

## INTRODUCCIÓN

*Empirismo y subjetividad* se abre con una rotunda afirmación: “toda elección se define siempre en función de lo que excluye, y un proyecto histórico es una sustitución lógica”. Estas provocativas palabras con las que Deleuze inicia su estudio sobre Hume pueden también aplicarse a su propio proyecto filosófico, un proyecto que reclama para sí el estatuto de problemático y que en ningún momento escatima las dificultades, ni a sí mismo ni a quien busque compenetrarse con él. Es la suya una empresa esforzada y difícil a fuerza de pretender llevar el pensamiento hacia su propio límite, allí donde pensar se transforma en un estado patológico superior que sólo tiene lugar cuando el pensador se encuentra con la violencia del afuera, violencia que asume y que le fuerza a pensar. Como era de esperar de una filosofía que concibe la violencia, y no la concordia o la buena voluntad, como el factor que provoca la génesis del pensamiento en el pensamiento, es inevitable que se planteen una serie de perplejidades y dificultades que pueden llegar a ser exasperantes, pero en ningún caso eludibles, ya que como el mismo Deleuze nos advierte: “una filosofía que no entristece a nadie y no contraría a nadie no es una filosofía”<sup>1</sup>.

Como acertadamente señala Michael Hardt<sup>2</sup>, el enemigo declarado de Deleuze desde un punto de vista rigurosamente histórico es el hegelianismo, siendo este aspecto concreto el que le conecta con la corriente postestructuralista, en la que dominaba en la década de los sesenta un ambiente de antihegelianismo generalizado del que tal vez sea Deleuze el mejor representante. Las raíces de este antagonismo se hallan en la posición dominante que Hegel había alcanzado dentro del panorama filosófico

---

<sup>1</sup> NF, 149

<sup>2</sup> HARDT, M., *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Traducción castellana a cargo de Alcira Bixio. Buenos Aires, Paidós, 2004. pp. 16 y sig.

continental como consecuencia de las influyentes interpretaciones ofrecidas por teóricos tan diversos como Kojève, Gramsci, Sartre y Bobbio, y que habían convertido el hegelianismo en la ineluctable pieza central de la especulación filosófica, la teoría social y la práctica política. El mismo Francois Châtelet afirmaba en 1968 que todo filósofo debía comenzar por Hegel so pena de acabar planteando meras repeticiones de la problemática hegeliana: “Hegel determinó un horizonte, un lenguaje, un código en los que aún estamos profundamente inmersos. Por esta razón, Hegel es nuestro Platón: el único que delimita – ideológica o científicamente, positiva o negativamente – las posibilidades teóricas de la teoría”<sup>3</sup>.

Así que el primer problema con el que se enfrentaba el postestructuralismo si quería despejar el horizonte teórico y práctico era cómo evadirse de un fundamento hegeliano. La empresa no carecía de dificultades ya que el sistema hegeliano posee la extraordinaria capacidad de absorber cualquier oposición. De hecho incluso Deleuze, en su esfuerzo por distanciarse del hegelianismo parece algunas veces sorprendentemente hegeliano cuando plantea su proyecto no sólo en el lenguaje tradicional de Hegel, sino tomando de él algunos de sus problemas: la determinación del ser, la unidad de lo Uno y lo Múltiple, etc. Sin embargo, a pesar de estas aparentes similitudes que Deleuze fue paulatinamente depurando en sus escritos – y aunque otros autores hayan hecho importantes contribuciones en este terreno – Deleuze ha sido quien ha llegado más lejos en cuanto a la crítica de la dialéctica hegeliana y la constitución de un terreno alternativo en el que desarrollar un pensamiento autónomo. La oposición de Deleuze a Hegel y al pensamiento dialéctico pasa, como Châtelet aconsejaba, por una rigurosa argumentación filosófica que en ningún momento pretende rescatar los elementos valiosos del hegelianismo, sino que más bien se propone una superación teórica del conjunto de la problemática hegeliana por medio de la articulación de una crítica total. Aunque el antagonismo con Hegel conecta a Deleuze con el postestructuralismo, ello no

---

<sup>3</sup> CHÂTELET, F., *Hegel*, Seuil, Paris, 1968, p. 2.

nos autoriza a encuadrarle dentro de dicha corriente, ni de ninguna otra, no sólo porque él mismo rehusó durante toda su vida alinearse bajo bandera alguna, sino porque el suyo es un pensamiento original, iconoclasta y nómada que resiste cualquier intento de clasificación.

El gran inspirador tanto del estructuralismo como de lo que se ha dado en llamar postestructuralismo es, sin lugar a dudas, Nietzsche. El filósofo del martillo fue el primero en atacar frontalmente la noción fundante de sujeto dentro de su programa de desenmascaramiento de la metafísica y la moral platónico-cristiana. “¿No está acaso permitido al fin – escribe en *Más allá del bien y el mal* – ser un poco irónicos tanto con el sujeto, como con el objeto y el predicado?”. Esta ironía, que se acentuará progresivamente en los escritos de madurez, está justificada por el carácter no originario, superficial, del sujeto. Según Nietzsche, el sujeto es algo “producido”, una “cosa” como todas las demás: “Una simplificación hecha para indicar la fuerza que pone, que inventa, que experimenta, distinguiéndola de cualquier singular poner, inventar, pensar. O sea, la facultad caracterizada en su diferencia de cualquier detalle: en el fondo, el hacer pensado en conjunto desde el punto de vista de todo el hacer que aún se puede esperar”<sup>4</sup>. En un texto como éste puede medirse la distancia que separa a Nietzsche de cualquier idealismo, pero también y sobre todo de cualquier perspectiva dialéctica.

En *Nietzsche y la filosofía*, obra publicada en 1962, Deleuze profundizará en esta dimensión antihegeliana de Nietzsche tomándole como aliado en su propia lucha contra la negatividad dialéctica y la idea arraigada de un sujeto fundante. En efecto, el campo de fuerzas que Nietzsche descubre bajo la noción tradicional de sujeto no es nada que pueda compararse con el sujeto trascendental en su distinción del sujeto empírico, nada que pueda justificar una dialéctica como proceso de identificación de dos términos. Para Nietzsche, la pretendida unidad del “yo” no es sino un efecto derivado de una multiplicidad

---

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos 1885-1887*. Traducción española de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.) Madrid, 2006.

de fuerzas en continuo devenir, de lo que se sigue una radical transformación del estatuto del sujeto que aparece así como un “efecto de superficie” – noción ésta tan querida para Deleuze – “una fábula, una ficción, un juego de palabras”<sup>5</sup>, uno de los más grandes errores de la metafísica y de la moral occidentales, que han tenido que inventar un sujeto responsable para poder satisfacer su deseo neurótico de venganza.

Si bien la lectura de Nietzsche constituye un punto de inflexión decisivo en la filosofía del sujeto elaborada por Deleuze, no es ésta la única fuente en la que se inspira su pensamiento. La corriente estructuralista, que jugó un papel decisivo en la cultura francesa de la segunda mitad del siglo XX, había cuestionado fuertemente el papel del sujeto mientras desarrollaba un nuevo modelo epistemológico. De hecho, los supuestos de la metodología estructuralista conducían a la negación del sujeto, el punto focal de la episteme clásica, en cuanto dispensador del sentido de la realidad. En este sentido, Saussure, cuya teoría del signo constituye el punto focal del estructuralismo en todas sus versiones, había eliminado en su *Curso de lingüística general* la noción de sujeto parlante dando prioridad a la lengua como único objeto que permite una racionalización científica. Desde el campo de la antropología Lévi-Strauss, animado por un gran optimismo respecto a la capacidad de análisis del nuevo modelo, no vacilaba en afirmar que “el estructuralismo propone a las ciencias humanas un modelo epistemológico de una potencia incomparable respecto a aquellos de los que disponían antes”<sup>6</sup>. Sin duda estaba aludiendo a la filosofía de corte tradicional, que siempre ha privilegiado el sujeto, “ese insoportable niño mimado que ha ocupado durante demasiado tiempo la escena filosófica”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 1986

<sup>6</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *L'Homme nu*, Plon, 1971, p. 614 (ed. cast.: *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976).

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Será Althusser finalmente quien, con su influyente interpretación del pensamiento de Marx, acabará consagrando el descentramiento del sujeto, que termina así por volatilizarse del horizonte teórico. Se había consumado lo que se ha dado en llamar “la muerte del hombre”, expresión que con el tiempo se haría tan célebre como la de Nietzsche sobre la muerte de Dios, y con la que se encuentra íntimamente ligada en cuanto ambas denuncian e intentan superar el vínculo de la ontoteología con la antropología filosófica clásica. Al fin y al cabo – pensaban los estructuralistas – el mito ilustrado del hombre, como libertad soberana, no es más que un ídolo que ha venido a ocupar el lugar fundamental que la metafísica ontoteológica asignaba a Dios. Este es precisamente el punto en el que van a incidir las filosofías de la diferencia, que profundizarán la crítica estructuralista a la noción de sujeto constituyente dentro del marco de una crítica general al pensamiento de la identidad. La comprensión del mundo de la vida como un espacio que no puede ser objeto de representación porque antecede a cualquier operación metódico-reflexiva atribuible a una subjetividad, unida al desfondamiento del sujeto que se sigue de su crítica radical, forman parte del aire de la época en la que Deleuze inicia su andadura intelectual.

En cuanto a la relación de Deleuze con la tradición filosófica, él mismo relata como en su juventud tuvo que enfrentarse con la alternativa de comenzar por la actualidad, que en aquel momento era la fenomenología, el comentario de textos, las interminables discusiones de ortodoxia y heterodoxia Husserl-Heidegger-Sartre, o bien por la historia de la filosofía, siendo ésta finalmente la vía elegida. En su esfuerzo por salir de las triadas dialécticas y la negatividad hegelianas, Deleuze dirigió su mirada hacia pensadores que la historia de la filosofía había dejado al margen, como Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson. En ellos encontró un materialismo potente, un pensamiento univocista y ateo, una teoría de las relaciones y un vitalismo antimecanicista en cuya vecindad formó su propio pensamiento, plural y heterogéneo desde un principio. Aunque desde un punto de vista escolar suela dividirse la obra de Deleuze en

dos períodos, el que corresponde a las grandes monografías y el correspondiente a su así llamada obra independiente, esta distinción es inexacta ya que Deleuze en ningún momento dejó de afirmar su propio pensamiento, de modo que si en sus rigurosas y lúcidas exégesis de autores clásicos de la filosofía da la impresión de que está prestando su propia voz a las palabras de otro, en su obra independiente vuelve a retomar a los amados autores de sus comentarios. Bien puede decirse por tanto de nuestro filósofo lo que en primera persona dice él mismo del cineasta Pierre Perrault: “Me he procurado intercesores, y así puedo decir lo que tengo que decir”<sup>8</sup>. La prosa de Deleuze, densa y sistemática a diferencia de la de sus contemporáneos, esconde “un pensamiento excesivo y temible, tan grande que es difícil hablar de él”, como Foucault afirmaba con ocasión de su lectura de *Diferencia y repetición*.<sup>9</sup>

La noción de diferencia no es nueva en filosofía, en la que tradicionalmente ha servido para señalar la alteridad, o causa de distinción, entre dos o más cosas o individuos, de modo que pueda hablarse de lo que es numéricamente distinto, o bien de lo que es específicamente distinto. El problema radica – según Deleuze – en que a lo largo de la Historia del pensamiento la diferencia ha sido sistemáticamente sometida a las exigencias de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción<sup>10</sup>. La diferencia tenía que ser domada si quería garantizarse el orden y la inteligibilidad efectiva del mundo y del pensamiento que lo contempla. La incertidumbre generalizada que ha seguido al fracaso de la representación, la quiebra de las identidades y el descubrimiento de un campo de fuerzas que de hecho actúa bajo la representación de lo idéntico, han llevado a algunas filosofías de nuestro tiempo a elaborar una noción de diferencia que rebasa el ámbito de la lógica, transformándose en ellas en un elemento nuclear con repercusiones ontológicas. Lo que se pretende con ello es forjar un nuevo pensamiento capaz de elevarse a

---

<sup>8</sup> 1967e

<sup>9</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995, p. 47.

<sup>10</sup> DR, 389

la altura de un mundo – nuestro mundo – en el que el hombre no ha sobrevivido a Dios, ni la noción de sujeto a la crisis de la sustancia.

En las filosofías de Martín Heidegger y Gilles Deleuze encontramos una respuesta a esta exigencia, aunque en ellas la noción de diferencia no tenga el mismo estatuto ni se emplee con idéntica finalidad. Es sabido que Martín Heidegger emplea la noción de diferencia ontológica en el marco de una crítica a la metafísica tradicional, que según él habría errado su destino desde el preciso momento en que confundió el ser con el ente, cuando es precisamente el ser aquello que, en tanto que constituye la condición de aparición de todo ente, debe ser dilucidado en primer lugar. De modo coherente con esta posición, Heidegger afirmará que la única tarea del pensamiento consiste en rescatar al ser de su olvido recuperando así el sentido de la diferencia ontológica, lo que equivale a decir del ser a diferencia de los entes. Muy distinta es, sin embargo, la alternativa propuesta por Deleuze para quien la diferencia tiene un carácter completamente positivo, no debiendo entenderse como diferencia entre un Ser inexpresable por la representación metafísica y unos entes. La diferencia no se da entre el ser y los entes, como afirma Heidegger, sino que pasa *entre* el ser y los entes, destruyendo la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Y univocidad significa aquí no que sólo hay una manera de decir el ser, sino que el ser es diferencia que se dice en un mismo y único sentido de sí y de sus diferencias.

Según Deleuze, la diferencia intensiva es el principio de individuación y la razón suficiente de lo dado: aquello por lo cual lo dado en la experiencia se da como diverso. Nada que ver por tanto con la diferencia ontológica heideggeriana. “Demasiada beatería, aún demasiada beatería” repetía Deleuze acerca de una forma de pensamiento en la que encontraba todavía demasiado de la figura del sacerdote que Nietzsche había intentado expulsar de la filosofía, demasiado del acomodamiento “teológico-político” del que Spinoza se había evadido y demasiado poco de una forma de hacer filosofía capaz de reemplazar la salvación por la experimentación. De hecho, bien puede decirse que toda la

obra de Deleuze se constituye como un intento por liberar a sus contemporáneos de la tentación de reinstalar la trascendencia, aunque se halle disfrazada de misticismo de lo Ausente. Su esforzada investigación por la ontología tiene un propósito definido: hacer posible el pensamiento del ser y de los entes como diferencia y como diferencias, en la vía de la más estricta univocidad, aunque para ello haya que renunciar a algunos de nuestros supuestos más arraigados, entre ellos, el de la pretendida unidad del sujeto.

Es éste precisamente el punto que aquí nos interesa tratar. A lo largo de su extensa producción filosófica Deleuze va a someter a una demoledora crítica la noción fundante de sujeto heredada de la tradición, tarea que corre pareja con la investigación de las condiciones reales que presiden la génesis de la subjetividad. Este estudio atiende a ambos aspectos, y aunque no es el momento de exponer los resultados de los que se dará cuenta a lo largo del mismo, cabe adelantar que el examen de la original filosofía del sujeto elaborada por Deleuze va a exigir la revisión de los principales núcleos teóricos que componen su programa filosófico. Bien puede decirse, por tanto, que la cuestión del sujeto constituye una transversal que cruza la filosofía de Deleuze, una perspectiva privilegiada desde la que es factible abordar el conjunto de su obra, por más que no sea la única, tal y como corresponde a un pensamiento indómito y nómada que no se deja capturar en esquemas preconcebidos. No ha sido sin embargo nuestro propósito ofrecer en este trabajo una exposición completa de la filosofía de Deleuze, sino tan sólo del tratamiento que recibe la cuestión del sujeto dentro del marco general de su pensamiento. La elección de esta perspectiva nos ha obligado a exponer de forma necesariamente sumaria toda una serie de complejas problemáticas cuyo análisis detallado hubiese requerido de un estudio independiente para cada una de ellas, por más que en todo momento se haya puesto de relieve el modo concreto en que se articulan con la cuestión de la subjetividad.

Otra de las restricciones que hemos tenido que asumir en la elaboración de este trabajo está relacionada con la necesidad de seleccionar, entre las



numerosas referencias que hace Deleuze a lo largo de su obra a pensadores de muy diversos ámbitos, aquellas que mejor cuadraban con nuestro propósito. En este sentido, hemos establecido un criterio que atiende al grado de incidencia en la problemática del sujeto de cada uno de los autores citados por Deleuze, según la perspectiva que íbamos adoptando en el transcurso de la investigación. De ahí que en el capítulo tres, en donde se expone la génesis del sujeto a partir de la triple síntesis del tiempo, sean Hume, Bergson y Nietzsche los filósofos más ampliamente desarrollados, mientras que en el capítulo cuatro, en el que se aborda la concepción del sujeto como plegamiento y expresión, nuestra atención se haya centrado en la tríada Leibniz-Whitehead-Nietzsche. El privilegio otorgado a algunos autores no implica, sin embargo, que se hayan descuidado otros cuyo papel no es menos relevante en la construcción del pensamiento del filósofo francés. Simplemente, y por razones de economía expositiva, a lo largo de este estudio algunos autores serán simplemente citados mientras que otros serán tratados con mayor minuciosidad. En todo momento nos hemos ceñido a la interpretación que hace Deleuze de sus tesis y que constituye parte integrante de su propia construcción conceptual, ofreciendo sólo en algunos casos y siempre de modo excepcional, una exposición sumaria del pensamiento de algún autor concreto, considerando que con ello ganaba claridad la posición de Deleuze.

El cuerpo del trabajo se compone de seis capítulos. En el primero se aborda la relación que la cuestión del sujeto mantiene con lo que constituye, indiscutiblemente, el problema que articula toda la filosofía de Deleuze y que no es otro sino el pensamiento de la diferencia, una diferencia elevada a lo absoluto desligada de toda subordinación a las exigencias de la representación. En este sentido, hemos reflejado la demoledora crítica a la que Deleuze somete al pensamiento representativo y a la noción fundante de sujeto en tanto es ella la que constituye su presupuesto incuestionado desde la Modernidad. En el capítulo dos se expone la filosofía de la naturaleza elaborada por Deleuze y, más concretamente, su teoría de la individuación intensiva por considerar que

constituye la base para la comprensión de su original concepción de la génesis del sujeto. Para Deleuze no hay individuos ni sujetos preexistentes, sino tan sólo procesos de producción inconscientes, pre-individuales y a-subjetivos que se generan a partir de la puesta en relación de las singularidades libres que componen la profundidad intensiva y diferencial de la que todo emerge.

En los capítulos tres y cuatro nos hemos centrado en la exposición del núcleo de la filosofía del sujeto deleuzeana, girando el tercero en torno a la compleja relación que Deleuze establece entre el tiempo y la subjetividad. El sujeto es concebido por Deleuze como interior al tiempo ya que su constitución es tributaria de la tripe síntesis del tiempo instituida por la repetición, resultando de ello una subjetividad necesariamente fluctuante y precaria cuyo carácter es procesual. El capítulo cuatro profundiza en esta dimensión del pensamiento deleuzeano desde la perspectiva de la relación entre sujeto y acontecimiento, tal y como es desarrollada en *El Pliegue*, el estudio que Deleuze dedica a Leibniz en 1988. En este ensayo la subjetividad es planteada como una envoltura, un plegamiento, una invaginación de las fuerzas del afuera, lo que hace imposible concebir al sujeto como una identidad ya que de suyo es una multiplicidad abierta y desgarrada sometida a un proceso de continuo devenir.

El capítulo quinto está dedicado a la exposición de la estética deleuzeana, desde el punto de vista de la crítica radical a la que Deleuze somete a la subjetividad a lo largo de toda su obra. La filosofía del arte elaborada por Deleuze está estrechamente ligada a su ontología, siendo esta la razón de que hayamos partido, en su tratamiento, de la transformación que experimentan los sujetos constituidos del plano de organización como resultado de la actualización de los devenires que componen el plano de inmanencia virtual. El análisis de los devenires y de sus modos de individuación reviste una importancia decisiva en la teoría del arte elaborada por Deleuze, que conlleva un matiz ético-político en tanto que la obra de arte es concebida en ella como un verdadero acto de creación que, en cuanto tal, siempre cuestiona la normatividad dominante y reclama un pueblo que falta, un pueblo por venir. Es precisamente

en dicho carácter que el arte se asemeja a la filosofía, que nuestro filósofo plantea como una actividad crítica comprometida cuya función es resistir a las ignominias y a las iniquidades de un presente que no se puede ni se debe tolerar. De ahí que en el capítulo sexto hayamos abordado la filosofía política deleuzeana, siempre desde la perspectiva de la subjetividad. Nos hemos centrado aquí en la génesis del sujeto como residuo a partir de la triple síntesis que preside las operaciones de las máquinas deseantes en el plano de consistencia virtual, así como en el análisis de los procedimientos por los que los individuos quedan investidos como piezas de la maquinaria social.

En el desarrollo de este trabajo hemos adoptado siempre, como punto de partida, los planteamientos de Deleuze tal y como están expuestos en su producción filosófica. Ello no significa que hayamos desdeñado la bibliografía secundaria, pero la prioridad ha correspondido en todo momento a la tarea de reflexión sobre los textos del filósofo francés. La consulta de la bibliografía especializada ha representado, no obstante, una importante ayuda en la medida en que nos ha sugerido líneas de interpretación que han contribuido a una más rica y profunda comprensión de la compleja obra deleuzeana, así como al afianzamiento de las posiciones que íbamos alcanzando en el transcurso de la investigación. Es un lugar común que un trabajo académico como el presente, con los requisitos formales que implica, exige la asunción por parte del investigador de una posición distanciada con respecto al autor que es objeto de estudio. A este respecto debemos confesar nuestro fracaso, ya que en ningún momento hemos conseguido sustraernos a la irresistible fascinación que emerge de los textos de Deleuze y que atrapa a todo aquel que se asoma – siquiera por un momento – al formidable vórtice de su pensamiento, un pensamiento excesivo que resiste cualquier intento de domesticación. Lo único que podemos alegar en nuestro descargo es que resulta materialmente imposible aproximarse a Deleuze sin experimentar una sacudida sísmica de la que no se sale indemne, un impacto frontal que acaba desbordando los planteamientos teóricos para incidir directamente en la experiencia vital.

No obstante lo anterior, ha sido nuestro objetivo en todo momento levantar un mapa – y no un calco – que nos permitiese cartografiar las líneas de fuerza que se cruzan y resuenan en la obra de Deleuze en torno a la cuestión del sujeto. No pretendemos con ello haber dado cuenta del asunto en todos sus pormenores, no por no haberlo intentado, sino por la imposibilidad de encerrar en un marco conceptual aislado cualquiera de las complejas problemáticas que el filósofo francés aborda en su proyecto filosófico, y que pierden parte de su sentido en cuanto se las arranca de su contexto global. La filosofía de Deleuze está construida como el jardín cuyos senderos siempre se bifurcan imaginado por Borges, o como la interminable biblioteca de Babel de galerías comunicantes hasta el infinito en la que es inútil fatigarse buscando un volumen capaz de entregarnos el oculto sentido de su construcción, ya que dicho volumen no existe y el sentido debe ser producido al mismo tiempo que se recorre el laberinto<sup>11</sup>. Lo mismo puede decirse, sin metáfora, de la filosofía de Gilles Deleuze. No hay clave ni secreto que pueda entregarnos su sentido total porque no hay ninguna totalidad que deba ser explicada, ni ningún sentido oculto que sea preciso desvelar. Sólo una formidable apuesta, un desafío que nos incita y nos elude a cada instante, tal y como corresponde a un pensamiento intempestivo y volcánico, anárquico y nómada, cuya única y desmesurada pretensión consiste en la afirmación absoluta del devenir y de la multiplicidad.

Antes de cerrar esta introducción quiero expresar mi agradecimiento al director de esta tesis, el doctor Diego Sánchez Meca, que me animó a emprender el estudio de la obra de Deleuze, por sus valiosas indicaciones y por el interés que ha mostrado siempre por este trabajo.

---

<sup>11</sup>BORGES, J. L., *Ficciones*. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

## **CAPITULO I**

### **EL PROBLEMA. DIFERENCIA, REPRESENTACIÓN Y SUBJETIVIDAD.**

La cuestión del sujeto está estrechamente ligada, en el pensamiento de Deleuze, con lo que constituye indiscutiblemente el problema nuclear de su filosofía, a saber, la elaboración de un pensamiento de la diferencia, una diferencia liberada de toda subordinación a la lógica de la identidad y a la soberanía de la representación que han dominado el pensamiento occidental desde sus inicios. Esta posición de nuestro filósofo es la clave que permite comprender la crítica radical a la que somete a la noción fundante de sujeto a lo largo de su extensa producción filosófica ya que es ella, a partir de la Modernidad, la que se ha encargado de subordinar la diferencia a las exigencias de la representación. En *Diferencia y repetición*, la representación es planteada como el elemento que impide pensar la diferencia cuando la somete a un cuádruple yugo: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción. Toda diferencia que no pueda ser reconducida a este esquema – afirma Deleuze – será desmesurada, demasiado grande o demasiado pequeña no sólo para ser pensada, sino para ser. La diferencia queda así maldita, condenada al rango del no-ser, siendo tal vez Leibniz y Hegel los que han llegado más lejos en la Historia de la Filosofía a la hora de integrar la diferencia, por más que siempre en el marco de un fundamento que relaciona el máximo y el mínimo de la diferencia con lo idéntico, con lo semejante, lo análogo y lo opuesto. Según nuestro filósofo, el resultado de dicha operación es que la representación siga mostrándose incapaz de afirmar la divergencia y el descentramiento que resultan de la afirmación de la diferencia como tal.

La larga historia del sometimiento de la diferencia a la representación tiene su origen – según Deleuze – en la célebre distinción platónica entre Modelo y copia, cuya verdadera finalidad radica en la obtención de un criterio selectivo que permita distinguir entre copias y simulacros, es decir, entre las apariencias que están bien fundadas en tanto que mantienen con el Modelo una relación de semejanza interna y aquellas otras que por el contrario interiorizan una disimilitud fundamental, siendo este el motivo de que Platón las condene al abismo del no ser. El carácter del método de división platónico es ético-político – arguye Deleuze – ya que su único objetivo consiste en seleccionar los auténticos pretendientes entre la multitud de aspirantes a los cargos públicos de la ciudad. “Lo que Platón reprocha a la democracia ateniense es que todo el mundo pretenda cualquier cosa. De ahí su empresa de restaurar unos criterios de selección entre rivales”<sup>12</sup>.

