

**TIEMPO, ESPACIO Y MINORÍA.
ENTRE LOS PENSAMIENTOS DE G. DELEUZE Y
J. ORTEGA Y GASSET**

**TIME, SPACE AND MINORITY.
AMONG THE THOUGHTS OF G. DELEUZE AND J.
ORTEGA Y GASSET**

AMANDA NUÑEZ GARCÍA*

Tutora e investigadora, UNED-Onlenber

RESUMEN: El presente artículo propone, a pesar de las diferencias palpables que hay entre G. Deleuze y J. Ortega y Gasset, articular el pensamiento de ambos filósofos en orden a poder analizar nuestro presente y construir alternativas de futuro, elaborando una filosofía concreta y apegada a nuestras circunstancias. Ello es posible gracias a que encontramos en ambos pensadores un impulso y una dirección comunes comprensibles a través de la perspectiva de una ontología estética y política que iremos desarrollando a través de las nociones de tiempo, espacio, minoría y articulación de las diferencias.

PALABRAS CLAVE: G. Deleuze, J. Ortega y Gasset, Ontología estética y política, tiempo, espacio, minoría, articulación, diferencia.

ABSTRACT: This paper intends to articulate the thinking of G. Deleuze and J. Ortega y Gasset, despite the palpable differences between them, in order to be able to analyze our present and build alternatives for the future, developing a concrete philosophy that is attached to our circumstances. This relationship is possible because both thinkers share a common direction and impulse that can be understood using the perspective of an aesthetic and political ontology that we will develop through the notions of time, space, minority and the articulation of differences.

* E-mail: amandanu@hotmail.com

KEYWORDS: G. Deleuze, J. Ortega y Gasset, aesthetic and political ontology, time, space, minority, articulation, difference.

1. Perspectivas

No es muy frecuente encontrar estudios que acerquen el pensamiento del postestructuralismo francés al pensamiento español contemporáneo. En el caso concreto de J. Ortega y Gasset, si se hacen acotaciones referenciales de su pensamiento, encontramos que las relaciones que podemos reconocer son las claras que se dan entre el pensador español con los filósofos alemanes como F. Nietzsche o Leibniz, con la Fenomenología y con M. Heidegger; es decir, con aquellos que leyó y tradujo y con sus coetáneos. También hallamos la relación que Ortega posee con los pensamientos españoles posteriores a los que sirvió como maestro y gran orientación como pueden ser los de José Luis López Aranguren; los pensadores del exilio: José Ferrater Mora, José Gaos, María Zambrano, Adolfo Sánchez Vázquez; por no introducirnos en la creciente influencia en el pensamiento español de nuestro momento actual.

Si bien encontramos numerosos trabajos destacados en estos ámbitos y referencias, así como en las cuestiones éticas, es más difícil encontrarlos en relación con el postestructuralismo francés. Hay varias razones para ello: por un lado, el postestructuralismo bebería del estructuralismo y, por tanto, como dice Aranguren¹, de un antihumanismo antivoluntarista y metafísico contrario a Ortega en todo punto. Por otro, habría una consideración aristocrática en el pensamiento de Ortega absolutamente criticada por el postestructuralismo. En otra de las facetas encontraríamos que Ortega realiza una defensa del intelectual orgánico absolutamente invalidado por el postestructuralismo. Y, por último, podríamos decir que Ortega se considera a sí mismo un demócrata liberal. Hay un largo etcétera de oposiciones que parece hacer de estos pensamientos algo casi irreconciliable.

A este largo etcétera se ha unido que las corrientes, sobre todo de divulgación, se suelen situar, de antemano, ya el ámbito de los tópicos políticos. De este modo, M. Heidegger queda canonizado como un cruento *nazi* independiente-

¹ ARANGUREN, J. L. L.: *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968, pp. 62-70.

mente de su pensamiento, del mismo modo como Ortega queda canonizado por la izquierda tradicional como un ideólogo del aristocratismo a través de un liberalismo democrático con una democracia restringida².

Si en el caso de Heidegger esta imposición de un sambenito inquisitorial parece cada vez más en boga —para ello ya nos comienza a ser interesante la noción orteguiana de las modas, la masa, la homogeneización y la identificación—, Ortega, también por una cuestión de memoria a la cual apela el filósofo español, ha tenido mejor suerte. Sus seguidores, como el recientemente fallecido Adolfo Sánchez Vázquez, José Gaos y José Ferrater Mora, así como la vinculación del pensamiento orteguiano a la República y posteriormente a la Transición a partir de Aranguren, le han acercado cada vez más a una izquierda lúcida que no se deja engañar tan fácilmente por las casillas preestablecidas de partidismos decimonónicos.

Nuestra aportación en este breve artículo intenta unir el pensamiento de Ortega y Gasset con el postestructuralismo francés en orden a una acción ontológico-política en nuestro tiempo y nuestro lugar. Es decir, que pueda ser posible un futuro y una alternativa al conformismo melancólico de los tiempos presentes a base de radicalizarnos en las posturas ontológicas que hacen posible lo político. Ello se sitúa en la misma acción que Vattimo, y la corriente de su pensamiento en la que nos incluimos a partir la ontologización creativa que de ello hace Teresa Oñate³, realiza al plantear un enlace crucial para nuestra actualidad como es el de Heidegger con Marx a favor de una izquierda radical lúcida y ecologista⁴.

Y estas acciones no son problemas tangenciales ni arbitrarios, sino que, podríamos decir, obedecen al deseo de la filosofía misma: no tratar la *dóxa* sino la *épisteme*; lo cual se puede actualizar en pensar lo político en lugar de las políticas actua-

² Cfr. ELORZA, A.: *La razón y la sombra (una lectura política de Ortega y Gasset)*, Madrid, Anagrama, 1984.

³ Vid. OÑATE, T.: *Materiales de Ontología estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)*, Madrid, Dykinson, 2009 y *El retorno teológico-político de la Inocencia (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*. Sobre todo artículos como «La cuestión del sujeto en el pensamiento de M. Heidegger», «Densa ligereza de la postmodernidad»; «Aristóteles y Vattimo: El conflicto de las racionalidades y la tradición del debolismo», etc.

