, ordenar, clasificar, seleccionar, jerarquizar y predecir. Como corolario, queda claro que está fundamentalmente asociada con la vida: con el encontrarse y el actuar en el mundo. Si bien la cuádruple raíz de la representación (tal como la muestra el cuadro de Pardo) se ocupa de las versiones más depuradas y abstractas del concepto de representación, ella no opera meramente ahí en una especie de éter trascendental. Para comprenderla y para poder captar también “el mundo afirmado de la diferencia” (Deleuze, 2002, 100) que se le escapa, se vuelve necesario mirar su funcionamiento, ver cómo la representación se efectúa en el mundo y los indicios que nos obligan a considerar que hay algo que falta por comprender y que la Identidad como principio del conocimiento y la verdad es incapaz de hacer valer.

1.2.1 El funcionamiento de la representación: producción de modelos y reconocimiento

En su aspecto fundamental la representación procede mediante una función predicativa que efectúa la clasificación binaria al tomar un conjunto de elementos y producir dos conjuntos cuyos elementos se excluyen mutuamente en función de si satisfacen o no la

función predicativa. Foucault, en su ensayo sobre Deleuze, lo explica de la siguiente manera:

En la filosofía de la representación, el juego de los dos predicados como rojo/verde no es más que el nivel más elevado de una compleja construcción: en lo más profundo reina la contradicción entre rojo–no rojo (sobre el modelo ser–no ser); encima, la no identidad de lo rojo y de lo verde (a partir de la prueba negativa del reconocimiento); por último, la posición exclusiva de lo rojo y de lo verde (en el cuadro donde se especifica el género color). Así por tercera vez, pero aún más radicalmente, la diferencia se encuentra dominada en un sistema que es el de la oposición, de lo negativo y de lo contradictorio. (Deleuze & Foucault, 1995, 31).

Así pues, la representación opera cuando se monta sobre un sistema de clasificación binario basado en la predicación. Se trata de un método de organización disyuntiva de un conjunto dado de elementos x bajo la forma “si hay un x , entonces x pertenece a A , de lo contrario, x pertenece a B ”. Esto es, como ya hemos mencionado, extremadamente eficiente: con una sola operación y con una sola función predicativa podemos comenzar a ordenar el universo entero. Es claro que una serie de funciones predicativas pueden aplicarse en sucesión de modo que un conjunto inicial produce dos conjuntos cada uno de los cuales puede subdividirse en otro par y así hasta que no haya más funciones predicativas. Esta operación termina produciendo un árbol donde los estratos inferiores (aquellos derivados de un mayor número de operaciones de clasificación) dependen de los estratos superiores; por lo que se trata de una organización estratificada y jerárquica.

Ahora bien, una función predicativa no hace sino plantear un modelo y decidir si un elemento se asemeja a este o no. Para poder hacer esto, la función predicativa debe ser finita, es decir, sólo puede deliberar sobre la presencia o ausencia de un

número finito de atributos. De esta manera, la clasificación tiende a hacer omisión de un sin fin de características y elementos que podrían considerarse como parte de la cosa clasificada. El problema es entonces que los atributos, o términos asociados a la predicación, que son quienes definen el modelo, en ningún caso están dados ni son evidentes e incuestionables, sino que sólo lo son en función de una problemática dada (*¿qué se desea clasificar y para qué?*) y del tipo de función predicativa que se utiliza. Además, en la práctica es fácil observar que la función predicativa, el modelo y los elementos clasificados y asociados a este no se corresponden enteramente, sino que la función predicativa tiende a clasificar pobremente al modelo (toma sólo ciertos aspectos del modelo para realizar la clasificación) y el modelo no se corresponde con los elementos asociados a él.

1.2.2 Ejemplo

Todo lo anterior es de especial relevancia en las discusiones actuales sobre inteligencia artificial, donde la clasificación y la predicción están basadas en modelos que no hacen sino recurrir a la representación del modelo mismo de la verdad y el conocimiento. Una de las críticas más frecuentes es que estos algoritmos exhiben sesgos raciales y de género que los hacen sumamente cuestionables (desde un algoritmo que al tratar de mejorar una imagen pixelada de Obama produce la imagen de un hombre blanco (Vincent, 2020), hasta la incapacidad de los algoritmos de identificar efectivamente a hombre y mujeres de color) (Simonite, 2019; Vincent, 2018). Estos casos muestran que la representación y la producción de modelos no refieren meramente a las propiedades matemáticas de los conjuntos, como algo puramente

abstracto y universal. En el caso de la inteligencia artificial, buena parte de los sesgos están dados por las bases de datos usadas que, por ejemplo, contienen más ejemplos de hombres blancos que de otro tipo de persona (Vincent, 2020)⁶. Esto refleja a su vez el *qué y para qué* de la representación, su problemática, que en este caso particular hacen patentes las condiciones sociopolíticas del lugar de producción de los modelos: el dominio (en términos de oportunidades y puestos de liderazgo) de los hombres blancos en la industria de la tecnología.⁷

Esta situación no es privativa de la industria de la tecnología, ni de la representación cibernética. En su libro *Gilles Deleuze and the Ruin on Representation*, Dorothea Olkowski aporta el siguiente ejemplo (basado en un análisis de Catharine MacKinnon) en torno a el modelo del individuo y su relación con la mujer y los grupos LGBT+:

[MacKinnon] exposes the "individual" as a generalization that excludes anyone who can be defined as a woman or as a member of a minor group, that is, as "different" or unrepresentable. In her critique of liberalism and liberal feminism, MacKinnon argues that for liberalism, the individual is always taken to be the "proper unit of analysis." Therefore, "sexual inequality" turns out to be an arbitrary and irrational division by law and custom that restricts individual human potential. So, she argues, sexism is taken to be just incidental and not a "system of subordination," that is, a system in which some "individuals" are represented as subordinate to other ideal individuals.

In the state of Colorado, for example, an anti-gay/lesbian rights bill, "Amendment 2"⁸, was held up in the courts and never put into law while

⁶ Aunque Vincent menciona que hay quienes estiman que no es la base de datos sino el StyleGAN, la red neuronal misma, quien exhibe el sesgo racial.

⁷ Al menos en este caso, parece cierto que quienes se encuentran en posiciones de poder, (i.e. en la capacidad de producir y hacer valer ciertos tipos de representaciones) tienden a ser mejor representados y mejor reconocidos que quienes no se encuentran en estas posiciones (Harrison, 2019; Richter, 2020).

⁸ La Enmienda 2 fue una iniciativa electoral aprobada por los votantes de Colorado en 1992 que prohibía al estado promulgar protecciones contra la discriminación para gays, lesbianas y bisexuales. Los votantes del estado de Colorado iniciaron una lucha legal y constitucional cuando aprobaron la Enmienda 2. La enciclopedia del estado de Colorado describe la Enmienda 2 de la siguiente manera: "La aprobación de la controvertida enmienda sentó las bases para un debate nacional sobre los derechos de los homosexuales, lesbianas y bisexuales, mientras que la lucha legal subsiguiente fue el primer caso

the state and then the federal supreme courts determined whether the amendment merely affected individuals who just happen to be engaged in the practices of a gay/lesbian "lifestyle" or whether it was aimed at those practices themselves and attempted to subordinate them to another sexual practice, one dominant in heterosexist society. That is, for anti-Amendment 2 forces (gay and lesbian rights activists), this law is a matter of what MacKinnon calls hierarchy, social and political domination, and the systematic and cumulative result of heterosexist male power. Supporters of the amendment (principally members of the religious right) presented its passage as necessary to keep any individual or individuals from being given rights not available to the rest of the community. There was no admission or recognition from advocates of the amendment that their own hegemony was what they were seeking to maintain. They obscured their general claim of dominance behind the liberal language of individual rights, just as political theorists obscure the hegemony that representation dictates behind theoretical claims for equality (Olkowski, 1999, 4 - 5).⁹

La generalidad del modelo de "individuo" hace desaparecer a los miembros de grupos minoritarios y desempoderados al clasificarles, eliminando sus diferencias, e

legal que afecta a homosexuales en llegar a la Corte Suprema de los Estados Unidos. La Corte Suprema finalmente declaró inconstitucional la enmienda, sentando un precedente para la lucha actual por los derechos LGBT en los Estados Unidos." (*Amendment 2 | Articles | Colorado Encyclopedia*, n.d.)

⁹ "[MacKinnon] expone al "individuo" como una generalización que excluye a cualquiera que pueda definirse como mujer o como miembro de un grupo menor, es decir, como "diferente" o irrepresentable. En su crítica del liberalismo y el feminismo liberal, MacKinnon argumenta que, para el liberalismo, el individuo siempre se considera la "unidad de análisis adecuada". Por lo tanto, la "desigualdad sexual" resulta ser una división arbitraria e irracional de la ley y la costumbre que restringe el potencial humano individual. Entonces, argumenta, el sexismo se toma como algo incidental y no como un "sistema de subordinación", es decir, un sistema en el que algunos "individuos" se representan como subordinados a otros individuos ideales.

En el estado de Colorado, por ejemplo, un proyecto de ley contra los derechos de los homosexuales y las lesbianas, la "Enmienda 2", se retrasó en los tribunales y nunca se convirtió en ley, mientras que el estado y luego los tribunales supremos federales determinaron si la enmienda solo afectaba a las personas que casualmente están involucrados en las prácticas de un "estilo de vida" gay/lésbico o si estaba dirigido a esas prácticas en sí mismas y trató de subordinarlas a otra práctica sexual, una dominante en la sociedad heterosexista. Es decir, para las fuerzas contrarias a la Enmienda 2 (activistas por los derechos de gays y lesbianas), esta ley es una cuestión de lo que MacKinnon llama jerarquía, dominación social y política, y el resultado sistemático y acumulativo del poder masculino heterosexista. Los partidarios de la enmienda (principalmente miembros de la derecha religiosa) presentaron su aprobación como necesaria para evitar que cualquier individuo o individuos reciban derechos que no están disponibles para el resto de la comunidad. Los defensores de la enmienda no admitieron ni reconocieron que su propia hegemonía era lo que buscaban mantener. Ocultaron su reclamo general de dominio detrás del lenguaje liberal de los derechos individuales, al igual que los teóricos políticos oscurecen la hegemonía que dicta la representación detrás de los reclamos teóricos de igualdad." La traducción es mía.

intentando hacerlas converger en la categoría legal de individuos, donde no hay nada que logre captar aquello que siéndoles propio les distingue de dicho modelo. Más aún, el modelo mismo no es simplemente un modelo cognoscitivo, no se plantea simplemente un reconocimiento en la esfera teórica, sino que el reconocimiento provisto por el modelo termina por ejercer sus efectos en otras esferas de la realidad tales como la política. En ese sentido el diseño de las leyes y la justicia que se plantea para los individuos es incapaz de dar y darse cuenta de los sesgos que hacen a estas mismas leyes injustas y opresivas. En tanto el reconocimiento se sirve de los modelos de la representación y en tanto esta necesariamente reduce y elimina elementos relevantes de aquello que clasifica, entonces la capacidad de reconocer aquello que escapa al modelo y que por lo tanto permanece irrepresentable o irrepresentado tiende a la nulidad.

1.2.3 La crítica a la noción de reconocimiento

En *Diferencia y Repetición* el mismo Deleuze, siguiendo a Nietzsche, levanta sospechas éticas y epistémicas sobre la pretendida bondad y eficacia del reconocimiento:

Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos», es toda la imagen del pensamiento como *cogitatio natura* la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia. Como dice Nietzsche, la Verdad parece ser «una criatura bonachona que ama sus comodidades y da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad; pues no es, después de todo, sino ciencia pura...» el reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento «encuentra» al Estado, encuentra a «la Iglesia»; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito... lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente

diferente, en una terra incognita jamás reconocida ni reconocible. (Deleuze, 2002, 210).

En otras palabras, el reconocimiento falla éticamente al tomar sus modelos de un pretendido sentido común, que no es sino el sentido común de aquellos que tienen el poder para establecerlos, ejercerlos y diseminarlos. Como hemos visto, esto se muestra claramente a la luz del racismo y la misoginia institucionalizados, o dicho más generalmente, en aquellas situaciones donde lo Otro es reconocido sólo en razón de sus diferencias respecto del modelo “hombre blanco”.

David Lapoujade concuerda con estos diagnósticos y señala en *Los movimientos aberrantes que*:

Dar razón, no es solamente remontar hasta el sin fondo del Ser y reconducir la filosofía hacia un fundamento ontológico donde se dejaría oír el llamado silencioso del Ser, es dar derecho a las voces no racionales, no razonables de todas las minorías que pueblan la tierra, todas aquellas que no llegan a comprender lo que todo el mundo comprende, que no llegan a saber lo que todo el mundo sabe, todo un clamor... Es la razón por la cual, en última instancia, la pregunta ¿quid juris? es siempre directamente ética y política (Lapoujade, 2016, 46 - 47).

De este modo, el sentido común falla epistémicamente al ser incapaz de *dar razón* del Otro en función de los elementos positivos que lo caracterizan, a un grado incluso tan radical que supone una incapacidad de percibirlos. Lo Otro queda comprendido únicamente como negación de un modelo que es únicamente capaz de dar razón del mundo en función de lo Mismo y su opuesto, la ausencia de lo Mismo. La falla del reconocimiento es no tener la capacidad de *dar razón de* lo diferente de sí, y es justo esa diferencia la que resulta importante y relevante rescatar.¹⁰

¹⁰ Este tipo de conclusiones serán ampliamente exploradas en los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia*, escritos en colaboración de Félix Guattari.

1.2.4 La imposibilidad del reconocimiento para reconocer y lidiar con lo irrepresentable

Así pues, el reconocimiento depende más del modelo y de la función predicativa que de aquello de lo que tratamos de reconocer sea en realidad (es decir, de todo aquello que el modelo deja de lado). Sin embargo, epistémicamente, los procesos de reconocimiento se llevan a cabo con frecuencia asumiendo que lo reconocido es (o será) tal como es reconocido. Esto es problemático por dos razones: 1) porque el pensamiento y las instituciones humanas tienden a asumir que lo que la representación y el reconocimiento les permiten percibir sobre algo es lo que la cosa es y tienden a interactuar con el exterior en función de aquello que logran reconocer -lo que para MacKinnon induce a las instituciones a desarrollar sistemas de subordinación de maneras implícitas- (Olkowski, 1999, 4 - 5), y 2), en la medida en que las relaciones entre las cosas en la realidad efectiva no se dan únicamente mediadas por la representación, sino en todas las dimensiones posibles en que las cosas se pueden relacionar, es decir, independientemente de lo que el sujeto humano llegue a pensar o suponer, por lo que este relacionarse es en buena parte independiente de aquello que arroje o no la representación (el caso paradigmático, en la actualidad, es el cambio climático, donde la representación del medio ambiente ha sido incapaz de predecir los efectos de la acción humana sobre este).¹¹

Esto último nos habla de lo irrepresentable. Lo irrepresentable es aquello que escapa a los modelos, no sólo por cuestiones de poder o azar, sino también porque su comprensión implicaría una irreductibilidad que se contrapone enteramente con el

¹¹ Un caso particularmente relevante en el 2020 es el del contacto humano con virus que previamente se encontraban aislados en ecosistemas con poca o nula interacción humana; pero que cada vez más rápidamente comienzan a ser intervenidos en función de incentivos económicos que buscan extraer materias primas, o usar esos ecosistemas para la producción agrícola, la minería, etc. (Morens, et. al, 2020).

necesario proceder de la representación misma. La irrepresentabilidad apunta justamente al lugar y al momento donde los modelos y sus predicciones fallan, y muestra entonces la presencia de variables y funciones ocultas que no pueden ser medidas ni controladas; y muestra también cómo los ciclos de retroalimentación entre estas variables vuelve a estas entidades enteramente impredecibles dada su profunda interrelación. Estos ciclos de retroalimentación los encontramos incluso al nivel de la información cuando descubrimos que el conocimiento sobre el sistema altera su comportamiento y desarrollo, e incluso a la información misma que puede proveer el sistema, por ejemplo, los estados de la ecología o la economía están inherentemente determinados a la especulación que se da a partir de la información que podemos recabar sobre ellos.