El auténtico problema que define al platonismo aparece así con toda nitidez: “la medición de los rivales, la selección de los pretendientes, la distinción de la cosa y sus simulacros”<sup>13</sup>. De ahí la necesidad de establecer un fundamento apto para marcar la diferencia, siendo precisamente la Idea, concebida como identidad pura y sin mácula, la que en el proyecto platónico desempeña dicha función. La Idea es la forma de Identidad real en tanto que lo mismo, siendo en dicho carácter que puede servir de modelo para la autentificación de las copias, que serán medidas por la relación de semejanza interna que mantienen con él. Con ello Platón inauguraba el modelo de reconocimiento que subyace en la imagen del pensamiento que ha dominado históricamente la filosofía occidental, ya que si las copias *representan* a su modelo es porque mantienen con él una relación interna de *semejanza*, la relación de lo fundado con el fundamento, quedando descartadas todas aquellas copias – los simulacros – que son diferentes en tanto que carecen de la adecuada disposición.

---

<sup>12</sup> QF, 15

<sup>13</sup> DR, 12

*Todo el platonismo está dominado por la idea de una distinción entre “la cosa misma” y sus simulacros. En lugar de pensar la diferencia como tal, la refiere de por sí a un fundamento, la subordina a lo mismo e introduce la mediación bajo una forma mítica.*<sup>14</sup>

Deleuze distingue tres instancias en el platonismo: el fundamento como esencia ideal, lo fundado como Pretendiente o pretensión, y aquello sobre lo que versa la pretensión, es decir, la cualidad que el fundamento posee de modo eminente; el padre, la novia y el pretendiente. “Se distingue así el fundamento, como Esencia ideal, lo fundado como Pretendiente o pretensión y aquello a lo que se refiere la pretensión, es decir, la Cualidad, que el fundamento es el primero en poseer, y que el pretendiente, si está bien fundado, va a poseer en segundo término”<sup>15</sup>. El propósito de la dialéctica platónica radica en la selección de la buena copia, aquella que guarda con el Modelo una relación de semejanza dado que ambas pertenecen al mismo linaje. Está claro que la comunidad de procedencia sólo puede quedar acreditada si la relación entre la copia y el ser y la verdad es *análoga* a la que el Modelo mantiene con ambas instancias, y dado que el ser de la copia depende de su relación interna de *semejanza* con él, aquello que no se le asemeja – el simulacro – adquiere inevitablemente la condición del no ser.

Según Deleuze, si Platón condena el simulacro es por su carácter fundamentalmente ambiguo ya que, aunque aparentemente se asemeja al modelo, está construido sobre una diferencia que interioriza presentando una esencial disimilitud con respecto a él. “La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza”<sup>16</sup>. Para afianzar su tesis, Deleuze acude a la enseñanza del catecismo que, en tanto que inspirado por el platonismo, nos proporciona una clara comprensión de la noción de simulacro tal y como ha sido concebido en la tradición occidental. En efecto, en el

---

<sup>14</sup> DR, 132

<sup>15</sup> DR, 402

<sup>16</sup> LS, 259

catecismo se nos dice que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios aunque, como consecuencia del pecado, haya perdido la semejanza conservando no obstante la imagen. Esta es la razón que explica el carácter demoníaco que el simulacro ostenta en la tradición platónico-cristiana ya que, aunque sigue produciendo un efecto de semejanza, no remite a la identidad de la Idea sino a una disparidad constituyente que no se deja atrapar por ningún fundamento.

Muy distinto carácter reviste el simulacro en el pensamiento de Deleuze, que lo conceptualiza como “un sistema intensivo donde lo diferente se relaciona con lo diferente mediante la diferencia como tal”<sup>17</sup>. Según nuestro filósofo, el simulacro se construye sobre una disparidad entre series heterogéneas, un sistema de señal-signo en donde la señal es una estructura donde se reparten diferencias de potencial que comunican entre sí precisamente por su diferencia, siendo el signo aquello que fulgura cuando las dos series entran en comunicación induciendo un fenómeno de resonancia. Es cierto –concede Deleuze – que hay semejanza entre las series que resuenan, aunque siempre se trata de un efecto inducido por la disparidad original que constituye las series, lo que impide la asignación del papel de modelo a ninguna de ellas.

En el proyecto filosófico deleuzeano, el simulacro no se define como diferencia con respecto a una Identidad originaria y fundante, sino como resultado de la interiorización de una disparidad constituyente entre series heterogéneas cuyo carácter es intensivo. El simulacro aparece así como el producto del libre juego de las diferencias múltiples y divergentes que constituyen el fondo no mediatizado del que todo emerge, la profundidad intensiva y diferencial de la que surge la diversidad de lo dado en la experiencia. De ahí que el simulacro sea definido por nuestro filósofo como la verdadera forma de lo que las cosas son cuando su presunta identidad se hace añicos, el

---

<sup>17</sup> DR, 438



signo de la cosa en tanto que descuartizada por la diferencia que la constituye en profundidad: “Es en la diferencia donde el fenómeno se explica como signo”<sup>18</sup>.

De lo anterior se sigue la imposibilidad de distinguir entre modelo y copia, ya que todos son simulacros, diferencias interiorizadas que no dejan de afirmarse una y otra vez en un proceso de devenir continuo – que Deleuze identifica con el Eterno Retorno nietzscheano – en el que no subsiste ninguna identidad. “Lo que es o retorna carece de toda identidad previa o constituida: la cosa se reduce a la diferencia que la descuartiza, y a todas las diferencias implicadas en ésta, y por las que pasa”<sup>19</sup>. Según Deleuze, la identidad y la semejanza no son originarias, sino meros fenómenos cuyo verdadero origen radica en la potencia productiva de la diferencia, de lo que resulta una consideración del simulacro como pura potencia positiva que niega tanto el original como la copia y que no deja subsistir ningún modelo, ni siquiera el de lo Otro. Este es precisamente – comenta Deleuze – el problema que se plantea Platón en *El Sofista* cuando comprende que lo que el simulacro impugna es el modelo mismo de lo Idéntico y lo Semejante del que se había servido para apuntalar el orden político de la ciudad. De ahí el veredicto acusatorio que lanza sobre el simulacro – la diferencia – y que nuestro filósofo equipara a un verdadero “juicio de Dios” en tanto que supone la introducción en filosofía de una instancia trascendente desde la que la existencia es juzgada. Lo que mueve a Platón a rechazar el simulacro – afirma Deleuze – es su carácter de diferencia no ligada, de pura potencia de devenir que subvierte desde dentro la posibilidad del orden moral que la identidad en el modelo y la semejanza en la copia se encargan de garantizar.

*Así, para Platón, el devenir es en sí mismo un devenir ilimitado, un devenir loco, un devenir híbrido y culpable, que para que adopte el movimiento circular debe sufrir la acción de un demiurgo que le doblegue por la fuerza, que*

---

<sup>18</sup> DR, 119

<sup>19</sup> DR, 133

*le imponga el límite o el modelo de la Idea: he aquí que el devenir o el caos son rechazados.*<sup>20</sup>

A partir de este momento, el platonismo va a fundar todo el ámbito que la filosofía reconocerá como suyo: el ámbito de la representación lleno de copias-ícono definido, no en relación extrínseca a un objeto, sino en relación intrínseca al modelo o fundamento. Según Deleuze, la distinción platónica entre modelo, copia y simulacro, y el modelo de reconocimiento implícito en ella, es la que está en el origen de una *imagen del pensamiento* que, con ligeras variaciones, ha impregnado la reflexión filosófica hasta la gran crisis nietzscheana y que básicamente se expresa en ocho postulados fundamentales. El primer postulado, el principio de la *cogitatio natura universalis*, es el presupuesto del que brota, con Descartes, la filosofía moderna; aquel que entroniza las verdades del sentido común como base de toda la reflexión filosófica; afirmación de que el pensador, en tanto pensador, ama y busca la verdad, y que el pensamiento tiene una naturaleza recta. El segundo es el postulado del ideal o del sentido común: presupuesto por el que se hace del sentido común la facultad de concordia de todas las facultades, que garantiza su acuerdo entre sí y el con el objeto exterior al que se aplican. El tercero, el postulado del modelo o del reconocimiento, según el cual conocer es siempre reconocer. Cuarto, el postulado del elemento o de la representación: presupuesto según el cual se determina la representación como elemento mayor de pensamiento, mediante la cual toda diferencia es sometida a la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto. Quinto, el postulado de lo negativo o del error, presupuesto que coloca al error como lo negativo del pensamiento y su riesgo específico. Sexto, postulado de la función lógica o de la proposición: presupuesto que privilegia la designación como lugar de la proposición donde reside la alternativa mayor del pensar, verdadero/falso, en detrimento del sentido. Séptimo, postulado de la modalidad o de las soluciones, que afirma la

---

<sup>20</sup> NF, 45

primacía de las soluciones sobre los problemas. Octavo, postulado del fin o del resultado, del saber: presupuesto que pone como fin y resultado del conocimiento el saber y no el aprender.

Siguiendo a Deleuze, la imagen dogmática del pensamiento que ha dominado Occidente y que se apoya en los referidos ocho postulados, ha aplastado sistemáticamente bajo la imagen de lo Mismo y lo Semejante el genuino acto de pensar y ello por razones esencialmente morales, como muy bien vio Nietzsche: “Sólo la Moral puede persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad, y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. ¿Qué otra cosa, en efecto, sino la Moral?”<sup>21</sup>. Conviene aquí señalar que para nuestro filósofo – lo mismo que para Nietzsche – la moral siempre remite en último término a la mirada acusadora de Dios en tanto supone la instauración de un plano trascendente desde el que son juzgados los modos de existencia inmanentes. “La moral es la continuación de la religión, pero con otros medios”<sup>22</sup>. Ese es precisamente el papel que la Idea desempeña en el proyecto filosófico de Platón, en el que no sólo sirve para apuntalar el orden político, sino para asegurar el orden de la representación del que depende la inteligibilidad del mundo. Al fin y al cabo – afirma Deleuze – sólo la Idea, como fundamento, puede garantizar la conexión entre el sujeto y el mundo, entre el pensamiento y la verdad.

*El orden de Dios comprende todos estos elementos: la identidad de Dios como último fundamento, la identidad del mundo como medio ambiente, la identidad de la persona como instancia bien fundada.*<sup>23</sup>

De ahí que sea imprescindible desembarazarse del modelo del reconocimiento y de la noción de fundamento implícita en él para poder elevarse a un pensamiento de la diferencia, es decir, para comenzar simplemente

---

<sup>21</sup> DR, 225

<sup>22</sup> NF, 138

<sup>23</sup> LS, 292

a pensar. En apoyo de su tesis nuestro filósofo acude a Platón quien, en un texto de la República, distinguía entre dos tipos de cosas en el mundo: las que dejan tranquilo el pensamiento o le dan únicamente el pretexto de una aparente actividad, y las que fuerzan a pensar. Estas últimas no son objetos de reconocimiento, sino cosas que nos violentan, “*sensaciones contrarias al propio tiempo*” como dice el mismo Platón<sup>24</sup>. El reconocimiento – la representación – congela el movimiento porque sólo así puede atraparlo entre sus redes, pero es el devenir sin medida que no se deja capturar el que violenta al pensamiento y nos fuerza a pensar.

Según Deleuze, aquello que provoca la génesis del pensamiento en el pensamiento no se presenta de modo amistoso, sino más bien hostil y aunque en filosofía se haya privilegiado la figura del “amigo” ignorando las fuerzas oscuras que violentan el pensamiento, ha llegado la hora de decir que para filosofar no basta con la amistad. “Lo que aparece como primero en el pensamiento es la efracción, la violencia, es el enemigo... (...) El pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar<sup>25</sup>”. A lo largo de su extensa trayectoria la filosofía se ha complacido en presentarse a sí misma como expresión de un Espíritu universal que se pone de acuerdo consigo mismo en cuanto a la determinación de significaciones explícitas y comunicables, es decir, como un círculo de amigos que comparten una buena voluntad común, pero es la violencia del signo sensible la que provoca la génesis del pensamiento dentro del pensamiento; no la concordia o la buena voluntad.

*¿Qué quiere quien dice “quiero la verdad”? No la quiere más que coaccionado y obligado. No la quiere más que bajo el dominio de un encuentro, en relación a determinado signo. Y es por ello que Sócrates puede decir con razón: soy más el amor que el amigo, soy el amante; soy más el arte*

---

<sup>24</sup> PLATÓN, *República*, VII, 523 b y ss. Citado por Deleuze en DR, 234

<sup>25</sup> DR, 236 y NF, 155

*que la filosofía, soy el pez torpedo, la coacción y la violencia en lugar de la buena voluntad.*<sup>26</sup>

De lo anterior se deduce que un pensamiento que rechace los supuestos de la imagen dogmática no puede dar por supuesta una “buena voluntad” en el pensador y una naturaleza recta del pensamiento, ni asumir el aire inocente que adopta la filosofía cuando se muestra como *ciencia pura* y por tanto inofensiva frente a los valores de su tiempo. “Cuando la filosofía afianza su comienzo sobre premisas implícitas o subjetivas, puede pues, hacerse la inocente, puesto que nada esconde, salvo ciertamente lo esencial, esto es, la forma del discurso... la forma de la representación o del reconocimiento en general”<sup>27</sup>. Más bien parece que aquel que busca un verdadero comienzo tiene que empezar por mostrar la suficiente mala voluntad como para hacer preguntas “allí donde se da por sentado *lo que todo el mundo sabe*, tan mala voluntad que no le permite pensar ni en la naturaleza ni en el concepto”<sup>28</sup>. Según Deleuze, la imagen del pensamiento que preside y orienta la filosofía occidental es una mera extrapolación de la opinión común según la cual entre ser y pensamiento existe una relación natural de afinidad. El problema – arguye nuestro filósofo – es que de este modo se obvia no sólo la evidencia de que “de hecho los hombres raramente piensan”<sup>29</sup> sino que se reduce la potencia creadora y revolucionaria del pensamiento a algo tan trivial como el reconocimiento mecánico de situaciones y objetos que forman parte de nuestra experiencia cotidiana. De ahí que nuestro filósofo afirme rotundamente que, para comenzar a pensar, hay que rechazar la sacralizada Imagen moral del pensamiento que no es pre-filosófica sino simplemente no-filosofía.

*Tal filosofía encontraría su diferencia o su verdadero comienzo, no en un entente con la Imagen pre-filosófica, sino en una lucha rigurosa contra la imagen denunciada como no-filosofía, aunque fuera al precio de las mayores*

---

<sup>26</sup> PS, 185

<sup>27</sup> DR, 222

<sup>28</sup> DR, 223

<sup>29</sup> DR, 224

*destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones, y de una obcecación de la filosofía que no le dejaría otro aliado que la paradoja, y debería renunciar a la forma de la representación como a un elemento del sentido común.*<sup>30</sup>

El cumplimiento de esta tarea exige el análisis del modelo trascendental implícito en la imagen dogmática del pensamiento, que no es otro sino el del reconocimiento, según el cual conocer es resultado del ejercicio concordante de las facultades de un sujeto, planteado como una identidad, sobre un objeto que se concibe correlativamente como lo mismo en tanto que refleja la identidad subjetiva. La identidad, en el objeto y en el sujeto, constituye por tanto el supuesto básico de la representación, siendo la identidad del sujeto el fundamento formal que hace posible el reconocimiento, mientras que la identidad del objeto aparece como su contenido material. De ahí la importancia que la crítica a la subjetividad reviste en el pensamiento del filósofo francés, ya que es el sujeto como fundamento el principio incuestionado del que se ha servido la filosofía, a partir de la Modernidad, para doblegar la diferencia a las exigencias de la representación. Esto nos sitúa de lleno en la cuestión del fundamento y en el papel que ha desempeñado a lo largo de la historia del pensamiento occidental: un papel crucial ya que no en vano es la Historia de la Filosofía la que nos enseña que filosofía es pensar fundamentador y pensar del fundamento.

Según Deleuze, fundar siempre es determinar, siendo éste un problema decisivo para la filosofía que ha tenido que determinar desde su origen, por una parte, el orden de los conceptos marcando una distinción clara entre conceptos fundantes y conceptos fundados y por otra y esencialmente, el principio que le permitiría distanciarse al fin del terreno de la Doxa, proveyéndose así de un verdadero comienzo. Esta es la razón que ha llevado a la filosofía a perseguir incansablemente, a lo largo de su historia, el buen principio, llámese éste Ideas, Cogito o principio de razón suficiente. El problema de semejante planteamiento

---

<sup>30</sup> DR, 226

– arguye Deleuze – es que en filosofía no es posible un verdadero comienzo a menos que pueda encontrarse un fundamento libre de toda clase de presupuestos, implícitos o conceptuales, y dado que la famosa selección de conceptos fundantes implica una diferencia de status que procede de aquello de lo que la filosofía pretende distanciarse, la doxa, es imposible que la filosofía pueda comenzar. Mientras el comienzo sea pensado en base a un fundamento – afirma nuestro filósofo – el pensamiento seguirá sometido a un proceso de reconocimiento inicial que toma su base del sentido común, lo que impide a la filosofía evadirse de una afinidad previa con lo que trata de pensar.

Para Deleuze sólo es posible comenzar cuando se excluye la idea de fundamento y se rechaza de una vez por todas el presupuesto de que el objeto del pensamiento es la identidad, porque el mundo no es idéntico ni satisface las expectativas de un sujeto pensante previamente constituido, sino heterogéneo y en continuo devenir. Ahora bien, cuestionar el supuesto básico de la filosofía que afirma que entre pensamiento y exterioridad existe de hecho y de derecho una afinidad implica toda una transformación en la forma en que la filosofía se comprende a sí misma, una renuncia a dominar el pensamiento y una aceptación de que tal vez lo que ocurre es que la actividad del pensamiento es fundamentalmente inconsciente y que sólo comienza verdaderamente a espaldas del pensador.

Nuestro filósofo distingue cuidadosamente entre “pensamiento” y “razón”, considerando que el ámbito del pensamiento es siempre más amplio que el de la razón. El pensamiento no se reduce a la razón – afirma – sino que la engloba necesariamente. De hecho, la razón es conceptuada por nuestro filósofo como una manifestación de la imagen abstracta del pensamiento erigida por la representación, la instancia última a la que se apela para impedirnos pensar más allá de los límites establecidos por el sentido común. De ahí el reproche que nuestro filósofo dirige a Kant quien, en su opinión, falló lo fundamental del proyecto de crítica inmanente que en su filosofía se anunciaba al erigir la razón como juez de sí misma. Según Deleuze, no es lo irracional,

entendido como los derechos de lo dado, lo que se opone a la razón, sino el propio pensamiento en tanto constituye un dominio que va más allá de los estrechos límites que el “sentido común” establece en cada época histórica.

*Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento; lo que se opone al ser razonable es el propio pensador*<sup>31</sup>.

Es imprescindible por tanto retomar el proyecto kantiano elaborando una crítica total que no parta de ningún supuesto previo – las facultades y su acuerdo como los elementos determinantes de una subjetividad trascendental constituyente – sino que más bien indague el elemento genético en el que el pensamiento tiene su origen. El pensamiento no tiene su origen en un sujeto previamente constituido – afirma Deleuze – sino en “un campo trascendental impersonal, que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva”<sup>32</sup> es decir, que no se parece en nada a aquello que se pretende fundar. De ahí que el punto de vista desde el que la crítica debe ser realizada no sea el del sujeto, aunque se trate de un sujeto hipostasiado, ni el de Dios, sino el de la voluntad de poder bajo la forma del Superhombre, es decir, bajo la forma superior de todo lo que existe.

*La instancia crítica no es el hombre realizado, ni cualquier otra forma sublimada del hombre, espíritu, razón, conciencia de sí mismo. Ni Dios ni hombre, ya que entre el hombre y Dios no hay aún suficiente distancia, cada uno ocupa con demasiada facilidad el puesto de otro. La instancia crítica es la voluntad de poder, el punto de vista crítico es el de la voluntad de poder. (...) El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad.*<sup>33</sup>

Retomando la historia de la sumisión de la diferencia a las exigencias de la representación, es Aristóteles quien elabora una teoría del pensamiento

---

<sup>31</sup> NF, 133

<sup>32</sup> LS, 114

<sup>33</sup> NF, 133-134



representativo que presenta cuatro aspectos fundamentales: “La identidad en la forma del concepto indeterminado, la analogía en la relación entre conceptos determinables últimos, la oposición en la relación de las determinaciones en el interior del concepto y la semejanza en el objeto determinado por el concepto mismo”<sup>34</sup>. A diferencia de su maestro Platón, lo que preocupa a Aristóteles no es tanto la autenticación de las pretensiones y la exclusión del simulacro, como la posibilidad de establecer un ideal clasificatorio que permita subsumir las diferencias bajo la identidad de un concepto común. Puede decirse por tanto – afirma Deleuze – que la diferencia es rescatada por Aristóteles, por más que sólo en la medida en que se deja aprisionar dentro de los límites bien establecidos de la representación. Este es precisamente el papel que desempeña la “diferencia específica” en el sistema aristotélico, en donde reviste el rango de la mayor y más perfecta.

Si Aristóteles privilegia la diferencia específica en detrimento de la genérica o meramente individual, es – según Deleuze – porque se trata de la diferencia más grande que puede subsumirse en el seno de un concepto común, siendo también la más perfecta porque afecta a la esencia o la forma. La diferencia específica es el instrumento del que se sirve Aristóteles para la aprehensión de semejanzas en el seno de un concepto común, lo que no ocurre con la diferencia genérica o la individual, que son demasiado grandes o demasiado pequeñas para servir a dicho fin. Lo que se consigue procediendo así – apunta nuestro filósofo – es domeñar la diferencia sometiéndola a la identidad de un concepto común, por más que al precio de “confundir el concepto de diferencia con la diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general”<sup>35</sup>.

En la cartografía aristotélica las diferencias específicas quedan subsumidas en la identidad superior del concepto de la especie, mientras que los géneros se someten a la identidad de ese concepto máximo que es el ser y que,

---

<sup>34</sup> DR, 44-45

<sup>35</sup> DR, 76

como representante de la identidad conceptual más alta, se reparte distributivamente entre todos los géneros y categorías garantizando su identidad y la de sus individuos componentes. El juicio es la instancia que opera, por analogía, “la distribución, mediante el reparto del concepto, y la jerarquización, que garantiza mediante la medición de los sujetos”<sup>36</sup>. La analogía en el juicio aparece así como el último elemento sobre el que se erige la representación, que sólo rescata la diferencia del abismo al que Platón la había condenado en la medida en que la puede confinar entre sus cuatro esquinas, a saber, la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la semejanza en la percepción y la analogía del juicio. Aristóteles marcaba así los límites del pensamiento, de aquello que es susceptible de representación conceptual y puede subsumirse bajo una idea que es lógicamente una, condición indispensable si quiere garantizarse la inteligibilidad del mundo. La identidad del ser quedaba consagrada como el presupuesto básico que permite representar la diversidad efectiva que el ser muestra en su devenir sensible, quedando relegadas todas aquellas diferencias que no pueden ser objeto de representación al plano de lo inesencial.

La progresiva disolución de la metafísica del ser desde fines de la Edad Media, forzará a la filosofía a trasladar el lugar del fundamento desde el ser al sujeto, convirtiéndose la subjetividad en el soporte del ser, el saber y la práctica. Es bien sabido que la síntesis de la filosofía medieval se había construido sobre la base de la noción de sustancia, que presidía la ontología y que pretendía traducir la lejana *ousía* aristotélica. Según Aristóteles sólo el concepto de sustancia, o esencia, al expresar lo que de inteligible tiene la cosa sensible, sirve para distinguirla racionalmente de las demás, y es esta distinción racional la que abre el paso a un conocimiento legítimo del ente, ya que nos permite trazar una diferencia entre aquellos predicados que corresponden a la cosa de manera esencial y aquellos otros que sólo le atañen accidentalmente. La escolástica medieval, que en tantos aspectos es tributaria de la filosofía aristotélica,

---

<sup>36</sup> DR, 85

introdujo una nueva distinción en el seno del ser, ya que no bastaba con que el ser se dijese de distinta manera de la sustancia y de sus accidentes: había que establecer una distinción real entre esencia y existencia si quería conciliarse la verdad revelada con las exigencias de la razón. Es así como los escolásticos se vieron forzados a distinguir entre dos clases de sustancias: una eminente y superior, a la que todo ente se encuentra necesariamente subordinado, y otras contingentes cuyo ser depende de la primera. El universo bien podía seguir su curso ya que su unidad y ordenamiento quedaban garantizados, y no por una sustancia cuya única cualidad consistía en pensarse a sí misma, sino por un Dios creador que no sólo había producido el universo sino que velaba por él.

Esta solución se vio bruscamente trastocada cuando los empiristas del Siglo XIV irrumpieron en escena y en nombre del Filósofo y de su principio más evidente, sometieron a revisión la noción escolástica de sustancia. La rigurosa crítica realizada por Nicolás de Ultricuría en base a la estricta aplicación del principio aristotélico de no contradicción arrojaba a la sustancia del lugar eminente que hasta entonces había ocupado, transformándola en un caso particular de la causalidad. El argumento, que adelanta el de Hume – no en vano se ha llamado a Nicolás de Ultricuría el Hume medieval – adopta la siguiente forma: dados ciertos hechos materiales o psicológicos se supone inmediatamente la existencia de una sustancia material o espiritual para explicarlos, pero nada nos autoriza a inferir que una sustancia que no conocemos sea el soporte de unos así llamados accidentes que sí son objeto de comprobación empírica. El celo aristotélico de Ultricuría fue recompensado con una condena a ser quemado públicamente el 25 de Noviembre de 1347 ante la Universidad de París reunida al efecto, pero el golpe asestado a la noción de sustancia había sido formidable y supuso de hecho la crisis de la Escolástica<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> José Luis Pardo ha señalado acertadamente que la crisis de la escolástica está relacionada con la descomposición progresiva del esquema lógico y ontológico establecido por el sistema aristotélico, que equivale a la explosión de la unidad del ser “en una colección desordenada e indefinida de “atributos” en relación de exterioridad con respecto a una substancia ahora

La crisis de la sustancia va a reclamar la búsqueda de un nuevo fundamento capaz de reunir en torno suyo la multitud de diferencias que componen lo real, siendo el Cogito cartesiano el que, en la Modernidad, cumplirá dicha función. El Cogito es planteado por Descartes como la instancia capaz de asegurar la concordancia de todas las facultades en un sujeto único y unificado, posibilitando así que los objetos puedan ser encarados desde el punto de vista de la identidad, ya que sólo suponiéndolos idénticos resultan reconocibles. “Los objetos sólo resultan reconocibles cuando una facultad los encara como idénticos a otro, o más bien cuando todas las facultades a la vez relacionan su dato y se relacionan ellas mismas con una forma idéntica de objeto”<sup>38</sup>. El reconocimiento exige por tanto, no sólo la identidad del objeto sino un principio subjetivo de colaboración de todas las facultades, siendo éste precisamente el sentido del Cogito como fundamento. En el célebre ejemplo cartesiano del pedazo de cera: “es el mismo que veo, que toco, que imagino, y, en definitiva, el mismo que yo había creído que estaba al comienzo” se percibe claramente cómo la supuesta identidad del objeto reclama la unidad de un sujeto pensante. Como garante último de la unidad del sujeto pensante Descartes coloca a Dios, ya que la identidad de la sustancia divina es en verdad la única garantía del Yo uno e idéntico. Esta es la razón de que Deleuze afirme que Dios se mantiene en tanto el Yo disponga de la subsistencia, de la simplicidad y de la identidad que expresan toda su semejanza con lo divino, siendo Nietzsche el primero en haber sabido ver que la muerte de Dios solo se hace efectiva con la disolución del sujeto.