⁴ Vid. VATTIMO, G.: *Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

les, pues quizá los tópicos que ya las inundan no nos dejan entrever qué posibilidades nuevas nos puede ofrecer una ontología política profunda y rigurosa.

No sólo se trata de una cuestión filosófica de primer rango, sino que, además, es clamada por los mismos filósofos. Para dar muestra de ello, encontramos dos textos singulares que nos hacen pensar en ello. El primero lo podemos hallar en *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset:

Quando alguien nos pregunta qué somos en política o, anticipándose con la insolencia que pertenece al estilo de nuestro tiempo, nos adscribe a una, en vez de responder, debemos preguntar al impertinente qué piensa él que es el hombre y la naturaleza y la historia, qué es la sociedad y el individuo, la colectividad, el Estado, el uso, el derecho. La política se apresura a apagar las luces para que todos estos gatos resulten pardos.⁵

Y el otro nos viene dado por Deleuze en *Conversaciones*:

Tener una idea no tiene nada que ver con la ideología, es una práctica. Godard tiene una bella fórmula: no una imagen justa, sino justo una imagen [...]. Porque las ideas justas son siempre ideas conformes a las significaciones dominantes o las consignas establecidas, son siempre las ideas que verifican alguna cosa [...]. Mientras que “justo ideas” es un devenir-presente, un tartamudeo de ideas que no pueden expresarse sino a modo de preguntas que hacen callar las respuestas. O bien mostrar algo simple, que quiebra todas las demostraciones.⁶

Por tanto, escoger el pensamiento de Ortega y articularlo con pensamientos como el de Deleuze nos adentra en un postestructuralismo que pueda dar cuenta, no sólo de preguntas que claman a nuestro tiempo, sino que pueden dar lugar a un pensamiento mucho menos abstracto y más concreto en lo geográfico-cultural. Los temas que nos salen al encuentro en este diálogo entre Deleuze y Ortega son los de Europa con su idiosincrasia geopolítica, así como nos acercan a la relación diferencial que un país ya plural como España posee con una América

⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*. Barcelona, Altaya, 1996. p. 33.

⁶ *Op. Cit.* p. 57. Trad. Cast. p.64.

siempre evitada en los discursos europeizantes y americanizantes (siendo América, en este último contexto sólo esa franja llamada Estados Unidos). Es decir, quizá el pensamiento de Ortega esté más cerca de la crítica al etnocentrismo y más abierto a la pluralidad que muchos de los pensamientos hegemónicos que conocemos. Y quizá en ello tenga una relación muy íntima con el postestructuralismo francés.

A este análisis se suman otros dos aspectos importantes para forzar la coyuntura que planteamos en este escrito: por una parte, el giro hacia una *ontología política y estética* que ha realizado el postestructuralismo francés⁷ nos abre otras perspectivas para poder tratar las filosofías precedentes. Como claramente dice Deleuze:

La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho: lo que regresa al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro o a las opiniones históricas.⁸

Y por otra parte, Ortega mismo con su noción de perspectiva⁹ y vida en *El tema de nuestro tiempo*:

⁷ Vid. la comprensión discursiva de estos términos en NÚÑEZ, A.: *Gilles Deleuze. El sistema de una ontología política y estética*, Madrid, Dykinson, 2011. Así como en la larga trayectoria de las obras de OÑATE, T. muestra de ello son sus dos últimos libros ya citados: *Materiales de Ontología estética y Hermenéutica* y *El retorno teológico-político de la Inocencia*. También podemos encontrar ubicaciones de estos denominadores en GÓNZALEZ VALERIO, M. A.: *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*. México, Herder, 2010; además de en los propios textos de G. Deleuze, M. Foucault, P. Bourdieu, J-F. Lyotard, etc.

⁸ DELEUZE, G. et GUATTARI, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991, p.40. Trad. Cast. ¿*Qué es la filosofía?* Madrid, Anagrama, 1993, p. 41.

⁹ Hay una multiplicidad de estudios rigurosos y de gran calidad acerca de esta temática, por ello no la trataremos con la extensión que se merece y referimos a algunos de ellos singularmente pertinentes para nuestro estudio como son: ARANGUREN, J.L.L., *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, 1974; CEREZO, P.: «Cervantes y “El Quijote” en la aurora de la razón vital» en LASAGA, J.; MÁRQUEZ, M.; NAVARRO, J.M. y SAN MARTÍN, J. (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007, pp. 17-42; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966 ó MUGUERZA, J., «Ética pública y derechos humanos», en DÍAZ, E. y MUGUERZA, J.; *Seminario sobre Ética Pública y Estado de Derecho* (Comentarios de A. García Santasmases, F. Laporta y C. Thiebaut), Madrid, Fundación Juan March, 2.002, pp. 67-100, 140-50.

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de categoría. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término cambia la jerarquía de los demás.¹⁰

Así pues, las problemáticas de la ontología estética y política pueden ser la base misma, como notaremos a continuación, de pensamientos tan propios para nosotros como el de Ortega. Pero si estas perspectivas quedan eliminadas de antemano debido a los tópicos que separan las disciplinas y categorizan en lugares fijos, por ejemplo: ética-política, filosofía-política, estética-política, etc.; no podremos acceder a ellas y será eliminada de un pensamiento como el de Ortega quizá mucha de su actualidad.

Por otra parte, el segundo aspecto importante que nos impele a establecer la relación entre estos dos pensamientos, es que Deleuze y Ortega, a la luz de esta perspectiva nueva que nos posibilita leer de nuevo nuestros textos más propios, sí que poseen determinados cruces esenciales en sus filosofías. En primer lugar, es palpable la relación que tanto Ortega como Deleuze mantienen con Leibniz¹¹; en segundo lugar, también es común el polo referencial que mantienen con Nietzsche y Heidegger —de quienes ambos beben y ambos agradecen—; y, por último la estrecha relación que mantienen con la Fenomenología, en este caso concreto, con la de Bergson¹².

Por todo ello, consideramos que el establecimiento de un diálogo entre estos dos pensamientos que, en cierto modo, constituyen nuestra concreta contem-

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Austral, 1987, p. 81.