La cuestión es, sin embargo, aún más compleja. Tanto más cuanto más nos alejamos de la representación y del juicio binario de la función predicativa: no podemos simplemente deshacernos de la representación, ella está integrada a nuestra manera de interactuar con el mundo. Es necesario e inevitable ese fallar en torno a la representación, ese colapso y reducción de algo con sus múltiples posibilidades y dimensiones a una representación que concibe sólo algunas muy particulares.¹² Deleuze y Guattari plantean las tensiones y discordancias de la representación con la máquina social de la siguiente manera:

En verdad, hay varias maneras de interpretar tales discordancias: idealmente, por la separación entre la institución real y su modelo ideal supuesto; moralmente, invocando un lazo estructural entre la ley y la transgresión; físicamente, como si se tratase de un fenómeno de

¹² Muy a la manera en que la función de onda de Schrodinger colapsa con el acto de observación en el experimento de la doble rendija, convirtiendo al fotón de una onda expansiva (cuyo ser se distribuye en un estado prácticamente irrepresentable) en una mera partícula cuya posición es perfectamente determinable.

desgaste que hace que la máquina social ya no sea apta para tratar sus materiales. Pero, incluso ahí, parece que la interpretación adecuada sea ante todo actual y funcional: es para funcionar que una máquina social no debe funcionar bien (Deleuze & Guattari, 2010, 157).

Así pues, la representación y su constante fallar son necesarios para la máquina social. Podemos extrapolar esto a prácticamente cualquier otro campo de la existencia donde ya encontramos a la representación. “Es evidente que los actos de reconocimiento existen y ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana... ¿pero quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en eso, y que nosotros pensamos cuando reconocemos?” (Deleuze, 2002, 209). La reducción operada por la representación permite el movimiento en un sentido u otro: por ejemplo, si yo no me represento a una guitarra como un instrumento musical, entonces, en tanto yo quiera hacer música, tal cosa no será contemplada como un posible vehículo de expresión. Si no representáramos ni, por lo tanto, redujéramos a la cosa a sólo ciertos rasgos, entonces quedaríamos enfrentados a una especie de totalidad indiferenciada, el caos. Pero el hecho de que la representación sea necesaria no significa que no conlleve serios problemas o que debamos confiar plena y ciegamente en ella. Lo que resulta preciso, entonces, es reconocer en la representación estas fallas y no esencializar a lo representado bajo ninguna de sus figuras, particularmente en la asociación de un Modelo con un Mismo idealizado ni tampoco en la correspondencia de la identidad de la representación con el Ser y la Verdad.

En este sentido es necesario comprender cómo es que la representación es posible y de qué manera podemos atender y acercarnos a aquello que está detrás, a lo irrepresentable, a aquello que nos da qué pensar y que mueve al pensamiento a

establecer una relación creativa con aquello otro (y sin la necesidad de prejuzgar su comprensión en un modelo). Esto con el fin de poder prevenirnos en relación con la reducción representativa, pero también de expandir las herramientas que poseemos para relacionarnos con el mundo y comprender el ser (Olkowski, 1999, 231).

El problema que encontramos es que la representación asocia una serie de conceptos cuya interrelación hacen imposible una crítica desde sí misma: (i.e. los presupuestos mencionados más arriba). Como veremos en seguida y en la segunda parte de este trabajo, Deleuze propone el concepto de “problemática” como aquello que define las condiciones de posibilidad de las representaciones de una filosofía, pero al mismo tiempo no encierra al conocimiento dentro del mecanismo representador. Por medio del estudio del concepto de diferencia en sí misma propone una disociación de los conceptos previamente asociados, particularmente hace de la verdad y el ser elementos relacionados con lo diferencial, que ya no refieren a un modelo, ni se reconocen por su identidad o semejanza con él. En este sentido, los objetos se definen únicamente por las relaciones diferenciales (locales, temporales y emergentes) que se producen entre un grupo de elementos considerados (los cuales son provistos por una problemática definida) y no implican en ningún caso la estaticidad, o inmutabilidad que dirige al pensamiento cuando piensa a través de modelos e identidades como base de su ontología y epistemología.

1.3 La crítica del fundamento y la verdad

Ahora bien, para finalizar es necesario tocar el tema del fundamento y la verdad. Ya que tenemos más claridad respecto de los límites de la representación y la necesidad

de su crítica, se muestran también las fisuras de los conceptos de verdad y fundamento.

Es el sentido común el que sirve como vínculo entre el pensamiento y el afuera: “el sentido común es la norma de identidad, desde el punto de vista del Yo [Moi] puro y de la forma de objeto cualquiera que le corresponde” (Deleuze, 2002, 207). La verdad tiene la forma del sentido común, y queda definida por la identidad como criterio de evaluación. Por ejemplo, Deleuze caracteriza la filosofía kantiana como aquella donde el reconocimiento queda comprendido “como modelo trascendental” (referencia que define la Identidad), donde la “concordancia de las facultades [queda] fundada en el sujeto pensante como universal, y ejerciéndose sobre el objeto cualquiera” (Deleuze, 2002, 208). Es el lugar donde el sujeto trascendental funda el conocimiento de los objetos empíricos, por lo que constituye el referente respecto del cual los conocimientos producidos por cada sujeto empírico deben ser evaluados en su verdad.

Puesto que el reconocimiento se plantea como emanando del modelo hacia los objetos empíricos y el criterio de la verdad se postula siempre como reconocimiento del modelo, las “diferencias son sólo visibles y pensables sobre el fondo de la identidad de un mismo concepto (la diferencia entre “el libro verde” y “ el libro azul” es sólo pensable merced a la identidad en ambos del concepto de “libro”” (Pardo, 2014, 63).

La representación necesita del concepto de fundamento para hacer valer tanto sus conclusiones epistemológicas, como sus efectos sobre el mundo y el afuera, es decir, para sostener sus producciones (conocimiento) por encima de la opinión (*doxa*) y mostrar su concordancia con el ser y lo verdadero.

Ante este problema lo primero que debemos notar es que en todo momento la filosofía ha de llegar a un punto donde resulta necesario dejar de preguntar o se corre el riesgo de producir una regresión infinita respecto del *problema*¹³ (lo que queda resuelto por el primer postulado de la imagen del pensamiento). Así lo plantea Zourabichvili (2004, 24):

Deleuze insiste en la incapacidad de los filósofos para comenzar verdaderamente (Deleuze, 2002, 169-73). Un verdadero comienzo exige la expulsión de todo presupuesto; pero, por más que se comience por un concepto que no presupone efectivamente ningún otro (el Cogito, por ejemplo, en oposición a la definición del hombre como animal racional), no por ello se eluden presupuestos de otro orden, implícitos o preconceptuales, que solo pueden apoyarse en el sentido común. De ese modo, «se supone que cada cual sabe sin concepto lo que significa yo [moi], pensar, ser» (Deleuze, 2002, 169). En el mismo momento en que la filosofía cree comenzar, su comienzo se precipita en lo prefilosófico, hasta el punto de que jamás puede poseerse a sí misma, autonomizar su fundamento.

Es decir, llegado un cierto momento, la filosofía y sus interlocutores se ven obligados a asumir que todos comprenden lo que significa verdad, pensamiento, ser, y demás conceptos fundamentales. Esto, para que la materia de la discusión pueda ocurrir sobre el mismo terreno (fundamento). En pocas palabras, estos términos no son dados de una vez y para siempre, por lo que sería necesario definirlos. Sin embargo, para definirlos se requieren otros términos y conceptos, por lo que el cuestionamiento y la investigación de cada término puede suceder infinitamente: cada término por definir requiere de otros tanto que habría que definir. Para evitar esta regresión infinita, se

¹³ Este tema es de gran importancia para la presente investigación y por ello lo trataremos extensamente más adelante.

vuelve necesario asumir que tal o cual definición es suficiente en un momento dado y que ya no es necesario buscar otra que la justifique o fundamente.

Por otro lado, para poder “avanzar en la cuestión”, el fundamento requiere que el concepto sea idéntico a sí mismo, es decir, se vuelve necesario evitar que existan dos definiciones para un mismo concepto y que sean ellas mismas diferentes. Pues en la medida en que estos conceptos refieren a sus definiciones (para explicar, demostrar y sostener a los a los conceptos e ideas que derivan de ellos), exhiben una lógica particular y excluyente de aquella que pertenece al concepto homónimo, lo que quiere decir que cada versión del concepto tiene consecuencias distintas. Esto es apreciable al observar cómo cada filosofía particular difiere mucho o poco de las otras, a pesar de que pretende hablar de *lo mismo*.

En este sentido, a la manera del principio de incertidumbre de Heisenberg que postula que la medición afecta el estado de aquello que pretende medir, notamos que el fundamento transforma aquello que funda. “No podemos creer que lo fundado siga siendo lo mismo, lo mismo que era antes, cuando no estaba fundado, cuando no había pasado por la experiencia del fundamento” (Deleuze, 2002, 236). Dicha transformación es un acto genético, produce algo donde antes no estaba: “la verdad en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación” (Deleuze, 2002, 236). Si bien la adecuación ha sido el criterio *de facto* (para muchas filosofías) con el cual es posible determinar el valor de verdad de una proposición, ésta no es sino secundaria a la producción de aquello que fundamenta:

La relación de la proposición con el objeto que designa debe ser establecida en el sentido mismo; atañe al sentido ideal ir más allá de sí hacia el objeto designado [...] Si el sentido sale de sí para alcanzar el objeto, este ya no puede ser planteado en la realidad como exterior al

sentido, sino sólo como el límite de su proceso. Y la relación de la proposición con lo que designa, en tanto esa relación ha sido efectuada, se halla constituida en la unidad del sentido al propio tiempo que el objeto que la efectúa. (Deleuze, 2002, 236)

Es decir, el objeto se produce al mismo tiempo que el fundamento y las verdades derivadas que conducen a él.¹⁴ Se trata, pues, de una radicalización del concepto kantiano de lo trascendental desde la óptica del sin-fondo: es la fundamentación quien establece las condiciones de posibilidad de los objetos, mientras que el sin-fondo se revela como el límite de toda fundamentación. El corolario de todo esto es que no hay una sola fundamentación posible sino múltiples fundamentaciones heterogéneas y ortogonales, cada una determinando objetos distintos. Lo cual resulta evidente con tan sólo atender a la historia de filosofía en occidente y sus líneas divergentes, y se vuelve crucial en la definición que Deleuze y Guattari realizan de la filosofía (Deleuze & Guattari, 2005, 8, 26 y ss.).

Como dice Lapoujade (2016, 35-36):

La pregunta: ¿qué es lo que funda...? tiene de aberrante el hecho de que nos hace remontar más allá de todo fundamento, hacia un “desfondamiento”, una disipación de todo fundamento, la cual acarrea inevitablemente una crítica del valor de verdad y de la verdad como valor.” Lo que se ha dejado escapar es la característica interna del problema como tal, el elemento imperativo interior que decide ante-todo de su verdad y de su falsedad, y que mide su poder de génesis intrínseca: el objeto mismo de la dialéctica o de la combinatoria, lo «diferencial». Los problemas son pruebas y selecciones. Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento. El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero (Deleuze, 2002, 247).

¹⁴ No entraremos en este momento, sino más adelante, en la discusión del concepto deleuziano de *sentido*. Baste con apuntar por ahora lo siguiente: “el sentido... se desarrolla en las determinaciones sub-representativas” (Deleuze, 2002, 237). Esto quiere decir que ante toda representación y por debajo de ella, como las junturas que la sostienen (lo que literalmente corresponde a la expresión: dar sentido) tenemos al sentido.

La verdad para Deleuze no es ya el resultado de una adecuación entre una proposición y un objeto o una experiencia, sino el índice y el resultado de un modo de fundamentación, o más precisamente los índices de una problemática (Zourabichvili, 2004, 39-40).

Lo que se ha dejado escapar es la característica interna del problema como tal, el elemento imperativo interior que decide ante-todo de su verdad y de su falsedad, y que mide su poder de génesis intrínseca: el objeto mismo de la dialéctica o de la combinatoria, lo «diferencial». Los problemas son pruebas y selecciones. Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento. El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero (Deleuze, 2002, 247).

Esta concepción de la verdad no se reduce a afirmar la postulación de verdades relativas (en un sentido trivial), donde toda afirmación vale por igual. Al contrario se trata de mostrar en qué medida un cierto punto de vista, o marco problemático, revela un cierto aspecto del afuera, y mostrar al mismo tiempo que no todo marco problemático es capaz de producir el mismo tipo de verdades y ni siquiera verdades equivalentes o comparables (ortogonalidad), pero que las verdades producidas por cada uno forman parte de una misma multiplicidad: la verdad concebida como múltiple y diferenciada. Como afirma Zourabichvili (2004, 74):

El desafío deleuziano es [...] concebir un perspectivismo no relativista. Deleuze insiste en la necesidad de no confundir la idea banal y contradictoria de una verdad que varía según el punto de vista, y la idea -debida a Leibniz y a Nietzsche- de una verdad relativa al punto de vista, habida cuenta de que los puntos de vista, cualesquiera sean, no valen unos por otros.

Por el contrario, para las filosofías de la representación hay un punto de vista estático, sustancial y fundamental, por ejemplo, Dios o el Sujeto; estos se

corresponden con la noción un punto de origen, i.e. la coordenada (0,0) del plano cartesiano, a partir del cual todo otro punto será comprendido.¹⁵ Una vez más Zourabichvili (2004, 38):

«Una nueva imagen del pensamiento significa primero esto: lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor» (NPh, 119). No se trata de invocar un valor más alto que la verdad, sino de introducir la diferencia dentro de la verdad misma, evaluar las verdades o las concepciones de lo verdadero que subyacen en ella. Es decir que Deleuze no suprime la resolución verdadero-falso, sino que modifica su sentido llevándolo al nivel de los problemas, con independencia de cualquier acto de reconocimiento. «Referir la prueba de lo verdadero y lo falso a los problemas mismos» (B, 3; DR, 207): Así pues, la resolución del sentido y el sinsentido no se opone a la resolución verdadero-falso; ella es su determinación superior, que ya no apela a una realidad postulada (se entenderá por sinsentido un falso problema).