*Lo que entonces se revela es el ser, que se dice de diferencias que no están ni en la sustancia ni en un sujeto: otras tantas afirmaciones subterráneas. Si el eterno retorno es el más alto pensamiento, es decir, el más intenso, es*

---

desconocida y cuya trabazón interna deshacen.” PARDO, J. L., *Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990. p, 21

<sup>38</sup> DR, 227

*porque su extremada coherencia, en el punto más alto, excluye la coherencia tanto de un sujeto pensante, de un mundo pensado, como de un Dios garante.*<sup>39</sup>

El análisis de Descartes – un tanto precipitado según Deleuze – adolecía de una insuficiencia que Kant va a resaltar agudamente y que básicamente consiste en concluir a partir de una determinación, el *yo pienso*, la determinación como sustancia pensante de una existencia de suyo indeterminada. Lo que Kant reprocha a Descartes es que el Cogito no puede llegar a ser sustancia a menos que entre la determinación (yo pienso) y lo indeterminado (yo soy) se introduzca un tercer valor lógico: la forma de la determinabilidad, es decir, la forma bajo la cual puede determinarse la existencia indeterminada. Según Kant, la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable es el tiempo, ya que si el yo pienso constituye la forma de la determinación más universal, el tiempo es la forma más universal de lo determinable. En otros términos, si es cierto que la determinación implica la existencia indeterminada del *yo soy*, también lo es que dicha existencia indeterminada sólo puede determinarse de modo efectivo como existencia de un sujeto fenoménico, pasivo o receptivo que aparece en el tiempo. Eso es precisamente lo que había olvidado Descartes, que “sólo lograba concluir a fuerza de reducir el cogito al instante”<sup>40</sup>. En efecto, la autoevidencia del Cogito sólo puede concluirse a condición de expulsar el tiempo de su constitución, ya que sólo a ese precio pueden hacerse incidir directamente los valores de la determinación y la existencia indeterminada.

*Kant reclama la introducción de un componente nuevo en el cogito, el que Descartes había rechazado: el tiempo, precisamente, pues sólo en el tiempo se hace determinable mi existencia indeterminada.*<sup>41</sup>

Según Kant la autoconciencia empírica no precede en el tiempo ni intrínsecamente a la conciencia empírica del objeto, sino que la totalidad de la

---

<sup>39</sup> DR, 104.

<sup>40</sup> DR, 161

<sup>41</sup> QF, 36

experiencia se desdobra efectivamente en la esfera de lo “interior” y lo “exterior”, del “yo” y del “mundo” a través del mismo proceso de objetivación y determinación. Una vez establecido el tiempo como “la forma del sentido interior, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior”<sup>42</sup>, Kant se plantea la necesidad de analizar la conciencia del tiempo mismo de modo que sea posible destacar todos sus momentos constituyentes. El problema, porque se trata de un problema, es delicado ya que Kant ve claramente que el momento concreto del tiempo se presenta siempre como una frontera fugaz y puntual entre el pasado y el futuro, es decir, como un momento aislado que excluye todos los demás. La repetición es lo que permite enhebrar unos momentos con otros, conservando el pasado en el presente y concibiendo así el tiempo como una totalidad, aunque dicha repetición sólo es posible si consideramos que, como tal, produce simultáneamente en nosotros la conciencia de ser tal repetición; es decir, si el pensamiento no determinase como uno, como *idéntico*, lo que se repite, a pesar de su repetición. Es así, según Kant, como se instituye la unidad de las síntesis del entendimiento, saltando por encima de todas las diferencias cualitativas de las sensaciones y de toda la diversidad de los lugares que es esencial a la intuición pura.

*La síntesis consiste en representar una diversidad, es decir, en ponerla encerrada en una representación. (...) En verdad, el conocimiento implica dos cosas que desbordan la síntesis misma. Por un lado, implica la conciencia o más precisamente la pertenencia de las representaciones a una misma conciencia en la que deben estar conexas... Por otro lado, el conocimiento implica una relación necesaria con un objeto.*<sup>43</sup>

Es en la última fase de la síntesis, y no antes, cuando surge ante nosotros – según Kant – aquel contenido que contraponemos como un yo estable y permanente al flujo y variación de las percepciones sensoriales y de nuestras

---

<sup>42</sup> KANT, I., *Crítica de la Razón Pura, Estética trascendental*. Madrid, Alfaguara 1978 (trad. cast.: Pedro Ribas)

<sup>43</sup> FCK, 33

ideas. “La verdadera fórmula (sintética) del Cogito es ésta: me pienso, y al pensarme, pienso el objeto cualquiera con el que pongo en relación una diversidad representada”<sup>44</sup>. El tiempo y su unidad se convierten en la condición general por la cual se da una conciencia empírica unitaria, que no puede pensarse como un fundamento “supraempírico” so pena de recaer en los embrollos que han caracterizado a la metafísica desde sus comienzos. Lo que Kant evitaba, procediendo así – afirma nuestro filósofo – era la disolución del yo activo en una infinidad de yoes pasivos, por más que ésta fuese la inevitable conclusión a la que debería haberle llevado su propio planteamiento. Ello no obsta – afirma Deleuze – para que la introducción del tiempo como forma de la interioridad constituya una auténtica revolución copernicana en el pensamiento, ya que tiene como consecuencia que el sujeto quede separado de la sustancia, en tanto que no puede seguir atribuyéndose la identidad ni la simplicidad que definen a ésta.

En el planteamiento kantiano el tiempo se transforma en la fisura que astilla literalmente al Yo, que va a quedar desdoblado en un sujeto activo de la determinación – el Yo que se expresaba en el cogito cartesiano – y en un sujeto pasivo o receptivo que aparece en el tiempo y que no puede disponer de sus representaciones, sino únicamente representarse a sí mismo como fenómeno. Ello conduce a lo que Deleuze llama irónicamente la “paradoja del sentido íntimo” a saber, que si bien es cierto que la determinación “*pienso*” determina activamente la existencia del sujeto, dicha determinación sólo se hace efectiva bajo la forma de lo determinable, es decir, bajo la forma del tiempo, que es el factor que impide al sujeto erigirse como fundamento de sus representaciones, o lo que es lo mismo, disponer de su pensamiento como propiedad. De ello se sigue la transformación del sujeto en mero espectador pasivo de la actividad de su pensamiento – cuyo carácter es fundamentalmente inconsciente – que sólo puede vivir como si fuese “otro” en su interior. Según Deleuze, el pensamiento tiene plena consistencia ontológica y no remite a ninguna subjetividad

---

<sup>44</sup> FCK, 34

constituyente dada de antemano, siendo el sujeto constituido un mero producto de procesos inconscientes indisponibles para ningún “yo”.

*De cabo a rabo, el YO aparece como atravesado por una falla: está rajado por la forma pura y vacía del tiempo. Una falla o una rajadura en el Yo, una pasividad en el sí mismo: he ahí lo que significa el tiempo; y la correlación del sí mismo pasivo y del Yo rajado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana.<sup>45</sup>*

La relación entre la subjetividad y el tiempo reviste un carácter enormemente complejo en el pensamiento de Deleuze. El tiempo no sólo desdobra al sujeto, como acabamos de ver, sino que lo instituye a través de un largo proceso, cuyo precipitado es una subjetividad fluctuante y precaria que nunca está al principio, sino al final. Como hemos visto anteriormente, la subjetividad es la piedra angular en la que se apoya, desde la Modernidad, la imagen dogmática del pensamiento que impide efectivamente pensar. De ahí la importancia decisiva que la cuestión del sujeto reviste en el programa filosófico de Deleuze, ya que es su presunta identidad la que bloquea el pensamiento de aquello que, en cuanto constituye el elemento genético en el que el pensamiento y la sensibilidad tienen su origen, es preciso pensar: la diferencia.

*Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer el primer nudo, que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante.<sup>46</sup>*

---

<sup>45</sup> DR, 161

<sup>46</sup> DR, 422 -423



## CAPITULO II

### EL PROCESO DE INDIVIDUACION

#### II.1. De la univocidad del ser.

El propósito declarado de Deleuze de afirmar la diferencia como tal le lleva a oponerse polémicamente a aquellas filosofías que conciben el ser bajo el signo de la analogía y que se caracterizan por un doble movimiento, ya que por un lado piensan el Ser como algo común y por otro niegan que se diga en el mismo sentido de aquello a lo que se atribuye. Para nuestro filósofo, la única proposición ontológica es la que establece la univocidad del ser. “Nunca ha habido más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco”<sup>47</sup>. No puede ser de otro modo ya que la analogía presupone siempre un término eminente con respecto al cual todos los demás aparecen como derivados, siendo precisamente esto lo que hay que recusar.

Si hay un problema que no ha dejado de atormentar a la filosofía prácticamente desde sus comienzos es el de la compleja relación entre lo Uno y lo múltiple. En efecto, ¿cómo explicar a partir del Uno entendido como *lo mismo* la existencia efectiva de una multiplicidad de seres que se distinguen por sus diferencias?. Es sabido que Platón resolvía esta espinosa cuestión recurriendo al principio de participación, por más que en su doctrina éste acabe revistiendo un carácter tan complejo que requerirá una rectificación posterior por parte de los neoplatónicos. En el pensamiento platónico – señala Deleuze – el aspecto activo de la participación recae siempre del lado de los participantes,

---

<sup>47</sup> DR, 81

permaneciendo las Ideas inalterables en sí mismas con independencia de que lo sensible participe efectivamente de su esencia. Esta posición conlleva una serie de dificultades, siendo tal vez la principal que la participación acaba asumiendo el aspecto de una violencia que le sobreviene al partícipe desde el exterior, convirtiéndose así en un verdadero acto de usurpación. Tampoco se entiende bien – arguye nuestro filósofo – cómo puede el Arquetipo mantener su identidad desde el momento en que es participado.

Esta es la razón – comenta nuestro filósofo – que condujo a los neoplatónicos, encabezados por Plotino, a colocar la iniciativa del lado del partícipe, sustituyendo las metáforas de la violencia por las del don: la participación dejaba así de ser resultado de una violencia que la Idea padecía desde el exterior para convertirse en un don que ésta otorgaba a lo que participaba de ella. “Tal es el programa formulado por Plotino: partir de lo más elevado, subordinar la imitación a una génesis o producción, sustituir la idea de un don a la de una violencia”<sup>48</sup>. La sustitución de las metáforas de la violencia por las del don ha tenido hondas repercusiones en la historia de la filosofía, como señalábamos en el capítulo anterior cuando oponíamos la imagen dogmática del pensamiento y su postulado de afinidad entre la exterioridad y el pensamiento a la propuesta por Deleuze, quien concibe el pensamiento como resultado de una violencia cuyo portador es el signo.

La imagen dogmática del pensamiento, inaugurada por Platón y sistematizada por Aristóteles, concibe el ser bajo el signo de la analogía. Aristóteles afirma que el ser se dice de diferentes maneras: una eminente para la sustancia, y otra espuria para sus accidentes (diferencias), lo que significa que el ser de las diferencias depende analógicamente del ser de la sustancia. En el sistema aristotélico las diferencias específicas se anudan bajo la unidad de un concepto determinado (género) mientras que los géneros, como conceptos determinables últimos, se relacionan en la equivocidad del Ser, concebido como

---

<sup>48</sup> SPE, 165

unidad distributiva y jerárquica cuyo contenido es proporcional a los términos formalmente distintos de los que se predica. Pero son precisamente estas dos características del ser – no tener sentido común sino de forma distributiva y tener un sentido primero de carácter jerárquico – las que muestran claramente que el ser no mantiene con las categorías la misma relación que éstas con respecto a las especies que reúnen. La relación entre el ser y los géneros no es ni unívoca ni equívoca, sino análoga, siendo la suya una analogía de proporcionalidad que, como ya vieron los medievales, no puede comprenderse en el sentido estricto de las matemáticas y no comporta ninguna relación de igualdad.

Si Aristóteles procede así es para garantizar la inteligibilidad del discurso, ya que si el ser fuese un género, debería también poder predicarse de sus diferencias y siendo éstas innumerables, también los principios lo serían<sup>49</sup>. Es en este sentido – puntualiza Deleuze – que la univocidad de las especies en un género común reclama la equivocidad del ser en los distintos géneros. Ello no impide que ambos aspectos confluyan en el ideal clasificatorio inaugurado por Aristóteles, ya que tanto la univocidad de las especies en los grandes géneros – a la que se llega por medio de la percepción de semejanzas – como la equivocidad de los géneros en el ser – la distribución de las diferencias mediante un juicio analógico que permite establecer identidades genéricas en el flujo de una serie continua sensible – constituyen requisitos imprescindibles a la hora de establecer una clasificación en el ámbito de la naturaleza.

Con Aristóteles la diferencia se transforma en un concepto reflexivo, un instrumento útil capaz de realizar todo tipo de mediaciones, ya que por una parte permite pasar de las especies que se asemejan a un género idéntico que las

---

<sup>49</sup> “...pues el género parece predicarse, no de la diferencia, sino de aquellas cosas de las que se predica la diferencia, v.g., el animal, acerca del hombre, y del buey, y de todos los animales pedestres, pero no de la diferencia misma que se dice acerca de la especie. En efecto, si el animal se predicase de cada una de las diferencias, entonces de la especie se predicarían muchos animales: pues las diferencias se predicán de cada especie. Además, todas las diferencias serán, o especies o individuos, si son realmente animales : pues cada uno de los animales es una especie o un individuo.” ARISTOTELES, *Metafísica*, III, 3, 998 b, 20-27 Madrid, Gredos, 1982, t.cast.: Tomás Calvo Martínez.

subsume y por otra, facilita el tránsito de los géneros respectivamente idénticos a las relaciones de analogía que estos mantienen entre sí en lo inteligible. El resultado de esta operación, como sabemos ya, es que la diferencia queda sometida a las exigencias de la representación: a la identidad del concepto, a la oposición de los predicados, a la analogía del juicio, a la semejanza de la percepción. El problema que Deleuze se plantea en este punto es si, bajo todos estos aspectos reflexivos, la diferencia no acaba perdiendo su concepto y su realidad propias. En ese sentido comenta que la diferencia sólo deja de ser reflexiva cuando, a despecho de su sujeción al esquema de la representación orgánica, aparece en forma de rupturas de continuidad en la serie de semejanzas, o de fallas infranqueables entre series análogas. Este carácter de la diferencia, que sólo deja de ser un concepto reflexivo para convertirse en real cuando designa catástrofes, muestra bien a las claras que bajo el equilibrio aparente de la representación orgánica actúa un fondo intensivo y diferencial que no se deja reducir.

*La diferencia no deja de ser refleja salvo para convertirse en catastrófica. Y, sin duda, no puede ser lo uno sin lo otro. Pero, justamente, la diferencia como catástrofe, ¿acaso no revela un fondo de irreductibilidad rebelde que continúa actuando sobre el equilibrio aparente de la representación orgánica?*<sup>50</sup>

Uno de los supuestos del sistema aristotélico es que el mundo está constituido por sustancias individuales compuestas de materia y forma, siendo por ello preciso resolver, si se quiere explicar cómo a partir del ser puede conformarse un individuo, cual de dichos elementos posee la capacidad de individuar. El modelo de individuación aristotélico procedía operando divisiones sucesivas a partir de los géneros, en sentido descendente, hasta llegar a la *species ínfima* indescomponible, cuyos miembros son individuos que no poseen ninguna diferencia conceptual y que sólo se distinguen numéricamente.

---

<sup>50</sup> DR, 87

Es sabido que Aristóteles, tras una esforzada investigación, había concluido que “ningún singular material es una sustancia primera”<sup>51</sup>, ya que la materia encierra un principio de indeterminación irreductible a toda exigencia de inteligibilidad. En el sistema aristotélico la forma se convierte en la verdadera sustancia mientras que los singulares permanecen indefinibles e incognoscibles, lo que confirma la impotencia de la analogía para dar cuenta de los individuos realmente existentes, ya que al no retener de lo particular más que los aspectos generales (la forma y la materia), no puede explicar en qué consiste su individualidad.

*Resulta desde entonces inevitable que la analogía caiga en una dificultad sin salida: a la vez debe referir esencialmente el ser a los existentes particulares y no puede decir lo que constituye su individualidad...*<sup>52</sup>

En efecto, nada puede explicar a partir de cuando una cualidad general se vuelve lo suficientemente particular para volverse individuante, ni porqué una síntesis de lo extenso comenzaría en un punto y terminaría en otro. Según Deleuze, el problema radica en que se buscan los factores individuantes en los elementos concretos de los individuos constituidos, lo que inevitablemente conduce al fracaso, ya que el principio fundante no puede calcarse sobre lo que está llamado a fundar. Nuestro filósofo razona de la siguiente forma : siempre que partimos de lo condicionado hacia un fundamento que desempeña el papel de condición entramos irremediabilmente en un círculo vicioso, ya que el pretendido fundamento no es sino la condición de posibilidad de aquello que se pretende fundar y que en dicho carácter depende estrechamente de él. Lo que hemos visto anteriormente con ocasión de la crítica a la imagen dogmática del pensamiento que impide pensar.

*Es cierto que nos elevamos a un fundamento, pero lo fundado sigue siendo lo que era, independientemente de la operación que lo funda, no afectado por ella. (...) Hasta el punto de que perpetuamente nos remitimos de*

---

<sup>51</sup> ARISTOTELES, *Op. cit. VII.11, 1037b3-7*, Madrid, Gredos, 1982.

<sup>52</sup> DR, 92

*lo condicionado a la condición, pero también de la condición a lo condicionado.*<sup>53</sup>

Frente a esta ontología mayoritaria Deleuze descubre la existencia de otra ontología menor, que hunde sus raíces en una tradición más antigua que la aristotélica, ya que se remonta a Parménides y que, contra Aristóteles, afirma la univocidad del ser. Dicha tradición, que pasa por el estoicismo, encuentra su expresión más próxima – según Deleuze – en las filosofías de Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche. Duns Escoto, de quien nuestro filósofo afirma que “supo llevar al ser unívoco a su más alto punto de sutileza, por más que a costa de la abstracción”<sup>54</sup>, se atiene en principio a la doctrina aristotélica de la sustancia como causa o principio del ser en cuanto tal, así como fundamento de toda inteligibilidad y de toda realidad. Ahora bien, puesto que la experiencia no nos proporciona más conocimiento que el de los individuos, y los universales carecen de existencia separada del entendimiento, Escoto atenderá al fundamento común de la individualidad de lo que existe, que según él no es numérica: la *naturaleza común*, que por sí misma es *indiferente* a lo individual y a lo universal, aunque de hecho constituya el fundamento de los individuos y de la universalidad del concepto. Esta naturaleza común que de suyo es indiferente a la universalidad que recibe en el concepto y a la singularidad que recibe en la realidad, es anterior a cualquier determinación que la contrae como concepto del entendimiento o realidad singular.

El problema que Escoto se plantea a continuación es cómo la naturaleza común, como estructura última común al mundo sensible y al mundo inteligible, puede dar ocasión a la constitución de lo singular, que es el carácter de las cosas existentes, con lo que se enfrenta al problema de la individuación, tema que había sido objeto de múltiples controversias en el seno de la Escolástica. Escoto afronta la cuestión a partir del par materia-forma, tal y como se venía haciendo desde Aristóteles, y concluye que ni la materia ni la forma pueden ser

---

<sup>53</sup> LS, 41

<sup>54</sup> DR, 93

el principio individuante ya que la materia, por su propia naturaleza indeterminada e indistinta es incapaz de dar cuenta de la diversidad y la distinción mientras que la forma, que es un universal, tampoco puede hacerlo ya que lo propio de la naturaleza común consiste en preceder tanto a la universalidad como a la singularidad, por lo que es indiferente a la una y a la otra.

La solución de Escoto consiste en recurrir a un principio al que va a denominar *haecceitas*, o “última realidad del ente”, cuya función es restringir y circunscribir la naturaleza común indiferente dentro de los límites de un individuo determinado. El vocablo sirve para indicar la determinación última y completa de la materia, de la forma y de su compuesto, que es real y se añade realmente a la sustancia que constituye la naturaleza común de todos los individuos, aunque no se diferencia numéricamente de ella. En el pensamiento de Escoto – puntualiza Deleuze – la naturaleza común y la *haecceitas* no son dos realidades numéricamente distintas, aunque sean realmente distintas. Esta distinción que Escoto introduce excluye la separación y la diversidad numérica de los términos distintos y no es una pura distinción de razón, sino una distinción real. Tal es la *distinción formal*, que él sostiene que existe entre la naturaleza y la entidad de un ser cualquiera, entendiendo por naturaleza la sustancia común indiferente y por entidad la completa realización del individuo como tal.

La distinción formal es una distinción real, puesto que se funda en el ser o la cosa, pero no es necesariamente una distinción numérica ya que se establece entre sentidos o razones formales que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se atribuyen. La segunda distinción de la que Escoto se sirve, la modal, va a permitirle explicar el modo en que la sustancia se relaciona con los atributos y con las variaciones intensivas – individuos – que constituyen sus modificaciones. Las variaciones intensivas del ser son verdaderas modalidades individuantes que constituyen de hecho los singulares. El ser es concebido así como un ser unívoco que no sólo implica formas cualitativas o atributos

distintos, sino que asimismo se vincula con factores intensivos o grados individuantes que aunque de hecho constituyen variaciones de su modo de ser, no modifican su esencia. Estas conclusiones, a las que Duns Escoto llega movido por su fidelidad al espíritu del aristotelismo, le enfrentan polémicamente con Tomás de Aquino. Para Tomás de Aquino el ser, que es el objeto propio de la Metafísica, está más allá de todas las categorías y de todas las determinaciones genéricas, siendo por tanto trascendente, mientras que en Escoto la noción de ser es común a todas las cosas existentes, siendo por tanto unívoca y no análoga. Entre los modos de ser no existe por tanto una distinción real sino solamente formal, en el sentido de que poseen una naturaleza diversa que puede definirse distintamente, pero que no modifica la unidad de la naturaleza común que en todos ellos se expresa.

*Desde el punto de vista de su propia neutralidad, el ser unívoco no implica, pues, tan sólo formas cualitativas o atributos distintos en sí mismo equívocos, sino que se refiere y los refiere a factores intensivos o grados individuantes que varían el modo sin modificar la esencia en tanto que ser.*<sup>55</sup>

Es precisamente este punto el que interesa a Deleuze, ya que la afirmación de la diferencia como tal precisa de una doctrina que afirme la univocidad del ser, siendo en este sentido cómo hay que entender su reavivación de la polémica medieval de la que hemos trazado un esbozo. Concretamente, el término *haecceidad* se adoptará en *Mil Mesetas*, unas de las obras clave de la ontología deleuzeana, como homenaje al pensamiento de Duns Escoto, aunque en el pensamiento de Deleuze dicho término adquiriera un significado distinto al que tenía en el del Doctor Sutil, ya que mientras en éste designa una individuación de la forma, nuestro filósofo piensa a través de ella una individuación intensiva, de acontecimiento, y por tanto móvil y comunicante. La razón que lleva a Deleuze a oponerse a la teoría de la individuación por analogía es que conlleva la posición de un ser eminente – la Sustancia en

---

<sup>55</sup> DR, 94



Aristóteles, Dios creador en el cristianismo – con respecto al cual todos los otros modos de ser – las diferencias – se convierten en derivados, siendo precisamente esto lo que se trata de recusar. Por ello – arguye nuestro filósofo – es preciso postular que el Ser no sólo se dice en un sólo y mismo sentido, sino que se dice en un sólo y único sentido de todas sus diferencias individuantes, aunque dichas diferencias sean numéricamente distintas. Esto exige pensar el Ser como aquello que consiste precisamente en las diferencias que le constituyen, y cuya univocidad no se altera por más que las modalidades individuantes en las que se expresa sean distintas. Lo propio del ser es diferir – afirma rotundamente Deleuze – siendo precisamente en este sentido en el que se afirma de todo lo que difiere, es decir, de todas las diferencias.

*Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia. Y no somos nosotros los que somos unívocos en un Ser que no lo es; somos nosotros, es nuestra individualidad la que permanece equívoca en un Ser, para un Ser unívoco.<sup>56</sup>*

Duns Escoto había conseguido elevarse a la formidable noción de una naturaleza común, esto es unívoca, aunque fiel a una perspectiva teológica había concebido dicha naturaleza común como un concepto neutralizado, indiferenciado. Tenía que ser así si quería salvaguardarse la eminencia de lo divino y evitar la caída en el panteísmo. Para Escoto, Dios creador no es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que causa de sí, siendo esta posición – según Deleuze – la que mantiene atrapada su doctrina dentro del plano de la trascendencia. La univocidad exige, sin embargo, que el ser unívoco se relacione de modo esencial e inmediato con los factores individuantes que, para nuestro filósofo, no son los individuos constituidos tal y como se dan en la experiencia, sino el principio trascendente y nómada que es contemporáneo del proceso de individuación, y que es subsidiario tanto de la constitución de los individuos como de su disolución efectiva. Deleuze nos previene aquí contra la

---

<sup>56</sup> DR, 93

confusión que supondría tomar lo individual por los factores individuantes, ya que éstos son modalidades intrínsecas del ser que tienen la propiedad de pasar de un individuo a otro y de comunicarse bajo las formas y las materias. “Lo individuante no es simplemente lo individual”<sup>57</sup>. Una doctrina de la univocidad que aspire a relacionar de modo inmediato el ser con la diferencia exige que se muestre como la individuación precede por derecho a la forma y a la materia, a la especie y a las partes, y a cualquier otro elemento del individuo constituido. Es así como se disuelven todas las aporías en que desemboca la analogía del ser: la individuación no se hace por la materia ni por la forma, ni por la cantidad ni por la cualidad, sino por un campo previo de individuación en el ser que ya está supuesto en todas ellas.