¹¹ En este punto nos centraremos más extensamente a lo largo del estudio. Por el momento, sólo hacemos notar que ambos filósofos poseen estudios rigurosos sobre Leibniz: ORTEGA Y GASSET, J.: *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza, 1979; y DELEUZE, G.: *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris, Minuit, 1988. Trad. Cast. *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989. Pero no sólo hay un paralelismo en el tratamiento de Leibniz sino que Deleuze, en su libro, cita varias veces a Ortega en cuestiones como las que trataremos al final de nuestro artículo.

¹² Vid. MERMAL, Th.: «Ortega y Bergson. Un paralelismo sociológico». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. Vol. XIII, nº 1. Otoño, 1988. En este texto, Mermal hace un análisis de diferencias y enlaces entre los dos pensamientos. Por otra parte, en la zona deleuzeana, encontramos un texto que Deleuze dedica enteramente a Bergson y que es base para su posterior pensamiento: DELEUZE, G.: *Le Bergsonisme*. Paris, Puf, 1966. Trad. Cast. *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 2ª ed. 1996.

poraneidad, no sólo es enriquecedor sino que cada vez es más urgente, tanto para evitar caer en determinados clichés, como para poder establecer alternativas pertinentes para nuestro tiempo.

Vamos a establecer los hitos esenciales de encuentro diferencial entre el pensamiento de Ortega y Gasset y el de Deleuze, desde la perspectiva de una *ontología estética y política*, en varios puntos que nos parecen cruciales en tanto en cuanto guardan relación con los problemas comunes que analizan los dos filósofos. Y, sobre todo, de cara a la cuestión de poder pensar lo político fuera de nuestros tópicos. Estos puntos son: la cuestión de la temporalidad esencial para las dos filosofías donde se da un gran encuentro entre ambas; el problema de la espacialidad, del lugar y del «aquí y ahora» frente a lo abstracto de los utopismos; y la cuestión de la importancia de las minorías en pensamiento y política frente a las mayorías extensas y homogéneas subyugadas y sojuzgadas de antemano por los poderes establecidos, los cuales atentan contra las formas de vida singulares y su razón.

2. El tema de nuestro tiempo

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su circulación con otros sistemas futuros o exóticos.¹³

En efecto, el primero de los puntos cruciales para comprender el pensamiento de Ortega, así como también el de Deleuze en el marco de una ontología que no sea utópica ni trascendente¹⁴ y que pueda alterar y dar cuenta de lo que nos rodea —esto es, una ontología estética y política— es la cuestión de la temporalidad.

Sabemos que el tiempo es una temática que atraviesa prácticamente toda la filosofía y se hace fuerte a partir del idealismo, pero el punto en el que concuer-

¹³ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 87.

¹⁴ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J.: *Unas lecciones de Metafísica*, lección XIV, así como ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*; en el capítulo VIII: «valores vitales».

dan Deleuze y Ortega es en una crítica a esa temporalidad extensa y cronológica, meramente evolutiva. Así pues, encontramos que la cuestión de la historicidad es clave en el pensamiento de Ortega, como podemos encontrar en casi toda su obra así como en el texto referido anteriormente. Pero la historicidad, como ya también hemos notado, no se traduce tanto en una progresividad que quizá podría salir de lecturas apresuradas de *La rebelión de las masas*, como de un tiempo instantáneo, intenso donde quedan plegados los tres modos de la temporalidad. Esta concepción del tiempo obedece a la filosofía heideggeriana, pero también la encontramos grandemente en Bergson, de quien bebe Deleuze, adquiriendo también esta razón que es del *devenir*.

En efecto, si atendemos a la filosofía de Ortega, notamos varios elementos en gran oposición a la concepción meramente cronológica, extensa y vacía del tiempo. El tiempo en Ortega se asocia a vida, a generación como vanguardia y discontinuidad, a una noción compleja como la que es «la altura de los tiempos», a memoria, a futuro, a ritmo y a lo que será objeto del siguiente de nuestros epígrafes: lo exótico o foráneo (otros lugares).

El signo más distintivo que encontramos para poder desenvolver en este breve artículo la noción orteguiana de tiempo es la *etimología* como advierte F. Ledesma en su libro: *Realidad y ser*¹⁵. En efecto, la vía del sentido es tan clara en Ortega como la recogida por Deleuze en *El Bergsonismo*¹⁶ a propósito de comprender el sentido de un vocablo cualquiera: para poder saber qué decimos o qué se nos dice; por ejemplo, cuando nos dicen una palabra, debemos, antes que nada, situarnos en la memoria en general, esto es, en la continuidad del pasado que hace posible el lenguaje mismo. En el sentido. A continuación, en un espacio de tiempo mínimo al pensable, encontramos el lugar de la memoria donde nos orientamos para poder encontrar el sentido concreto de eso que nos dicen, de la palabra; es decir, según el texto de Ortega: *la perspectiva vital de que ha emanado*. La línea o etimología que guarda y despliega esa palabra, tanto para comprender lo que nos dice como para saber desde dónde lo hace.

¹⁵ LEDESMA, F.: *Realidad y ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Madrid, Ed. Complutense, 2001, pp. 307-320 «Sentido y etimología. Sobre el carácter histórico de la razón».

¹⁶ Para localizar todo el razonamiento en Deleuze vid. DELEUZE, G.: *Le Bergsonisme*, cap III.

Así pues, para poder dar cuenta de nuestro presente —como muestra Deleuze en el texto mencionado así como en gran parte de su obra y en *Proust y los signos*¹⁷—, no podemos basarnos sólo en ese presente, sino que el ser del presente, el presente mismo, sólo tiene ser porque es pasado a la vez que presente. Para que algo pueda defenderse *vitalmente* y no en abstracción, no nos sirve un concepto muerto y cerrado que nos aporte legitimidad y se pretenda verdad racionalista universal e inmediata —idéntica en todo tiempo y todo espacio—, sino que debe saberse vital, esencial en un aquí y ahora concreto porque guarda una historia de sentido. Por ello no puede darse más que como *perspectiva* —sin intentar extrapolarse a perspectiva única— y dar cuenta o dar razón de sus sentidos¹⁸.