1.4 El simulacro y la inversión del platonismo

En *Lógica del sentido* Deleuze recupera y reelabora el concepto, de raigambre platónica y estoica, de simulacro para dotar de sentido a estas concepciones de un perspectivismo no relativista y producir una noción de verdad que parta de la diferencia y se pueda oponer a la verdad identitaria de la representación. La importancia de la filosofía platónica radica en este sentido en que funda “ todo el ámbito que la filosofía [de la representación] reconocerá como suyo: el ámbito de la representación lleno de copias-íconos, y definido no en relación extrínseca a un objeto sino en relación intrínseca al modelo o fundamento.” (Deleuze, 2005, 301)

Deleuze (2005, 298) define una de las motivaciones de la filosofía platónica de la siguiente manera:

Distinguir la esencia y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, la Idea y la imagen, el original y la copia, el modelo y el simulacro... Las copias son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la

¹⁵ Visto así, incluso la revolución copernicana de Kant sigue sin ser lo suficientemente revolucionaria.

semejanza; los simulacros están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales [...]

En *El Sofista*, Platón aborda el tema del simulacro para tratar de “acorrallar al falso pretendiente como tal, para definir el ser (o más bien, el no ser) del simulacro. El propio sofista es el ser del simulacro...” (Deleuze, 2005, 297 - 298). Pero hacia el final de este diálogo Platón descubre que el simulacro “no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo. La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates” (Deleuze, 2005, 297 - 298). La diferencia realmente importante entre la copia y el simulacro es que la primera es una “imagen dotada de semejanza”, es decir, comprendida dentro el esquema representativo modelo-semejanza, mientras que el simulacro es precisamente una “imagen sin semejanza”, que resulta, en principio incomprensible bajo este modelo. (Deleuze, 2005, 289 - 299).

Desde esta concepción platónica, la esencia y el modelo operan como aquellos referentes ante los cuales todo ente y toda proposición habrán de ser considerados, y dependiendo de su grado de semejanza con estos estarán más o menos asociados a las cualidades que una determinada ontología representativa asignará a estos entes: por ejemplo, su grado de verdad o su grado de realidad. En este sentido, la copia es meramente una versión degradada de un original (aquello que es lo más semejante posible al Modelo). Sin embargo, como Deleuze puntualiza, el simulacro opera de un modo que no puede ser comprendido por este esquema y que inaugura una posible concepción del problema de la verdad que esquivo la condición de semejanza sobre la que el procedimiento platónico descansa.

Aquí citaremos en extenso para luego desmenuzar cada uno de los puntos que

Deleuze propone:

Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo, «Crepúsculo de los ídolos». El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción. De las dos series divergentes, al menos, interiorizadas en el simulacro, ninguna puede ser asignada como original, ninguna como copia. Tampoco resulta suficiente invocar un modelo de lo Otro, porque ningún modelo resiste al vértigo del simulacro. Ya no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista. No hay jerarquía posible: ni segundo, ni tercero... La semejanza subsiste, pero es producida como el efecto exterior del simulacro en cuanto que se construye sobre las series divergentes y las hace resonar. La identidad subsiste, pero es producida como la ley que complica todas las series y las hace volver a todas sobre cada una en el curso del movimiento forzado. En la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia el ser simulados, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro... Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso”.(Deleuze, 2005, 304 - 305)

Podemos prestar atención a algunos de los momentos más relevantes de la referencia anterior para analizarlos con cuidado.

1. “El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación.”

Desde esta concepción platónica, la Esencia y el Modelo operan como aquellos referentes ante los cuales todo ente y toda proposición habrán de ser considerados, y

dependiendo de su grado de semejanza con estos estarán más o menos asociados a las cualidades que una determinada ontología representativa asignará a estos entes: por ejemplo, su grado de verdad o su grado de realidad. En este sentido, la copia es meramente una versión degradada de un original (aquellos que es lo más semejante posible al Modelo).

2. “El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción. De las dos series divergentes, al menos, interiorizadas en el simulacro, ninguna puede ser asignada como original, ninguna como copia... Ya no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista. No hay jerarquía posible: ni segundo, ni tercero...”

El simulacro opera de un modo que no puede ser comprendido por este esquema y que inaugura una posible concepción del problema de la verdad que esquivada la condición de semejanza sobre la que descansa el procedimiento platónico. El simulacro constituye a su objeto de manera diferencial, partiendo de las propias condiciones de un problema y no de un Modelo venido de algún más allá (Este es precisamente el tema del siguiente capítulo). Esto significa que no hay un punto de vista privilegiado (el del Modelo) sino que los puntos de vista se multiplican y cada uno es capaz de reclamar sus derechos en la medida en que cada uno aporta algo que los demás no pueden.

3. “La semejanza subsiste, pero es producida como el efecto exterior del simulacro en cuanto que se construye sobre las series divergentes y las hace resonar. La identidad subsiste, pero es producida como la ley que complica todas las series y las hace volver a todas sobre cada una en el curso del movimiento forzado.”

La semejanza y la identidad subsisten, pero ya no son primarias, sino derivadas, es decir, ya no existen en función de la potencia del Modelo: no son productoras, ni rectoras de una comprensión, ni determinan el ser del mundo y de la verdad. Sino que se desplazan y reaparecen como efectos del simulacro, es decir, en función de los puntos de vista y de sus capacidades de extraer semejanza e identidad. El simulacro no niega estos factores de la experiencia: comprender el mundo desde el simulacro no implica dejar de experimentar lo semejante y lo idéntico, sino simplemente consiste en explicarlos y asignarles roles ontológicos distintos. Y es esta posibilidad de explicar estos factores de maneras distintas, justamente, la que señala la potencia del simulacro: si el simulacro no fuera posible, si como se piensa en términos de una ontología representativa, fuera simplemente un falso pretendiente, la identidad y la semejanza podrían ser únicamente subordinadas a la cuádruple raíz de la representación y jamás podrían cumplir otras funciones.

4. “Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso”

El simulacro no pretende ocupar el lugar de lo Mismo y de lo Semejante, ni reconstruir a la representación en una versión “mejorada”. A la vez, tampoco pretende negarlas ni condenarlas a una especie de no-ser, pues ello sería justamente, usurpar aquel lugar y negarse a sí misma en su propia potencia. Al multiplicar los puntos de

vista, pero preservando la identidad y la semejanza, se abre la posibilidad de comprender todo el aparato representativo bajo una nueva luz: no ya como modelo trascendental de la realidad, sino como efecto de la realidad, no ya como unidad suprema idéntica, sino como unidad emerge de uno u otro punto de vista particular (esto es a lo que Deleuze llama contra-efectuación). Es importante *reconocer* que representamos, que esto forma parte esencial de nuestro relacionarnos con el mundo, pero es más importante aún no confundir esta operación con el mundo mismo ni con sus formas de ser: la cuestión consiste en no cerrar las posibilidades del pensamiento a la lógica de la representación ni dejarnos de percibir aquello del mundo que no es susceptible de ser Representado. Es en ese sentido que el simulacro no se comprende como un nuevo fundamento. El simulacro multiplica los fundamentos hasta tal punto que la primacía del fundamento se desvanece y la seriedad con la que domina las consideraciones ontológicas comienza a carecer de peso. Es en ese sentido en el que hablábamos de que la problemática hace posible una infinitud de fundamentaciones, pero ni ella misma, ni el simulacro (en la medida en que se distinguen) son ellos mismos un fundamento.

2. La Diferencia pura

2.1 Diferencia y relación

Cada cosa, cada ser, debe ver su propia identidad sumida en la diferencia, ya que cada uno no es más que una diferencia entre diferencias. Hay que mostrar a la diferencia difiriendo. (Deleuze, 2002, 101).

Las matemáticas del cálculo diferencial y la topología tienen cabida en la filosofía deleuziana precisamente en torno de la cuestión del punto de referencia. En esencia lo que permiten estas disciplinas matemáticas es la determinación de los elementos relativos a un punto cualquiera en función de las características de la localidad de dicho punto:

“(...) dx no es nada con respecto a x , ni dy con respecto a y , pero que dx/dy es la relación cualitativa interna (...) las relaciones diferenciales están insertadas en el proceso de una determinación recíproca que traduce la interdependencia de los coeficientes variables (...) para la ecuación de una curva, la relación diferencial remite solamente a líneas rectas determinadas por la naturaleza de la curva” (Deleuze, 2002, 87)

Dicho de otro modo, la propuesta deleuziana del *problema* como elemento germinal de un conjunto de verdades, es decir, como fundamento diferencial o relativo, hace posible el desarrollo de aproximaciones basadas en las condiciones relativas y locales de un problema determinado (Deleuze, 2002, 101). Lo que se opone a las

metodologías basadas en la representación, lo mismo, lo idéntico, y el fundamento estático o sólido (punto de origen del plano cartesiano) según las cuales todo debe ser medido y comprendido a partir de un sólo y mismo punto (e.g. el Sujeto).

Lo que distingue a un pensamiento diferencial y a una filosofía basada en este tipo de pensamiento es la manera en la que se comprenden las relaciones entre los elementos que participan en un problema. Una comprensión diferencial implica que los elementos de problema serán caracterizados tan sólo en función de las diferencias (o relaciones) que establece cada uno con todos los demás, sin verse en la necesidad de recurrir a elementos externos para definir esta caracterización.

Cada representación componente debe ser deformada, desviada, arrancada de su centro. Es preciso que cada punto de vista sea él mismo la cosa, o que la cosa pertenezca al punto de vista [...] Es necesario que la diferencia se convierta en el elemento, en la unidad última que remite, pues, a otras diferencias que no la identifiquen sino que la diferencien (Deleuze, 2002, 101).

Es necesario destacar aquí que ningún elemento o conjunto de elementos tiene una posición privilegiada determinante que jerarquice la comprensión de las diferencias, como si se tratara de punto pivote a partir del cual serán comprendidos todos estos puntos. Cada elemento determina a los otros y es determinado por los otros. Por el contrario, como mencionamos en el apartado anterior, para la filosofía de la Identidad es necesaria la postulación de un elemento rector externo y privilegiado a partir del cual se determinen todas las diferencias y el valor de cada uno de los elementos participantes en el problema: “La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia. La representación no tiene más que un solo centro, una perspectiva única y huidiza” (Deleuze, 2002, 100).

El concepto de relación resulta indispensable para comprender el rol de la diferencia pura. Mientras que para la filosofía de la identidad la relación (diferencial) sólo aparece como la distancia entre lo que una cosa es respecto de un modelo, para la filosofía de la diferencia, la relación es sólo aquello que muestra lo que es un punto (cosa o elemento de una cosa) x en tanto es referido a un punto y , es *decir*, (dx/dy) . Esta formulación matemática es posiblemente la que Deleuze encuentra como más apropiada para un libro como *Diferencia y repetición*, donde el tema precisa la pureza y sobriedad del tratamiento. Sin embargo, hay otras teorías deleuzianas que presuponen esa concepción básica, por ejemplo, la teoría de flujos en *El Antiedipo* (Deleuze & Guattari, 2010, 11 - 17).¹⁶ No obstante, en razón de clarificar el potencial epistemológico de esta idea, podemos ejemplificarla de la siguiente manera. Un flujo de materia fecal humana puede ser definido de distintas maneras, dependiendo de con qué se le ponga en relación. En una ciudad donde a este flujo se lo relaciona con el concreto, ese flujo es considerado tóxico en la medida en que no hay manera posible (tecno-ideológicamente) para que ésta pueda procesarlo adecuadamente; así pues, resulta necesario deshacerse de este flujo por medio de cañerías que lo concentran para desembocar en ríos y mares, lo que termina por contaminarlos debido a una sobresaturación de nutrientes. En un segundo caso, en un sistema de compostaje, estos flujos no son considerados tóxicos, sino valiosos y nutritivos en la medida en que la materia fecal se pone en relación con elementos que los procesan y que reintegran

¹⁶ “En todas partes máquinas y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta[...] El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados [...] Todo “objeto” supone la continuidad de un flujo, todo flujo la fragmentación del objeto. Sin duda, cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye: el ojo lo interpreta todo en términos de ver –el hablar, el oír, el cagar, el besar.... Pero siempre se establece una conexión con otra máquina[...]” (Deleuze, 2010, 11 - 15).

adecuadamente estos flujos convertidos en nutrientes al sistema mismo del que se obtuvieron en primer lugar (Jenkins, 1999; Hemenway, 2015).¹⁷ En el primer caso tenemos la relación diferencial *mierda/concreto* mientras que en el segundo tenemos la relación *mierda/tierra*. Queda claro con esto que el “ser de la mierda”, tal como se puede entender en este ejemplo, no puede definirse de una vez por todas (e.g. como una *especie* dentro del *género* de los desechos) y mucho menos haciendo abstracción de aquellos otros elementos con respecto a los cuales se la piensa. La mierda como flujo es determinada de modo diferente en cada caso, y ello depende de quién o qué sea el consumidor de ese flujo, es decir, el otro término de la relación. Lo diferencial no postula un esquema clasificatorio que pretenda identificar *qué es algo* y comprenderlo como una verdad que se sostenga en todo lugar y desde cualquier punto de vista; sino que por el contrario describe el comportamiento de los distintos elementos de un conjunto (relación) en su propia interacción, por lo que su descripción tiene una validez meramente local y situacional. La diferencia pura, o entendida desde sí misma, es por ello totalmente distinta de lo que es la diferencia entendida a partir de la identidad, no se trata de una mera inversión del concepto; en todo caso, se trata de una inversión del modo de comprensión, pensar la diferencia antes que la identidad, y la identidad sólo como el caso de, o lo que se muestra con, una relación diferencial.

2.2 Combinatoria y heterogeneidad

Entonces, una filosofía diferencial se abre a una combinatoria prácticamente infinita en sus posibilidades. Cualquier conjunto de elementos tiene la capacidad de establecer un

¹⁷ A esto se le llama cerrar el ciclo de nutrientes y se comprende como la única manera de conservar los nutrientes en un ecosistema. Es decir, no exportarlos y por lo tanto no requerir importar los nutrientes desde otro ecosistema.

conjunto de relaciones que definirán su producción de verdad; y a un mismo conjunto de elementos corresponden múltiples conjuntos de relaciones, cada uno produciendo verdades por sí mismo.

El problema del pensamiento no está relacionado con el de la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y de lo regular, de lo notable y de lo ordinario: que se cumple por entero en lo inesencial o en la descripción de una multiplicidad, en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un «problema» (Deleuze, 2002, 287).