*La univocidad del ser, en tanto se refiere de manera inmediata a la diferencia, exige que se muestre de qué modo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas y hasta individuales – cómo un campo previo de la individuación en el ser condiciona, no sólo la especificación de las formas, sino también la determinación de las partes y sus diferencias individuales.*<sup>58</sup>

Será Spinoza, a quien Deleuze llama “el príncipe de los filósofos” quien, en un segundo momento dentro de esta historia subterránea de la ontología, proporcione a nuestro filósofo la doctrina de la univocidad que precisa para la afirmación de la naturaleza positiva de la Diferencia. La sección histórica de la tesis doctoral de Deleuze se abre precisamente con la discusión que Spinoza sostiene con Descartes acerca de la distinción real y la distinción numérica, cuyo resultado es la afirmación de la diferencia como el motor interno de la dinámica del ser. Nuestro filósofo señala las tres distinciones del ser que aparecen en la filosofía cartesiana: una distinción real entre dos sustancias; una distinción modal entre una sustancia y un modo que esa sustancia implica, y una distinción conceptual entre una sustancia y un atributo. Deleuze refleja a continuación la

---

<sup>57</sup> DR, 92

<sup>58</sup> DR, 93

crítica de Spinoza a dicho planteamiento, que consiste básicamente en señalar que no se puede incluir el número en la definición de sustancia ya que ello equivaldría a hacer de la distinción numérica una distinción real.

La primera demostración de Spinoza de que una distinción numérica nunca es real se basa en que el número no puede tener una naturaleza sustancial ya que de suyo implica limitación. La sustancia, en tanto que causa de sí, no puede requerir de una causa exterior, de lo que se sigue que está completamente alejada del reino de los números, siendo esta posición completamente coherente con la sostenida por Descartes, para quien la sustancia no puede tener una causa externa. De lo anterior se sigue coherentemente que una distinción numérica no puede corresponder a la sustancia o, dicho de otro modo, que *una distinción numérica no puede ser una distinción real*, lo que equivale a afirmar que no hay dos individuos iguales.

*Una distinción no sería numérica si las cosas no tuviesen el mismo concepto o la misma definición; pero esas cosas no serían distintas si no hubiese fuera de la definición una causa exterior por la que existen en tal número. Dos o más cosas numéricamente distintas suponen, pues, otra cosa que su concepto. Es por ello que las substancias no podrían ser numéricamente distintas sino remitiendo a una causalidad externa capaz de producirlas.*<sup>59</sup>

La segunda demostración, que según Deleuze es la esencial, procede a la inversa: *una distinción real nunca es numérica*. De lo que se trata ahora para Spinoza es de demostrar que hay una sola sustancia para todos los atributos, o lo que es lo mismo, la univocidad del ser. La comprensión del carácter unívoco del ser exige la investigación de su expresividad, siendo los atributos – según la lectura de nuestro filósofo – los que constituyen las expresiones del ser. Tradicionalmente, el problema de los atributos de Dios ha estado estrechamente ligado al de los nombres divinos, cuestión que Spinoza va a renovar otorgando al atributo un papel activo en la expresión divina. En la filosofía de Spinoza –

---

<sup>59</sup> SPE, 27

según Deleuze – el atributo no se atribuye a una sustancia de su mismo género o especie, que no tendría de suyo más que una existencia posible y que por tanto dependería de la buena voluntad de un Dios trascendente para pasar a la existencia, sino que tiene un carácter fundamentalmente atribuidor, constituyendo cada uno de ellos la expresión de una esencia infinita distinta que es atribuida a una sustancia única que tiene el privilegio de existir por sí.

*Todas las esencias existentes son pues expresadas por los atributos en los que existen, pero como la esencia de otra cosa, es decir, de una sola y misma cosa para todos los atributos. (...) El atributo ya no es atribuido, sino atribuidor. Cada atributo expresa una esencia y se la atribuye a la sustancia*<sup>60</sup>.

Es por tanto a través de los atributos, infinitos en número y formalmente distintos aunque ontológicamente idénticos, como conocemos la inmanencia o la expresividad absolutas del ser. No sólo eso, sino que las expresiones infinitas e iguales constituyen la univocidad del ser, por cuanto éste está expresado siempre y en todas partes con la misma voz. “Expresar siempre es cantar la gloria de Dios.”<sup>61</sup> Dado que cada uno de los atributos expresa el ser de un modo diferente pero en el mismo sentido, ello implica la afirmación absoluta de las diferencias en que consiste el ser. Deleuze explica esto con los términos de la filosofía medieval citando a Nicolás de Cusa: “Dios es la complicación universal, en ese sentido todo está en él; y la explicación universal, en ese sentido está en todas las cosas”<sup>62</sup>.

La esencia de la sustancia divina no existe fuera de los atributos que la constituyen y la expresan, lo que equivale a decir que lo expresado no existe fuera de sus expresiones, siendo precisamente en este punto – afirma Deleuze – donde Spinoza y Leibniz se encuentran, ya que para el filósofo de Jena cada mónada es también una expresión del mundo por más que el mundo expresado no exista fuera de las mónadas que lo expresan. En la filosofía de Spinoza,

---

<sup>60</sup> SPE, 37-38

<sup>61</sup> MM, 50

<sup>62</sup> SPE, 171

Dios está plenamente expresado en el mundo de los modos, sin reservas, participando los modos plenamente, a través de las formas comunes de los atributos, de la sustancia divina. La univocidad implica por tanto una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los mismos. Dado que, como Spinoza propone, es preciso suponer que cuanto más realidad tenga una cosa más atributos debe poseer y, a la inversa, que cuantos más atributos tenga una cosa, más existencia tendrá, la sustancia divina aparece como un ser absolutamente infinito que consta de un infinito número de atributos, que expresan cada uno de ellos una cualidad ilimitada. Se trata de una multiplicidad cualitativa, por más que sea única para todos los atributos desde el punto de vista de la cantidad.

*Hay una sustancia por atributo desde el punto de vista de la calidad, pero sin embargo una sola sustancia para todos los atributos desde el punto de vista de la cantidad*<sup>63</sup> (...) *La distinción de los atributos se confunde con la composición cualitativa de una sustancia antológicamente una; la sustancia se distingue en una infinidad de atributos, que son como sus formas o sus cualidades componentes. Antes de toda producción, hay pues una distinción, pero esta distinción es asimismo composición de la sustancia misma.*<sup>64</sup>

Pero, ¿por qué este complejo desarrollo lógico de la distinción real le parece fundamental a Deleuze? De hecho, Spinoza no emplea la expresión “distinción real” cuando analiza la sustancia, aun cuando seguramente estaba familiarizado con el término tal y como se había venido empleando en las filosofías cartesiana y escolástica. Si Deleuze lo introduce es para destacar el desafío de Spinoza frente a la negatividad implícita en la distinción (diferencia) real de Descartes, para quien la diferencia entre sustancias tiene como base la negación. Lo que Spinoza está haciendo en la *Ética* – según Deleuze – es sustituir la distinción relacional de Descartes por otra que afirme que la sustancia no “es distinta de” ni “diferente de” algo exterior a ella, lo que la

---

<sup>63</sup> SPE, 32

<sup>64</sup> SPE, 177

descalificaría como sustancia. La diferencia define a la sustancia, pero se trata de una diferencia que brota de su interior y cuyo carácter es completamente positivo. En la lectura que nuestro filósofo hace de Spinoza, la distinción no numérica y real define la singularidad del ser, que no depende de ninguna cosa exterior para ser diferente, apareciendo así como absolutamente infinito e indivisible, al mismo tiempo que distinto y determinado.

*Disociada de toda distinción numérica, la distinción real se instala en lo absoluto. Se vuelve capaz de expresar la diferencia en el ser y consecuentemente produce la reestructuración de otras distinciones.*<sup>65</sup>

La diferencia es el factor absolutamente positivo que fundamenta al ser en sí mismo y produce todas las diferencias que caracterizan al ser real. La sustancia spinozista es singular y notable – afirma Deleuze – siendo su distinción resultado de su diferencia interna. Conviene aquí señalar que, para Deleuze, la singularidad no tiene nada que ver con la individualidad o la particularidad. Antes bien, es el resultado de la diferencia interna: lo singular es notable porque es diferente en sí mismo, lo que equivale a decir que consiste en sus diferencias siendo precisamente este aspecto de la filosofía de Spinoza el que interesa resaltar a Deleuze. La diferencia pierde así toda connotación negativa: la sustancia no puede diferir de, ni distinguirse de alguna otra cosa exterior a sí misma, porque entonces ya no encajaría con su definición<sup>66</sup>. La distinción de la sustancia spinozista emerge de su interior lo que implica que la diferencia, liberada al fin de toda subordinación, pueda aparecer como diferencia pura, diferencia en sí misma, diferencia elevada a lo absoluto.

Nos encontramos por tanto ante una doctrina de la inmanencia que afirma la univocidad del ser, siendo este último aspecto el que conecta a Spinoza con Escoto, lo que no impide a Deleuze señalar las diferencias entre sus respectivas

---

<sup>65</sup> SPE, 39

<sup>66</sup> “Entiendo por sustancia lo que es en sí mismo y se concibe a través de sí; es decir, aquello cuyo concepto no requiere el concepto de otra cosa, a partir de la cual debe formarse.” SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, D3, Madrid, Alianza, 1987.

tesis. En efecto, el teólogo Escoto había mantenido la eminencia de la sustancia divina para poder conciliar su doctrina con las exigencias del cristianismo, mientras que Spinoza, sin embargo, eleva la univocidad del ser a su plano más alto ya que en su sistema toda jerarquía queda negada en la medida en que “el ser como tal se dice en un solo y único sentido de la sustancia y los modos, aunque los modos y la sustancia no tengan el mismo sentido, o no tengan el ser de la misma manera”<sup>67</sup>. La inmanencia niega cualquier forma de eminencia o jerarquía en el ser ya que la sustancia aparece como el único y mismo designado para todos los atributos, que se comportan como sentidos cualitativamente diferentes, siendo también el común expresado de todos sus modos conforme a su grado de potencia. Y es así como Spinoza puede plantear la cuestión que interesa a Deleuze: la reflexión sobre la genealogía de la sustancia, la investigación sobre los principios del ser cuyo despliegue constituyen la realidad efectiva de lo que existe.

En el final del último libro de la *Ética*, Spinoza presenta la sustancia como aquello cuya esencia consiste en una potencia absoluta que es causa de su propia existencia, así como de una infinidad de cosas que se derivan de ella. La esencia de la sustancia es potencia productiva y lo que produce, mediante su expresión en los atributos, es una multitud de modos o afecciones concebidos como partes de potencia, es decir, *grados físicos de intensidad* que forman parte de la esencia divina. El término “afección” – señala Deleuze – tiene en Spinoza dos connotaciones: la que sirve para designar a los modos mismos, tal y como son producidos por la sustancia mediante sus atributos; y la que designa a las modificaciones que el modo sufre como resultado de su encuentro con otros modos cuyo grado de intensidad es diferente. “A un nivel más alto, las afecciones designan lo que le sucede al modo, las modificaciones del modo, los efectos de los otros modos sobre él”<sup>68</sup>. El modo posee una esencia singular que constituye un grado intensivo de potencia que se expresa en una relación

---

<sup>67</sup> DR, 95

<sup>68</sup> S, 62

característica (de movimiento y reposo, esto es, de velocidades) y que en sí misma es eterna en cuanto expresión de la sustancia, pero sólo pasa efectivamente a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas – pre-individuales – se reúnen y entran bajo dicha relación. El modo persiste en la existencia mientras la relación es efectuada, es decir, mientras las partes que lo componen – por más variables que sean – permanecen bajo la relación característica que constituye su esencia.

La teoría de la individuación en Spinoza comporta por tanto tres elementos: la esencia singular, que es un grado de potencia o intensidad; la existencia particular, siempre compuesta de una infinidad de partes extensivas y *la forma individual*, es decir, la relación característica o expresiva que corresponde eternamente a la esencia del modo, pero bajo la que una infinidad de partes se relacionan temporalmente. La infinidad de partes extensivas que entran a formar parte de la relación característica del modo existe independientemente de su actualización, pero una vez que ésta se ha producido el individuo queda determinado como *conatus*, lo que implica una tendencia a perdurar en la existencia de modo indefinido y un determinado poder de afección con respecto a otros modos.

Según Spinoza los afectos que el individuo puede experimentar en cuanto dotado de un poder de afección son positivos o negativos (alegres o tristes), según dicha potencia se vea aumentada o disminuida al relacionarse con otros cuerpos. Dado el carácter finito del individuo su duración, en tanto que necesariamente subordinada a la disposición de las partes que lo componen, depende del azar de los encuentros, que pueden aumentar su potencia de afección o disminuirla drásticamente. Precisamente – señala Deleuze – la muerte siempre acontece como resultado de un mal encuentro con algo fortuito y extrínseco que destruye la relación constitutiva del individuo, siendo esta la razón que explica el importante papel que desempeña la teoría política, como arte de organizar los encuentros, en el pensamiento de Spinoza.



*Si la muerte es inevitable no es en absoluto porque sería interior al modo existente; por el contrario, es porque el modo existente se abre necesariamente al exterior, porque experimenta necesariamente pasiones, porque se encuentra necesariamente con otros modos existentes capaces de quebrantar una de sus relaciones vitales, porque las partes extensivas que le pertenecen según su relación compleja están también determinadas y afectadas por el exterior.<sup>69</sup>*

La tesis de Spinoza muestra toda su potencia desde el momento en que se extraen todas sus consecuencias, siendo precisamente esto lo que hace Deleuze. En primer lugar, el individuo se transforma en un grado físico de intensidad que no se confunde con la subjetividad entendida como conciencia de sí. De hecho, para Spinoza – puntualiza Deleuze – la conciencia no es una propiedad del sujeto, sino de la idea en cuanto producida por la sustancia en uno de sus atributos: el pensamiento. El sujeto sólo es consciente de las ideas que tiene como resultado de sus afecciones – que siempre son de cuerpos exteriores a él – pero no de la infinidad de ideas que constituyen la esencia de la sustancia y que se expresa en el atributo pensamiento. “La conciencia está por entero sumergida en el inconsciente”<sup>70</sup>. Es por este motivo que el sujeto no puede tener ideas adecuadas acerca de lo que puede su cuerpo, ni de las ideas que componen su alma. Sus ideas son inevitablemente inadecuadas, mutiladas, siendo esta la razón de que la conciencia subjetiva se convierta en el reducto de dos ilusiones fundamentales de las que es inseparable: la ilusión psicológica de libertad, que resulta de la impotencia de conocer las causas reales, y la ilusión teleológica de finalidad, que toma la causa por el efecto y que remite finalmente a la idea de un Dios previsor que lo ha compuesto todo según la relación medio-fin. Según nuestro filósofo, la conciencia no es sino es el testigo de las determinaciones fluctuantes del conatus en función de los encuentros fortuitos con otros cuerpos o con otras ideas con los que entra en relación, el resultado de un proceso

---

<sup>69</sup> S, 122

<sup>70</sup> S, 72

continuo de composición y descomposición de fuerzas fundamentalmente inconsciente.

*La conciencia es el paso, o más bien, el sentimiento del paso de estas totalidades menos poderosas a otras más poderosas, o inversamente. Es puramente transitiva. Pero no es propiedad del todo, ni de algún todo en particular; sólo tiene el valor de una información necesariamente confusa y mutilada.*<sup>71</sup>

En segundo lugar, dado que la actualización de un individuo se produce cada vez que una infinidad de partes extensivas entran bajo una relación característica que corresponde a una esencia singular, el proceso de individuación se convierte en infinito, de donde se sigue la posibilidad de postular que la individuación no sólo concierne a las formas sustanciales, sino también a las intensidades sin forma que recorren el plano de inmanencia virtual. “Un grado de calor es un calor perfectamente individualizado que no se confunde con la sustancia o el sujeto que lo recibe. (...) Un grado, una intensidad, es un individuo, Haecceidad, que se compone con otros grados, otras intensidades, para formar otro individuo”<sup>72</sup>. El individuo, por último, deja de poder ser concebido como una unidad para transformarse en una multiplicidad infinita, ya que está compuesto por elementos infinitamente pequeños de un infinito actual, distribuidos en un mismo plano de composición, mientras que la Naturaleza aparece a su vez como una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada.

*El plan de consistencia de la Naturaleza es como una inmensa Máquina abstracta y, sin embargo, real e individual, cuyas piezas son los agenciamientos o los diversos individuos que agrupan cada uno una infinidad de partículas bajo una infinidad de relaciones más o menos compuestas... Lo Uno se dice en un*

---

<sup>71</sup> S, 32

<sup>72</sup> MM, 258

*mismo y único sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en uno y mismo sentido de todo lo que difiere.*<sup>73</sup>

La sustancia no es por tanto una unidad, sino una multiplicidad cuya esencia es potencia absoluta. Sin embargo, aunque en Spinoza el ser unívoco deje de ser neutro y se convierta en expresivo, subsiste aún una cierta eminencia de la sustancia con respecto a los modos, ya que estos, que se comportan con respecto a la sustancia como factores individuantes, sólo expresan su esencia por medio de los atributos. Sería preciso – señala nuestro filósofo – que la sustancia se dijese como tal de los modos, y solamente de los modos, sin necesidad de recurrir a la mediación de los atributos, aunque ello fuese al precio de una inversión categorial radical que afirmase el ser del devenir, la identidad de lo diferente y el uno de lo múltiple. “Que la identidad no es primigenia, que no existe como principio, sino como segundo principio, como principio advenido; que gira en torno a lo Diferente, tal es la naturaleza de la revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en vez de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general planteado como idéntico”<sup>74</sup>. Dicha revolución correrá a cargo de Nietzsche quién, con su doctrina del eterno retorno, liberará definitivamente a la diferencia de su sumisión a la tiranía de lo idéntico, abriéndole así la posibilidad de un concepto propio.

*Con el eterno retorno Nietzsche no quería decir otra cosa. El eterno retorno no puede significar la vuelta de lo idéntico, puesto que supone, por el contrario, un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas quedan abolidas y disueltas. Lo que vuelve es el ser, pero sólo el ser del devenir. Retornar es el devenir-idéntico del devenir como tal. El eterno retorno no hace volver “lo mismo”, sino que el retornar es lo que constituye el único Mismo de lo que deviene.*<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> MM,259

<sup>74</sup> DR, 96

<sup>75</sup> Ibidem.

En efecto – se pregunta Deleuze – ¿qué sentido tendría afirmar que el sujeto del eterno retorno es lo mismo? Aunque Nietzsche presenta su doctrina como el eterno retorno de lo mismo, es poco probable – comenta – que alguien que poseía un conocimiento tan profundo de los griegos se limitase a repetir una antigua teoría cosmológica y la anunciase además como un gran hallazgo. Para los antiguos griegos el eterno retorno no era sino la expresión de una serie regular de ciclos de semejanza, en suma, una ley de la naturaleza. Por ello se hace preciso aclarar la significación que en el pensamiento de Nietzsche tiene *lo mismo*, ya que en ningún caso se trata ni de lo semejante, ni de lo idéntico. El mismo Nietzsche resuelve la cuestión cuando afirma que “si el Uno fuera lo que vuelve habría empezado por no salir de sí mismo; si debiese determinar lo múltiple que debería parecersele, habría comenzado por no perder su identidad en esta degradación de lo semejante”<sup>76</sup>.

Según Deleuze, la “hipótesis” de Nietzsche se opone a la antigua teoría cíclica ya que lo que retorna no es lo mismo, ni lo semejante, ni el Uno, ni la necesidad, sino la diferencia, lo disímil, lo múltiple y el azar. El retorno es la única identidad – afirma contundentemente – pero la identidad que se dice de lo diferente, que gira en torno a lo diferente, siendo esta la razón de que de que el eterno retorno se diga solamente de las intensidades puras de la Voluntad de Poder, como factores móviles individuales que no se dejan aprisionar en los límites fácticos de ninguna individualidad o subjetividad. Para Deleuze, lo mismo y lo semejante no son sino ficciones engendradas por el eterno retorno, que de hecho sólo hace volver a los simulacros y los fantasmas. Es con Nietzsche, por tanto, con quien la doctrina de la univocidad alcanza su máxima expresión, ya que el eterno retorno, al retornar, expresa el ser común de todas las metamorfosis, el ser igual de todo lo que es *lo mismo* es tanto que desigual.

*Bajo todos estos aspectos, el eterno retorno es la univocidad del ser, la realización efectiva de dicha univocidad. En el eterno retorno, el ser univoco*

---

<sup>76</sup> DR, 196

*no es solamente pensado o siquiera afirmado, sino efectivamente realizado. El ser se dice en un solo y mismo sentido, dicho sentido es el del eterno retorno, como retorno o repetición de lo que se dice.*<sup>77</sup>

Esta posición conlleva inevitablemente la ruina del platonismo, ya que lo que se ataca es uno de sus pilares fundamentales: la distinción entre el original y la imagen, el modelo y la copia. La Idea, como sabemos ya, goza en Platón de una identidad originaria superior, con respecto a la cual se juzga la semejanza interna de la copia que siempre es derivada con respecto a ella. Es esta suprema identidad de la Idea la que permite juzgar si la pretensión de los pretendientes está bien o mal fundada, quedando automáticamente descalificadas todas aquellas malas copias que presentan una disimilitud esencial con respecto al modelo. Tales son los simulacros, los fantasmas, a los que Platón no deja de exorcizar por más que ellos resistan la tiranía de lo idéntico y amenacen continuamente con irrumpir en la República platónica. Pero una vez recusada la identidad como fundamento y puesto al descubierto su carácter no originario, lo único que aparecen son simulacros girando en la curvatura tortuosa del devenir. No hay lo Uno ni lo Mismo, sino Multiplicidad y Diferencia, y los simulacros no son sino la parodia de los entes en un universo perpetuamente descentrado que no converge hacia ningún punto ideal. Ese es precisamente – según nuestro filósofo – el problema fundamental que tiene planteado toda verdadera filosofía: la afirmación de la multiplicidad en tanto que multiplicidad, y del devenir en tanto que devenir, lo que exige consecuentemente el rechazo de toda subordinación de lo múltiple a lo Uno, y del devenir al Ser.

Son varios los aspectos en los que Nietzsche y Spinoza se encuentran, más allá de las distinciones a las que nos tiene acostumbrados la Historia de la Filosofía. Según Deleuze, lo que les vincula fundamentalmente es la concepción que comparten de la naturaleza del ser como absoluta potencia, no sólo de existir, sino de expresarse. Para ambos, la plenitud del ser significa no

---

<sup>77</sup> DR, 97

sólo que el ser siempre y en todas partes se expresa plenamente, sin ningún tipo de reserva trascendental o inefable, sino también que el poder de ser afectado, que corresponde al de existir, se colma por completo de afecciones activas y pasivas. Hemos visto que la potencia en Spinoza no es sólo un principio de acción o producción, sino también y en la misma medida, de sensibilidad o afección. Análogamente, la voluntad de poder nietzscheana va siempre acompañada por un poder de ser afectado, una sensibilidad diferencial que está presente en las fuerzas como el principio que en ellas quiere, y que es el que hace posible su puesta en relación así como su recíproca determinación.

*La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial.<sup>78</sup> (...) La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción.<sup>79</sup>*

La sensibilidad que caracteriza al modo spinozista y que Deleuze hace extensiva a la fuerza de Nietzsche, no debe ser entendida sin embargo como una forma de “pasividad”, sino como pura potencia que permite a un cuerpo afectar y ser afectado, o lo que es lo mismo, entrar en relación con otras fuerzas. “La voluntad de poder se manifiesta, en primer lugar, como sensibilidad de las fuerzas; y en segundo lugar, como devenir sensible de las fuerzas...”<sup>80</sup>. La voluntad de poder, en tanto que principio genético y diferencial, es el elemento inmanente responsable de la producción de la diversidad de lo real. Y ya que es imposible separar a la fuerza de lo que en ella quiere, es decir, de la voluntad de poder, so pena de incurrir en una abstracción metafísica, es posible afirmar la dinámica de la pluralidad de las fuerzas que componen lo real sin recurrir a un principio extrínseco a ellas, lo que supondría la reintroducción de la identidad y la transcendencia. El carácter relacional de la fuerza, que no puede ser planteada de modo aislado sin contradicción, va a permitir a Deleuze concebir

---

<sup>78</sup> NF, 91

<sup>79</sup> NF, 74

<sup>80</sup> NF, 92

todos los cuerpos, individuales o sociales, como una composición de fuerzas pre-subjetivas diferentemente cualificadas que compiten entre sí, es decir, como una multiplicidad.

*Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más “sorprendente”, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. (...) El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, “unidad de dominación”.<sup>81</sup>*

## **II.2. Multiplicidad y devenir: el campo intensivo de individuación.**

El individuo pasa a concebirse así como una relación entre fuerzas, un campo diferencial de intensidad que se divide cambiando continuamente de naturaleza, una multiplicidad que Deleuze va a llamar “dividual”, indicando con este término un conjunto ni divisible ni indivisible, pero “que no se divide en partes sin cambiar de naturaleza”. El concepto de multiplicidad, del que Deleuze hace un uso sustantivo, reviste una importancia decisiva en su proyecto filosófico porque va a permitirle, por una parte, distanciarse de la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple, meras nociones abstractas – como denuncia en su lectura de Bergson – que no consiguen dar cuenta de la singularidad de lo real, mientras que por otra, va a transformar las nociones de individuo y sujeto. Es Bergson precisamente quien proporciona a Deleuze la distinción entre dos multiplicidades: la cuantitativa, que hace varios del uno y que sigue siendo una multiplicidad de exterioridad, de grado, de yuxtaposición partes extra partes (la materia); y la cualitativa, que no está compuesta de partes (la duración).

---

<sup>81</sup> NF, 60-61

Mientras que lo propio de la multiplicidad cuantitativa es que al dividirse sólo presenta diferencias de grados, la multiplicidad cualitativa no se divide sin cambiar de naturaleza.

*En verdad, la duración se divide y no deja de dividirse: por eso es una multiplicidad. Pero no se divide sin cambiar de naturaleza, cambia de naturaleza al dividirse: por eso es una multiplicidad no numérica en la que, en cada estadio de la división, podemos hablar de “indivisibles”.*<sup>82</sup>

La multiplicidad en que consiste la diferencia es precisamente cualitativa-intensiva ya que está sujeta a un proceso de transformación continuo, dado que su esencia es devenir, aunque su variación no consista en una composición de partes e implique, en rigor, un cambio de naturaleza: “Hay otros sin que haya varios”<sup>83</sup>. Esta afirmación está relacionada con la consideración de que la multiplicidad extensiva, divisible, conserva el carácter de la unidad, de la totalidad, de la organización en suma, mientras que la multiplicidad real no está formada por unidades ni cantidades extensivas que se “dividirían las unas en las otras”, sino de “indivisibles”, o de “relativamente indivisibles”, que no se dividen sin transformarse y cambiar de naturaleza. La multiplicidad real o sustantiva es, por lo tanto, plural y en devenir, y la individuación sólo puede abordarse desde un proceso de diferenciación intensiva.