Así pues, encontramos la piedad a los pasados, esencial para poder encarar el futuro porque, si olvidamos esta esencial noción de pasado como condición de posibilidad de cualquier presente, podríamos caer en el presentismo-futurismo descabellado, que no posee orientación, que sólo puede destruir y no crear y que convierte al futuro mismo en un objeto, en una cerrazón predecible enteramente. Así dice Ortega:

El hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde un punto de vista racional adquieren un aspecto criminoso. Urge, pues, aniquilar el pecado vigente y proceder a la instauración del orden social definitivo. El futuro ideal construido por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. [...] No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente otra especie de razón, que no es pura, sino vital.¹⁹

¹⁷ DELEUZE, G.: *Proust et les signes*, Paris, Puf, 1964. Trad. Cast. *Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama, 1972; *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. Trad. Cast. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989; *Cinéma-2: L'Image-temps*. Paris, Minuit, 1985. Trad. Cast. *La imagen- tiempo*. Paidós, 1986.

¹⁸ Para todo este razonamiento vid. cap. I de libro: PÉREZ QUINTANA, A.: *El raciovitalismo. La cultura como función de la vida. (Comentario del Capítulo V de El tema de nuestro tiempo de Ortega y Gasset)*. Oviedo, Eikasía Eds., 2005.

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 33.

En efecto, para que puedan darse pasados, presentes e incluso futuros —porvenires en lenguaje deleuzeano—, Ortega demanda un modo de historicidad y de temporalidad radicalmente subversivo a aquel del progreso que aniquila todo pasado y presente en aras a un futuro fijo (y, por lo tanto, no-futuro sino figura de un presente único y estático). De este mismo modo Deleuze muestra esta inversión o coexistencia temporal en muchos de sus textos frente a la opción dogmática en la que el futuro y el pasado quedan reducidos a meros presentes a imagen y semejanza de la noción de eternidad²⁰.

Ahora podemos comprender tanto la urgencia que muestra el vínculo de estos dos pensamientos —a saber el de Deleuze y el de Ortega— como resistencia a la apatía necesarista de los tiempos que vendrán. Del mismo modo podemos advertir la necesidad de compromiso epocal que defienden.

Así pues, la serie de vocablos temporales que hemos presentado y que forman parte esencial del pensamiento de Ortega se enlazan y cobran sentido pleno: el tiempo es el tiempo de la vida, no de lo muerto dado de antemano. Hay porvenir y futuro porque hay vida, y esta vida no es la concepción necesarista ni biológica del término sino sentidos de unas historias y perspectivas, también etimológicas, con las que debemos comprometernos. Lo racional es un devenir vital que aún pasado y futuro indisolublemente, cada uno como condición del otro y ambos como condición de un presente que los clama en forma de circunstancias. Por ello, la noción de «la altura de los tiempos» es tan importante para Ortega. A fin de cuentas, es lo que nos hace discernir entre aquellos que se comprometen con su tiempo, lo encaran, lo analizan e intervienen en él buscando las mejores de sus posibilidades; de los que dejaron toda vida a manos de los poderes establecidos: o bien de la «razón pura» o bien de los tópicos del momento. Esta noción de «altura de los tiempos» nos hace notar ya, tanto que no se puede dar una noción progresiva de la temporalidad, pues cada tiempo es una perspectiva ya en sí mismo, es decir, es continuo en su historia y discontinuo respecto de una línea recta homogénea y espacial. Nos hace notar que cada tiempo es cada tiempo, que es heterogéneo de los otros y que cada uno conlleva su propio «estar a la altura de» o «no esforzarse

²⁰ «[...] la confusión del espacio y del tiempo, la asimilación del tiempo al espacio nos hace creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios.» DELEUZE, G.: *Le Bergsonisme*, p. 108. Trad. Cast., p.110. y vid. DELEUZE, G.: *Logique du sens*, sobre todo la «Décima serie, del juego ideal».

siquiera por». Es decir, cada tiempo rítmico y no progresivo, cada discontinuidad continua, es el ámbito *de derecho* o el criterio que demarca a las *minorías* excelentes (sólo excelentes por atender a su coyuntura misma), a aquellos que pertenecen a una generación como vanguardia en cuanto obra por el futuro y por el pasado de aquellos que están bajo el tiempo, aquellos a los que les pasa la vida sin habitarla ni atisbarla siquiera: la *masa*.

3. Circum-stantia

Como advertimos, no hay sólo una cuestión temporal que una los pensamientos de Deleuze y Ortega, sino que, como ya hemos notado en las palabras orteguianas, se dan encuentro expresiones como «habitar» o «morar» (de ahí la cuestión de la moral), lo «foráneo» o «exótico» como distinto punto de vista, la crítica a la homogeneidad y a los absolutismos racionalistas, etc. Y es que en el pensamiento del filósofo español la cuestión del espacio es crucial. Es tan esencial como la del tiempo y como aquella de la perspectiva a la cual espacio y tiempo están vinculados. En Deleuze, por otra parte y como hemos defendido en otros textos²¹, es la cuestión del espacio la que le separa de los idealismos totalizantes en aras de un pensamiento rizomático y vivo; materialista, pensamiento del devenir y del *Aión* como espacios, e-stancias y di-stancias; como afuera radical frente a la interioridad del tiempo y en su cruce con el tiempo frente a las mezclas y confusiones de las dos condiciones estéticas²². Así pues, como dice Deleuze:

Pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal, pero los devenires pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas.²³

²¹ Vid. NÚÑEZ, A.: *Gilles Deleuze. Una ontología estética menor*, Madrid, Dykinson, 2011. *Gilles Deleuze. El sistema de una ontología política y estética*, o «Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo en la Filosofía de Gilles Deleuze». Capítulo escrito en colaboración con Teresa Oñate. LÓPEZ, M^a. C. y RIVERA DE ROSALES, J. (eds.): *El Cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, 2004, págs. 263-290.

²² En los dos sentido recogidos por Kant: condiciones de la experiencia y aquel ámbito vinculado a las artes.

²³ DELEUZE, G. y PARNET, C.: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 8. Trad. Cast. *Diálogos*. Pre-textos, 1980, p. 6.

Y lo que viene a establecer Ortega, del mismo modo que el pensador francés, es la importancia del espacio; del espacio como multiplicidad, como orientaciones, direcciones, finalmente, como perspectivas.