Más aún, como acabamos de ver, los elementos ni siquiera tienen que ser del mismo tipo, es decir, las composiciones que se piensan diferencialmente son, en la mayoría de los casos, heterogéneas: la mierda que entra en relación con la ciudad, en realidad termina por relacionarse con un compuesto de hierro, concreto, otros materiales, animales humanos, ideas e ideologías, elementos impredecibles o azarosos, relaciones de fuerza económicas y de poder, etc.

Puede ser que la idea más profunda de Deleuze sea esta: que la diferencia es también comunicación, contagio de heterogéneos términos, una divergencia jamás estalla sin contaminación recíproca de los puntos de vista. «La disyunción cesa de ser una herramienta de separación, lo imposible es ahora una herramienta de comunicación (. ..) La exclusión de predicados es sustituida por la comunicación de acontecimientos» (Deleuze, 2005, 203-4) (Zourabichvili, 2004, 151 - 152).

De ahí que Deleuze en su obra haga converger un sinnúmero de series divergentes (e.g. literatura, biología, cine, psicoanálisis, lingüística, economía, etc.) y que uno de los segmentos más potentes e influyentes de su producción haya sido derivado de su colaboración heterogénea con Guattari. Ésta colaboración incluso aporta un nombre para hablar de esta convergencia de lo divergente: ensamblaje.¹⁸

¹⁸ El capítulo *Sobre el Ritornelo* en *Mil Mesetas* elabora extensamente este concepto.

2.3 La verdad desde la diferencia: múltiple y diferencial

De este modo se esclarece aún más la noción de verdad que tocamos en el apartado anterior. Habíamos dicho que la verdad es múltiple y que ésta es producida a partir de las diferentes problemáticas o fundamentaciones que le subyacen: “para la ecuación de una curva, la relación diferencial remite solamente a líneas rectas determinadas por la naturaleza de la curva, se trata de una determinación completa del objeto, y sin embargo no expresa más que una parte del objeto entero, la parte considerada como «derivada»” (Deleuze, 2002, 87). Ahora comprendemos también que las problemáticas o fundamentaciones son subconjuntos de elementos formados a partir de las relaciones diferenciales que se descubren (*circunstancialmente*) en ellos (en función de intereses y fuerzas de todo tipo). La combinatoria es potencialmente infinita, y la verdad es múltiple en la medida que acompaña a cada una de estas combinaciones, o es la verdad de estas combinaciones. Es preciso notar que se trata de una concepción donde *la verdad es una, ya la vez, múltiple y diferencial*; y que las oposiciones entre estas diferenciaciones no pueden anularse unas a otras pues las problemáticas que las producen no son equivalentes y, por lo tanto, tampoco comparables:

Y volvemos a hallar, siempre, la idea de que no hay varias verdades sino una verdad ella misma múltiple y diferenciada. La verdad es la dura prueba de la diferencia ética, donde la vida «no se divide sin cambiar de naturaleza» en cada nueva distancia recorrida, en cada nueva perspectiva conquistada. La diferencia ética es ritmo. Devenir-intenso o imperceptible es condensar las épocas sucesivas, las líneas simultáneas, las posibilidades experimentadas en la síntesis disyuntiva de un solo y mismo Acontecimiento, en el sistema abierto y resonante de una vida. (Zourabichvili, 2004, 146 - 147)¹⁹

¹⁹ También volveremos sobre el tema de la *síntesis disyuntiva* en el apartado correspondiente al Acontecimiento.

¿Qué implicaciones tiene esta concepción de la verdad como múltiple y diferencial para la filosofía y el conocimiento?, y ¿qué implica la relación entre esta verdad y la diferencia ética? A la primera pregunta hemos de responder que exhibe los límites de la verdad que propone la representación en su cuádruple raíz (semejanza, identidad, oposición y analogía), donde lo descrito por la verdad tiene su correspondencia con el modelo propuesto en esta verdad, y que se vuelve irreconocible si no es por este modelo. La verdad de la representación tiene por objeto lo que Deleuze describe como “saber” en el octavo postulado de la “Imagen del pensamiento”, éste es el punto terminal del aprendizaje, aquello que cierra y de-termina la figura de lo representado y depurado y cristalizado en una verdad y una serie de proposiciones que caracterizan un estado de cosas (Deleuze, 2005, 39-40):

Aprender no es sino el mediador entre no-saber y saber, el pasaje viviente de uno a otro. Por más que se diga que aprender después de todo, es una tarea infinita; esta no deja por ello de ser desechada junto con las **circunstancias** y la adquisición, puesta fuera de la esencia, que se supone simple, del saber en tanto innatismo, elemento *a priori* o hasta Idea reguladora. (Deleuze, 2002, 253) [El énfasis es nuestro]

No sólo se desecha el aprendizaje en favor del saber, sino que también se pierden todos los elementos de la experiencia que no caben en aquella imagen y que son para ella “accidentales”. Entonces se privilegia algo que no es precisamente la experiencia y que se supone el modelo a partir del cual se ha producido, una especie de elemento germinal que satisface las condiciones de inmutabilidad o eternidad y que, por lo tanto, es independiente de la experiencia. Hemos visto en el apartado 1.2.2 (en referencia a los ejemplos de Olkovski, Vincent y Simonite), así como en el análisis de la

mierda que realizamos más arriba, que la representación y la noción de verdad que le corresponde tienen un carácter evidentemente peligroso cuando son llevadas a la práctica. Esto no es una casualidad, ni mero un accidente, incluso cuando el peligro que acarrea este modo de producir conocimiento no se realice en muchas o la mayoría (si quisiéramos concederle este beneficio) de los casos. Este tipo de peligros son inherentes al modo de producción de la representación justo en la medida en que desecha las circunstancias de la experiencia y del aprendizaje. El límite (en sentido matemático) de la verdad de la representación aparece justo en ese punto y su peligro consiste en que esta verdad tiene efectos sobre el mundo, al servir como guía y determinación de nuestros comportamientos y decisiones, las cuales se realizan inevitablemente sobre la base de información parcial y reducida por el proceso de modelización.

2.4 La verdad y el acontecimiento

La concepción de una verdad múltiple y diferencial exhibe este límite en la medida en que comprende que una representación particular, o modelo, o una verdad, de este tipo, son sólo el resultado de privilegiar un subconjunto de elementos de la experiencia²⁰ (lo que arriba denominamos como una problemática o una fundamentación). Sin embargo, la determinación de dicho subconjunto no se realiza sino en función del sin-fondo (Deleuze, 2002, 61-62; Deleuze, 2005, 354;)²¹ y la

²⁰ “El estado de cosas es individuado, implica tal o cual cuerpo, mezclas de cuerpos, cualidades y cantidades, relaciones.” (Deleuze, 2005, 39)

²¹ “¿Qué es en efecto un plano? Es una suerte de corte, un seccionamiento de lo sin fondo, destinado a recoger sobre sí todo lo que proviene de allí y no a sumergir nuevamente todo en las profundidades. No

instancia paradójica (llamada lugar vacío/ocupante sin lugar, sin sentido, cuasi-causa y punto aleatorio, entre otros nombres) (Deleuze, 2005, 84 y 201) en tanto estos operan sobre el *acontecimiento*. Es decir, la producción de dicha problemática es un efecto superficial de sentido (Deleuze, 2005, 44 - 47)²², lo que activa, incita y hace posible esa producción es la instancia paradójica. Como afirma el propio Deleuze:

A la vez que las series son recorridas por la instancia paradójica, las singularidades se desplazan, se redistribuyen, se transforman unas en otras, cambian de conjunto. Si las singularidades son verdaderos acontecimientos, comunican en un solo y mismo acontecimiento que no cesa de redistribuirlas y sus transformaciones forman una historia [...] (Deleuze, 2005, 84).

Es decir, la elección del (sub)conjunto que conforma una verdad, no escapa a la paradoja ni al azar. De este modo, la verdad de la representación aparece sólo como un caso, o una efectuación de la verdad múltiple y diferencial. Por otra parte, la verdad múltiple y diferencial no tiene su límite en la experiencia sublimada de una Representación modélica, sino en el *acontecimiento* donde la multiplicidad y la diferencialidad alcanzan su grado máximo de unidad: “las posibilidades experimentadas en la síntesis disyuntiva de un solo y mismo acontecimiento, en el sistema abierto y resonante de una vida (Zourabichvili, 2004, 146 - 147)”²³.

Los acontecimientos son ideales. Novalis llega a decir que hay dos tipos de acontecimientos, ideales los unos, reales e imperfectos los otros; por ejemplo el protestantismo ideal y el luteranismo real. Pero la distinción no está entre dos clases de acontecimientos: está entre el acontecimiento, ideal por naturaleza, y su efectuación espaciotemporal en un estado de cosas... Los acontecimientos son singularidades ideales que se

se confunde ni con un abismo indiferenciado de donde nada sale todavía, ni con un mundo diferenciado donde todo ya ha salido, ya se ha distinguido. Se aloja por entero en el entre-dos de lo indistinto y de lo distinto, en el pasaje de uno a otro: es lo que se distingue. Ni indeterminado, ni determinado, es la determinación misma.” (Lapoujade, 2005, 39)

²² El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es sino el resultado empírico del sentido. (Deleuze, 2006, 236).

²³ Hablaremos del *acontecimiento* en la siguiente sección.

comunican en un solo y mismo acontecimiento; tienen además una verdad eterna, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir, sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en el que subsisten e insisten. Los acontecimientos son las únicas idealidades; e *invertir el platonismo es en primer lugar destituir las esencias para sustituirlas por los acontecimientos como fuentes de singularidades*. (Deleuze, 2005, 84; el énfasis es nuestro)

Para esta teoría no tiene sentido desechar a la representación (platonismo, en la cita) o comportarse como si no satisficiera un cierto modelo, o alguna identidad esperada, o como si pudiera oponérsele algo mejor que se asemejara más a la Verdad, al Ser y a lo Real. En esto consistiría una interpretación que sigue operando desde la representación como tal. La representación, en efecto, puede observarse en nuestra experiencia del mundo; las teorías que la han elaborado, y tratado, describen algo que puede ayudarnos a darle sentido a nuestra relación con el conocimiento y la verdad, y también hemos podido observarla en los efectos que ésta tiene sobre nuestro modo de comportarnos en el mundo. Lo que es preciso para Deleuze es describir las condiciones de posibilidad de esta efectuación de la representación, no ya de un modo ideal-trascendental sino empírico-trascendental, en su darse efectivo en la experiencia, por oposición a una constitución que la eleva y depura teóricamente haciéndola difícil de asir en sus efectos sobre la realidad.

Ello no implica que la dimensión ética de esta verdad consista en la adquisición de esta verdad múltiple y diferencial; así como el límite de ambas verdades es distinto, así también el modo en que nos interpelan. La verdad empírico-trascendental exhibe ambos lados del límite de la verdad de la representación, por un lado, la clausura y parcialidad reductivista de cada instancia de esta verdad, por otro lado, un plano combinatorio infinito que es capaz de producir tantas más verdades como aquella

donde podemos encontrarnos en un momento dado. El reto, la interpelación ética es: ¿qué hacemos ante el saber de la limitación de las verdades de la representación?

Es necesario apuntar que a pesar del extenso uso de la palabra *verdad* por parte de Deleuze, éste no ofrece jamás ningún tratamiento concentrado y detallado sobre el término y ni siquiera una definición de la forma “la verdad es...” (Por lo menos en lo que respecta a *Diferencia y Repetición* y *Lógica del Sentido*). Esto resulta particularmente interesante porque muchas veces Deleuze soporta algún punto importante de su argumentación diciendo: “Es verdad que...”. Aproximarse a este concepto implica aliarse con aquellos conceptos que se le relacionan, particularmente el acontecimiento y la instancia paradójica; y en tanto nos aliamos a ellos adoptamos un modo de operar que le es propio, su irreductibilidad a una identidad, que hace que Deleuze siempre se aproxime a este concepto tangencialmente. Nosotros abordamos este concepto en buena medida por vía de los comentaristas que hemos trabajado, y consideramos que es necesario abordarla porque esta noción de verdad constituye la cara epistémica del concepto ontológico de *acontecimiento*. En efecto, es posible y útil (y quizá necesario) para comprender esta cuestión, encontrar el paralelismo entre ambas dimensiones. La serie vigesimoprimera de *Lógica del Sentido*, titulada “Del acontecimiento”, señala:

En todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: venga, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento no se juzgan sino en función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. Pero, hay, por otra parte, el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo todo presente, porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y preindividual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*; o, mejor, porque no tiene otro presente sino el del instante móvil

que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que hay que llamar la contra-efectuación. En un caso, es mi vida la que me parece demasiado débil para mí, que se escapa en un punto hecho presente en una relación asignable conmigo. En el otro caso, soy yo quien es demasiado débil para la vida, es la vida demasiado grande para mí, echando sus singularidades por doquier, sin relación conmigo, ni con un momento determinable como presente, excepto con el instante impersonal que se desdobra en todavía-futuro y ya-pasado. (Deleuze, 2005, 185)

Podemos realizar un mapeo entre ambos pares de conceptos; el primero entre el concepto ontológico de efectuación y el concepto de *caso de verdad* (tal como se lee desde la verdad empírico-trascendental) y el segundo entre los conceptos de contra-efectuación y de verdad múltiple y diferencial.

Desde el primer par vemos que el “individuo presente” donde se efectúa el acontecimiento es el mismo individuo que realiza un caso de la verdad. Este caso bien puede ser representacional (aunque no necesariamente), y lo es en la medida en que se da en el caso un intento de modelización y la necesidad de sublimar la experiencia en lo universal (como explicamos en la primera parte de este texto). La producción de un caso de verdad consiste pues en aquel “juzgar [el acontecimiento] en función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna”. En consecuencia, el término de *punto de vista* sólo es otro modo de llamar al *límite de la verdad*. A partir de ello podemos comprender que la verdad representacional es un caso que *pretende* elevar el punto de vista del sujeto empírico al trascendental; pero (desde el punto de vista de esta teoría) sin lograr escapar jamás, plena y efectivamente, ni del punto de vista ni, lo que es lo mismo, de las circunstancias histórico-políticas de su producción (de ahí que, por ejemplo, a cada una de las mil

mesetas deleuze-guattarianas, que no son sino puntos de vista “privilegiados”, corresponda una fecha específica).