*En el empleo de la palabra “multiplicidad” hay que otorgar la mayor importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y de lo uno, sino, por el contrario, una organización de lo múltiple en tanto que tal, que en modo alguno tiene necesidad de la unidad para formar sistema. (...) Hasta lo múltiple es una multiplicidad; hasta lo uno es una multiplicidad. (...) No hay más que la variedad de multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y lo múltiple.*<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> B, 41

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> DR, 300



Haciendo uso de un procedimiento habitual en él, Deleuze utiliza un término de Platón al que dota de un sentido distinto, y llama Idea a esta multiplicidad cualitativa dotada de un estatuto problemático y un modo de existencia virtual. “Una Idea es una multiplicidad definida y continua, de  $n$  dimensiones (...) Y por dimensión hay que entender las variables o coordenadas de las que depende un fenómeno”<sup>85</sup>. Según Deleuze, la multiplicidad es una estructura que no puede ser pensada como un conjunto cerrado de elementos – como una totalidad – sino únicamente por las relaciones diferenciales que la constituyen siguiendo un proceso de devenir continuo, y que son las que hacen imposible la asignación de una identidad en cualquiera de los niveles en que se desenvuelve. La Idea-multiplicidad es concebida así como un complejo de relaciones diferenciales y de singularidades que se generan a partir de la puesta en relación de al menos dos series heterogéneas entre las que hay una disparidad constitutiva.

*Cada serie se explica o se desarrolla, pero en el marco de su diferencia con las restantes series a las que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, en el interior de ese caos que todo lo complica*<sup>86</sup>.

Fiel al empirismo trascendental al que se adhiere a lo largo de toda su obra, Deleuze afirma que ni las series ni los diferentes términos – singularidades en terminología deleuzeana – que las conforman preexisten a su puesta en relación, sino que la relación es la responsable tanto de su constitución como de su determinación recíproca, siendo el “diferenciante de la diferencia” la instancia paradójica que asegura su comunicación sin anular por ello su constitutiva heterogeneidad. Nuestro filósofo llama “instancia paradójica” al elemento que hace resonar las series porque se trata de una instancia que en sí misma carece de identidad, y cuya única función es servir de punto de convergencia de las series divergentes en cuanto tales.

---

<sup>85</sup> *Ibidem.*

<sup>86</sup> DR, 212

*Las dos series heterogéneas convergen hacia un elemento paradójico, que es como su “diferenciante”. El es el principio de emisión de singularidades. Este elemento no pertenece a ninguna serie, o más bien, pertenece a las dos a la vez, y no deja de circular a través de ellas. (...) Tiene por función: articular las dos series una con otra, y reflejarlas una en la otra, hacerlas comunicar, coexistir, ramificar.<sup>87</sup>*

La Idea-multiplicidad, cuyo carácter es virtual, está completamente determinada por más que su actualización sea solidaria de un proceso de diferenciación que es inseparable de ella y que es el responsable de la génesis de los individuos bien formados del plano de organización. Llegados a este punto, se hace preciso aclarar la distinción virtual/actual que Deleuze toma prestada de la ontología bergsoniana y que desempeña en su pensamiento un papel fundamental. Bergson, como sabemos ya, en vez de oponer lo uno a lo múltiple distinguía entre dos tipos de multiplicidades: la multiplicidad cuantitativa que hace varios del uno y que es una multiplicidad de exterioridad (la materia) y la multiplicidad cualitativa, que no está compuesta de partes pero cuya transformación – ya que es puro devenir – implica en rigor un cambio de naturaleza (la duración). Según Bergson, entre espacio y tiempo, entre materia y duración existe una diferencia fundamental, ya que si lo que caracteriza al espacio es que sólo puede contener diferencias de grado – diferencias extensas – por lo que presenta una variación cuantitativa, el tiempo presenta diferencias de naturaleza - diferencias intensivas – convirtiéndose así en el verdadero mediador de la sustancia. El que la duración no se divida cuantitativamente no la convierte en un indivisible – puntualiza Deleuze – aunque Bergson se exprese así por comodidad expositiva, sino en “una multiplicidad no numérica en la que, en cada estadio de la división, podemos hablar de indivisibles”<sup>88</sup>.

La duración se convierte así en el ámbito en el cual hallamos el movimiento ontológico primario porque la duración, que abarca todas las

---

<sup>87</sup> LS, 70

<sup>88</sup> B, 46

diferencias de naturaleza, posee el poder de variar cualitativamente en relación consigo misma, mientras que el espacio o materia, que sólo contiene diferencias de grado, es la esfera del movimiento modal ya que el espacio no puede diferir de sí mismo, siendo la suya una mera repetición. Esto permite a Deleuze aproximar Bergson a Spinoza: la sustancia que es causa de sí misma (causa sui) llega a ser sustancia que difiere de sí misma, y que por tanto se dice de sus diferencias en el mismo sentido en que se dice de sí. De hecho Deleuze caracteriza la distinción entre duración y materia precisamente en los términos tradicionales de sustancia-modo-relación: “La duración es como una naturaleza naturans y la materia una natura naturata”. Esto es así porque la multiplicidad que es propia de la materia, al tener un carácter modal, no permite que se la conciba como una unidad sustancial, de lo que se colige que el Ser debe ser concebido en términos de Tiempo.

A partir de esta perspectiva ontológica que privilegia la duración, Bergson tiene que exponer cómo se produce el movimiento de diferenciación en que consiste el ser. Como filósofo de la emanación influido por Platón, Bergson plantea el proceso de diferenciación como la emanación de un ser virtual que, en su despliegue, actualiza y revela sus múltiples diferencias reales. Sin embargo, a pesar de las poderosas resonancias platónicas presentes en su obra, Bergson no piensa el proceso de actualización del ser como un proceso de degradación, sino como producción positiva de la actualidad y multiplicidad del mundo cuyo origen radica en la fuerza explosiva que es propia de la vida, lo que le distancia definitivamente de la visión platónica. Para comprender claramente la emanación del ser en Bergson – como expone claramente Deleuze – no debemos imaginarla como una diferenciación en el espacio, sino como una “actualización” en el tiempo. Aquí es donde entra en juego la teoría de la memoria de Bergson, ya que lo que Bergson encuentra en el pasado es el ser

puro – “un recuerdo que es puro, virtual, impasible, inactivo, en sí mismo”<sup>89</sup> – una memoria que no tiene más significación que la ontológica.

El movimiento creativo desde la unidad pasada a la multiplicidad presente constituye el paso de lo virtual a lo actual. En su comentario a la obra de Bergson Deleuze nos previene contra el error que supondría confundir el par virtual-actual con el posible-real. El hecho – afirma nuestro filósofo – es que lo posible nunca es real, aun cuando en un momento dado pueda llegar a ser actual, mientras que lo virtual siempre es real aun cuando pueda no ser actual. Dicho de otro modo, hay varias posibilidades temporales de las cuales algunas pueden actualizarse en un futuro, mientras que las virtualidades son siempre reales (en la Memoria ontológica) y pueden llegar a actualizarse en el presente. El punto esencial es que lo virtual es real y lo posible no, siendo esta posición la que permite a Deleuze explicar el movimiento del ser como el tránsito de lo virtual a lo actual, y no de lo posible a lo real. El análisis de Deleuze se entiende mejor cuando se remite al método y los términos empleados por la Escolástica para describir el *ens realissimum*, el Ser más real para cuya definición los escolásticos utilizaban precisamente el término “virtual”, siendo la actualización el término utilizado por los escolásticos para describir el familiar paso aristotélico de la potencia (lo virtual) al acto.

La diferencia neta entre el análisis aristotélico-tomista y el de Bergson es que para este último la actualización solo se produce en la duración, siendo éste punto el que interesa principalmente a Deleuze: mientras que el par posible/real implica la semejanza, ya que lo real se concibe como la imagen (lo que es semejante) de lo posible que realiza, la actualización supone un verdadero acto de creación y diferenciación, ya que ni lo virtual tiene el carácter de lo idéntico ni lo actual es semejante a la virtualidad que encarna. Es la imagen dogmática del pensamiento la que propugna el modelo del reconocimiento como aprehensión por parte de un sujeto cuya identidad se presupone de un objeto que

---

<sup>89</sup> B, 73

también lo es, con el resultado de que las diferencias quedan escamoteadas y la verdadera tarea del pensamiento traicionada. Pero la multiplicidad de la Idea – afirma Deleuze – resiste toda subordinación a lo idéntico tanto en el sujeto como en el objeto. Al no contar con ningún orden preformado la actualización de la Idea es concebida como resultado de una evolución creadora, una producción original de la multiplicidad del ser actual a través de un proceso de diferenciación.

Si Deleuze insiste tanto en este problema es porque en él se juega el de la existencia misma. En efecto, cada vez que planteamos la existencia en términos de posibilidad y realidad nos vemos obligados a concebir la existencia como “un surgimiento bruto, acto puro, sometido siempre a la ley del todo o de la nada”<sup>90</sup>. Lo posible advendría a la existencia mediante un salto: emergencia bruta fundada sobre la identidad del modelo y la semejanza en la copia, ya que lo posible no es más que lo real desde el punto de vista de la representación. Según nuestro filósofo, real y posible son meras categorías abstractas incapaces de pensar el dinamismo del ser, con lo que “ya no se comprende nada ni del mecanismo de la diferencia, ni del mecanismo de la creación”<sup>91</sup>. Para Deleuze, el movimiento que define al ser no responde al proceso de realización de una forma posible, sino que tiene que ver con un proceso de actualización que involucra la diferencia.

*El único peligro en todo esto es confundir lo virtual con lo posible. Pues lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, pues, una “realización”. Lo virtual, por el contrario no se opone a lo real; posee una realidad plena por sí mismo. Su proceso es la actualización.*<sup>92</sup>

Las Ideas son multiplicidades, variedades que coexisten en un plano virtual que es anterior lógicamente al individuo y que comprenden en sí mismas todas sus variedades. Nuestro filósofo reinterpreta las viejas polémicas de los siglos

---

<sup>90</sup> DR, 342

<sup>91</sup> B, 103

<sup>92</sup> DR, 342

XVIII y XIX sobre el cálculo infinitesimal y llega a una noción de la Idea como síntesis disyuntiva cuyos elementos diferenciales constituyentes se encuentran en una relación de dependencia recíproca. Comencemos con el mismo ejemplo de Deleuze: la idea de fuego subsume al fuego como una sola masa continua susceptible de incremento<sup>93</sup>. Pero la continuidad no pertenece a la Idea salvo que se determine una causa ideal de la misma. La continuidad, junto con su causa, forma el elemento puro de la cuantitabilidad, que no se confunde con las cantidades fijas a las que llegamos a través de la intuición, ni con las cantidades variables como conceptos del entendimiento. Es el símbolo  $dx/dy$  el que expresa precisamente este elemento puro que trasciende tanto la particularidad de la intuición como la generalidad del concepto. En toda continuidad se supone una serie de elementos diferenciales, que se expresan precisamente por medio de una relación perfectamente determinada, lo que significa que toda continuidad lleva en su interior la diferencia. Nuestro filósofo acude a la tesis de Bordas-Demoulin, a quién llama “un Platón del cálculo”. Según este autor, cuando una ecuación diferencial, como es la que corresponde a lo universal de la circunferencia,  $ydy + xdx$  se iguala a 0, lo que se anula en ella no son las cantidades diferenciales, sino las relaciones particulares y generales de la función, y ello en beneficio de lo universal y de su aparición.

*Tal es la fuerza de la interpretación de Bordas-Demoulin: la función ha perdido su parte mutable o su propiedad de variar, no representa ya más que lo inmutable junto con la operación que lo ha deducido.*<sup>94</sup>

Una vez que se ha desvinculado a la función de los términos y relaciones que le conferían la propiedad de variar se convierte en una representación de lo inmutable: la relación perfectamente determinada que se establece entre dos términos indeterminables que sólo existen de forma absoluta en su mutua relación. Según Deleuze, la relación bajo la que se determina el elemento diferencial de la Idea es la intensidad – la cualidad – dando lugar a toda una

---

<sup>93</sup> DR, 284

<sup>94</sup> DR, 285

serie de valores particulares – modos individuantes – que no agotan su variabilidad, por más que de hecho constituyan una multiplicidad de variaciones. “La Idea es un universal concreto, en el que la extensión y comprensión van a la par, no solamente porque comprende en sí la variedad o la multiplicidad, sino porque comprende la singularidad en cada una de sus variedades”<sup>95</sup>. La Idea es por tanto un universal perfectamente determinado que contiene en sí esa diferencia indiferente que no se identifica con ninguna determinación empírica, un problema que no se agota en ninguna de sus soluciones. “Sólo la Idea, sólo el problema es universal”<sup>96</sup>. La Idea tiene un carácter problemático – según Deleuze – porque el elemento que en ella se expresa – la diferencia como intensidad – no es ni sensible ni inteligible, sino más bien la condición de toda sensibilidad y de toda inteligibilidad, y porque carece de existencia actual, lo que de ningún modo implica que sea irreal.

*“Problemático” no significa tan sólo una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad como tal, investida por tales actos. Los objetos exteriores a la experiencia sólo pueden ser presentados bajo una forma problemática. (...) Más allá de la individualidad, más allá de lo particular como de lo general, no hay un universal abstracto: lo pre-individual es la singularidad misma.*<sup>97</sup>

Puede argumentarse que estos resultados a los que llega Deleuze son resultado de la extrapolación ilícita de un instrumento enteramente matemático, el cálculo diferencial, a un dominio metafísico. Esta objeción no persiste sin embargo cuando el cálculo diferencial se concibe – como exige nuestro filósofo – no como un mero instrumento matemático, sino como una región de una dialéctica más amplia cuya función consiste en afrontar los problemas ideales mediante una serie de soluciones específicamente matemáticas. Ello equivale a decir que el cálculo diferencial no acota el ámbito de los problemas como tales,

---

<sup>95</sup> *Ibidem.*

<sup>96</sup> DR, 269

<sup>97</sup> DR, 282 y 290

sino tan sólo el de aquellos que la Idea genera en su dominio. En rigor – señala Deleuze – ni siquiera puede afirmarse que el cálculo diferencial sea la única expresión matemática de los problemas en cuanto tales, ya que diversos procedimientos – como la geometría analítica – han desempeñado históricamente el mismo papel.

*Los problemas son siempre dialécticos, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico, o sociológico...) son las soluciones.*<sup>98</sup>

La Idea es definida por Deleuze como una multiplicidad diferencial que se actualiza en diversas relaciones espacio-temporales, al mismo tiempo que sus elementos se encarnan en diversos términos y formas, todos ellos reales. Desde este punto de vista la Idea tiene un carácter genético, que no va de un término actual en el tiempo a otro, sino de lo virtual a lo actual, es decir, de la estructura a su encarnación, y siendo la estructura una multiplicidad independiente de un principio de identidad, también la génesis lo es de la regla de semejanza. Las Ideas-problemas se distinguen ciertamente – afirma Deleuze – pero no de la misma manera en que se distinguen las formas y términos que constituyen sus casos de solución. Conviene recordar aquí que la noción de “problema” reviste, en el pensamiento de nuestro filósofo, plena sustantividad en cuanto remite, no a un acto subjetivo, sino a la objetividad de las multiplicidades virtuales. “Problemático califica precisamente las objetividades ideales”<sup>99</sup>. Precisamente los individuos que componen el plano de organización son concebidos por Deleuze como casos de solución que se generan a partir de la Multiplicidad-problema cuyo carácter es virtual.

*La indivisibilidad del individuo se funda únicamente en la propiedad de las cantidades intensivas de no dividirse sin cambiar de naturaleza. Estamos hechos de todas las profundidades y distancias, de las almas intensivas que se desarrollan y se reenvuelven. Llamamos factores individuantes al conjunto de*

---

<sup>98</sup> DR, 273

<sup>99</sup> LS, 70



*las intensidades envolventes y envueltas, de las diferencias individuantes e individuales, que no cesa de interpernetrarse a través de los campos de individuación.<sup>100</sup>*

Por último, el dominio de la Idea-problema es inesencial, cayendo del lado de los accidentes, de los acontecimientos en los se efectúa, y no sólo porque los tipos de solución que se generan a partir de ella surgen como acontecimientos reales, sino porque las condiciones de la Idea implican en sí mismas acontecimientos. Nuestro filósofo acusa a Platón del privilegio de que ha gozado la esencia a lo largo de la historia y que, en su opinión, ha sido ruinoso para el pensamiento, por más que señale que en el platonismo la distinción entre esencial y apariencia tenía inicialmente un mero carácter propedéutico. Siguiendo a nuestro filósofo, la pregunta “¿que es?” habría servido a Platón en un principio para despejar el horizonte indeterminado del problema trascendente que es el dominio de la Idea, siendo ésta la razón de que en los llamados diálogos aporéticos la forma misma de la pregunta encierre una contradicción que acaba desembocando en el nihilismo.

Según Deleuze, el propósito de Platón al proceder así era abrir la región del problema en general, siendo la pregunta por la esencia un punto de partida irónico que cuando comenzó a tomarse en serio desembocó en toda clase de confusiones, de las que el pensamiento de Hegel representa la culminación. De hecho – prosigue – la dialéctica sólo muestra su poder cuando abandonando el terreno de la esencia cede el puesto a preguntas más productivas, como las de ¿cuánto, cómo, en qué caso?, es decir, las preguntas por el accidente, el acontecimiento y la multiplicidad. Nuestro filósofo comenta en este punto que son pocos los filósofos que se han conformado con la pregunta por la esencia y cita el caso de Aristóteles, “a quien nunca le bastó con dicha pregunta para

---

<sup>100</sup> DR, 405

llegar a una Idea y que de hecho no se pregunta por el ser, ni por la esencia, sino más bien sobre quién es el ente, y cuales son las cosas que son sustancia”<sup>101</sup>.

La Idea, que no es esencia, se inclina del lado del accidente – del acontecimiento – y ello en un doble sentido ya que en sí misma implica el acontecimiento, y ya que los casos de solución en los que se actualiza constituyen acontecimientos reales. Pero... ¿qué es un acontecimiento? La respuesta a esta cuestión no puede ser sino compleja: “En todos mis libros he buscado la naturaleza del acontecimiento. (...) Me he pasado el tiempo escribiendo sobre esta noción del acontecimiento”<sup>102</sup>. El acontecimiento es definido por Deleuze como un conjunto de singularidades – una multiplicidad – que no se confunde ni con la individualidad de un estado de cosas, ni con la personalidad de un sujeto constituido, ni con la generalidad de un concepto, ya que es propio de la singularidad ser completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo, lo que equivale a decir pre-individual, no personal y a-conceptual.

*¿Qué es un acontecimiento ideal? Es una singularidad. O mejor, es un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curvan matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica o moral. (...) Tales singularidades no se confunden sin embargo con la personalidad de quien se expresa en un discurso, ni con la individualidad de un estado de cosas designado por una proposición, ni con la generalidad o la universalidad de un concepto significado por la figura o la curva.*<sup>103</sup>

En *Diferencia y repetición*, Deleuze distingue una doble serie de acontecimientos que se desarrollan en dos planos distintos, uno a nivel de las situaciones engendradas, y otro a nivel de las ideaciones en el marco de las condiciones del problema. La serie ideal de los acontecimientos es a un tiempo trascendente e inmanente a la serie de lo real, ya que es en lo real donde se produce su actualización. Esta posición será afinada en *Lógica del sentido*, en

---

<sup>101</sup> DR, 285

<sup>102</sup> D, 194 y 218

<sup>103</sup> LS, 72

donde se distingue entre el acontecimiento como idealidad y su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. “Pero la distinción no está entre dos clases de acontecimientos: está entre el acontecimiento, ideal por naturaleza, y su efectuación-espacio temporal en un estado de cosas”<sup>104</sup>. La noción de acontecimiento es tributaria de una nueva lógica cuya finalidad es doble: destituir el “es” como elemento que reúne en torno a un sujeto una serie de cualidades que adquieren así la consideración de atributos, y privilegiar un pensamiento del devenir.

En su concepción del acontecimiento Deleuze arranca de la lectura de los estoicos, a los que elogia por haber sido capaces de protagonizar una verdadera inversión del platonismo efectuando una distinción inédita hasta ese momento en el panorama filosófico: la que establecen entre los cuerpos y sus mezclas, que siempre son causas, y los acontecimientos, que son resultado de las mezclas corporales, puro vapor incorporeal que ya no consiste en cualidades ni en sustancias, ni en almas ni cuerpos, y que se les atribuyen por medio de proposiciones. Pero las mezclas de los cuerpos y los efectos que de ellas resultan – puntualiza Deleuze –no se desarrollan en el mismo tiempo. El tiempo único en el que se producen las mezclas de los cuerpos es el presente – Cronos – que corresponde al presente medido de la representación, mientras que el acontecimiento, el efecto incorporeal, se desarrolla en el instante infinitamente divisible que abraza las tres dimensiones temporales – pasado, presente y futuro - y que es el que corresponde a su efectuación: el Aión. Conviene señalar aquí que para nuestro filósofo no se trata de dos tiempos distintos, sino de dos lecturas del tiempo.

Dado que el acontecimiento no es un cuerpo, sino un incorporeal, lo propio de él no es existir, sino más bien subsistir, o como dice Deleuze, insistir. De todo esto resulta una nueva forma de distribución del ES: el acontecimiento, en cuanto efecto producido por las mezclas corporales, deja de ser una cualidad que

---

<sup>104</sup> LS, 73

pueda atribuirse a un sujeto mediante el indicativo “es” sino algo a lo que conviene el modo infinitivo, en tanto devenir ilimitado que no tiene sujeto de adherencia y que sólo se atribuye a multiplicidades, a agenciamientos.

*Todo acontecimiento es una llovizna. Si los infinitivos “morir”, “amar”, “moverse”, “sonreír”, etc., son acontecimientos es porque hay algo de ellos que su cumplimiento no logra realizar, un devenir que no cesa de alcanzarnos y a la vez de precedernos, como una tercera persona del infinitivo, una cuarta persona del singular.*<sup>105</sup>

Deleuze califica a los estoicos de revolucionarios por el modo que tienen de concebir la relación causal, ya que en vez de distinguir entre tipos de causalidad, como antes de ellos hacía Aristóteles y como después hará Kant, operan una disociación que remite las causas – los cuerpos – entre sí, mientras que los efectos resultantes de las mezclas corporales y cuya naturaleza es incorpórea, no mantienen relación causal alguna entre ellos, salvo la que les conecta con las mezclas de los cuerpos de los que dependen como causas reales. Recordemos que el acontecimiento, verdadera entidad metafísica, no existe con independencia de los estados de cosas de los que depende para su efectuación. El resultado es una subversión del mapa ontológico inaugurado por Aristóteles para quien como ya sabemos todas las categorías se dicen en función del Ser, quedando la sustancia como sentido primero y asumiendo el resto de las categorías un sentido derivado. Los estoicos otorgan a todos los modos de ser – los atributos o accidentes – el mismo estatuto privilegiado que en Aristóteles tiene la sustancia, por lo que la diferencia en vez de pasar entre un sentido único y otros derivados, pasa ahora entre todo lo que es sustancia y aquello que en rigor no es, es decir, entre el ser y el no ser, entre las existencias y las insistencias, entre los cuerpos y los incorpóreos.

*El término más alto no es pues el Ser, sino Alguna cosa, aliquid, en tanto que subsume al ser y al no ser, las existencias y las insistencias. Pero,*

---

<sup>105</sup> D, 75

*además, los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un “efecto”.*<sup>106</sup>

Pero ¿bajo que condiciones las diferencias libres que pueblan la Idea se convierten en diferencias ligadas? Hasta ahora hemos seguido a Deleuze en una serie de desarrollos tributarios de la especulación ontológica más rigurosa, que en su obra se enriquecen con aportaciones de pensadores más próximos al ámbito de las ciencias de la vida. Concretamente para el análisis de la génesis del individuo Deleuze se apoya en la obra de Georges Simondon, autor de una obra sobre la individuación intensiva y diferencial que renueva el problema clásico de la individuación<sup>107</sup>. Simondon aborda el problema de la individuación desde la problemática tradicional de las relaciones entre materia y forma. Se trata de averiguar si el principio de individuación adoptado es capaz de dar cuenta de la génesis del individuo, y si este proceso de individuación, que asocia el principio de individuación y el individuo devenido, puede ser llamado uno. La cuestión de la génesis del individuo o del devenir uno tropieza de inmediato con el “esquema hilemórfico” incapaz, según Simondon, de concebir el proceso de individuación porque pretende explicar la génesis del individuo por un principio de individuación abstracto, exterior y trascendente a la operación de individuación.

*El individuo tiene que ser contemporáneo de su individuación, y la individuación contemporánea de su principio: el principio ha de ser auténticamente genético, no un mero principio de reflexión. El individuo no es solamente un resultado, sino un entorno de individuación. Y es precisamente*

---

<sup>106</sup> LS, 30-1

<sup>107</sup>SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique, l'individuation a la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: PUF, “Épiméthée”, 1964.

*este punto de vista el que hace que una individuación deje de ser coextensiva al ser: debe representar un momento que no es ni todo el ser ni el primero de sus momentos. Debe poder ser situada, determinable con respecto al ser, en un movimiento que nos hace transitar desde lo pre-individual al individuo.*<sup>108</sup>

El hilemorfismo plantea la individuación como resultado de la imposición de la forma desde fuera a la materia pasiva, lo que presupone que el principio productor de la individualidad es abstracto, exterior y anterior al individuo al que pretende informar, un individuo que se concibe como una unidad perfectamente constituida, indivisible e idéntica. El problema de tal planteamiento es que, al poner el principio de individuación antes de la operación de individuar y por encima de la propia individuación, se hace imposible pensar el devenir efectivo del individuo. En resumen, el hilemorfismo como pensamiento del ser devenido es incapaz de pensar un proceso de individuación. Según Simondon este problema se obvia cuando se piensa como condición previa de la individuación la existencia de un sistema metaestable caracterizado por una “disparidad” entre al menos dos órdenes de magnitud, es decir, por una diferencia fundamental entre dos escalas dispares de la realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa. Dicha diferencia se comporta como diferencia de potencial repartida entre unos límites. Este análisis – que Deleuze aproxima a una teoría de las cantidades intensivas – permite a Simondon trazar una rigurosa distinción entre singularidad e individualidad.

El sistema metaestable que es condición previa de la individuación, y por tanto pre-individual, está integrado por singularidades – que tampoco son individualidades – que se reparten en él de acuerdo con sus respectivas diferencias de intensidad, siendo el individuo resultado de la inducción de un cambio de fase. Es así como el problema originado por la diferencia de

---

<sup>108</sup> 1996b, en *L'île deserte et autres textes, Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, 2002, ed. David Lapoujade. En castellano, *La isla desierta y otros textos*, traducción de José Luis Pardo Torío, (a partir de ahora ID) Pre-textos, 2005, pp. 115-116.

potencial entre singularidades diversas en el sistema metaestable alcanza una solución por disparidad, dando paso a una nueva dimensión en la que se constituye un conjunto único de grado superior. Simondon extrae el término “disparidad” del vocabulario de la psicofisiología de la percepción, donde sirve para señalar la producción del efecto de profundidad en la visión binocular. Cada retina es cubierta por una imagen bidimensional, pero la diferencia de paralelaje impide que las dos imágenes coincidan: su asimetría produce, por disparidad, la creación de una nueva dimensión. La visión tridimensional surge por tanto como resolución creadora de la “disparidad” entre las dos retinas, pero esto no reduce la diferencia sino que la envuelve en una dimensión nueva. De este análisis se sigue que el volumen visual no se produce por reducción, sino por “disparidad” de la diferencia inicial.