No es baladí que Ortega siempre que toma en consideración la perspectiva tenga que detenerse en la cuestión espacial; así lo hace en *La Idea de Principio en Leibniz*, donde, curiosamente la discusión se establece entre el filósofo alemán y Euclides con su geometría y su axiomática (forma de vincular espacio y tiempo), en las *Meditaciones del Quijote* cuyos primeros capítulos son «el bosque», «profundidad y superficie», «Oropéndolas y arroyos», etc.; y sobre todo, en un breve y esencial texto que se denomina, haciendo ya el cruce cardinal entre espacio y tiempo como condición de la perspectiva misma: «El sentido histórico de la teoría de Einstein»²⁴

También ello se efectúa cuando se considera la *circunstancia*, una modulación de la perspectiva propiamente orteguiana donde la patencia del espacio es realizada por Ortega en el estrato de una *etimología* y una gráfica que surge al guardar el vocablo latino: «*Circum-stantia*» (La estancia que nos circunda): «¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!»²⁵

La crítica al espacio homogéneo moderno que lleva a cabo Ortega posee la misma estructura que la crítica a la cuestión del tópico temporal. También en este caso se mueve entre y contra el racionalismo y el relativismo. Así dice en el artículo sobre la teoría de la relatividad:

El relativismo de Einstein es estrictamente inverso al de Galileo y Newton. Para éstos las determinaciones empíricas de duración, colocación y movimiento son relativas porque creen en la existencia de un espacio, un tiempo y un movimiento absolutos. Nosotros no podemos llegar a éstos; a lo sumo, tenemos de ellos noticias indirectas (por ejemplo, las fuerzas centrífugas). Pero sí se cree en su existencia, todas las determinaciones que efectivamen-

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J.: «El sentido histórico de la teoría de Einstein» en *El tema de nuestro tiempo*, apéndice, pp. 140-156.

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente-Alianza, Madrid, 1981, p. 21.

te posemos quedarán descalificadas como meras apariencias, como valores relativos al punto de comparación que el observador ocupa.²⁶

Como podemos hallar en este fragmento, es en la cuestión del espacio donde encontramos el vínculo de unión entre el racionalismo y el relativismo. Así pues, si anteriormente, en la cuestión del tiempo, la crítica se daba entre un racionalismo que instaura un orden fijo absoluto y un relativismo indiferente a cualquier orden, en la cuestión del espacio notamos que si se establece un tiempo y un espacio homogéneos y vacíos, sólo una subjetividad relativa impondrá la medida a las cosas puesto que, como sabemos, la razón pura sólo podría actuar en el más absoluto abstracto, es decir, dando la espalda a lo que hay, a la finitud y a la materialidad²⁷.

Por todo ello, y siguiendo el perspectivismo que mantiene Ortega el cual nunca se pliega ni de un lado ni del otro de la crítica, podemos encontrar la cuestión del espacio en su pensamiento al modo en que lo hallamos más tarde en el estructuralismo. En efecto, a pesar de que Aranguren critique zonas del estructuralismo por excesivamente cientifistas²⁸ y racionalistas según palabras de Ortega; en el postestructuralismo deleuzeano encontramos una noción de estructura respectivo, relacional y topológico, que se basa en un devenir. Así, en Deleuze, mediante la consigna humeana que defiende en toda su obra y que nos muestra que «las relaciones son anteriores a los términos»²⁹ notamos un acercamiento a la postura orteguiana en cuando ambos son herederos de Nietzsche y de Leibniz en un sentido riguroso, a sabiendas que Deleuze sí ha leído a Ortega en estas temáticas.

²⁶ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 141.

²⁷ NAVARRO, J. M.: «Materialidad» en LASAGA, J.; MÁRQUEZ, M.; NAVARRO, J.M. y SAN MARTÍN, J. (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, pp. 77-110. Para las cuestiones de la finitud contra el Idealismo vid. RIVERA DE ROSALES, J.: «Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad» en TURRÓ, S. (ed.): *Fonamentació i facticitat en l'Idealisme alemany i la fenomenologia*, Barcelona, Societat catalana de filosofia. Institut d'Estudis Catalans, 2007, pags. 83-99.

²⁸ Vid. ARANGUREN, J. L. L.: *El marxismo como moral*. Capítulos dedicados al estructuralismo.

²⁹ DELEUZE, G.: *Empirisme et subjectivité*, Paris, Puf, 2003, p. 120. Trad. Cast. *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 119. Vid. también p. 115. Trad. Cast. p. 113 donde este sistema y estas relaciones quedan asociadas directamente con las *circunstancias*.

Notamos, entonces, que en el pensamiento de Ortega la cuestión de la perspectiva es, ante todo espacial al igual que en Deleuze³⁰. Ya sabemos que dar cuenta de algo es, temporalmente, dar razón de *la perspectiva vital de que ha emanado*; pero esta emanación no es tanto una historia lineal como génesis —cosa imposible para Ortega por lo ya visto— sino un sentido topológico; es decir, un «desde donde se dice», desde qué lugar estructural o cultural encontramos el sentido, por dónde tomamos la etimología puesto que ni esta última es fija ni basta.

Así pues, para que haya perspectiva, ante todo, debe haber relación —o bien la perspectiva ya es respecto situacional que busca su propia genealogía—. Y esta relación no es absoluta ni dada de antemano, es decir, no es un orden fijo ni universal pues no sería propiamente relación porque no sería vital; ni es, a su vez, meramente subjetiva. No es subjetiva porque, al igual que Deleuze muestra en *El pliegue: Leibniz y el Barroco* y Ortega en muchas obras y, sobre todo, en *El hombre y la gente*³¹, es precisamente la relación condición misma incluso del sujeto y no la deriva de ningún término.

No es el mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi sociabilidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la parición entre ellos y yo de algo así como un mundo común y objetivo.³²

Pero no es únicamente una relación intersubjetiva, sino que se establece, ante todo, con las *circunstancias que yo soy*³³ en relación a «cosas, personas, sucesos»³⁴. Por ejemplo, la carne siguiendo con ello a Merleau-Ponty; el lugar geográfico en el que nos hallamos (de ahí la importancia de tratar la invertebración de España, la cuestión de Europa, etc.³⁵); la comprensión-relación cultural de los espacios como vere-

³⁰ Vid. supra nota 21.

³¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983.

³² *Op. cit.* p. 151.

³³ ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 25.

³⁴ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*. «El sentido histórico de la teoría de Einstein», p. 147.