El segundo par, de la contra-efectuación y la verdad múltiple y diferencial, muestra a ambos libres de “las limitaciones de un estado de cosas”; en esta cara se reparte lo que el acontecimiento y la verdad tienen de impersonal y preindividual. Es la cara que sin dejar de ser empírica trasciende la experiencia de un individuo particular. Este punto puede resultar confuso, ¿cómo es que algo puede ser a la vez empírico, perteneciente a la experiencia, y a la vez trascender la experiencia individual? Hemos de hacer énfasis en que el acontecimiento tiene dos caras, plegadas una sobre otra como una tira de moebius, ambos lados el mismo, pero es imposible estar en ambos a la vez. Hay una parte del acontecimiento que se cumple, que se efectúa, en el individuo, hay otra parte, que opera como su contorno (o más precisamente, su *límite*) que no se efectúa, pero sin la cual el Acontecimiento como tal no podría articularse. Una cara mira al instante (infinitamente pequeño) otra al presente y al futuro (infinitamente grandes). El ejemplo predilecto de Deleuze en esta serie es la muerte:

Cada acontecimiento es como la muerte, doble e impersonal en su doble. «Ella es el abismo del presente, el tiempo sin presente con el cual no tengo relación, aquello hacia lo que no puedo arrojarme, porque en ella yo no muero, soy burlado del poder de morir; en ella se muere, no se cesa ni se acaba de morir» (Deleuze, 2005, 186).

La paradoja de la muerte es que si yo muero, yo ya no existo, como para poder morir, ni estar muerto siendo al mismo tiempo yo. Morir es el límite de la vida, la solución asintótica hacia donde tiende sin poder alcanzarla jamás. Este límite es el punto (instancia paradójica) donde ambas partes (vida y muerte) tienden y cesan de existir. Al mismo tiempo, es el punto que asegura la consistencia de la vida-muerte y

que en efecto las explican. Este punto es una singularidad que conecta y articula todas las vidas y todas las muertes. A la contra-efectuación y a su verdad les corresponde apuntar y mostrar esa singularidad o, lo que es lo mismo, hacer patente ese infinito número de casos en el que la singularidad participa para conducirles a su efectuación.

La verdad múltiple y diferencial no es una instancia o caso de verdad entre otros, sino al contrario, el espacio de posibilidad de toda instancia, del mismo modo que la contra-efectuación es la condición de posibilidad de la efectuación, su reverso sin el cual la efectuación resultaría imposible; por eso se puede decir de ambos miembros del par que “no tiene[n] otro presente sino el del instante móvil que los *representa*” (mi énfasis).

El esplendor del *se* [e.g. morir-se, enamorar-se] es el del acontecimiento mismo o la cuarta persona. Por ello, no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal, particularidades y generalidades. Todo es singular, y por ello colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal. (Deleuze, 2005, 186)

Este es quizá uno de los pasajes que mejor resume la ontología deleuziana. Aquí se expone su carácter sintético cuya lógica no es la de “no (x y no-x)”, sino la de “x y no-x”. Consiste pues en la invitación para expandir la comprensión del ser más allá de cualquier saber que pretenda de-finirlo, jerarquizarlo y organizarlo de una vez y para siempre. Las pretensiones del saber, tal como se exponen en el octavo postulado, conciben el fin del aprendizaje, es decir, su límite como un límite absoluto más allá del cual investigar no es deseable (en el mejor de los casos), ni necesario (en el peor). Con ello se transfieren los límites que son propios del saber, al ser mismo. Deleuze señala que el saber nunca está acabado, y que éste ha de excederse a sí mismo,

reconociendo el reverso de su propio límite el cual pretende como estructuralmente necesario y constitutivo del ser (Deleuze, 2002, 253-254), sin embargo, el caso es en efecto el opuesto, es el ser como tal el que constituye los límites del saber, no a manera de accidente (como “error”, falsedad o mentira) sino estructuralmente como acontecimiento (es decir, efectuación y contra-efectuación, y como individuaciones y singularidades impersonal y preindividuales). Al respecto de una crítica al saber de la imagen del pensamiento, Deleuze dice:

Un nuevo Menón diría: el saber no es otra cosa que una figura empírica, sin el resultado que cae y recae en la experiencia; pero el aprender es la verdadera estructura trascendental que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia, la desemejanza a la desemejanza, y que introduce el tiempo en el pensamiento, pero como forma pura del tiempo vacío en general, y no como cierto pasado mítico o cierto antiguo presente mítico. Siempre encontramos la necesidad de invertir las relaciones y las supuestas relaciones de lo empírico y lo trascendental (Deleuze, 2002, 254).

Decir “x y no-x”, no es pues una mera y simple contradicción, sino la unión no mediatizada de los términos diferenciales. Al hacer recaer el resultado del saber en la experiencia (como hemos mostrado en el apartado 1.3 o en el análisis de la mierda) lo que obtenemos es la diferencia del saber consigo mismo, es la *no-x* del propio saber. El saber mítico es un saber que constituye y estructura desde fuera de la experiencia, y al cuál no habríamos de permitirnos encontrar en la experiencia, sino que se ubica como mediador de la experiencia misma conformándola a sus condiciones. “Unir la diferencia a la diferencia y la desemejanza a la desemejanza” significa saber que el saber es siempre aprender. Es saber que lo constituido por el saber, los casos de verdad, tienen su contraparte en una multiplicidad capaz de conformar tantos otros casos de verdad tangenciales, ortogonales e incluso directamente contradictorios

respecto del saber “hegemónico”. Y que esa constitución de casos de saber de tipo *no-x*, ocurre a partir de los mismos elementos (singularidades e individuaciones) que los del caso de verdad dominante, o también en combinación con elementos ignorados por éste. Que sea el caso que “*x* y *no-x*” quiere decir que existen límites inherentes a *x* y *no-x* que hacen que *no-x* no pueda nunca oponerse a *x*; que no existe medio, ni medida común para efectuar dicha oposición, más que en el más trivial de los puntos de vista, descubrir que el la otra cara de *no-x* es *w*, *y* o *z*, y nunca *x*: *no-x* es sólo *contra-x*. El tiempo de pensamiento, en tanto forma pura del tiempo vacío en general, es el tiempo del Acontecimiento mismo donde las combinatoria corre libre, desplegándose hacia los infinitos pasado y futuro de la contra-efectuación; al mismo tiempo que no cesa de instanciarse infinitamente en el instante de sus efectuaciones.

1.5 Individuación y diferencia, más allá del sujeto

Como hemos visto, la noción de punto de vista juega un papel vital en la comprensión deleuziana de la verdad. Si bien el papel del sujeto ya no tiene la centralidad que filosofías como la kantiana, con su revolución copernicana, le confieren, en todo caso se trata de un sujeto expresivo mucho más próximo a Spinoza, Nietzsche y Bergson. Se trata de un sujeto imbuido con cualidades diferenciales y expresivamente productivo:

Cada sujeto expresa el mundo desde cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta. Cada sujeto expresa pues un punto de vista absolutamente diferente; y, sin duda, el mundo expresado no existe fuera del sujeto que lo expresa (...) Sin embargo, el mundo expresado no se confunde con el sujeto (...) está

expresado como la esencia, no del sujeto, sino del Ser. [La esencia], al plegarse sobre sí misma, constituye la subjetividad. No son los individuos los que constituyen el mundo, sino los mundos plegados, las esencias, los que constituyen los individuos. (Deleuze & Guattari, 1995, 54-55)

Cada sujeto es una configuración única de elementos heterogéneos, un ensamblaje. El sujeto, en tanto expresivo, es isomórfico con la verdad que expresa, es decir, hay una relación bidireccional entre ambas nociones, comprender a un sujeto y comprender sus verdades son una y la misma cosa. Y lo que expresa el sujeto es, por decirlo así, su lugar en el mundo o su ser: su posición diferencial, las relaciones que lo determinan, o, en términos spinozianos, su modalidad. El sujeto es un compuesto de relaciones en exactamente el mismo sentido en que una máquina es un compuesto: “En todas partes máquinas y no metafóricamente, con sus acoplamientos y conexiones” (Deleuze & Guattari, 2010, 11). Posee entradas y salidas, recibe afecciones y produce expresiones. Ambas, entradas y salidas, dependen de su constitución diferencial: qué puede recibir y cómo se transforman estos afectos en expresiones son el producto de este sistema de relaciones. No por ello hemos de pensar que el sujeto es un sistema cerrado, es necesario recordar siempre que como ser compuesto y componible tiene la capacidad de entrar en composición con el afuera y con todo otro compuesto que advenga desde él. Por ejemplo, en el aprendizaje:

Aprender a nadar es conjugar puntos notables de nuestro cuerpo con los puntos singulares de la Idea objetiva para formar un campo problemático. Esa conjugación determina para nosotros un umbral de conciencia en cuyo nivel nuestros actos se ajustan a nuestras percepciones de las relaciones reales del objeto, proporcionando entonces una solución al problema. (Deleuze, 2002, 252)

Composición y diferencialidad a todos los niveles, desde lo más pequeño hasta lo más grande. La potencia de esta manera de concebir la verdad y el ser, del cual la verdad es expresión, radica en que no es necesario tener un constructo específico para definir al sujeto y oponerlo al objeto. Ambos se construyen a partir de composiciones y diferencias, la diferencia es meramente el punto de vista, o por decirlo así, es meramente práctica en ambos sentidos de la palabra (refiriendo a la capacidad de lograr algo -un conocimiento, un efecto-, y a la praxis ético política).

El filo ético-político de esta concepción es múltiple, en una instancia permite explicar por qué una subjetividad humana es capaz de tratar a otra como un objeto y denuncia la artificiosidad de esta operación (un efecto de fuerzas, no una cualidad esencial). En otra instancia, critica la supuesta separación del sujeto y el objeto, y la consiguiente sobrevaloración de un polo sobre el otro, pensemos la oposición hombre-naturaleza y sus consecuencias ambientales²⁴: que algo sea un compuesto significa que podemos concebirlo en diferentes niveles. La mencionada oposición se explica en este caso como una descomposición destructiva, la pretensión de descomponer un compuesto (máquina) en su partes, pretendiendo que lo que afecta una parte no afecte a la otra (fetichismo, estupidez o necedad); lo opuesto también se explica y define una acción, la comprensión de que podemos hacer descomposición creativa, la abstracción de una parte para observarla en su funcionamiento particular, pero siempre bajo la necesidad de retornar a la visión del compuesto mayor.²⁵ La

²⁴ Ver nota al pie más adelante. ¿cuál nota?

²⁵ "Si el universo entero es un individuo (natura), afectado (plegado) de una infinidad de maneras, se puede "pasar" de un individuo a otro, no importa cuál sea la distancia que los separe, ya que la diferencia entre géneros y especies, o entre lo exterior y lo interior, queda pulverizada en favor de una distinción de grado o perspectiva. No podemos ya identificar "individuo" con "sujeto" o "cosa" en el sentido más inmediato: el oleaje de la individuación en el campo de intensidades hace que una tempestad o una temperatura sean tan individuales como un libro o una mesa". (Pardo, 2014, 49)

relación dx/dy tiene la cualidad de que encuentra información que no está presente en ninguno de los dos términos por separado (emergencia). La *teoría de los ensamblajes* de origen deleuze-guattariano (pero desarrollada extensamente por Manuel DeLanda) se orienta precisamente hacia la comprensión de la dinámica y las propiedades emergentes de los compuestos.

La posibilidad de transitar entre diversos grados de una composición, descomponerla y recomponerla, se da en función de lo que Deleuze llama individuación. La individuación es pues aquello que permite la formación e identificación de objetos, es la respuesta a la pregunta ¿quién? (Deleuze, 2002, 368), pero este quien ya no es únicamente un sujeto: “los objetos se recortan por y en campos de individuación (Deleuze, 2002, 339)”. Y la respuesta a la pregunta por un *quién* se realiza siempre en relación con una o varias intensidades, por lo que la teoría de la individuación es también una teoría de las intensidades. Una intensidad es todo aquello susceptible de devenir en una gradiente que no transforma su tipo²⁶, sino su cualidad, e.g. temperatura, color, tamaño, masa, afectos, etc. Siguiendo a Gilbert Simondon, Deleuze establece que “la individuación supone en primer lugar un estado metaestable” (Deleuze, 2002, 367) donde se reparten diferenciales de potencia; esto significa que los individuos son capaces de soportar e intervenir en intercambios de intensidad y que estos intercambios tienen como resultado transformaciones en el estado o la

“En todo individuo está impreso, plegado, implicado, todo el ser en cierto nivel intensivo, como en un grado de intensidad del color blanco están implicados todos los (infinitos) grados de blanco: lo finito es un pliegue de lo infinito, la esencia intensiva de cada individuo es eterna en la medida en que “form a parte” de la inmensidad de la substancia, lo temporal contiene lo eterno comprimido, es un bloque móvil y variable de eternidad. Para que un individuo realice y actualice la esencia intensiva que es, ha de ser capaz de desplegar esa infinitud, de ensanchar su conatus hasta el gradiente que lleva impreso, ha de explicar lo que comprende, ha de expresar lo que es.” (Pardo, 2014, 52)

²⁶ La transformación de tipo es consecuencia de una transformación de intensidades.

constitución del individuos. Los estados metaestables son estados con múltiples puntos de estabilidad (lo que en teoría del caos se denominan atractores -aunque no necesariamente extraños-). Estos puntos de atracción constituyen, como es claro, puntos singulares en lo que se puede denominar el espacio de fases (o de posibilidades o de estados) de un individuo. Que la individuación sea intensiva y metaestable explica la dinamicidad de los individuos, su capacidad de tolerar o mantener un estado particular (homeostasis), pero también su capacidad de entrar en dinámicas que lo transformen tanto mínima como radicalmente. Ahora bien, Deleuze dice que es propio de los “los puntos relevantes o singulares [estar] definidos por la existencia y la repartición de potenciales”(Deleuze, 2002, 367); esto quiere decir dos cosas: 1) que los puntos de atracción o estabilidad de un sistema se definen por las intensidades que intervienen en el sistema (e.g. un individuo cuya constitución sólo involucra la temperatura -e.g. el hielo- se comporta o se comprende de manera distinta a uno que también está constituido por presión y el volumen -e.g. el vapor de agua) y 2) que la transformación continua o discontinua de las gradientes de intensidad que constituyen a un individuo tiene la capacidad de dar lugar a la emergencia de nuevas singularidades o puntos de estabilidad (así como a la supresión de las ya existentes), como en el ejemplo del agua (hielo vs. vapor). Comprender las singularidades como el resultado (emergente) de una repartición de potenciales hace aparente que la individuación responde a la constitución de “un campo «problemático» objetivo, determinado por la distancia entre órdenes heterogéneos [y que] surge como el acto de solución de un problema semejante” (Deleuze, 2002, 367).