La estructuración objetiva, pero metaestable, de un campo que Simondon denomina “problemático” contiene por tanto un desequilibrio potencial que no es cuestión de eliminar, sino de resolver de modo creador, a través de la producción de una dimensión nueva que no preexistía al problema; en este caso, la visión en volumen. Desde esta posición Simondon objeta la unidad aduciendo que la individuación implica una relación constituyente, y por lo tanto plural, con un medio de individuación que se comporta como un medio metaestable. Se revoca así el modelo hilemórfico del molde, que concibe la toma de forma de la materia como la impronta de una forma abstracta impuesta a una materia pasiva desde fuera. El molde se concibe ahora como una modulación y el individuo como el resultado de una interacción de fuerzas y materiales. Este replanteamiento permite a Simondon sustituir la metafísica tradicional, basada en un ser al que se considera estable, por una metafísica del devenir más acorde a las exigencias de la ciencia actual.

Deleuze se apodera de esta teoría de la individuación por diferenciación intensiva, incluye una teoría del signo y la señal como diferencia de potencial y una filosofía de la naturaleza que hace de la diferencia intensiva el principio de la individuación. El individuo se convierte así en el resultado de un proceso de

individuación en el que se pone en juego un campo pre-individual, un campo intensivo de individuación siendo la condición previa del proceso la “diferencia fundamental”, el “estado de disimetría” que define a un sistema metaestable. De esto se sigue que la individuación debe ser pensada en su campo pre-individual de constitución, plano material de cantidades intensivas al que Deleuze denomina “*plano de consistencia*”. El individuo se produce por modulación allí donde un campo pre-individual de individuación (cara intensiva) resuelve su diferencia de intensidad inicial por disparidad. La individuación, la producción de un fenómeno cualquiera, aparece así siendo tributaria de una descripción física de intensidades que fulguran en un campo animado por una diferencia de potencial.

*Gilbert Simondon mostraba recientemente que la individuación supone ante todo un estado metaestable, es decir la existencia de una “disparidad”, así como al menos dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas (...) Aparece así un campo “problemático” objetivo, determinado por la distancia entre dos órdenes heterogéneos. La individuación surge como el acto de solución de semejante problema o, lo que viene a ser lo mismo, como la actualización del potencial y la puesta en comunicación de las disparidades.<sup>109</sup>*

Deleuze llama estratos a las grandes diferenciaciones que recogen las “fases” simondianas de los cuales los más notables, en el tema que nos ocupa, son los estratos materiales, orgánicos y psíquicos. La cuestión se plantea primeramente en el nivel orgánico, donde entran en juego las grandes diferenciaciones biológicas: órganos, sexos y especies. ¿Cómo se produce la individualidad psíquica, sexual y orgánica? La respuesta de Deleuze es contundente: es preciso explicar el proceso de actualización de las cosas mediante “dinamismos espacio-temporales, mas profundos que las cualidades y las extensiones actuales, que las especies y las partes actuales”<sup>110</sup>. La distinción de especies y partes sirve a los requisitos clasificatorios y taxonómicos de la

---

<sup>109</sup> DR, 393

<sup>110</sup> DR, 346



representación, pero no puede explicar la génesis de los organismos vivientes. Por ello lo fundamental es comprender como el movimiento de especificación y composición de un organismo depende en profundidad de la diferencia intensiva, que es el factor determinante del acoplamiento de órdenes heterogéneos que conforman un campo problemático en el que puede emerger el individuo.

Según Deleuze, los dinamismos espacio-temporales son los que trazan los tiempos y los espacios en los que se actualiza la Idea-problema, que está constituida por una relación de elementos intensivos heterogéneos y diferenciales que coexisten a nivel virtual, y cuya actualización se produce siguiendo un proceso de diferenciación que incluye un doble movimiento de orden cualitativo y extensivo. Esta es la razón de que nuestro filósofo distinga entre *diferenciación*, como el estado en que se encuentran las relaciones diferenciales en la Idea o Multiplicidad virtual, y *diferenciación*, como naturaleza propia de las series intensivas y extensivas en las que se actualiza la Idea. La intensidad es la condición determinante del proceso de actualización de la Idea, que sin ella quedaría inexplicado. Es la intensidad la que produce los dinamismos espacio-temporales y la que conduce a la Idea, que en sí es una relación diferencial “indistinta” a encarnarse en cualidades distintas y extensiones concretas. “Es la intensidad la determinante del proceso de actualización. Es la intensidad la que dramatiza”.<sup>111</sup> Y aunque el tiempo y el espacio comportan una dualidad desde el punto de vista de su actualización, el dinamismo en sí es ajeno a toda dualidad.

Según Deleuze, los dinamismos espacio-temporales asumen la forma de una dramatización, que corresponde al modo progresivo en que se produce la determinación de un individuo a partir de la Idea. “La intensidad es individuante, las cantidades intensivas son factores individuantes”<sup>112</sup>. Para ello es necesario postular que la Idea presenta, en su propio contenido, los caracteres

---

<sup>111</sup> DR, 392

<sup>112</sup> DR, 393

que corresponden a los dos aspectos de la diferenciación, a saber, un sistema de relaciones diferenciales y una distribución de los puntos relevantes o singulares que resultan de ella. Esto equivale a decir que la Idea está plenamente diferenciada (differentiée) en sí misma con independencia de que se produzca o no su diferenciación actual. Los dinamismos espacio-temporales comportan por tanto dos aspectos complementarios que constituyen las condiciones de la representación de las cosas: especificación y organización, lo que habitualmente designamos como la especie y las partes. Pero no hay ningún sujeto que aporte una dirección concreta a los dinamismos, ni que asegure su coordinación, sino sólo instancias dinámicas en un campo intensivo pre-individual que preexiste a toda extensión y a toda cualidad y que fuera de él no tendrían lugar. Precisamente es este campo formado por intensidades puras en el que se produce la individuación, siendo esta última la condición previa para que podamos hablar de especies y partes.

*Toda tipología es dramática, todo dinamismo es una catástrofe. Hay necesariamente algo cruel en el nacimiento de un mundo que es un caosmos, en los mundos de movimientos sin sujeto, de papeles sin actor.*<sup>113</sup>

Podríamos pensar – como señala Deleuze – que tales dinamismos espacio-temporales habían sido ya pensados por Kant en su doctrina del esquematismo, cuando habla de los esquemas como condiciones espacio-temporales capaces de determinar a priori la atribución de un concepto del entendimiento a una intuición de la sensibilidad, pero los esquemas kantianos están situados bajo la jurisdicción del entendimiento y quedan subordinados a la identidad de un concepto. Nada que ver por tanto con los dinamismos dramatizantes de los que habla nuestro filósofo, cuya función consiste en actualizar las relaciones *diferenciales* contenidas en la *multiplicidad* expresada por una Idea. Dado que las Ideas son problemas que no se agotan en sus soluciones, los dramatismos espacio-temporales son los elementos que permiten

---

<sup>113</sup> DR, 353

el despliegue de los elementos diferenciales envueltos virtualmente en la Idea, produciéndose así las partes, los organismos y los materiales como diferenciaciones actualmente existentes.

*El campo intensivo de individuación determina las relaciones que expresa a encarnarse en dinamismos espacio-temporales (dramatización), en las especies que corresponden a las relaciones (diferenciación específica), y en las partes orgánicas que corresponden a los puntos relevantes de dichas relaciones (diferenciación orgánica).<sup>114</sup>*

La embriología proporciona a Deleuze el modelo que necesita para afinar su teoría de la individuación, completando así la teoría intensiva de la individuación, tal y como la propone Simondon, con una efectiva diferenciación cinética de los materiales. La embriología muestra claramente que la división de un huevo en partes siempre es secundaria en relación con una dinámica que lo atraviesa y que acaba otorgando una dirección a todos los procesos cinéticos constituyentes. Es esto precisamente lo que vive el embrión, que aunque considerado en sí mismo es plenamente actual, es capaz mediante un proceso dinámico de actualizar el plano virtual de la Idea-multiplicidad. La génesis real no va por tanto de un universal abstracto al individuo existente, ni de unas generalidades a otras, sino de un plano virtual a otro actual. De lo anterior se desprende que, antes del embrión, como soporte general de cualidades y partes, está el sujeto larvario, el embrión como sujeto individual y paciente de dinamismos espacio-temporales.

*Hay, pues, muchos actores y sujetos, pero son larvas, porque son los únicos capaces de soportar los trazados, los deslizamientos, las rotaciones.<sup>115</sup>*

El embrión aparece así como una masa material capaz de soportar tensiones y modificaciones que ningún individuo plenamente constituido podría tolerar, un tejido informal susceptible de actualizar un gran número de formas.

---

<sup>114</sup> DR, 400

<sup>115</sup> DR, 353

Este proceso de actualización de que es capaz el individuo-embrión no debe confundirse, sin embargo, con una realización de posibles ya que, como hemos visto, Deleuze siguiendo a Bergson sustituye el par posible-real por el de virtual-actual, y ello por razones que ya han sido expuestas. Portador de dinamismos espacio-temporales en vías de organización, el embrión es así el primer modelo del “cuerpo sin órganos”, de un cuerpo que aun no ha sido moldeado por la imagen de una organización estática, ni fijado alrededor del tipo de la especie o del individuo adulto.

En lo que respecta al tema de la evolución, Deleuze va a privilegiar la variación predarwiniana de Geoffroy Saint-Hilaire, más geográfica y tipológica que evolucionista e histórica ya que permite concebir el estrato orgánico, donde la individuación orgánica es pensada como una cinemática de fuerzas, como un campo intensivo de individuación. La genialidad de Geoffroy consiste precisamente – comenta nuestro filósofo – en haber sabido pensar los organismos e individuos constituidos como “velocidades y razones variadas determinadas por el medio según aceleraciones o detenciones”<sup>116</sup> que deben ser pensadas como variaciones de fuerzas intensivas. En lo que compete a las ciencias de la vida, encontramos aquí el punto de partida teórico del concepto de “cuerpo sin órganos” que Deleuze toma de Artaud y que menciona por primera vez en 1969, en *Lógica del sentido*. Según Geoffroy Saint-Hilaire existe un plano de composición virtual por debajo de la organización biológica que explica la diferencia genérica entre los animales, pero también entre el animal y el hombre, por una diferencia intensiva de combinación de los mismos materiales constituyentes. De ahí la atención que le presta Deleuze, quien en numerosos puntos de su obra alude a la *Querrela de los análogos* que opone a Geoffrey y Cuvier en 1830. En esta famosa polémica, la posición de Cuvier consistía en fraccionar el género animal en cuatro clases, mientras que Geoffrey planteaba por su parte un plano unitario de animalidad del que todos los seres

---

<sup>116</sup> MM, 259

vivos son, en su diversidad, modos, variaciones intensivas, lo que va a permitir a Deleuze aproximarlos a Spinoza.

*En cualquier caso, puro plan de inmanencia, de univocidad, de composición, en el que todo está dado, en el que danzan elementos y materiales no formados que sólo se distinguen por la velocidad, y que entran en tal o cual agenciamiento individuado según sus conexiones, sus relaciones de movimientos. (...) Plan fijo de la vida, en el que todo se mueve, se retrasa o se precipita. Un solo Animal Abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan.<sup>117</sup>*

Según Cuvier, el reino animal se escinde en cuatro planos de estructura distintos: los animales vertebrados, los animales moluscos, los animales articulados y los animales radiados, o sea, para utilizar una terminología más actual, los vertebrados (o animales superiores, caracterizados por la bilateralidad y la simetría) y las tres clases de invertebrados, es decir, los moluscos (sobre todo, los cefalópodos, importantes en la querella de los análogos por tener “la cabeza abajo” y caracterizarse por la inversión – criterio topológico – del eje longitudinal), los anillados (anélidos, crustáceos, arácnidos, insectos de segmentación horizontal múltiple cuyos elementos son autónomos), y los radiados o zoófitos, que pierden todo eje de simetría (equinodermos, gusanos, pólipos, infusorios). Cuvier se atiene a estos cuatro reinos organizados en torno de diferencias irreductibles. Geoffroy por su parte reclama una explicación para la constitución de estas diferencias, va más allá de la diferencia abstracta, discontinua, postulada por Cuvier, y produce – según Deleuze – una verdadera diferenciación individual a partir de un solo plano continuo de variación animal, que él llama “plano de composición orgánica”. En esto radican su innovación epistemológica y su poderosa contribución a la teoría del devenir animal y al cuerpo sin órganos en Deleuze: Geoffroy teoriza el pasaje de una forma animal

---

<sup>117</sup> Ibidem.

a otra, y modifica así el concepto de forma, que pasa de una determinación fija y mayor (el tipo en Cuvier) a la variación continua de un plano continuo de composición. Mientras Cuvier mantiene una posición aristotélica, fijista y clasificatoria, Geoffroy defiende una epistemología de la variación y disuelve la diferencia fijada anatómicamente en provecho de una diferencia morfogénica continua.

Deleuze lleva la discusión al plano epistemológico presentando a Cuvier como defensor de una posición aristotélica y a Geoffroy como representante de una postura spinozista. En efecto, puede observarse que Cuvier funciona siguiendo una analogía de proporcionalidad: no habiendo pasaje posible entre los grupos que él distingue, la unidad de plano que propone es una unidad de analogía. Situado en posición eminente, el ser se dice en forma equívoca de todos los animales; los diferentes planos del ser (los cuatro grandes grupos de Cuvier) sólo se comunican por analogía. De modo coherente con su crítica de las categorías, Deleuze interpreta las “grandes unidades funcionales” de Cuvier como una posición aristotélica que postula diferencias específicas sin género común, y piensa su común pertenencia a la vida mediante una analogía simplemente nominal; Geoffroy, en cambio, actualiza la posición spinozista de una univocidad de la vida, que se dice de la misma manera de todos los vivientes. Geoffroy pasa del plano de organización postulado por Cuvier a un único plano de composición que responde al principio de univocidad: una sola sustancia, una sola materia, se dice de todos los animales, que sólo varían en función de las conexiones diversas que afectan a sus partes.

Así pues, la oposición entre Cuvier y Geoffroy concierne al estatuto de la diferencia, reducida, según Deleuze, a un “juicio de analogía” en Cuvier, cuyas clases irreductibles son individuos sólo analógicamente, en tanto que Geoffroy postula toda diferencia animal como unívocamente “variable en un concepto universal”. Cierto es que Geoffroy conserva – torpemente en opinión de Deleuze – el vocabulario de la analogía, puesto que llama a su teoría “doctrina de los análogos”; pero en él la forma es intensiva y material, y lo que

él llama analogía es el proceso material, topológico, de variación de las formas. En resumen, Geoffroy se niega a pensar en órganos y funciones constituidos, nivel “superior” y abstracto, simple postulación, y se limita a un proceder experimental que solo tiene en cuenta materiales constituyentes, lo que le permite pasar de la forma abstracta de los órganos y funciones a la formación concreta de los procesos materiales de constitución, y dar cuenta de los movimientos reales de que tales órganos son capaces.

La aproximación de las tesis de Simondón y Goffrey Saint-Hilaire, completadas con los hallazgos de la embriología, permite a Deleuze elaborar una teoría de la individuación por intensidad – en la que la intensidad es entendida como “una onda de variación” que atraviesa el protoplasma – de la que sale reformada la biología. El resultado de esta posición es una concepción del individuo como anterior a la especie, aunque no en cuanto individuo constituido sino en cuanto embrión situado en su campo intenso de individuación. De hecho – afirma Deleuze – los conceptos genéricos de especie y organismo adulto actúan como clichés que coagulan el movimiento real de diferenciación e impiden la aprehensión del devenir vital, siendo esta la razón que le lleva a privilegiar las formas involutivas de paso que se interesa por los sujetos larvarios. El embrión – afirma nuestro filósofo rotundamente – no es el individuo en un grado de inacabamiento, sino un modo de actualización real que procede por medio de una relación dinámica entre fuerzas y materiales que mantienen entre sí una variabilidad extrema. El sujeto larvario, informe y metamórfico, es el verdadero devenir-individuo en su carácter informal, y por ello debe privilegiarse sobre las formas constituidas, sobre los cuerpos organizados. De los anteriores análisis se sigue una concepción de la larva como un modo de individuación real que da paso a la actualización de una entidad, sin necesidad de recurrir a un plano de trascendencia que subordine el proceso de individuación a una forma preexistente.

*Ya no hay formas sino relaciones cinemáticas entre elementos no formados; ya no hay sujetos, sino individualizaciones dinámicas sin sujeto.*<sup>118</sup>

La cuestión del embrión no sólo transforma el estatuto de la forma sino que obliga a un planteamiento de la normatividad. Canguilhem, cuya enseñanza siguió Deleuze, y quien le encargó en 1953 una de sus primeras publicaciones, centrada precisamente en la relación entre *Instintos e instituciones*, se respalda en las investigaciones de Geoffroy Saint-Hilaire para proponer una teoría de la normatividad vital alejada de los modelos clásicos. La anomalía queda definida en este contexto como una “variación individual” que ilustra el principio leibniziano de los indiscernibles, es decir, la primacía epistemológica de la diferencia. Pues la norma, para Canguilhem, es “morfológica y funcional”, variable y fluctuante, y no general. Según esto la relación de lo singular con su tipo no es el resultado de la aplicación de una invariante trascendente a sus variaciones concretas, sino fruto de una variación inmanente. Esta posición teórica tiene la propiedad de subvertir el modo tradicional en que se ha considerado al monstruo, que de anormal pasa a ser calificado de anómalo, lo que pone inmediatamente en cuestión todo un conjunto de distinciones estrechamente ligadas a una visión política y cultural que devalúa las diferencias. Si lo anormal se define como desviación respecto de ciertos caracteres específicos o genéricos, Canguilhem demuestra que lo anómalo es una excepción – no una desviación de la norma – lo que impide determinarlo bajo una regla definitoria<sup>119</sup>.

De lo anterior se colige que lo anormal y lo anómalo deben distinguirse como dos usos de la norma: “anormal” es un término valorativo con carácter negativo ya que implica que un valor no se cumple, mientras que “anómalo” viene del griego anomalía, y significa “aspereza, desigualdad”. Es decir, lo anómalo es lo desigual, lo desacostumbrado. De acuerdo con la distinción

---

<sup>118</sup> D, 112

<sup>119</sup> CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, Paris: PUF, “Galien”, 1966, reed. “Quadrige”, 1993, p. 85-90



kantiana entre juicio determinante y juicio reflexivo<sup>120</sup> lo anormal sería una desviación respecto de una norma o patrón elevado al rango de regla determinante, mientras que lo anómalo es un caso singular a partir del cual la norma reflexiva se desprende por variación. Lo anómalo surge, por tanto, como la excepción en el seno de una multiplicidad a la que de hecho enriquece y transforma, como el viviente transforma la especie. Este es el caso del embrión, que como sujeto-larvario, aún no está determinado por la norma que fija en abstracto los atributos de normalidad que forman parte de los conceptos de individuo y especie, y que por ello es portador de diferenciaciones creadoras, de auténticas anomalías.

*“Anormal”: a-normal, adjetivo latino carente de sustantivo, califica lo que no tiene regla o lo que contradice a la regla, mientras que “an-omalía” sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, la punta de desterritorialización. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, sean específicos o genéricos; pero lo anómalo es una posición o un conjunto de posiciones con respecto a una multiplicidad.*<sup>121</sup>

En decir, lo anómalo, que en ningún caso es “desviación” ya que ello implicaría su subordinación a una norma prefijada, ni tampoco tipo, es variación, un fenómeno de borde que constituye en sí una multiplicidad, en cuanto el ser viviente se instituye como tal en un acto de creación que siempre representa una variación – diferenciación – con respecto a las normas. Según Deleuze, toda multiplicidad comporta una serie de líneas y dimensiones intensivas cuya variación determina que la multiplicidad devenga otra, siendo al anómalo la línea envolvente que define a la multiplicidad como tal, y que una vez sobrepasada determina un cambio de naturaleza de la misma. La anomia constituye por tanto un concepto decisivo en la descripción de las multiplicidades, ya que una multiplicidad no se define ni por los elementos que

---

<sup>120</sup> KANT, I., *Crítica del Juicio*, Introducción, IV. El juicio es “determinante” cuando lo universal está dado, y “reflexivo” cuando sólo está dado lo particular, sin que la facultad de juzgar disponga *a priori* de un principio de juicio.

<sup>121</sup> MM, 250-251

la componen en extensión ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por su borde anómalo, o línea de variación intensiva, que determina su “estabilidad temporaria y local” al mismo tiempo “que conduce las transformaciones de devenir o los pasajes de multiplicidades”, ya que la multiplicidad no es una sola ni está cerrada sobre sí misma.

*Ni individuo ni especie, qué es el anómalo? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. Nuestra posición es la siguiente: una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las líneas y las dimensiones que implica en “intensión”. Si cambiáis de dimensiones, si añadís o retiráis alguna, cambiáis de multiplicidad. De ahí que exista un borde según cada multiplicidad, que no es modo alguno un centro, sino la línea envolvente o la extrema dimensión en función de la cual se pueden contar las otras.*<sup>122</sup>

El análisis del anómalo como fenómeno de borde permite a Deleuze plantear la cuestión de la comunicación entre multiplicidades en el plano de su actualización efectiva, siendo en el fenómeno de la simbiosis biológica donde encontrará un modelo de alianza que, al instaurar una comunicación entre series heterogéneas, permite impugnar el modelo clásico de reproducción biológica centrado en la semejanza, así como el carácter cerrado de la especie. Es sabido que en etología, el término simbiosis se emplea para designar alianzas entre linajes biológicos heterogéneos: el liquen, formado por un alga y un hongo, o la alianza entre orquídeas e insectos, debido a que la orquídea, intraespecíficamente estéril, sólo puede reproducirse por intermedio de insectos que hagan las veces de reproductores externos. Deleuze privilegia el ejemplo de la avispa y la orquídea porque, en este caso, la simbiosis biológica ofrece un modelo vital de reproducción no intraespecífico, acompañado de un caso de mimetismo en el sentido corriente del término (semejanza, camuflaje, indiscernibilidad entre un animal y su medio, o entre dos linajes distintos). La

---

<sup>122</sup> *Ibidem.*

orquídea tiende una trampa a la avispa que atrae al insecto, el cual, gracias a este ardid, poliniza las flores, fenómeno del que se sirve Deleuze para sustituir la correspondencia de relaciones por el devenir.

*Es sabido que la orquídea presenta, dibujada en su flor, la imagen del insecto con sus antenas, imagen que el insecto viene a fecundar asegurando así la fecundación de la flor hembra por la flor macho: para indicar este tipo de cruzamiento, de convergencia entre la evolución de la orquídea y del insecto, un biólogo contemporáneo llegó a hablar de evolución paralela, que es exactamente lo que yo entiendo por comunicación aberrante.<sup>123</sup>*

Este biólogo al que Deleuze alude es Rémy Chauvin, de cuya sugerencia va a servirse para explorar las posibilidades de un encuentro fruto de la resonancia de series separadas<sup>124</sup>. La relación que se establece entre la avispa y la orquídea, o fenómeno de captura, es pensada como producción de un “efecto” que califica el doble devenir de la avispa y la orquídea, y que en ningún caso constituye un devenir común a los dos términos de la relación, ya que no tienen nada que ver el uno con el otro, sino como algo que sucede *entre* los dos “como bajo una diferencia de potencial”<sup>125</sup>. Se trata de un bloque de devenir dotado de una individuación propia que transforma los elementos heterogéneos que conecta sin identificarlos, de una evolución a-paralela, que no fusiona los términos que comprende sino que constituye un “bloque asimétrico”, lo que implica el paso de una lógica de la identidad a un pensamiento de la conexión heterogénea y el devenir múltiple. Si el mundo de los términos, el mundo de la avispa y la orquídea es el mundo del ser, el mundo del “y”, el mundo del “entre” es el mundo del devenir, de un devenir que es lo único que es.

---

<sup>123</sup> D, 11

<sup>124</sup> CHAUVIN, R., “*Récent progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux*”. En Max Aron, Robert Courrier y Étienne Wolf (eds.), *Entretiens sur la sexualité*, Centre Culture International de Cerisy-la-Salle, pg. 200-33. “Por este hecho singular (la simbiosis entre flores e insectos), no me aventuraría a darles una explicación tomada de la teoría de la evolución. En este caso habría que suponer una evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro, y uno de los cuales – al menos la Orquídea – no parece poder vivir sin el otro, o al menos perpetuarse.”

<sup>125</sup> D, 13

*Es lo mismo que decíamos para los devenires: no es que un término devenga otro, sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir que no es común para los dos, puesto que nada tienen que ver el uno con el otro, sino que está entre los dos, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir, una evolución a-paralela. Eso es precisamente la doble captura, la abeja Y la orquídea: nada que esté ni en una ni en otra, aunque pueda llegar a intercambiarse, a mezclarse, sino algo que está entre las dos, fuera de las dos y que corre en otra dirección.<sup>126</sup>*

Deleuze concibe el bloque de devenir como un “bloqueo” que echa el cerrojo a una “composición de identidades” y pone en comunicación al menos dos series heterogéneas. Se trata de un fenómeno de doble captura que determina un devenir paralelo, pero no idéntico, para cada uno de los términos que entran en relación pero que no implica en ningún caso su fusión en un devenir común. La conexión entre las dos series, bien se trate de linajes biológicos, culturales o mixtos, es deudora de la simbiosis animal siempre y cuando se distinga la simbiosis de una participación, material o imaginaria (identificación), o de una correspondencia de relaciones, y se la conciba al modo de Geoffrey Saint-Hilaire, como un devenir molecular que – según nuestro filósofo – es resultado de un encuentro azaroso que produce, entre los términos que entran en vecindad, una “zona de indiscernibilidad” en donde desaparecen todas las oposiciones. Ello equivale a concebir la vecindad como una zona de indeterminación objetiva donde cada uno de los términos se ve arrastrado en un proceso de diferenciación que implica la pérdida de su supuesta identidad. La transformación que afecta a cada uno de los términos es, por tanto, solidaria por más que permanezcan distintos al tiempo que indiscernibles, consistiendo y formando “bloque” como lo hacen la avispa y la orquídea, el hombre y el animal, el virus y su albergador.