³⁵ «Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental.» ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 149.

mos a continuación respecto de *La rebelión de las masas*, etc. Esto es, la subjetividad no sería más que un pliegue de relaciones. Sería tan sólo un lugar estructural con su propia historia, heterogénea de las otras. Sería perspectiva antes que sujeto.

Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.³⁶

De ahí la importancia de la segunda frase que acompaña al famoso «yo soy yo y mi circunstancia»... Se trata de «y si no la salvo a ella, no me salvo yo»³⁷, pues la cuestión es estar en el «aquí y ahora», comprometerse con la circunstancia, con el tiempo y el espacio que conlleva; esto es, con su perspectiva, y dotalde de futuro habitable, vivible en lugar de oponerle una *utopía* o *ucronía*³⁸.

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? ¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”?³⁹

Pues: «en toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás.»⁴⁰

4. Devenir menor, o de la articulación de las diferencias

De este modo, y por lo que hemos ido comprendiendo, la cuestión espacial es verdaderamente importante para poder plantear el perspectivismo vitalista de

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*. «El sentido histórico de la teoría de Einstein», p.148.

³⁷ ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 25.

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 87.

³⁹ *Op. cit.* p. 67 (vid. también DELEUZE, G.: *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 2005. Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1998. Sobre todo el primer capítulo: «Lo trágico».

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 81.

Ortega, así como la ontología estética y política de Deleuze. Bajo esta importancia hay una crítica esencial a nuestro tiempo y nuestros espacios, es decir, a los modos de vida que encontramos en la actualidad y a los que debemos responder creativa y ontológicamente. Así, podemos articular las cuestiones del espacio y del tiempo y la crítica al racionalismo y al relativismo en la crítica unitaria a la *homogeneidad*.

Habíamos planteado que la discrepancia tanto de Deleuze como de Ortega era: por un lado, a los sistemas de la llamada por Ortega *razón pura*. Esos sistemas que imponen un solo orden a lo que hay, homogeneizando todos los ámbitos heterogéneos para aplicarles simplemente el grado extenso de más o menos: más o menos verdad, más o menos justicia, etc. sólo desde un punto de vista que se considera el único. Así dice Deleuze:

Bergson denuncia [...] la manía de pensar en términos de más y menos. La idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles [...] retenemos solamente una idea general de orden contentándonos con oponerla a desorden.⁴¹

Por otro lado, hemos notado que la crítica al *relativismo* era la otra cara de lo mismo, es decir de la razón pura homogénea. Como ya hemos visto, el relativismo ha quedado también invalidado por las mismas razones, es decir, porque al ser todo homogéneo y no haber una cualidad ni razón de los lugares, da igual en cuál se esté, quedando ello en una mera perspectiva subjetiva sin ningún criterio posible.

Así pues, la cuestión esencial última a tratar en este trabajo es la de la *minoría* heterogénea y comprometida con sus espacios y sus tiempos para alterar aquellos vacíos que corren impunemente como ocurre en la actualidad, sin cualidades diversas y sólo funcionando a base de más y menos: adinerado, famoso, global, desarrollado, etc. En una actualidad donde la gran utopía de un tiempo único y homogéneo, y un espacio de igual calibre, han sido monstruosamente realizados en una mundialización vulgarizada y apática.

⁴¹ DELEUZE, G.: *Le Bergsonisme*, p. 10. Trad. Cast., p.16.

De este modo Ortega presenta la diferencia entre *masa* y *minoría*. La *masa* es aquello que, curiosamente, consiste en un fenómeno actual —no conocemos que antes lo hubiera habido— el cual se define como siendo mayoría homogénea que admite y desea, sin más, una situación dada: en este caso la mundialización veloz y homogénea como hecho inapelable. Es interesante analizar con Deleuze que «mayoría» no se refiere tanto a cantidad como a poder. Como dice el filósofo francés en un ejemplo claro: quizá haya más moscas que humanos, pero los humanos somos mayoría porque centramos en nosotros el punto de vista; es decir, imponemos sólo un punto de vista en lugar de ver con el mismo valor y considerar cualitativamente distintos a todo lo otros. La mayoría, entonces, consiste sólo en detentar el poder del sentido común frente a las *minorías* que ya son cualitativas, que poseen tiempos y espacios heterogéneos⁴². Tanto Benjamin⁴³, como Deleuze⁴⁴, como Ortega⁴⁵ asocian esta noción de «masa» al fascismo, y si nos acercamos de frente a una situación que conocemos perfectamente en la actualidad, podremos notar la íntima vinculación que poseen el sistema de las masas con el más puro fascismo. Lo reconocemos claramente cuando encontramos los principios de propaganda de Joseph Goebbels entre los cuales se encuentra, precisamente, el principio de vulgarización:

Principio de la vulgarización. Toda propaganda debe ser popular, adaptando su nivel al menos inteligente de los individuos a los que va diri-

⁴² DELEUZE, G. et GUATTARI, F.: *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris, Minit, 1980, p. 133. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia, Pre-textos, 1997, p. 107.

⁴³ Vid. la diferencia entre las masas sojuzgadas en el “Epílogo” de W. BENJAMIN: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid, Taurus, 1988 y la posición menor que, como señala FRAIJÓ, M.: «Con este talante, quedo e inquisitivo, se convierte en observador privilegiado de una nueva época. El paseante interioriza lo que la multitud desdeña. Perdido en el bullicio de los que van a la caza de la mercancía, el *flâneur* percibe lo que el gran público ignora: las huellas, los vestigios de un cambio profundo» en *A vueltas con la religión*, Pamplona, Ed. Verbo divino, 2000, p. 102; ó bien en VIDAL, J.: *Visión y Revolución. Infiernos artificiales de Charles Baudelaire a Walter Benjamin*. Madrid, Amargord, 2009.

⁴⁴ Vid. DELEUZE, G. et GUATTARI, F.: *Mille plateaux*, capítulo : «Micropolítica y segmentariedad».