Simplificando un poco, a cada intensidad (heterogénea respecto de las demás) corresponde una dimensión particular, sin embargo, las dimensiones de esta composición no son independientes, sino al contrario, interdependientes (como un sistema de funciones diferenciales, e.g. el atractor de Lorentz); el individuo es aquello que emerge de la interacción de estas intensidades. La razón por la que se denomina campo problemático al encuentro de intensidades es porque, como hemos mencionado, se constituyen singularidades precisas que definen una serie posible de estados y transformaciones que deben ser resueltas o, dicho más precisamente, actualizadas. La individuación como solución a este problema es la definición misma de los puntos singulares, mientras que el individuo constituye a cada momento una instancia de esta solución: “El acto de individuación consiste, no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de la discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna” (Deleuze, 2002, 368). Una función matemática es un ejemplo claro de esto. La función misma constituye la solución a un problema determinado, mientras que el individuo es tan sólo una instancia de esa solución: un simple punto particular que tomado como tal no nos dice nada del problema mismo. Por ejemplo, el punto (1,1), o incluso el segmento de una línea, puede ser una instancia de una infinidad de funciones a menos de que sepamos si pertenecen a $f(x) = x$ o $f(x) = x^2$, etc, el punto carecerá de todo valor. Por eso las preguntas y los intereses deleuzianos se orientan más por cuestiones de tipo “cómo marcha”, “qué hace”, de “qué es capaz”, o “cómo funciona” y no simplemente por preguntar “qué es”, “qué representa” o “qué significa”. Así por ejemplo en las siguientes citas, donde los énfasis son míos:

El pensamiento solo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento falta. Es la diferencia, o la forma de lo determinable, *la que hace funcionar al pensamiento*, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y la determinación. (Deleuze, 2002, 408)

El inconsciente no plantea ningún problema de sentido, sino únicamente *problemas de uso*. La cuestión del deseo no es «¿qué es lo que ello quiere decir?», sino *cómo marcha* ello. ¿*Cómo funcionan* las máquinas deseantes, las tuyas, las mías, qué fallos forman parte de su uso, cómo pasan de un cuerpo a otro, cómo se enganchan sobre el cuerpo sin órganos, cómo confrontan su régimen con las máquinas sociales?... Ello no representa nada, pero ello produce, ello no quiere decir nada, pero ello funciona. En el desmoronamiento general de la cuestión «¿qué es lo que eso quiere decir?» el deseo efectúa su entrada. (Deleuze & Guattari, 2010, 43-44)

Nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro, significado o significante... sólo hay que preguntarse *con qué funciona*. (Deleuze & Guattari, 2002, 10)

Queda claro que en todo esto el sujeto como tal no cumple ningún papel específico. El concepto de punto de vista es tan sólo una figura que sirve para señalar lo individuante de la individuación, el “corte” o la selección efectuada sobre el *plano de individuación* que permite producir los objetos y entes tal como los podemos reconocer. En todo caso, el punto de vista subjetivo estrictamente dicho es tan sólo un ejemplo de este proceso de individuación. El plano de individuación es el plano donde ocurre continuamente la combinatoria y variación de las intensidades (Pardo, 2014, 49). Podemos pensar, de modo plenamente explicativo, que en este plano se desarrollan individuos de tipos sumamente distintos. En primera instancia tenemos a las intensidades que son ellas mismas individuaciones, por otro lado tenemos los objetos y sujetos, todo aquello que entendemos cotidianamente como cosas, por otro tenemos acontecimientos y todo tipo de relaciones que son capaces de atravesar los cuerpos y

todo aquello que llamamos entidades distintas (e.g. revoluciones, lluvias, etc.), por otro lado circunstancias (bloques de espacio tiempo) (Pardo, 2014, 151).

Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tienen una individualidad perfecta a la que nada falta, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto [...] Un grado de calor, una intensidad de blanco son individualidades perfectas [...] El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales y las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos. (Deleuze & Guattari, 2002, 318 y ss.)

En pocas palabras, todo aquello que de un momento a otro pueda distinguirse de algún modo de otra cosa, es un individuo; lo importante es destacar la completa heterogeneidad de esta colección y, sobre todo, que los diferentes “niveles” si se les quiere ver así no se encuentran estratificados, por el contrario, influyen unos en otros y se codeterminan.

Si el universo entero es un individuo (natura), afectado (plegado) de una infinidad de maneras, se puede “pasar” de un individuo a otro, no importa cuál sea la distancia que los separe, ya que la diferencia entre géneros y especies, o entre lo exterior y lo interior, queda pulverizada en favor de una distinción de grado o perspectiva. No podemos ya identificar “individuo” con “sujeto” o “cosa” en el sentido más inmediato: el oleaje de la individuación en el campo de intensidades hace que una tempestad o una temperatura sean tan individuales como un libro o una mesa. (Pardo, 2014, 49)

Lo que tenemos con estos son individuos en diferentes escalas, que se componen unos con otros y unos en otros. En relación con la crítica de la identidad, no podemos afirmar que un individuo sea más verdadero que otro, es decir, que exponga una problemática más verdadera que otro. Esto se contrapone inmediatamente con la manera en que posiblemente hemos aprendido a ver el mundo, a identificar distintos entes como unidades separadas de otras, por un lado, y por otro a omitir en nuestra

manera de concebir, ciertos elementos que desde la teoría de la individuación serían concebidos como individuos (como las temperaturas, o las estaciones, etc.).

Es en este punto donde la tensión con las filosofías de la identidad y la representación se vuelve más palpable, y es por ello también que se muestra cuán profundo, o cuán supuestas en el sentido común, se encuentran estas maneras de concebir la realidad, lo refiere de nuevo al tema del sentido común y del conocimiento prefilosófico. En buena parte la noción de ente o individuo parece estar asociada con la noción de separación o separabilidad. Los entes ejemplares clásicos de la filosofía, aquellos a los que ésta recurre una y otra vez en sus ejemplos, suponen y muestran esto: se habla de la mesa, la silla, el humano, la obra de arte, el animal. Siempre un ejemplar, un pequeño estrato de la realidad “bien diferenciado”. Para la concepción diferencial los individuos son esos, pero también son tantos otros individuos de lo que estos ejemplares forman parte parcial o total. Se trata de una concepción que incluye la noción de transversalidad, es decir, que nos obliga a añadir un componente de transversalidad a la “habitual” estratificación con la que hemos aprendido a pensar (Deleuze & Guattari, 2002, 341). Posiblemente el ejemplo más bello de toda la obra deleuziana, y el que mejor ilustra esta cuestión, es el de la avispa y la orquídea (en relación con la interdependencia y la evolución a-paralela de ambos códigos genéticos):

La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que

la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. (Deleuze & Guattari, 2002, 15-16)

Vemos aquí que la orquídea y la avispa no son cada una un individuo “completo”. Sí, las podemos concebir como tal, pensar y estudiar como tal (hasta cierto punto), pero hay un ángulo, un punto de vista, donde logramos observar cómo una y otra son parte del mismo individuo,²⁷ un proceso de reproducción: un verdadero compuesto radicalmente heterogéneo donde no sólo intervienen los entes del sentido común (avispa, orquídea y polen), sino también procesos (sexualidad), e intensidades de todo tipo (colores, olores, temperaturas, humedades, topologías, fuerzas electromagnéticas, etc.). Es quizá más fácil llamarlo un sistema que un individuo pero desde la teoría deleuziana son realmente lo mismo: un *ensamblaje*. La cuestión es que avispa y orquídea no pueden ser (literalmente) una sin otra, han evolucionado con base en esta dependencia recíproca. La pregunta por la esencia, como aquello que hace que una cosa sea lo que es, en suma con la idea del individuo (como ente tipo avispa u orquídea) explota ante esta observación: ¿dónde está la esencia aquí?, ni una ni la otra tienen su esencia en sí mismas. Meditando la cuestión con cuidado, observando las relaciones y funciones que se despliegan en los diversos ecosistemas,²⁸ caemos en

²⁷ Que cada una se reterritorialice en la otra significa precisamente que parte de lo que ellas son, se encuentran fuera de sí, y de ese modo, localizando los nuevos territorios como podemos dibujar los contornos de ese nuevo individuo.

²⁸ En el nivel más básico, observando que toda la vida en la tierra (a excepción quizá de bacterias que viven en el subsuelo del fondo marino) depende del influjo continuo de energía solar que se transforma en materia orgánica de diversas maneras y fluye a lo largo de planeta entrando en ciclos de composición y descomposición que no siempre terminan donde comienzan. Otro ejemplo, el ciclo de

cuenta que este tipo de individuos tienen tanta o mayor prevalencia que la de aquellos que el sentido común nos ha acostumbrado a llamar individuos (“los individuos de una

depredador-presa modelado por Lotka-Volterra. La permacultura, como sistema de diseño ecosistémico concibe a los distintos entes del sentido común (plantas y animales) como conjuntos de individuos que cumplen diversas funciones en un sistema. Por ejemplo, la milpa (el ensamble frijol, calabaza, maíz) opera funciones tales como alimentación (las tres especies), mientras que el frijol funciona también como fijador de nitrógeno, la calabaza como cubresuelos (evitando el crecimiento de la maleza y conservando la humedad del suelo) y el maíz como sostén vertical para el frijol que se enreda sobre esta planta. Que estos conocimientos tengan un origen ancestral, posiblemente miles de años (estas especies han evolucionado paralelamente con la humanidad y la cultura humana) muestra que concepciones como la que describimos en este momento (composición de individuos) así como las maneras de relacionarnos con el afuera no son nuevas, ni pertenecen exclusivamente a un *postmodernismo avant-garde*.

Como corolario, algo que sorprende y hay que pensar en relación con este tema, es cómo es que concepciones como la agricultura industrial de los monocultivos han llegado a dominar los modos de producción alimenticia. El monocultivo industrial concibe al ente (por ejemplo el maíz) como desprovisto de otra función que no sea la satisfacción de una necesidad humana (alimentación o la producción de energía), y que este debe ser cultivado en aislamiento respecto de toda otra especie vegetal o animal. Este aislamiento hace que sea necesaria la importación de nutrientes y plaguicidas de cualquier otro lugar del planeta (e.g. un pozo petrolero a la mitad del pacífico), lo que además termina por contaminar la tierra y los mantos freáticos. No es que no haya interrelaciones aquí, sino que el diseño está prácticamente descompuesto por sólo operar en función de los intereses de una sola especie. La pregunta es en este sentido, ¿hasta qué grado un diseño como éste último está comprendiendo las interrelaciones e interdependencias de los individuos?, o puesto en términos de la crítica a la identidad humanista (el hombre como punto de referencia y origen): si ¿debemos atribuir la concepción del hombre como individuo separado del resto de la naturaleza al desarrollo de este tipo de sistemas? Y en caso de ser así, ¿si una concepción como la deleuziana sería capaz de conducir al diseño (o la valoración) de sistemas diferentes como los propuestos por la permacultura?

En palabras de Guattari: “Así pues, creo que una ecosofía de nuevo tipo, a la vez práctica y especulativa, ético-política y estética, debe sustituir a las antiguas formas de compromiso religioso, político, asociativo... No será ni una disciplina de repliegue sobre la interioridad, ni una simple renovación de las antiguas formas de «militantismo». Se tratará más bien de un movimiento de múltiples facetas que instaura instancias y dispositivos a la vez analíticos y productores de subjetividad. Subjetividad tanto individual como colectiva, que desborda por todas partes las circunscripciones individuadas, «acunadas», cerradas sobre identificaciones y que se abre en todas direcciones hacia el socius, pero también hacia Filum maquínicos, universos de referencia técnico-científicos, mundos estéticos, e igualmente hacia nuevas aprehensiones «prepersonales» del tiempo, del cuerpo, del sexo (...) Subjetividad de la resingularización capaz de encajar directamente el choque con la finitud bajo la especie del deseo, del dolor, de la muerte (...) ¡Todo un rumor me dice que ya nada de eso es evidente! Por todas partes se imponen algo así como corazas neurolépticas para huir precisamente de toda singularidad intrusiva. ¡Una vez más, habrá que invocar la Historia! Al menos para explicar que existe el riesgo de que ya no haya historia humana si no se produce una radical recuperación del control de la humanidad por sí misma. Por todos los medios posibles, se trata de conjurar el crecimiento entrópico de la subjetividad dominante. En lugar de mantenerse eternamente en la eficacia embaucadora de los «trofeos» económicos, se trata de reapropiarse de los universos de valor en cuyo seno podrán volver a encontrar consistencia procesos de singularización. Nuevas prácticas sociales, nuevas prácticas estéticas, nuevas prácticas del sí mismo en la relación con el otro, con el extranjero, con el extraño: ¡todo un programa que parecerá bien alejado de las urgencias del momento! Y sin embargo es en la articulación de la subjetividad en estado naciente; del socius en estado mutante; del medio ambiente en el punto en el que puede ser reinventado; donde se dilucidará la salida de las crisis más importantes de nuestra época.” (Guattari, 2012, 39 - 40)

especie”): por cada uno de estos individuos podemos encontrar uno o más de estos otros individuos.

Esta observación pone en cuestión la concepción de los individuos del sentido común como entidades limitadas, bien definidas y separadas unas de otras. En relación con el tema de la verdad y de la problemática que se entreteje aquí podemos hacer un par de afirmaciones adicionales. 1) Recordemos, la individuación es la solución a un problema, esto es, el individuo que la individuación define, con sus respectivas posibilidades (espacio de fases), se produce en función de los parámetros que intervienen en el problema (intensidades). La orquídea devenida avispa y la orquídea devenida objeto de contemplación (e.g, objeto bello) son dos individuos distintos, pues ponen en función distintos conjuntos de intensidades, unas recorren el espacio-tiempo de la avispa, intensidades de moléculas olfativas (feromonas) que sólo pueden ponerse en función en relación con procesos químico-neurológicos en el cuerpo de la avispa. Nada que ver con las gradientes de forma y color que presumiblemente predominarán en la contemplación humana de la orquídea. La “orquídea” como mera localidad de una materia espacio-temporalmente formada deviene en una multiplicidad de individuos recorrida inherentemente por todo tipo de diferencias cuyas relaciones son imposibles de captar en la ausencia de un marco problemático que las haga actuales, es decir, un marco que muestre una u otra de las múltiples facetas de la verdad de la misma: “Sólo cuando algo es identificado entre series divergentes, entre mundos imposibles, aparece un *objeto* = x trascendiendo los mundos individuados” (Deleuze, 2005, 147).²⁹ 2) Se entiende con esto que las

²⁹ “El es el elemento paradójico u objeto = x, que falta siempre a su propio equilibrio, exceso y defecto a la vez, nunca igual, faltando a su propia semejanza, a su propia identidad, a su propio origen, a su propio sitio, siempre desplazado respecto de sí mismo, significante flotante y significado flotado, sitio sin

soluciones de las filosofías de la identidad no quedan “refutadas” por una concepción diferencial. Los individuos y las verdades que producen, funcionan, tienen efectos reales, producen comprensiones reales del mundo; la cuestión aquí no radica en determinar su estatus de verdad, sino en que una filosofía que plantea un centro inamovible (modélico, referencial y representativo), plantea al mismo tiempo un sólo marco problemático que la conduce a puntos ciegos, problemas irrepresentables, y soluciones poco elegantes a estos problemas (e.g. las teorías geocéntricas del universo y homoeurocéntricas de la ética).