---

<sup>126</sup> D, 11

### **II.3. Rizoma, cuerpo sin órganos y haecceidades.**

La conexión entre heterogéneos sirve a Deleuze para la elaboración de la noción de rizoma, concepto que aparece por primera vez en *Kafka. Por una literatura menor* en concurrencia con el de madriguera, ya que ambos presentan afinidades con un sistema en red, sirviendo por tanto como modelo para definir la multiplicidad: una pluralidad que no es divisible ni indivisible, sino “dividual”, es decir, que no se divide nunca sin cambiar de naturaleza. La relación entre la avispa y la orquídea genera así un nuevo concepto que sirve para designar la multiplicidad como sistema abierto y acentrado que se opone a la noción de árbol, que como Mircea Eliade nos recuerda, ha estado presente como metáfora del cosmos en su conjunto en todas las tradiciones culturales.<sup>127</sup> “La avispa y la orquídea forman rizoma, en tanto heterogéneas”<sup>128</sup>. El modelo del árbol, que ha dominado las ciencias en todas sus vertientes, constituye la expresión de una lógica binaria que opera por divisiones sucesivas generando una estructura ramificada, jerarquizada y homogénea a partir de un centro director y según unas direcciones establecidas. Nada que ver por tanto con la multiplicidad, que es concebida por Deleuze como un sistema abierto sin centro ni trascendencia para cuya expresión se precisa un modelo diferente cuyas “características aproximadas” – según se expone en *Mil Mesetas* – son las siguientes:

“1º y 2º. Principios de conexión y heterogeneidad”. Ello implica que aunque los elementos que componen el rizoma están efectivamente conectados, dicha conexión siempre se realiza entre elementos o series heterogéneas. Este doble principio se aplica también a los regímenes semióticos de la cultura y sirve para transformar el orden de los signos, de acuerdo con una semiótica vital que elimina toda escisión entre dominios que usualmente se consideran inconexos: la cultura, la biología, el arte... Los eslabones semióticos que el rizoma conecta no pertenecen a un orden unitario de significaciones, lo que

---

<sup>127</sup> ELIADE, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, p. 276

<sup>128</sup> MM, 15

permite a Deleuze explicar la pluralidad de los regímenes de signos así como la conexión transversal entre los signos y las cosas.

“3°. Principio de multiplicidad”. La conexión heterogénea es una multiplicidad sustantiva que permite la superación de la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple en la que se enredaba la filosofía tradicional, un agenciamiento irreductible a la unidad que prolifera por crecimiento de sus dimensiones, que no es ni indivisible ni divisible, sino dividual y plural. “Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones”<sup>129</sup>. Según Deleuze, el plano en el que se extienden y coexisten las multiplicidades nómadas es el plan de consistencia, que aunque no dispone de ninguna dimensión vacía que pudiese añadirse al sistema, puede aumentar de acuerdo con las conexiones que se establecen en él, quedando las multiplicidades definidas por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización, que instauran al conectarse entre ellas y que las hace cambiar de naturaleza.

“4°. Principio de ruptura asignificante”. La multiplicidad es plural y variable, en continuo devenir, implicando su heterogeneidad constitutiva la coexistencia de líneas duras de segmentariedad, encargadas de la organización, significación y atribución – territorialización – con líneas de fuga que desarticulan y desterritorializan las anteriores. Entre unas y otras no existe ningún orden de preeminencia o jerarquía ya que el conjunto puede estratificarse o desestratificarse en cualquier momento y a cualquier nivel. Deleuze recurre aquí nuevamente al ejemplo de la avispa y la orquídea: la orquídea establece una línea de fuga cuando compone un calco de la avispa en la que ésta se reterritorializa, lo que no impide que a su vez se reterritorialice cuando la avispa transporta su polen. Puede argüirse que el fenómeno de captura orquídea-avispa posee un carácter asignificante ya que la orquídea imita la forma de la avispa, pero – como Deleuze afirma apoyándose en las investigaciones de la

---

<sup>129</sup> MM,15

moderna biología – en un verdadero devenir siempre se trata de algo distinto, a saber, de la captura de un código que desborda toda semejanza y que implica una circulación de intensidades, el establecimiento de una línea de fuga a partir de dos series heterogéneas, de un rizoma común, que ya no puede ser sometido a un significante alguno.

“5° y 6°. Principio de cartografía y de calcomanía”. La multiplicidad rizomática es ajena a todo modelo, tanto estructural como generativo, ya que ambos siguen siendo modelos arbóreos, basados en la lógica del calco y la reproducción. Deleuze acusa a la lingüística y al psicoanálisis de reproducir un inconsciente representativo como conjunto de fuerzas dadas de antemano y dispuestas en torno a un eje genético, con lo que no logran salir “del modelo representativo del árbol o de la raíz pivotante o fasciculada”<sup>130</sup>. En ambos casos – afirma – el objetivo es calcar algo que se da por hecho a partir de una estructura que sobrecodifica o un eje pivotante, lo que se aviene mal con la definición de rizoma como multiplicidad abierta y descentrada. De ahí que el modelo del mapa convenga mejor a la multiplicidad rizomática, ya que su carácter es experimental en tanto que está relacionado con una realidad sobre la que debe actuar. El motivo que lleva a Deleuze a privilegiar el mapa sobre el calco es que, a diferencia de éste, que no tiene más finalidad que reproducir un supuesto modelo, una relación de fuerzas establecida, el mapa es algo que tiene que ser construido, que se presta a múltiples usos y que es susceptible de ser modificado, es decir, algo cuyo carácter abierto permite la conexión siempre fluctuante de fuerzas.

*Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. Contribuye a*

---

<sup>130</sup> MM, 17

*la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un campo de consistencia.*<sup>131</sup>

En resumen, y retomando las categorías de *Diferencia y repetición*, el modelo del árbol remite al plano de organización-actualización que corresponde a la formación de sujetos estables, mientras que el rizoma se relaciona con el plano de consistencia inmanente y virtual que no deja de destruir el modelo y esbozar un mapa. Deleuze nos previene, sin embargo, contra la tentación de establecer un dualismo entre mapas y calcos, lo que equivaldría a reproducir la distinción platónica entre “copias buenas” y “copias malas”. Se trata más bien de un proceso continuo en el que el modelo/calco trascendente y el plano/mapa inmanente se encuentran en una relación de implicación mutua, lo que hace aconsejable “volver a colocar siempre el calco sobre el mapa”, y no al revés, ya que se corre el peligro de confundirlos arborizando sin remedio el rizoma y bloqueando sus salidas, lo que inevitablemente conduce a puntos muertos que impiden las conexiones productivas, el movimiento del devenir.

*¿No estaremos restaurando un simple dualismo al oponer los mapas y los calcos como el lado bueno y el lado malo? ¿No es lo propio de un mapa poder ser calcado? (...) Siempre hay que volver a colocar el calco sobre el mapa. Y esta operación no es en modo alguno simétrica de la precedente. Porque no es rigurosamente exacto que un calco reproduzca el mapa... (...) El calco sólo reproduce los puntos muertos, los bloqueos, los embriones de pivote o los puntos de estructuración del rizoma. (...) Ha generado, estructuralizado el rizoma y, cuando cree reproducir otra cosa, ya solo se reproduce a sí mismo.*<sup>132</sup>

La noción de rizoma sirve por tanto a Deleuze para designar una multiplicidad de  $n$  dimensiones sin sujeto ni objeto, que no varía sus dimensiones sin cambiar de naturaleza y que contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y posiciones, sólo comporta líneas:

---

<sup>131</sup>MM, 18

<sup>132</sup>MM, 18-19



líneas de segmentariedad, de estratificación, pero también línea de fuga o desterritorialización según la cual la multiplicidad cambia de naturaleza y se metamorfosea. Se llega así a la superación de la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple, ya que el rizoma no es lo Uno que deviene dos, ni lo Múltiple que deriva de lo Uno: es una multiplicidad que no está formada por unidades sino por dimensiones, o más bien direcciones cambiantes, pudiendo ser definida tan solo por una circulación de estados ajena a todo proceso de jerarquización.

La noción de multiplicidad rizomática acaba derivando en la de cuerpo sin órganos, expresión que aparece por primera vez en *Lógica del sentido* y que designa en el pensamiento de Deleuze un plano de composición (consistencia) que se opone al plano de organización que corresponde a los organismos centrados y jerarquizados del plano de organización. “Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido, hay eso que Artaud ha descubierto y nombrado: cuerpo sin órganos. “El cuerpo es el cuerpo. Está solo y no precisa órganos. El cuerpo no es nunca un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo. (Artaud)”<sup>133</sup>. Nuestro filósofo distingue entre dos tipos de planos, el plano de organización, estructural y genético en el que se produce el desarrollo de las formas y la evolución de los sujetos, y el plano de consistencia – cuerpo sin órganos – en el que coexisten relaciones diferenciales entre elementos no formados cuyas únicas relaciones son de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud.

*Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo... El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un spatium a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz*

---

<sup>133</sup> FB-LS, 51

*intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía.*<sup>134</sup>

El concepto de cuerpo sin órganos sirve en el pensamiento de Deleuze a un doble propósito, ya que por un lado permite pensar la individuación corporal en el momento previo a su constitución como organismo centrado, sin necesidad de recurrir a un centro unificador que dotaría de unidad y jerarquizaría los compuestos corporales, y por otro, da paso a la crítica del modelo político implícito en semejante concepción vital, un modelo que gira en torno a un poder rector unitario, soberano y jerárquico. Siguiendo a Deleuze, desde la Antigüedad el cuerpo se ha considerado desde un punto de vista que privilegia su modo concreto de organización, como es el caso de Aristóteles en donde encontramos un reparto jerárquico entre el alma noética, la sensitiva y la motriz o vegetativa, lo que implica de hecho la división de los planos espiritual y corporal, humano y animal, animado e inanimado. Nuestro filósofo rechaza esta consideración del cuerpo y, siguiendo a Simondón, lo concibe – como sabemos ya – como resultado de un proceso de individuación por diferencia intensiva sobre un campo preindividual de singularidades, lo que impide pensar el cuerpo organizado como previo al proceso de individuación.

El cuerpo es una multiplicidad constituida por individuación, y no un individuo preformado por un principio trascendente, de donde se concluye que los órganos son derivados y posteriores al proceso de diferenciación orgánica, del mismo modo en que la especie lo es al individuo y el individuo a su proceso de individuación. El enemigo del cuerpo –según Deleuze– no son los órganos, sino el organismo entendido como conjunto reglado de órganos sujeto a un principio de unidad corporal donde el órgano mayor, el cerebro, regula y controla el resto del cuerpo. “El cuerpo sin órganos se opone menos a los órganos que a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo. Está recorrido por una onda que traza en el cuerpo

---

<sup>134</sup> MM, 158

niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud”<sup>135</sup>. De lo que se trata, por tanto, no es de repudiar los órganos sino más bien de dejar de remitirse a ellos como una organización piramidal y jerarquizada cuya única función es aprisionar el flujo de la vida. En el pensamiento de Deleuze la noción de cuerpo sin órganos cumple distintas funciones, ninguna de las cuales consiste en designar un cuerpo desprovisto de órganos, sino más bien un cuerpo con órganos indeterminados, cuyo modelo en embriología es el huevo en tanto se encuentra en vías de diferenciación. El organismo no es en modo alguno el cuerpo – afirma Deleuze – sino un estrato en el CsO, es decir “un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil”<sup>136</sup>.

Este fenómeno de coagulación de las singularidades nómadas se produce mediante un proceso inevitable que Deleuze llama “estratificación” y que consiste en la formación de moléculas de tamaño variable y conjuntos molares a partir de los flujos de intensidades que recorren el cuerpo-sin-órganos, entendido como plano de consistencia o metaestrato. Los estratos son ataduras, pinzas, y es en ese sentido que Deleuze distinguen tres grandes estratos cuya finalidad consiste en sujetar las diferencias libres: el organismo, la significancia y la subjetivación. Cada estrato está constituido por una doble articulación cuya función es capturar los flujos de intensidades no ligadas que recorren el plano de composición. “Dios es un bogavante o una doble-pinza, un doble-bind”<sup>137</sup>. Mientras que la primera articulación selecciona, a partir de las intensidades libres, unidades moleculares metaestables (sustancias) según un orden estadístico de uniones y sucesiones (formas), la segunda produce estructuras compactas y funcionales (formas), que se actualizan en compuestos molares (sustancias). Conviene señalar que este proceso se desarrolla al mismo tiempo, no preexistiendo la estructura funcional al compuesto en el que se actualiza.

---

<sup>135</sup> FB-LS, 52

<sup>136</sup> MM, 45

<sup>137</sup> MM, 48

Deleuze llama sustancias a las materias formadas, mientras que plantea las formas como resultado de un proceso de codificación y descodificación. De esto se sigue que no hay ninguna diferencia entre las dos articulaciones en lo que respecta a la distribución de sustancias y formas ya que éstas se encuentran repartidas en cada una de ellas, sino tan sólo en cuanto al distinto tipo de multiplicidad que les corresponde: uno flexible, de carácter molecular y simplemente ordenado en el caso de la primera articulación, y otro más rígido, molar y organizado en el de la segunda. Es en la segunda articulación donde se producen – según nuestro filósofo – los fenómenos de centrado, unificación, totalización y jerarquización que corresponde a los individuos formados del plano de organización. Nuestro filósofo llama “materia” al plan de consistencia o cuerpo-sin-órganos en cuanto cuerpo desorganizado, desestratificado, y a todo lo que circula por él, partículas submolares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres pre-físicas y pre-vitales. Las materias formadas – sustancias – reciben el nombre de “contenido” mientras que las estructuras funcionales que conforman compuestos dotados de una cierta fijeza reciben el de “expresión”.

*Llamábase contenido a las sustancias formadas, que como consecuencia debían ser consideradas desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la sustancia, en la medida en que esas materias eran “escogidas”, y desde el punto de vista de la forma, en la medida en que eran seleccionadas en un cierto orden. Llamábase expresión a las estructuras funcionales, que a su vez debían ser consideradas desde dos puntos de vista, el de la organización de su propia forma, y el de la sustancia.<sup>138</sup>*

Así pues, la distinción entre las dos articulaciones no se establece entre formas y sustancias, sino entre contenido y expresión, correspondiendo el contenido a la primera articulación y la expresión a la segunda. Entre expresión y contenido no hay relación de correspondencia, sino sólo de isomorfismo, y

---

<sup>138</sup> MM, 51

aunque entre ambos haya una distinción real, los términos no preexisten a la doble articulación, que es la que los distribuye en cada estrato. Por otra parte – puntualiza Deleuze – siendo la articulación doble, es incongruente hablar de una articulación de contenido y otra de expresión, sino más bien de una multiplicidad de estados intermedios en cada una de ellas, cuyo nivel de intercambio y equilibrio constituye de hecho el sistema estratificado. Estos estados intermedios son lo que Deleuze llama epistratos, medios interiores que rompen la unidad del estrato y fragmentan su continuidad, asegurando el descentramiento del mismo, mientras que las conexiones con medios asociados, propias del estrato orgánico, reciben el nombre de paraestratos. La relación entre las distintas capas de los estratos y entre los estratos mismos está regulada por el agenciamiento, que puede recorrer distintos estratos en un orden aleatorio, o lo que es lo mismo, en un desorden aparente. El agenciamiento es por tanto la instancia que permite el co-funcionamiento de todos los elementos que componen un conjunto no homogéneo<sup>139</sup>, el Y y el ENTRE que siempre está en el medio, y se comporta como un interestrato en cuanto sirve para conectar entre sí las diferentes capas del estrato, y como un metaestrato en cuanto relaciona el estrato con el plan de consistencia.

En el estrato orgánico los medios adquieren una creciente complejidad, ya que a los medios exteriores que proceden del substrato y los interiores que resultan de la fragmentación producida por los estados intermedios, hay que añadir los medios asociados, que Deleuze define como “capturas de fuente de energía”<sup>140</sup> por parte de un organismo que precisa de fuentes distintas a las de los propios materiales que le constituyen. Es así como las formas orgánicas pasan a definirse no como simples estructuras, sino como estructuraciones que son resultado de la conexión – agenciamiento – del organismo con un medio asociado: lo que Deleuze llama, en el caso de la orquídea y la avispa, “evolución a-paralela”. Esto ocurre porque, como ha mostrado la moderna

---

<sup>139</sup> D, 61

<sup>140</sup> MM, 57

teoría de las mutaciones, todo código conlleva un cierto margen de descodificación lo que equivale a decir que no hay genética sin “deriva genética”. De ello se extraen dos consecuencias: que dado que sólo las poblaciones pueden ser codificadas, todo código refiere forzosamente a una población –una multiplicidad –siendo el grado de codificación resultado de la evaluación sobre una población más o menos molar, y que todo código es inseparable de un proceso de descodificación que le es inherente. Es precisamente esta capacidad del código para descodificarse de forma relativa componiéndose con otros códigos en un proceso de desterritorialización lo que explica el fenómeno de transferencia de fragmentos de código de una célula a otra procedentes de especies diferentes por medio de virus, un verdadero devenir que impulsa cada vez más lejos a los términos que conecta.

De lo anterior se deduce que en el plano de composición operan tres líneas de fuerza: la “molar” o de organización, la “molecular” y la “línea de fuga”, que tienden por su parte a lo contrario. Lo propio de la línea de formación molar es efectuar una unificación, una totalización de las fuerzas moleculares que obedece a las leyes de los grandes números y que puede dar como resultado la unidad biológica de una *species* o la unidad estructural de un organismo social. Según Deleuze, todo organismo, sea social o viviente, se halla compuesto como un todo, como un objeto global o completo, como una totalidad en suma. El cuerpo sin órganos, como plano de composición, promueve incesantemente un proceso de desterritorialización integral, mientras que los estratos cumplen la función de formar materias en las que las intensidades quedan atrapadas, lo que implica que el proceso de diferenciación/individuación está presidido por una inevitable tendencia a la organización. La línea de fuga asegura por su parte el devenir de la formación estratificada al instaurar un movimiento intensivo que impulsa la desterritorialización.

Los procesos de territorialización y desterritorialización, codificación y descodificación son por tanto devenires complementarios que siempre tienen el

mismo “sujeto” en un estrato, sólo que ese sujeto no debe entenderse de forma identitaria sino como una población, es decir, como una multiplicidad. En resumen, todos los cuerpos están compuestos por tres líneas que se entrecruzan entre sí: una línea dura que corresponde a las formaciones molares y cuya función es estratificar, una línea molecular relativamente flexible, que siempre es contemporánea de los movimientos de estratificación y que apunta de lo actual hacia lo virtual, y un línea de fuga que prolonga las potencias virtuales que obran molecularmente en el tejido actual de las líneas molares.

*Códigos y territorialidades, descodificaciones y desterritorializaciones, no se corresponden término a término: al contrario, un código puede ser de desterritorialización, y una desterritorialización puede ser de descodificación. Entre un código y una territorialidad hay grandes márgenes. Pero no por ello los dos factores dejan de tener el mismo “sujeto” en un estrato: son poblaciones que se desterritorializan y se reterritorializan, pero también se codifican y descodifican. Y estos factores comunican, se entrelazan entre los medios.*<sup>141</sup>

Resumiendo los análisis anteriores, la noción de cuerpo sin órganos designa, dentro de la lógica intensiva que Deleuze desarrolla en *Diferencia y repetición*, el plano virtual de la diferenciación intensiva mientras que el organismo es la forma que estratifica al cuerpo y aprisiona la vida en una organización corporal determinada. A la presión ejercida por los estratos, el cuerpo-sin-órganos opone la desarticulación, o más bien la multiplicidad de articulaciones que caracteriza al plano de consistencia virtual. De ahí que Deleuze lo equipare al huevo, en cuanto designa una realidad intensiva, no indiferenciada, cuyos órganos se diferencian únicamente por gradientes y migraciones, y que en ese sentido no es *anterior* al organismo – lo que nos situaría nuevamente en el nivel de la representación orgánica – sino adyacente a él.

---

<sup>141</sup> MM, 61

*El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, está atravesado por gradientes que señalan los devenires y los cambios del que en él se desarrolla. Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido: la emoción vivida de los senos no se parece a los senos, no los representa, del mismo modo como una zona predestinada en el huevo no se parece al órgano que de allí va a surgir. Sólo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes.<sup>142</sup>*

La noción de cuerpo-sin-órganos permite pensar la corporeidad y la morfogénesis de los cuerpos sin ligarlos a un principio unificante exterior, situándose así en el nivel de la materia misma, en un plano material no informado todavía. Este concepto, que se forma en los estudios que Deleuze consagra a la epistemología de la biología, a Etienne Geoffroy Saint-Hilaire y a la embriogénesis, y que ocupan un lugar destacado en la síntesis asimétrica de lo sensible en *Diferencia y repetición*, acabará desembocando en la crítica al aparato social que Deleuze desarrolla en la última etapa de su producción filosófica. La aproximación de la noción de cuerpo sin órganos a la *Ética* de Spinoza da como resultado la consideración de los cuerpos sin órganos como atributos o matrices productoras de todos los modos o intensidades que se generan a partir de ellas. De modo consecuente con la doctrina de la univocidad a la que Deleuze se adhiere, se postula un conjunto de todos los cuerpos sin órganos como equivalente de la sustancia spinozista, una multiplicidad de fusión que desborda la oposición de lo uno y lo múltiple y que constituye un continuum ininterrumpido de todas las intensidades.

El cuerpo-sin-órganos pasa a designar así un plano de consistencia omnipresente e inmanente en el que coexisten todas las singularidades en cuanto desgajadas de sus estratos, lo que supone la abolición de todas las distinciones genérico-específicas y orgánico-funcionales características de la epistemología de las ciencias de la vida. Es el Plan de Consistencia, o Máquina

---

<sup>142</sup> AE, 27



Abstracta, el que construye continuums de intensidad a partir de la combinación de partículas nómadas. Es ese mismo Plan de Consistencia o cuerpo-sin-órganos el que labra las formas y conforma las materias en sustancias. Por eso no pueden ser objeto de una oposición abstracta, ya que es precisamente el cuerpo-sin-órganos el que recorre todos los estratos, en un devenir continuo de desterritorialización y territorialización.

En *Mil Mesetas*, nuestro filósofo aborda la individuación desde el punto de vista de la multiplicidad intensiva. La haecceidad, término que como hemos visto deriva de la lectura de Escoto y que constituye un homenaje a su obra, se concibe aquí como un “modo de individuación” muy diferente “del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia”<sup>143</sup>. Como hemos visto anteriormente, Spinoza desarrollaba en la *Ética* una teoría del modo finito que permitía su descripción como grado físico de intensidad, así como una teoría modal de la individuación como resultado de la composición de partes intensivas. Para Spinoza, un modo es un grado de potencia o intensidad al que corresponden una infinidad de partes extensivas bajo una cierta relación de movimiento y de reposo. Dichas partes extensivas son extrínsecas a la esencia del modo, que de suyo es eterna, y solo entran en su composición a partir del momento en que caen bajo la relación característica que lo caracteriza, siendo en este punto cuando se produce la actualización del modo. Ahora bien, dado que el modo expresa un grado de la potencia del ser, su existencia efectiva queda condicionada a las oscilaciones que dicha potencia pueda sufrir como resultado de la composición/descomposición de las partes que lo constituyen. Esto implica que los individuos están originariamente relacionados con otra cosa, siendo éste el origen de una definición inmanente del individuo por sus afectos, antes que por su forma o figura separada.

De acuerdo con esto, la haecceidad –el modo de individuación que corresponde a los devenires sin forma que recorren el plano de composición –

---

<sup>143</sup> MM, 264-5

no se definirá por su forma (universal trascendente exterior), ni por su composición intrínseca (sus órganos), ni por su medio (las funciones efectivas que ejerce), sino tan sólo por las relaciones de fuerzas que la integran, es decir, por sus relaciones complejas de velocidad y lentitud. Conviene señalar aquí que para nuestro filósofo todos los individuos son en último término haecceidades, de donde se sigue que lo pertinente en cada caso es cartografiar las relaciones variables que se establecen entre los materiales constituyentes de un cuerpo, es decir, su “composición material”. Siguiendo a Deleuze, en el plano de consistencia un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud, es decir, por un conjunto de elementos materiales bajo ciertas relaciones de velocidad y lentitud – longitud – y por el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz – latitud – de donde resulta que todo individuo consiste en una relación fluctuante entre una extensión de partes (longitud) y una intensidad de potencia (latitud).

*Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción. (...) En último término, siempre se tienen los órganos y las funciones que corresponden a los afectos de los que se es capaz.<sup>144</sup>*

Estas dos coordenadas permiten considerar el cuerpo individuado como resultado de un diagrama de fuerzas ejercidas efectivamente sobre él. Siguiendo a Spinoza y su teoría del modo, Deleuze afirma que el individuo, en cuanto estado de fuerzas, es resultado de la composición de una infinidad de partes extensivas bajo una relación característica de velocidades y lentitudes. Dicha relación característica determina una individualidad corporal como multiplicidad. Cada individuo es una multiplicidad de multiplicidades estando todos ellos en la Naturaleza como en un plano de consistencia del que forman la figura completa, variable en cada momento. Todos los individuos expresan

---

<sup>144</sup> D, 70

variaciones cuantitativas de relaciones que expresan al mismo tiempo un grado de potencia, todo cuerpo está compuesto por un conjunto fluctuante de partículas materiales bajo una relación característica – longitud – y a su vez dicha relación posee una latitud – un grado de potencia que no se mantiene constante, sino que fluctúa entre el nacimiento y la muerte. La longitud corresponde por tanto al conjunto de fuerzas, y la latitud a la intensidad de la potencia expresada por dicho conjunto. Mientras que la latitud es extensiva, extrínseca y cinética, la latitud es intrínseca y dinámica ya que es ella la que evalúa el paso de un grado de potencia a otro dentro del umbral de una individuación siempre provisional y fluctuante.

La relación entre la longitud, que consiste en relaciones de velocidad y lentitud, y la latitud, que consiste en el poder de afectar y ser afectado, constituye una reinterpretación de la distinción spinozista entre *affectio* (afección) y *affectus* (afecto). La *affectio* – longitud – concierne a los encuentros que un cuerpo padece en determinado instante puntual, las composiciones y mezclas por las que es afectado, mientras que el *affectus* – latitud – se relaciona con el efecto que dichos encuentros ejercen sobre la potencia de existir de dicho cuerpo y que se manifiesta en los estados de alegría o tristeza, placer o dolor. La haecceidad se compone por tanto de relaciones de fuerza – afección o longitud – y de grados de potencia variable que se derivan de los encuentros a los que está necesariamente sometida – afectos o latitud. Desde este punto de vista, la haecceidad designa un tipo de individuaciones diferentes a las que corresponden a una cosa o un sujeto, entendidos como unidad de una forma. De hecho las haecceidades corresponden al plano de composición, mientras que las sustancias y los sujetos formados corresponden al de organización, y también se desarrollan en un tiempo distinto, Aión para las haecceidades-acontecimientos, Cronos para las formas y los sujetos estables.