⁴⁵ «Bajo las especies de sindicalismo y de fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que no quiere dar razones ni quiere tener razón sino que, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón» ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, p. 98.

gida. Cuanto más grande sea la masa a convencer, más pequeño ha de ser el esfuerzo mental a realizar. La capacidad receptiva de las masas es limitada y su comprensión escasa; además, tienen gran facilidad para olvidar.⁴⁶

No consideramos, pues, que Ortega defina a la masa como «vulgar» —frente a la nobleza de las minorías que, como son las generaciones, le toman el pulso a su tiempo— por una cuestión asociada a clases sociales. La diferencia es menos despectiva y, sin embargo, más cruel y real: se trata de la distinción entre, por una parte, aquellos que habitan y desean la homogeneidad del espacio-tiempo en el consumo de las velocidades⁴⁷, lo lleno, lo colosal y la ausencia total de lugares en un infinistismo provinciano y suicida sin historia ni futuro; entre aquellos que se llaman a sí mismos *vulgo* y *mayoría* siguiendo los principios de propaganda fascistas y aclamando lo mismo da a un *Führer*, un *espectáculo*⁴⁸ o, en todo caso, su derecho a que se les trate como tales:

Esto es lo que en el primer capítulo enunciaba yo como característico en nuestra época: no que el vulgar crea que es sobresaliente y no vulgar, sino que el vulgar proclame e imponga el derecho de la vulgaridad, o de la vulgaridad como un derecho.⁴⁹

Y aquellos otros que se establecen ya como heterogéneos, que dan cuenta y lugar de su perspectiva y que luchan por alterar cualquier postura positiva y dogmática que se considere única a favor de la vida, del vivir de todos, del vivir de la vida misma y de todo lo que nos rodea y que son nada menos que nuestras circunstancias... si nos las salvamos a ellas, no nos salvamos nosotros, como hasta la saciedad promueven los movimientos ecologistas⁵⁰.

⁴⁶ <http://es.wikipedia.org/wiki/Propaganda>. Estos principios se le atribuyen a Goebbels de una manera difícil de corroborar debido a la cierta imposibilidad de encontrar sus textos y también a la cuestión de si estarían escritos en algún lugar. Aun así, los damos por válidos no sólo porque describen a la perfección cuál es el ritmo y temple de nuestra contemporaneidad, sino también porque son compatibles con las teorías básicas del nacionalsocialismo.

⁴⁷ Vid. VIRILIO, P.: *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1999, *passim*. De los textos de Virilio obtiene Deleuze tanto su noción de «Velocidad» como de «espacio liso y estriado», vid. DELEUZE, G. et GUATTARI, F.: *Mille plateaux*.

⁴⁸ Vid. DEBORD, G.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999 y «Los escaparates mandan» en ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, p. 255-259.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, p. 96.

Así pues, la reivindicación de estos pensamientos que analizan tan pulcra y rigurosamente nuestro presente (y que, como magníficos analistas, poseen ahora casi más pertinencia porque previeron lo que podría ocurrir, la deriva de este mundo a la deriva) es, precisamente la de una pluralidad de *minorías* o diferencias articuladas en todos los ámbitos. De ahí la importancia de la Univocidad para Gilles Deleuze, y la cuestión de Europa, de la armonía optimista en Leibniz y de las generaciones para Ortega.

Como advertimos al comienzo de este artículo, la tarea del mismo es establecer una perspectiva donde se da una clara, legítima y urgente relación entre Deleuze y Ortega, entre un pensador francés que mide el pulso de nuestro tiempo y un filósofo español quien, debido a la importancia de la no homogeneidad mundializante de los lugares, nos incumbe geofilosóficamente. Y esa perspectiva relacional surge de la necesidad de encarar el problema de nuestro tiempo y nuestro lugar. Dicho problema es cómo cuestionarnos y poder establecer modos de conexión y unidad que den lugar a un espacio político y ecológico frente a un sistema global mundializado y homogéneo donde prima la marca más homogeneizante, provinciana y vulgar de todas: el Capital multinacional. Y es en el problema de la unidad de los principios, de la unidad de las minorías, la unidad y resonancia de las perspectivas y de la unidad política frente al capital donde podemos encontrar rasgos altamente valiosos para pensar e intervenir en este in-mundo⁵¹.

Así pues, la cuestión de una *ontología estética y política* no es otra que la de poder crear espacios y tiempos heterogéneos desde los cuales poder intervenir pero, a su vez, poder articularlos para no caer en un relativismo homogeneizante. Ante ello tanto Deleuze como Ortega se orientan en una misma dirección. La cuestión es la de la unidad y la multiplicidad⁵². Que queda encauzada en su problemática por Deleuze en una univocidad:

La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al

⁵⁰ Vid. ARANGUREN, J.L.L: «Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset» en *Moralidades de hoy y de mañana*, pp. 51-67.

⁵¹ Vid. OÑATE, T.; LEIRO, D.; A. NÚÑEZ y CUBO, O.: *El Compromiso del Espíritu. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca, Alderabán, 2010.

contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción.⁵³

Y, en el caso de Ortega, en una articulación y no integración de las diferencias en orden a poder dejar opciones y situaciones libres para abrir nuevas perspectivas:

Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfecciones es necesario, según Humboldt, que exista “variedad de situaciones”. Dentro de cada nación, y tomando el conjunto de las naciones, es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de nombre, a una idéntica “situación”.⁵⁴

Por todo este estudio podemos comprender que a pesar de que muchas son las diferencias entre Deleuze y Ortega y Gasset en cuanto a la elección de un mundo más cuantitativo-intenso por parte del primero y otro más cualitativo individual por parte del segundo que hace inciso en la nobleza más nietzscheana; lo que formula la cuestión más del lado político en Deleuze y del lado ético en Ortega⁵⁵. En ambos, sin embargo encontramos un impulso y una dirección

⁵² Uno de los temas principales del pensamiento de T. Oñate que atraviesa toda su obra y se intensifica en este decenio. Véase su importancia en textos tales como «Pensar la paz de las diferencias plurales», «Henología y transhistoria: lo uno y lo múltiple en la hermenéutica actual» o en «El mapa de la postmodernidad y la ontología estética del espacio-tiempo» todos ello en OÑATE, T.: *El retorno teológico-político de la Inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*.

⁵³ DELEUZE, G.: *Logique du sens*, p. 210. Trad. Cast., p. 186.