No se trata de negar la existencia de lo Mismo, de lo idéntico, de lo análogo, de lo semejante o de lo opuesto; se trata de comprender que tales nociones son derivadas, que son producidas a partir de lo diferente: que lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, como lo semejante de la disimilitud radical de la diversidad, que lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad y lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. Y se trata, sobre todo, de elevar el pensamiento al momento de esa producción, momento de la Idea-problema. (Pardo, 2014, 91)

ocupante y ocupante sin sitio, casilla vacía (que también constituye un exceso por este mismo vacío) y objeto supernumerario (que también constituye una carencia por este supernúmero).” (Deleuze, 2005, 267)

Conclusiones

En esta tesis hemos visto cómo Deleuze esboza una crítica de las filosofías de la representación y ofrece una concepción alternativa que resuelve los problemas y limitaciones que encuentra para la representación.

En el capítulo 1.1 analizamos los 8 postulados que Deleuze encuentra como constitutivos de una filosofía de la representación. Para las filosofías de la representación, el Ser, la Verdad y la Identidad forman un entramado donde la Semejanza con respecto a lo Mismo, entendido como modelo o el referente ontológico último, son fundamentales no sólo para la *comprensión y el entendimiento* de la cosa, sino que también, en muchas instancias de estas filosofías, son constitutivas del ser de la cosa. Para Deleuze la diferencia como tal, es decir, en sí misma, no es considerada dentro de esta aproximación y ello es causa de múltiples problemas. Tal como explicamos en el capítulo 1.2 la diferencia queda relegada y subsumida a la Identidad, a la Semejanza, a la Oposición y a la Analogía (la *cuádruple raíz de la representación*), que son los mecanismos referenciales que median entre el mundo empírico y el mundo trascendental de la Representación, y donde la diferencia como tal no puede ser entendida sino como aquello que significa la distancia entre el objeto que se pretende reconocer y el modelo al que refiere. El modelo como tal funciona como una abstracción depurada de las irregularidades (supuestamente irrelevantes) de lo empírico, pues en la representación se busca reconocer lo Mismo (que es también lo Verdadero) de la cosa empírica mediante una purificación que descubra su Semejanza e Identidad respecto del modelo. La intención de la crítica deleuziana no es refutar la

representación,³⁰ sino señalar que al relegar a la diferencia a un papel secundario, al priorizar la identidad y hacer de la referencia y proximidad a lo Mismo el criterio de verdad, se vuelve imposible comprender al mundo bajo sus propios términos, es decir, de manera inmanente, es decir, en función de las relaciones que los distintos elementos del mundo establecen entre ellos (por oposición a relación que la representación establece entre las cosas y sus supuestos modelos).

Como mostramos en 1.2.3 (y soportamos con ejemplos en las secciones precedentes 1.2.1 y 1.2.2), para Deleuze el rescate de la diferencia en sí misma no posee un interés meramente académico, ni es un acto *puramente* ontológico ni epistemológico. Resulta preciso en cada momento referirnos al terreno práctico, al espacio donde ocurren y se muestran los efectos de las teorías filosóficas. Es ahí donde más radicalmente se muestran las limitaciones de la representación, su incapacidad de reconocer aquello que difiere (en sí mismo) de los modelos que produce y los resultados que tal incapacidad acarrea. La representación se ocupa primordialmente de organizar, ordenar, clasificar, seleccionar, jerarquizar y predecir; y no hay nada que se le compare para realizar estas funciones. El problema es que dichas operaciones sólo pueden fundamentarse (asegurar su verdad modélica, identitaria y representacional) haciendo una selección conveniente y relativamente arbitraria de los fenómenos del mundo (1.2.2 - 1.2.4). Dicho de otro modo, se fundamentan en función de ciertos intereses particulares; y ello al mismo tiempo que se pretende que la verdad producida reposa sobre las identidades ontológicas inamovibles (y por lo tanto plenamente justificadas):

³⁰ Nunca deja de reconocer su existencia y su capacidad productiva

Como dice Nietzsche, la Verdad [idéntica al Ser] parece ser «una criatura bonachona que ama sus comodidades y da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad; pues no es, después de todo, sino ciencia pura...» el reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento «encuentra» al Estado, encuentra a «la Iglesia»; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito... lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una terra incognita jamás reconocida ni reconocible. (Deleuze, 2002, 210).

Por poner un caso concreto, el capitalismo puede identificarse con un crecimiento ilimitado y decir que aquella es su verdad, pero sólo puede hacerlo ignorando convenientemente que vivimos en un planeta con recursos finitos. Ese capitalismo infinito sólo es posible en una representación que ignora la finitud de la tierra. Y efectivamente, es posible operar con esa representación, pues el hecho que hasta ahora haya “funcionado” no dice nada respecto de sus limitaciones. Dentro del marco ideológico que facilita la representación resulta fácil tomar la verdad de su funcionamiento como una verdad del Ser (de la economía), que por lo tanto es capaz, por la raíz oposicional de la representación, de refutar toda otra teoría económica puesto que su verdad la coloca en proximidad de una Identidad que dice “sólo una teoría puede ser la verdadera y dado que esta teoría funciona es por lo tanto verdadera”.

Vimos en el capítulo 1.2.1 que el esquema representacional implica una verdad binaria como parte de lo que llamamos la *función predicativa* de la representación. En este esquema la Verdad está del lado del Ser y se le reconoce en lo Mismo por los mecanismos de Identidad y Semejanza, mientras que la Oposición proyecta un no-ser,

al que naturalmente le corresponde lo falso, lo desemejante y lo diferente. De ahí que resulte lógico concluir que “si una opinión, creencia o conocimiento es (se asume) como verdadera, entonces cualquier otra que sea diferente tendrá que ser falsa”; y no resulta difícil encontrar a esta proposición operando en muchos de los conflictos históricos y actuales que enfrentamos (raciales, religiosos, de género, económicos e incluso ecológicos). En cierto modo, es posible concebir el aspecto que aquí tratamos de la filosofía deleuziana como un esfuerzo por desarticular esta proposición y derrumbar el entramado de juicios exclusivos que sostiene y justifica.

Por esta razón, en el capítulo 1.3 consideramos importante enfocarnos en dilucidar la concepción deleuziana de la verdad y su posición ante la noción de fundamento. Si bien Deleuze en *Diferencia y Repetición* y en *Lógica del Sentido* no desarrolla nunca, *in extenso*, el tema de la verdad, es posible inferir esta concepción a partir de conceptos tales como el Acontecimiento, la problemática y los puntos de vista. Para Deleuze no hay tal cosa como un fundamento, es decir, aquello donde se cimenta la verdad de manera indiscutible. Deleuze observa que el fundamento ocurre sólo como el punto donde la filosofía deja de preguntar, como cuando Descartes dice “[Yo] pienso, entonces existo” y se asume que todos saben qué significa pensar, existir y el Yo (Deleuze, 2002, 169). Según esta idea, para que la filosofía pueda avanzar tiene que poner un límite a la regresión infinita de su preguntar, por lo que el fundamento resulta más un efecto de sentido que un algo indubitavelmente sólido. Deleuze admite la posibilidad de una regresión infinita y la nombra con una serie de conceptos tales como el *sin-fondo* y el *sinsentido*; pero para él esta “ausencia” posee un carácter positivo que

se revela ya en el proceder de la representación cuando esta cree haber arribado a un fundamento.

En el capítulo 1.3 también hablamos de que la contracara del sinsentido es, pues, un efecto de sentido y refiere a la potencia del ser y del pensamiento de establecer todo tipo relaciones donde estas sean posibles. El sentido es una propiedad emergente del sinsentido, del mismo modo que el agua lo es de una aglomeración de moléculas de H₂O o que la respuesta lo es de una serie de preguntas y las preguntas lo son de una serie de experiencias e impulso vitales. A este efecto de sentido en particular Deleuze lo llama *problemática*. Una problemática no es sino un conjunto determinado de elementos tal como se conciben, perciben y relacionan con un punto de vista definido. La problemática, en tanto conjunto determinado, proyecta o circunscribe la serie de sus propias posibilidades, sus límites y supuestos, es decir, la superficie efectiva sobre la que se producen los sentidos que refieren al mismo. Expresado en términos de su empirismo trascendental, la problemática establece las condiciones de posibilidad de lo que la Representación ha llamado fundamentación, con la salvedad de que al establecer su correlación con un punto de vista, la fundamentación pierde su supuesto carácter de indubitabilidad, solidez y unicidad, o dicho de otra manera, su Identidad con el Ser, la cuál se sustituye por la multiplicidad de los puntos de vista y su modo de ser diferencial. Entonces, para Deleuze el fundamento sólo es posible en la medida en que se ignora el papel que juega el sentido en su producción.

Del mismo modo en que una problemática es lo que emerge del sin-sentido cuando se lo concibe en función de un punto de vista, la verdad deleuziana, es lo que emerge de una problemática, y lleva consigo las mismas marcas que la problemática: multiplicidad y diferencialidad. Que la verdad sea múltiple no implica que sea relativa en un sentido trivial según el cuál cualquier verdad vale lo mismo que cualquier otra y es sustituible por cualquier otra. La multiplicidad de la verdad refiere a la problemática, es decir, al punto de vista: el conjunto de elementos que le pertenece y la relaciones que alcanza a definir entre estos elementos. La diferencialidad de la verdad consiste en que su producción de verdad se realiza en función de las relaciones internas de los elementos de la problemática (no en función de modelos o referencias externa a la misma) a la vez que establece relaciones diferenciales con otras verdades. Queda claro que ninguna verdad es simplemente sustituible por ninguna otra, el valor de cada una radica en el modo único que tiene de concebir elementos y relaciones particulares. Se trata de una verdad que no responde a la exigencia de una Identidad con el Ser, y mucho menos a competir por ocupar un lugar privilegiado (más cercano a Éste que ninguna otra). Por el contrario, al asumir y exhibir sus condiciones, es decir, su problemática, se encuentra en una posición que le permite interactuar con otras verdades por distintos medios, diríase cooperativamente para formar verdades de segundo (o mayor) orden; a esto Deleuze lo llama síntesis disyuntiva. Entonces, la verdad se torna una cuestión de producción; el problema principal consiste en determinar la relación entre las condiciones de una problemática (los elementos y relaciones que le pertenecen) y las características de la verdad que produce. Por ello, mientras que a la verdad de la representación le corresponde la pregunta por la

esencia (y la pureza), a la verdad de la diferencia, la pregunta por la composición (y la heterogeneidad).

Pero como hemos dicho Deleuze no pretende refutar a la representación, sino simplemente hacer que sus límites se vuelvan reconocibles. La representación es necesaria en la medida en que necesitamos interactuar con el mundo, tomar acciones y decisiones precisas y particulares. Al mismo tiempo, la representación paradójicamente conoce menos en la medida en que nos parece más certera y es por esta razón por la que una relación diferencial se vuelve necesaria. En términos de su propia aproximación (metodológica) Deleuze escribe jugando con esta tensión. Por ejemplo, por un lado representa, como en *La Imagen del Pensamiento*³¹ donde reduce (identifica y asemeja) a ocho postulados las filosofías de una serie de autores (de Platón a Hegel), por otro lado constantemente traza relaciones diferenciales (líneas de fuga) entre un sin-número de temas e ideas heterogéneos (estoicismo, Lewis Carroll, Artaud, cálculo diferencial, la biología, etc.) y las hace circular alrededor de sus representaciones teniendo como efecto el descubrimiento de puntos singulares, previamente in-intuibles, respecto del tema en cuestión. El ejemplo que mejor se ajusta a nuestro tema es el rescate que realiza en *Lógica del Sentido* del concepto platónico de Simulacro y que comentamos en el capítulo 1.4. El origen de este concepto en Platón se encuentra en la problemática desarrollada en el diálogo *Sofista*; Deleuze dice del simulacro que “no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción.” (Deleuze, 2005, 304 - 305). Según la lectura deleuziana, la dificultad para una filosofía de la representación como la platónica, radica en la suposición de una identidad entre la Verdad y el Ser. Esta se

³¹ Que no es sino una representación de la Representación.

manifiesta especialmente en conceptos tales como el de *Idea* y de *participación*, específicamente, en tanto la participación es el mecanismo que vincula el mundo de las ideas con el de apariencias, en donde el grado de verdad y realidad de una cosa se define en función de su semejanza con la idea que le corresponde. Por su parte, Deleuze comprende al simulacro como aquello que no se concibe como referido a modelo alguno y por lo tanto no es susceptible de ser reducido a los mecanismos ontológicos de la semejanza y la identidad que intentarían fungir como criterios absolutos para su comprensión. El concepto de simulacro demuestra, entonces, la posibilidad de una comprensión distinta que va más allá del modelo representacional del mundo. Esto nos parece razón suficiente para justificar la exploración de las características de esta nueva lógica para comprender y experimentar el pensamiento-mundo y es precisamente el tema de la segunda sección de la tesis.

En el capítulo 2.1 vimos cómo comprender los problemas en función de sus condiciones propias es el valor, la definición y la condición de una filosofía inmanentista. Una comprensión diferencial implica que los elementos de problema serán caracterizados tan sólo en función de las diferencias (o relaciones) que establece cada uno con todos los demás, sin verse en la necesidad de recurrir a elementos externos para definir esta caracterización. Una relación diferencial es toda relación que puede concebirse como estableciendo una gradiente, una proporción o una composición. Así por ejemplo, una corriente de aire es una relación diferencial entre temperaturas, o la proporción 3:4:5 entre tres sonidos es la que caracteriza a un acorde mayor. En ambos casos, se habla de entidades o más precisamente (en el lenguaje deleuziano) de individuaciones que son producto o que emergen de la relación misma y

como expresión del modo en que son compuestas por ella: no hay corriente de aire sin diferencia de temperaturas, como tampoco el acorde mayor existe separado de los tres sonidos. Como hemos visto, esta concepción diferencial, relacional y composicional es capaz de dar cuenta de entidades cuyas relaciones tienen cualquier nivel de complejidad. Por ejemplo, un caso de mayor nivel es el de la relación definida por la polinización. Desde un punto de vista esencialista podríamos vernos tentados a comprender como entidades *claramente distintas* a un polinizador (por ejemplo un murciélago) y cualquiera de las plantas que poliniza; sin embargo, en cuanto observamos que ambas especies dependen unas de otras para su supervivencia³², entonces queda claro, particularmente desde el punto de vista deleuziano, que lo que concebimos como dos especies distintas son solamente dos partes de una relación sin la cual ambas partes no podrían existir. Desde esta ontología queda claro que no se trata de entidades independientes y lo que se concibe como ontológicamente determinantes son las relaciones diferenciales que conforman estos elementos; pues para Deleuze polinizador y polinizado son aún composiciones y como tal pueden observarse a niveles aún menores. A los elementos mínimos en los que se pueden descomponer estas entidades las denomina *intensidades*, las cuales son justamente aquellos elementos donde se establecen las gradientes diferenciales y las hay de todo tipo. En el ejemplo de la corriente de aire, la temperatura es la intensidad en cuestión; en el ejemplo de la polinización tenemos entre otras, intensidades electro-químicas (producción y respuesta a feromonas, relativas a producción y asimilación de azúcares, relativas al proceso de fertilización), topológicas (relativas a las formas en la que se

³² Pues la polinización queda comprendida como alimentación y reproducción ocurriendo simultáneamente entre especies.

acoplan polinizador y polinizado) y sonoras (relativas a la producción sonora y optimización de la respuesta al radar). Desde este punto de vista, el mundo deja de aparecer como el sentido común tiende a pensarlo, no tenemos dos entidades independientes, sino una relación que involucra una cierta cantidad de intensidades y de relaciones diferenciales. Claramente se trata de una visión que se adecúa poco a los aparatos sensibles y cognitivos del ser humano o cuando menos al sentido común occidental, pero precisamente por ello adquiere una mayor capacidad expresiva, pues no se compromete a hacer converger sus posibles puntos de vista a los supuestos (modelos e ideas) acostumbrados y esperados. En las expresiones y conceptos deleuzianos, el mundo se reconfigura y aparece quimérico, conceptos, imágenes, y sensaciones familiares (cada uno por su parte) son re combinados de maneras heterogéneas, a la vez inesperadas pero consistentes con los elementos de la problemática sobre la que se centran.