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, p. 29.

comunes. Y eso es muy importante para, articulando diferencias, poder pensar nuestro presente y construir alternativas de futuro; para llevar a cabo el proyecto de articulación de la máxima pluralidad y la unidad simultáneas como resistencia que ambos defienden. Pues podemos encontrar en ambos, a pesar y, sobre todo, gracias a sus diferencias y sus cuestiones lo que Deleuze, con Bergson, esgrime, a saber, la importancia de parar y preguntarse, de intentar estar a la «altura de los tiempos» creando problemas y soluciones que abran perspectivas nuevas de comprensión y de relación. Esto es, creando nuevos modos de vida que no se impongan sobre lo vivo mismo sino que lo dejen vivir y hacerlo plenamente.

Muy especialmente es la filosofía lo contrario de todo provincianismo porque consiste, quiera ella o no, en una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema. Todas las demás perspectivas humanas son parciales y su modo de pensar o de sentir o de ser es un provincianismo del pensar, del sentir y del ser. La filosofía siente repugnancia hacia cuanto es parte, parcialidad y partidismo. El filósofo nunca fue de un partido y todos quisieron adjudicárselo después⁵⁶

José Ortega y Gasset

Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la “gran política”.⁵⁷

Gilles Deleuze

Bibliografía

ARANGUREN, J. L. L. (1968): *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza.

⁵⁵ Vid. estas diferencias en MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J.: *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Editorial orígenes, 1986. Y en NÚÑEZ, A.: *Gilles Deleuze. Una ontología estética menor*.

⁵⁶ J. ORTEGA Y GASSET: *La Idea de Principio en Leibniz*, p. 310.

⁵⁷ G. DELEUZE: *Logique du sens*, p. 91. Trad. Cast. p. 91.

- (1973). «Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset» en *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, pp. 51-67.
- BENJAMIN, W. (1988): «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus.
- DEBORD, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos.
- DELEUZE, G. (1953). *Empirisme et subjectivité*, Paris, Puf, 2003. Trad. Cast. *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- (1962). *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 2005. Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- (1964). *Proust et les signes*, Paris, Puf, 1998. Trad. Cast. *Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- (1966). *Le Bergsonisme*. Paris, Puf, 2004. Trad. Cast. *El bergsonismo*. Madrid, Cátedra, 1996.
- (1969). *Logique du sens*. Paris, Minuit, Trad. Cast. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1980). *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2*. Paris, Minuit. Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia, Pre-textos, 1997.
- DELEUZE, G. et PARNET, C. (1996). *Dialogues*, Paris, Flammarion. Trad. Cast. *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980.
- DELEUZE, G. (1985). *Cinéma-2: L'Image-temps*. Paris, Minuit. Trad. Cast. *La imagen-tiempo*, Paidós, 1986.
- (1988). *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris, Minuit. Trad. Cast. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós, 1989.
- DELEUZE, G et GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, Trad. Cast. *¿Qué es la filosofía?* Madrid, Anagrama, 1993.
- ELORZA, A. (1984). *La razón y la sombra (una lectura política de Ortega y Gasset)*. Madrid, Anagrama.
- FRAIJÓ, M. (2000). *A vueltas con la religión*. Pamplona, Ed. Verbo divino,
- GÓNZALEZ VALERIO, M. A. (2010). *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*. México, Herder.
- LEDESMA, F. (2001). *Realidad y ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Madrid, Ed. Complutense.

- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J. (1986). *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Editorial Orígenes.
- MERMAL, Th. (1988). «Ortega y Bergson. Un paralelismo sociológico». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. Vol. XIII, nº 1. Otoño, 1988.
- MUGUERZA, J. (2002). «Ética pública y derechos humanos», en DÍAZ, E. y MUGUERZA, J.; (2002), *Seminario sobre Ética Pública y Estado de Derecho* (Comentarios de A. García Santesmases, F. Laporta y C. Thiebaut), Madrid, Fundación Juan March, pp. 67-100.
- NAVARRO, J. M. (2007). «Materialidad» en LASAGA, J.; MÁRQUEZ, M.; NAVARRO, J.M. y SAN MARTÍN, J. (eds.) (2007), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid, Biblioteca nueva, pp. 77-110.
- NÚÑEZ, A. (2012). *Gilles Deleuze. El sistema de una ontología política y estética*, Madrid, Dykinson.
- (2012). *Gilles Deleuze. Una ontología estética menor*, Madrid, Dykinson.
- OÑATE, T. y NÚÑEZ, A. (2004). «Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo en la Filosofía de Gilles Deleuze» en LÓPEZ, M^a. C. J. RIVERA DE ROSALES (eds.): *El Cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, UNED, 2004. pp. 263-290.
- OÑATE, T. (2010). *El retorno teológico-político de la Inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*. Madrid, Dykinson.
- (2009). *Materiales de Ontología estética y Hermenéutica (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I)* Madrid, Dykinson.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983). *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente.
- (1987). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Austral.
- (1979). *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid, Revista de Occidente-Alianza.
- (1996). *La rebelión de las masas*. Barcelona, Altaya.
- (1981). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Revista de Occidente-Alianza.
- (1981). *Unas lecciones de Metafísica*. Madrid, Revista de Occidente-Alianza.
- PÉREZ QUINTANA, A. (2005). *El raciovitalismo. La cultura como función de la vida. (Comentario del Capítulo V de El tema de nuestro tiempo de Ortega y Gasset)*. Oviedo, Eikasía.
- RIVERA DE ROSALES, J. (2007). «Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad» en TURRÓ, S. (ed.) *Fonamentació i fac-*

ticitat en l'Idealisme alemany i la fenomenologia Barcelona, Societat catalana de filosofia. Institut d'Estudis Catalans, pags. 83-99.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966). *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente.

SUANCES MARCOS, M. (2006). *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*. Madrid, Editorial Síntesis.

V.V.A.A. OÑATE, T.; LEIRO, D.; NÚÑEZ, A. y CUBO, O. (Eds.) (2010): *El Compromiso del Espíritu. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca, Alderabán.

VATTIMO, G. (2009) *Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era*. Buenos Aires, Paidós.

VIDAL, J. (2009) *Visión y Revolución. Infiernos artificiales de Charles Baudelaire a Walter Benjamin*. Madrid, Amargord.

VIRILIO, P. (1999) *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra.

Recibido: 20/07/2011

Aceptado: 30/08/2011