En el capítulo 2.2, vimos cómo a pesar de la productividad de este modo de concebir y de su capacidad de abarcar un sin número de relaciones, y más bien, en razón precisamente de su productividad y extensibilidad, Deleuze asume que las verdades que produce (por ejemplo, la visión de la polinización que acabamos de exponer) no son más que un punto de vista, y vimos también cómo debe comprenderse exactamente este concepto. No se trata de *su* punto de vista, ni *mi* punto de vista, sino el punto de vista de la problemática, es decir, de la combinación o del conjunto heterogéneo de elementos implicados en aquella verdad. En ese sentido, un punto de vista, es solamente mío, en la medida en que yo también estoy implicado dentro de esa combinatoria (con mis limitaciones, potencias, e intereses), es decir, en tanto me veo

relacionado diferencialmente. La pregunta clave es entonces: *¿en función de qué...?*. Decir, en función de qué es una pregunta relativa al empirismo trascendental deleuziano pues pregunta por las condiciones de posibilidad de ontológicas y epistemológicas de las de una producción determinada. Para Deleuze esta producción pasa por las diferencias que se manifiestan entre los elementos a considerar y pasa también por el campo de relaciones que esas diferencias producen. Las condiciones de este campo, su modo de funcionar y de relacionar así como sus límites son el objeto de su empirismo trascendental.

En el capítulo 2.3 vimos que un punto de vista y una verdad funcionan como abstracciones sobre este campo y consisten en *pensar* tan sólo un subconjunto de este campo, de modo que lo que aparece, lo que se revela como verdad es meramente el producto de las todas las relaciones diferenciales que contiene dicho subconjunto (incluido el deseo, es decir, intereses humanos involucrados). Hay aquí una especie de concepción puramente matemática, donde la verdad es el resultado de una función: dado un subconjunto específico de este campo, siempre se producirá una y la misma verdad, pero en la medida en que se observan otros subconjuntos del mismo plano, se producirán nuevas verdades. Por ello, en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari dicen:

Resulta vano preguntarse si Descartes tenía razón o no. ¿Acaso tienen más valor unos presupuestos subjetivos e implícitos que los presupuestos objetivos y explícitos? ¿Hay que “empezar” acaso y, en caso afirmativo, hay que empezar desde la perspectiva de una certidumbre subjetiva?... No hay respuesta directa. Los conceptos cartesianos sólo pueden ser valorados en función de los problemas a los que dan respuesta y del plano por el que pasan... Y si cabe sustituir unos conceptos por otros, es bajo la condición de problemas nuevos y de un plano distinto con respecto a los cuales (por ejemplo) “Yo” pierda todo sentido, el inicio pierde toda necesidad, los presupuestos toda diferencia - o adquieren otras-. Un

concepto siempre tiene la verdad que le corresponde en función de las condiciones de su creación. (Deleuze y Guattari, 2005, 32)

Así la concepción de la verdad no es ya la de la representación, no es una verdad que ocupa exclusivamente un lugar privilegiado, donde la aserción de la verdad de una proposición excluya a la posibilidad de verdad de proposiciones que la contradigan, sino al contrario, cada verdad, al ser el resultado de una función, proyecta tan solo un segmento del Ser para constituir su punto de vista. Añadimos que por esta misma razón las verdades guardan relaciones diferenciales entre sí, y es, en la medida en que exploramos estas relaciones diferenciales, y que por decirlo así las integramos, podemos inferir empíricamente las condiciones del campo donde se desarrollan, descubrir cuáles sus puntos singulares, las intensidades que intervienen y las interacciones que le son inherentes.

En el capítulo 2.4 hemos expuesto a detalle el concepto de acontecimiento y su relación con la verdad. Podemos decir que este concepto es precisamente aquel que realiza la integración que mencionamos³³ y al mismo tiempo efectúa la llamada inversión del platonismo que constituye la contrapropuesta deleuziana a las filosofías de la representación. Para una filosofía diferencial una representación particular, o modelo o un verdad de tipo representacional, son sólo el resultado de privilegiar un subconjunto de elementos de la experiencia; entonces la verdad de la representación aparece sólo como un caso, o una efectuación de la verdad múltiple y diferencial. Ésta no tiene su límite en la experiencia sublimada de una Representación modélica, sino en

³³ “Los acontecimientos son singularidades ideales que se comunican en un solo y mismo acontecimiento; tienen además una verdad eterna, y su tiempo nunca es el presente que los efectúa y los hace existir” (Deleuze, 2005, 84).

el acontecimiento donde la multiplicidad y la diferencialidad alcanzan su grado máximo de unidad. Encontramos una dimensión ética en esta aproximación que se esfuerza por señalar las clausura y parcialidad de caso o instancia de la verdad; al mismo tiempo que recalca el potencial productivo y combinatorio del acontecimiento. La verdad representacional es una que *pretende* elevar el punto de vista del sujeto empírico al trascendental; pero que desde el punto de vista deleuziano no logra escapar jamás, plena y efectivamente, ni del punto de vista ni, lo que es lo mismo, de las circunstancias histórico-políticas de su producción. Por el contrario, la verdad en tanto referida al acontecimiento, la verdad empírico-trascendental es concebida desde el punto de vista de su modo de producción (no de su producto), por lo que no es ya una instancia o caso de verdad entre otros, sino al contrario, el espacio de posibilidad de toda instancia de verdad (e.g. una verdad representacional), y establece las condiciones de posibilidad de las verdades representacionales.

En el capítulo 2.5 vimos que “sujeto” de esa verdad es lo que Deleuze llama una individuación, una configuración única de elementos heterogéneos, un ensamblaje; y como también ya hemos mencionado, este sujeto se encuentra imbricado en la problemática y su correlato, el punto de vista, por lo que es parte del subconjunto de elementos y relaciones diferenciales que sirve para producir esta verdad. En cierto sentido una individuación funciona como la localidad del punto vista, como aquello que efectúa la selección que produce al subconjunto. Este sujeto-individuación es isomórfico con la verdad que expresa, lo que quiere decir que comprender a un sujeto y comprender su verdades son una y la misma cosa: aquello que expresa es su lugar en el mundo, o lo que es lo mismo, su relación diferencial con todo aquello que le

concierno, le afecta y le rodea. En tanto ensamblaje, la individuación es un compuesto y es componible, siempre capaz de entrar y salir de distintas relaciones, sus verdades siempre sujetas a transformación, a una ineludible relación con la diferencia. En tanto mutable, a la individuación se le puede considerar como una especie de sujeto empírico, correspondiéndose con la cara de la efectuación del acontecimiento; pero en tanto estructurado por una composi-bilidad inalterable, capaz de conjurar de singularidades y dinámicas intensivas, y como lugar de la producción de ensamblajes y verdades se le puede considerar trascendentalmente, correspondiéndose con la cara de la contra-efectuación del Acontecimiento. Esta visión empírico-trascendental es diferencial, en la metodología deleuziana una individuación se comprende en su relación diferencial consigo misma, es decir, observando la diferencia que aparece al considerarla bajo ambas caras del acontecimiento.

Por otro lado, es importante destacar que para Deleuze, este sujeto-individuación no se limita de ningún modo a una subjetividad humana. La individuación se corresponde con un ensamblaje de elementos cualquiera, con un grado variable de complejidad y de relaciones, y al mismo tiempo no hay una unidad privilegiada de ensamblaje. La individuación es pues aquello que permite la formación e identificación de objetos, es la respuesta a la pregunta ¿quién? (Deleuze, 2002, 368). Ensamblajes, en tanto individuaciones, son, por ejemplo, a la vez un estudiante, alguien montado en una bicicleta, y un aparato digestivo. Se les considera a todos al mismo tiempo como reales (ontológicamente hablando), es decir, como capaces de expresar verdades, cada una ellas diferente, y todas ellas de manera simultánea. Cada expresión es, pues, el resultado de un subconjunto diferente de relaciones entre

elementos heterogéneos. La filosofía deleuziana se muestra así como un sistema donde la composición y diferencialidad aparecen en todos los niveles y articulan a todos los seres. Consideramos que una de las principales capacidades de esta manera de concebir la verdad y el ser radica en que deja de ser necesario poseer un constructo específico y privilegiado para definir al sujeto y oponerlo al objeto, sino que disuelve su esencia al mismo tiempo que los multiplica. O dicho de otra manera, no es necesario poseer ningún modelo predefinido, a la manera de las filosofías de la representación, sino que se precisa atender tan sólo la problemática tal como ha sido determinada. Y como corolario a esto, da a la creatividad y a heterogeneidad un papel de suma importancia: si la solución a una problemática se muestra difícil o insatisfactoria, siempre podemos hacer uso de los recursos de la creatividad para componer nuevas problemáticas, descubrir nuevas soluciones, e incluso también, para cuestionar una solución que nos parezca satisfactoria, ya que también previene contra elevar a cualquier solución a un nivel injustificable de poder y autoridad (el Modelo, la Identidad, el Ser=verdad), pues nos recuerda que sólo se trata de una respuesta parcial, de una mera individuación, y que *necesariamente* ha dejado de lado a otros elementos, otras relaciones y otras diferencias.

Referencias Bibliográficas

Amendment 2 | Articles | Colorado Encyclopedia. (n.d.).

<https://coloradoencyclopedia.org/article/amendment-2>

Badiou, A. (2002). *Deleuze: el clamor del ser* (1ra ed.). Manantial: Buenos Aires, Argentina.

Barad, K. (2003). *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*. *Signs*, 28(3), 801–831. <https://doi.org/10.1086/345321>

Bryant, L. R. (2008). *Difference and givenness: Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence* (1ra ed.). Northwestern University Press: Evanston, Illinois, Estados Unidos.

Deleuze, G. & Foucault, M. (1995). *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia* (1ra ed.). Anagrama: Barcelona, España.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2008). *Kafka, por una literatura menor* (1ra ed.). Era: Ciudad de México, México.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *Proust y los signos* (3ra ed.). Anagrama: Barcelona, España.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (5ta ed.). Pre-Textos: Valencia, España.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *¿Qué es la filosofía?* (7ma ed.). Anagrama: Barcelona, España.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia* (1ra ed.). Paidós: Barcelona, España.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (1ra ed.). Amorrortu Editores: Buenos Aires, Argentina.

- Deleuze, G. (2006). *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze* (1ra ed.). Cactus: Buenos Aires, Argentina.
- Deleuze, G. (2008). *La filosofía crítica de Kant* (3ra ed.). Cátedra: Madrid, España.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido* (1ra ed.). Paidós: Barcelona, España.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas* (1ra ed.). Siglo XXI: Ciudad de México, México.
- Gangle, R. (2015). *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy*. Edinburgh University Press: Edimburgo, Escocia.
<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474404174.001.0001>
- Guattari, F. (2012). *Las tres ecologías* (1ra ed.). Radio Pirata Ediciones.
<https://drive.google.com/file/d/0BxMX2N0o221vYmJINjZmOTItOTAwNS00NTgyLWI3MzUtNjQwOWEwMWVjODk4/view>
- Haraway, Donna J. (2016). *Staying with the Trouble*. (1ra ed.). Duke University Press: Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos.
- Harrison, S. (2019, 1, 10). *Five Years of Tech Diversity Reports—and Little Progress*. Wired.
<https://www.wired.com/story/five-years-tech-diversity-reports-little-progress/>
- Hemenway, T. (2009). *Gaia's Garden* (2da ed.). Chelsea Green Publishing: White River Junction, Vermont, Estados Unidos.
- Hemenway, T. (2015). *The Permaculture City* (1ra ed.). Chelsea Green Publishing: White River Junction, Vermont, Estados Unidos.
- Jenkins, J. C. (1999). *The Humanure Handbook* (2da ed.). Joseph Jenkins, Inc: Grove City, Pensilvania, Estados Unidos.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze: Los Movimientos Aberrantes* (1ra ed.). Cactus: Buenos Aires, Argentina.

- Laurelle, F. (2003). *Principles of Non-Philosophy* (1ra ed.). A&C Black: Londres, Reino Unido.
- David M. Morens, M.D., Peter Daszak, Ph.D., & Jeffery K. Taubenberger, M.D., Ph.D. (2020). Escaping Pandora's Box — Another Novel Coronavirus. *New England Journal of Medicine*, 382, 1293-1295. <https://doi.org/10.1056/nejmp2002106>
- Olkowsky, D. (1999). *Gilles Deleuze and the Ruin on Representation* (1ra ed.). Berkeley: University of California Press: Berkeley, California, Estados Unidos. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft9290092p/>
- Pardo, J.L. (2014). *A propósito de Deleuze* (1ra ed.). Pre-Textos: Valencia, España.
- Richter, F. (2020, 2, 19). *GAFAM: Women Still Underrepresented in Tech*. *Wired*. <https://www.statista.com/chart/4467/female-employees-at-tech-companies/>
- Simonite, T. (2019, 7, 22). *The Best Algorithms Struggle to Recognize Black Faces Equally*. *Wired*. <https://www.wired.com/story/best-algorithms-struggle-recognize-black-faces-equally/>
- Vincent, J. (2018, 1, 12). Google 'fixed' its racist algorithm by removing gorillas from its image-labeling tech. *The Verge*. <https://www.theverge.com/21298762/face-depixelizer-ai-machine-learning-tool-pulse-stylegan-obama-bias>
- Vincent, J. (2020, 6, 23). *What a machine learning tool that turns Obama white can (and can't) tell us about AI bias*. *The Verge*. <https://www.theverge.com/21298762/face-depixelizer-ai-machine-learning-tool-pulse-stylegan-obama-bias>
- Graeber, D. & Wengrow, D. (2021). *The Dawn of Everything* (1ra ed.). Farrar, Straus and Giroux: Nueva York, Estados Unidos.

Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento* (1ra ed.). Amorrortu:
Buenos Aires, Argentina.