*Incluso cuando los tiempos son abstractamente iguales, la individuación de una vida no es la misma que la individuación del sujeto que la lleva o soporta. Y no es el mismo Plan: plan de consistencia o de composición de las*

*haecceidades en un caso, que sólo conoce de velocidades y afectos, plan completamente distinto de las formas, de las sustancias y de los sujetos en el otro caso. Y no es el mismo tiempo, la misma temporalidad...*<sup>145</sup>

La haecceidad permite a Deleuze salir del marco de una doctrina de la subjetividad y la objetividad, dando paso a una concepción de la realidad ontológica como compuesta por una multitud de individuos que no tienen el carácter de formas sintéticas (sujetos) ni de objetos durables. En efecto, una variación atmosférica, un flujo, son también individuos que no presentan ninguna carencia con respecto a los individuos orgánicos y que no se distingue de ellos por su consistencia ontológica, sino por su modo lógico de existencia. Lo que designa la haecceidad es el modo de individuación que corresponde a los devenires, que no son formas sino acontecimientos, lo que impide considerarlos como soportes de una atribución. Sin embargo, Deleuze nos previene contra el dualismo que resultaría de oponer las haecceidades a los sujetos formados, como si por una parte hubiese formas estables y por la otra coordinadas espacio-temporales. Para nuestro filósofo, la haecceidad no es en modo alguno un fondo-fundamento en el que se situarían los sujetos, sino el devenir que se actualiza en los sujetos y las cosas. De esto se sigue una lectura diferente del individuo, del sujeto y de la cosa, que Deleuze va a concebir como haecceidades, multiplicidades intensivas, pasando ahora la diferencia no entre formas sustanciales y accidentales, sino entre dos modos de individuación y dos modos de temporalidad.

*En efecto, habría que evitar una conciliación demasiado simple, como si por un lado hubiese sujetos formados, del tipo cosas o personas, y por otros, coordinadas espacio-temporales del tipo haecceidades. Pues poco concederéis a las haecceidades si no os dais cuenta de que sois una de ellas, de que no sois nada más que eso.*<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup>MM, 264-265

<sup>146</sup> *Ibidem.*

## **CAPITULO III**

### **LA DECONSTRUCCION DEL SUJETO. LA TRIPLE SINTESIS DEL TIEMPO.**

#### **III.1. La primera síntesis del tiempo: el habitus.**

De la lectura que Deleuze hace de Hume en *Empirismo y subjetividad* se sigue una crítica del sujeto sustancial, una disolución del yo en nombre de aquel principio del empirismo lógico según el cual las relaciones son exteriores a sus términos. Precisamente la originalidad de Hume radica, según Deleuze, en su rotunda afirmación de que las relaciones son exteriores con respecto a los términos que enlazan, lo que implica un rechazo de la doctrina racionalista que había resuelto la paradoja de las relaciones concibiéndolas bien como interiores a sus propios términos, bien como inmersas en un término más amplio al que la propia relación fuese interior. Es cierto que la corriente empirista – comenta Deleuze – siempre había mantenido la exterioridad de las relaciones, pero ello no era más que una consecuencia de su teoría del conocimiento, según la cual todo tiene su origen en lo sensible y en las operaciones mentales sobre lo sensible. Según Deleuze, la originalidad de Hume consiste en haber mostrado que si las ideas no contienen nada más ni nada distinto de lo que se da en las impresiones sensibles ello se debe a que las relaciones que las ligan son exteriores y heterogéneas con respecto a sus términos, a las impresiones o a las ideas. La diferencia no pasa por tanto entre impresiones e ideas, sino entre dos clases de impresiones o ideas, las que corresponden a los términos y las de las relaciones.

*Aquí se despliega por primera vez el auténtico mundo empirista en toda su extensión: un mundo de exterioridad, un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera, un mundo en el que hay términos que son verdaderos átomos y relaciones que son genuinas*

*travesías externas, un mundo donde la conjunción “y” destrona la interioridad del verbo “ser” (...) El pensamiento de Hume se establece en un doble registro: el atomismo, que muestra el modo en que las ideas o impresiones sensibles remiten a mínimos puntuales que producen el espacio y el tiempo; y el asociacionismo, que muestra el modo en que se establecen relaciones entre esos términos, siempre exteriores a ellos y dependientes de otros principios.*<sup>147</sup>

En el *Tratado sobre la naturaleza humana* un joven Hume declaraba que su propósito era contribuir a la resolución de prácticamente cualquier “problema de importancia” mediante la edificación de una *ciencia de la naturaleza humana* que pudiese servir de fundamento sólido para todas las demás, dado que todas ellas “están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos”<sup>148</sup>. Como principio metódico indiscutible Hume designaba la experiencia y la observación, es decir, aquello que por llevar en sí mismo y por sí mismo su propia legitimación, detiene, en la autoridad de su simple presencia, la cadena – de otro modo indefinida – de la justificación. De la rigurosa aplicación de este principio se sigue que la naturaleza humana debe ser determinada en función de lo que de ella nos dicte la experiencia, por más que el resultado de dicha operación sea que la presunta esencia del hombre acabe apareciendo como un “teatro”, una “colección”, una “sucesión de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad.” Este teatro que constituye la mente no es sin embargo diferente de las percepciones que lo conforman, ya que como Hume afirma taxativamente “son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de

---

<sup>147</sup> 1972a, en *La Isla desierta y otros textos*, p, 215

<sup>148</sup> “No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia” HUME, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, “Introducción”, XIX; Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p, 35. Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque.

modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas”<sup>149</sup>.

La república mental aparece así ante la atenta mirada del investigador como un conjunto heterogéneo de elementos, las percepciones, “que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras”<sup>150</sup>. Hume se adhiere a “un principio universalmente admitido en filosofía según el cual toda cosa de la naturaleza es individual”<sup>151</sup>, identifica acto seguido percepción y existencia, y de acuerdo con el principio de diferencia según el cual “todo objeto diferente es distinguible, y todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación”, acaba concluyendo que cada percepción que ingresa en nuestra mente “es una existencia distinta, y... es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de ésta”<sup>152</sup>. De lo anterior se siguen dos consecuencias de gran importancia: la eliminación de la dualidad esencia/apariencia, y la inevitable disolución del sujeto en una “colección” de “percepciones diferentes o existencias diferentes”, de unidades individualizadas que no pueden atribuirse a ninguna sustancia.

*¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia, es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. Se hablará de imaginación, de espíritu, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ese, una colección como esa.*<sup>153</sup>

He aquí un resultado muy distinto al obtenido por Descartes, quien enfrentado a la ardua tarea de devolver un sentido al término “sustancia” tras la crisis de la Escolástica, había optado por colocar al ego especulativo como punto

---

<sup>149</sup> HUME, D., *Op. cit.*, I, IV, secc. II; ed.cit., p. 300; secc. VI, pp. 357-367

<sup>150</sup> HUME, D., *Op.cit.*, Ibídem.

<sup>151</sup> HUME, D., *Op.cit.*, I, secc. VII; ed.cit., p. 65

<sup>152</sup> HUME, *Op.. cit.*, Ibídem.

<sup>153</sup> ES, 93

de partida y a sus representaciones como criterio de verdad. El problema – señala Deleuze – es que al proceder así Descartes eludía lo fundamental, aquello que verdaderamente importa, a saber, cómo es posible que el sujeto se constituya en la diversidad heterogénea de lo dado. Precisamente la importancia que el pensamiento de Hume adquiere en la obra de Deleuze radica en que con él puede retrotraerse a un momento previo, cuando las percepciones aun no se han convertido en las representaciones de un sujeto pensante y permanecen aisladas e inconexas como existencias – sustancias - exteriores y distintas. No sólo eso, sino que en Hume nuestro filósofo encuentra una crítica aguda de la representación, que no puede presentar las relaciones precisamente porque éstas no son objeto de ninguna idea, ya que lo propio de las relaciones es enlazar las ideas sin que ninguna idea nueva se produzca.

La subjetividad no es una idea – afirma Deleuze siguiendo a Hume – sino una impresión de reflexión, el efecto de la profundización de los principios de la naturaleza humana en el espíritu, y el fallo del racionalismo consiste en haber hecho de las representaciones del sujeto un criterio, cuando el sujeto no es sino una afección del espíritu y la representación, por su propia naturaleza, no puede dar cuenta sin contradicción de las relaciones. Para Hume, el espíritu, la imaginación y la idea son idénticos pero en ningún caso remiten a un supuesto sujeto de adherencia: “El lugar no es diferente de lo que pasa en él; la representación no está en un sujeto”<sup>154</sup>. Según Deleuze, el problema específico que define al empirismo, frente a Descartes y la corriente racionalista, es cómo la imaginación, en cuanto colección de elementos separados, deviene naturaleza humana, cómo a partir del espíritu, cuyo fondo es delirio, puede conformarse el sujeto.

*Esencialmente, el empirismo no plantea el problema de un origen del espíritu; plantea el problema de una constitución del sujeto. Además considera*

---

<sup>154</sup> ES, 13



*a ésta como el efecto de principios trascendentes, no como producto de una génesis.*<sup>155</sup>

Estos principios trascendentes de los que habla Deleuze son los principios de la asociación, los principios de la naturaleza humana, cuya función es fijar el espíritu mediante unas relaciones invariables que no se originan en el sujeto sino que más bien lo instituyen. Por naturaleza humana debe entenderse – según nuestro filósofo – aquello que es universal y constante en la mente humana, que en ningún caso es una idea (en cuanto término), sino únicamente el modo – la relación – en que se produce el tránsito de una idea particular a otra. Desde esta perspectiva, es fácil entender que el espíritu no pueda ser concebido como acción, sino como pasión, en tanto que es el efecto de principios que “imponiendo a la imaginación una constancia que ésta por sí misma no tiene y sin la cual no sería jamás una naturaleza humana”<sup>156</sup>, le determinan a organizarse como un sistema. Son los principios de asociación los que, al activar el espíritu, producen las relaciones que enlazan las ideas facilitando el tránsito de unas a otras, lo que genera una costumbre, una potencia que en ningún caso implica un sujeto constituido sino que más instituye al sujeto como hábito. Estas relaciones no son observables, por más que sean resultado de la observación de una relación de conjunción constante entre términos, es decir, de una repetición, y no es el hábito de un sujeto constituido el que instituye la relación –afirma rotundamente Deleuze – sino que es la relación la que instituye el hábito que constituye el sujeto. De lo anterior resulta que las relaciones no son sólo primeras respecto de sus términos y exteriores a ellos –principio de lógica empirista que Deleuze siempre suscribe – sino que también son anteriores al sujeto al cual instituyen como síntesis pasiva: “El sujeto se constituye en lo dado”<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> ES, 23

<sup>156</sup> ES, 14

<sup>157</sup> ES, 119

El empirismo comporta, por tanto, un dualismo radical que pasa entre los términos y las relaciones, o más exactamente – puntualiza Deleuze – entre las causas de las percepciones y las causas de las relaciones. Según Hume, la causa de las percepciones son los poderes ocultos de la Naturaleza, mientras que las relaciones no se derivan de ningún modo de la naturaleza de las cosas, sino que son el efecto de los principios de la naturaleza humana sobre el espíritu, cuyo producto es el sujeto. Son los principios de asociación los que imponen al espíritu, cuyo fondo es libertad y delirio, reglas constantes según las cuales se conforma una Naturaleza – la humana – que disciplina las ficciones de la imaginación de acuerdo con unas normas invariables. De este modo, el espíritu, que no es sujeto y carece de uniformidad, queda sujetado instituyéndose así en lo dado un sujeto que paradójicamente es capaz de trascender y superar la experiencia, es decir, de ir de lo conocido a lo desconocido. La relación de causalidad es especialmente reveladora en este sentido – comenta Deleuze – ya que gracias a ella se produce la creencia en algo que no está dado, o que incluso pudiera no llegar a darse en la experiencia. En efecto, si nos atuviésemos tan sólo a lo dado en la experiencia, a la multiplicidad de ideas singulares que nos son dadas a través de ella, nunca podríamos extraer de ellas la necesidad que constituye el juicio de conocimiento. La experiencia sólo nos otorga casos singulares – la salida del sol – y conjunciones singulares – el calor y la ebullición del agua -, pero lo que no nos otorga es el criterio de generalidad, el “siempre” por el que se define el conocimiento.

*Cuando al ver salir el sol sostenemos que mañana amanecerá, o cuando por haber visto que el agua hierve a 180° afirmamos que es ésa la temperatura a la que hierve necesariamente el agua, añadimos algo – la necesidad – que no está en la experiencia, que siempre lo es de un particular contingente. Las conclusiones a las que llegamos, por más que se realicen a partir de la experiencia, no están fundadas en razonamiento ni en proceso del entendimiento alguno, sino en la creencia que la costumbre instituye, y que es la base y el principio de todo conocimiento. Como Hume afirma: La creencia no*

*existe en el espíritu, o en el orden de las ideas, sino en el modo de concepción o en la experiencia que de ellas tiene la mente.*<sup>158</sup>

De lo anterior se deduce que entre experiencia y conocimiento hay una cesura, ya que mientras la experiencia sólo puede ofrecer una repetición de casos singulares, el conocimiento, en cambio, es capaz de superar dichos casos mediante un juicio dotado de necesidad. La inferencia causal, que es el proceso mediante el cual el espíritu se supera a sí mismo, se produce como resultado de la observación de una serie de casos semejantes que, al repetirse, se fusionan en la imaginación, que actúa a modo de placa sensible. Esta repetición, que supone la definición de un medio y cuyos términos son independientes – cada percepción es una existencia distinta – genera una pretensión, una espera de que tal repetición prosiga, siendo ésta la forma específica que adopta el cogito deleuziano: como un “yo pretendo”, siendo el objeto de la pretensión aquello que contraigo. La repetición, como dice Hume, no cambia nada en el objeto que se repite, aunque sí produce una modificación en el espíritu que la contempla: la subjetividad, que no es una acción sino una pasión, la pasividad de una repetición, una modificación que instituye al sujeto como una síntesis del tiempo.

*Sustraer a la repetición algo nuevo, sustraerle la diferencia, tal es el papel de la imaginación o del espíritu que contempla en sus estados múltiples y atomizados. (...) El yo carece de modificaciones, él mismo es una modificación, término que designa precisamente una diferencia sustraída. En último término, no se es más que lo que se tiene; es mediante un tener como el ser se forma en este caso, o como el yo pasivo es.*<sup>159</sup>

Es pues la repetición de los instantes y su fusión en la imaginación la que compone el *habitus* como síntesis disyuntiva resultado de la contracción de elementos heterogéneos instituyéndolo como una síntesis del tiempo. Se hace preciso aclarar aquí lo que Deleuze entiende por síntesis disyuntiva, ya que se

---

<sup>158</sup> ES, 63-64

<sup>159</sup> DR,145-150

trata de una noción que desempeña en su pensamiento un papel crucial. Para ello será preciso volver sobre el estatuto de la Idea que, como vimos al tratar del proceso de individuación, es concebida por Deleuze como una multiplicidad cualitativa compuesta por elementos y relaciones diferenciales que se comunican – resuenan – entre sí precisamente por la diferencia que las reúne, ya que una diferencia pura no se afirma como tal sino por la diferencia, por la distancia que mantiene con las otras. La Idea-Multiplicidad es una estructura que solo puede constituirse como tal a partir de al menos dos series heterogéneas, estando cada una de las series constituyentes dotada a su vez de una diferencia constitutiva, es decir, de elementos o términos diferentes entre sí que sólo pueden ser definidos a partir de su relación mutua. De modo coherente con los resultados de *Empirismo y subjetividad*, Deleuze afirma que son las relaciones diferenciales las que instituyen las series, así como los términos que ellas implican, y no al revés.

*Cada una de estas series está constituida por términos que sólo existen por las relaciones que mantienen entre sí<sup>160</sup>.*

Fiel a su propósito de afirmar la diferencia, y enfrentado al problema de explicar la comunicación entre series divergentes sin presuponer un elemento idéntico a sí mismo como mediador de la síntesis, Deleuze postula la existencia de un “diferenciante de la diferencia”, una instancia paradójica capaz de asegurar la resonancia entre las series sin que por ello quede anulada su irreductible heterogeneidad. Esta difícil y compleja noción es esclarecida por Deleuze en *Lógica del sentido*, con ocasión de su comentario a la paradoja de Lévi-Strauss sobre la irreductibilidad entre dos series heterogéneas: la del significante y la del significado. Lévi-Strauss había señalado, en el transcurso de sus investigaciones sobre el lenguaje, la disparidad irreductible que existe entre la serie del significante, que organiza la totalidad de los signos que la integran de acuerdo con un orden intrínseco que está ligado a las relaciones

---

<sup>160</sup> LS, 70

diferenciales que los instituyen, y la del significado, que remite por su parte a un orden empírico que nunca puede constituirse como totalidad, ya que en su producción sigue un proceso progresivo que siempre es parcial<sup>161</sup>. Esta heterogeneidad insuperable entre ambas series comporta que su mutua relación esté sometida a un proceso de continuo desplazamiento, ya que si en una de ellas, la del significante como totalidad, siempre hay un exceso, en la otra, la del significado como proceso de construcción que siempre es parcial, hay de modo correlativo un defecto, lo que hace imposible su adecuación. Y sin embargo – señala Deleuze – hay un elemento común entre ambas, una casilla vacía, que corresponde simultáneamente al exceso en la serie signifiante y al defecto en la serie significada. Esta casilla vacía perpetuamente desplazada entre las series es la instancia paradójica, el “diferenciante” hacia el que ambas series – la del significante y la del significado - convergen, siendo el elemento que las articula y hace posible su comunicación.

*...articular las dos series una con otra, y reflejarlas una en la otra, hacerlas comunicar, coexistir y ramificar; reunir las singularidades correspondientes a las dos series en una “historia embrollada”, asegurar el paso de una distribución de singularidades a la otra; en una palabra, operar la redistribución de los puntos singulares; determinar como signifiante la serie en la que aparece por exceso, como significada aquella en que aparece correlativamente en defecto, y sobre todo asegurar la donación de sentido en las dos series, signifiante y significada... Se concluye de ahí que no hay estructuras sin series, sin relaciones entre términos de cada serie, sin puntos singulares correspondientes a estas relaciones; pero, sobre todo, que no hay estructura sin casilla vacía, que hace que todo funcione.<sup>162</sup>*

En *Diferencia y repetición*, como sabemos ya, Deleuze distinguía entre dos series de acontecimientos que se desarrollan en dos planos distintos, la de los acontecimientos ideales que pueblan el plano de composición, y la de sus

---

<sup>161</sup> LS, 68

<sup>162</sup> LS, 71

efectuaciones espacio-temporales en un estado de cosas que corresponden al plano de organización actual. La función de los dinamismos dramatizantes consistía precisamente en la actualización de las relaciones diferenciales contenidas en la multiplicidad expresada por una Idea. Según Deleuze, el proceso de diferenciación de la Idea, cuyo carácter es problemático, es inseparable de su actualización en la experiencia, de donde resulta que las efectuaciones espacio-temporales que constituyen sus casos de solución son también multiplicidades diferenciales.

La noción de síntesis disyuntiva va a servir a Deleuze para expresar la constitución de ambas series así como su mutua articulación, siendo esta constitución divergente de ambas series, la de los acontecimientos ideales y la de los efectuados, la que deshace la presunta identidad del objeto y del sujeto ya que en ambos casos nos las habemos con una multitud de acontecimientos divergentes sin síntesis posible de reconciliación. Conviene aclarar aquí que, en el pensamiento de nuestro filósofo, la disyunción es planteada no como algo que separa, sino como un elemento que tiene la capacidad de reunir. “La disyunción deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación”<sup>163</sup>. Precisamente, la originalidad del tratamiento deleuzeano de la diferencia radica en que ésta no es concebida de forma negativa o excluyente, es decir, como principio de separación, siendo la síntesis disyuntiva planteada como el factor diferencial que articula la diferencia en la diferencia y por la diferencia, sin necesidad de postular una identidad comprensiva capaz de subsumir las diferencias.

*Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que “diferentes”. La idea de una distancia positiva*

---

<sup>163</sup> LS, 182

*en tanto que distancia (y no distancia anulada o franqueada) nos parece lo esencial.*<sup>164</sup>

Según nuestro filósofo, lo que nos impide pensar la disyunción como síntesis positiva y no simplemente como un medio de separación, es que siempre la empleamos como un medio de análisis que se contenta con excluir predicados de una cosa en virtud de la identidad de su concepto. Ahora bien, si en vez de suponer una identidad previa que actuaría como factor determinante de la exclusión de los predicados diferentes afirmamos estos como tales, entonces la disyunción adopta un carácter positivo por más que el resultado de semejante operación sea que la cosa acabe perdiendo su identidad, dislocándose en una multitud de afirmaciones divergentes. Y no es el objeto lo único que queda desarticulado, sino también el sujeto, ya que Deleuze sustituye su supuesta identidad por la pura comunicación de los acontecimientos que lo atraviesan, comunicación que se produce merced “a la instancia paradójica que recorre las series divergentes como divergentes y las hace resonar por su distancia, en su distancia”<sup>165</sup>.

Deleuze arriba así a un punto absolutamente crucial en la filosofía contemporánea: el desfundamiento del sujeto, ya que la síntesis disyuntiva no se limita a deshacer la identidad del objeto sino que también arruina toda posibilidad de plantear un sujeto idéntico que actuaría como centro de convergencia de los acontecimientos divergentes. La disyunción aparece así como el elemento capaz de articular y poner en comunicación las diferencias, cuyo carácter es plenamente positivo, sin que éstas pierdan su carácter diferencial. Justamente lo que queda afirmado en la síntesis disyuntiva es la diferencia en tanto diferencia, una diferencia cuyo carácter neto es la afirmación.

*Nos referimos por el contrario a una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas por su diferencia, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también*

---

<sup>164</sup> AE, 82-83

<sup>165</sup> LS, 176

*afirmada, es también afirmativa... Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que “diferentes”.*<sup>166</sup>

A partir de estos análisis se hace comprensible la conceptualización del *habitus* como síntesis disyuntiva, ya que su constitución es resultado de la articulación de relaciones diferenciales. El sujeto sólo aparece en la disyunción de dos fuerzas heterogéneas, como resultado de una contemplación que contrae dos series divergentes que resuenan entre sí. Esta subjetividad, que de suyo tiene un carácter procesual, es planteada por Deleuze como una pasividad vital – un sujeto larvario – que en ningún momento presupone un organismo, una conciencia o un yo, sino que los constituye. El *habitus* – término que emplea Deleuze por referencia a los empiristas anglosajones – no debe ser pensado por tanto como entidad devenida sino como relación en devenir, un resultado de la contracción de instantes sucesivos o excitaciones puntuales que constituye el presente viviente, en cuyo seno se despliegan el pasado y el futuro como dimensiones temporales que “no son instantes distintos de un instante que se supone presente sino las dimensiones del presente como tal”<sup>167</sup>.

El presente viviente en que consiste la subjetividad se despliega siguiendo una orientación temporal que va desde el pasado hacia el futuro, es decir, desde los instantes particulares que la contracción engloba y retiene, hacia la generalidad que constituye la pretensión y que es la regla viviente del futuro. El tiempo es subjetivo, afirma Deleuze, pero en tanto subjetividad de un sujeto pasivo, un sujeto larvario cuyo origen está en el espíritu que contempla y que es anterior a toda memoria y toda reflexión, ya que “todo organismo no es cerebrado, y toda vida no es orgánica, pero hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas”<sup>168</sup>. Precisamente, la memoria y el entendimiento son planteadas por nuestro filósofo

---

<sup>166</sup> LS, 179

<sup>167</sup> DR, 138

<sup>168</sup> QF, 214



como síntesis activas que en un momento posterior se superponen a la síntesis pasiva del *habitus*, dando origen a la representación.

Deleuze asegura así a la subjetividad un orden de constitución vital, haciendo que las síntesis noéticas se abran sobre síntesis perceptivas, que se apoyan en síntesis orgánicas y finalmente materiales. En este punto Deleuze se vuelve a Hume, quien distinguía netamente entre la fusión de casos independientes – de existencias separadas – que se opera en la imaginación, y su posterior diferenciación en la memoria y el entendimiento. Es la síntesis activa de la memoria la que permite que los casos particulares contraídos en el *habitus* recuperen su distinción original, conservándose en el espacio de tiempo que les es propio, con lo que el pasado inmediato de la contracción se convierte en el pasado reflexivo de la representación. El entendimiento, por su parte, calcula de acuerdo con el número de casos semejantes observados y recordados la probabilidad de que la repetición se produzca nuevamente, lo que convierte el futuro, que originalmente es espera y pretensión, en anticipación y previsión reflexiva. Deleuze aproxima Hume a Bergson, quien enfrentado a un problema análogo, llegaba a los mismos resultados, distinguiendo claramente entre la fusión o contracción de los instantes en una impresión cualitativa que es independiente de todo recuerdo u operación de cálculo, y su posterior despliegue en un espacio y un tiempo auxiliares en donde los instantes, reconstruidos, pueden ser reproducidos y cuantificados.

La concepción del yo como hábito choca sin embargo con lo que Deleuze llama “las ilusiones de la psicología”, que sólo concibe el hábito como resultado de la acción de un sujeto previamente constituido. A esta consideración, que da por sentado que sólo se contraen hábitos actuando, Deleuze responde con una revisión del modo en que habitualmente se concibe el hábito, que lejos de ser resultado de una acción, debe ser pensado como una contracción pasiva, es decir, como una contemplación. Y no es que el yo se contemple a sí mismo – puntualiza Deleuze – sino que es el yo el que debe ser concebido como contemplación, contracción que actualiza elementos

heterogéneos aprehendidos según el eje del tiempo. Contemplar no es sino contraer, sonsacar la diferencia a la repetición, y el yo no es otra cosa sino contemplación de algo que siempre es diferente a sí mismo. Ante la pregunta “¿quién o qué soy? Deleuze invoca hábitos, contracciones que engendran expectativas y pretensión: soy lo que tengo, el ser es un tener. O dicho de otro modo: soy inseparable de otra cosa cuya prehensión me constituye, lo que equivale a decir que, en el límite, no somos sino contemplaciones.

*Contemplar es sustraerse. Es siempre otra cosa, es el agua, Diana o los bosques lo que debe contemplarse antes que nada, para llenarse de una imagen de sí mismo.*<sup>169</sup>

Deleuze hace suyas las sublimes palabras de Plotino, quien en la tercera Enéada exclamaba ¡todo es contemplación!, por más que incline su significado hacia la materia, ya que aquello de lo que procedemos y que es objeto de nuestra contemplación no son las Ideas por concepto sino los elementos materiales, por sensación. Sólo puede identificarse el hábito con la acción – afirma – a condición de olvidar que el sujeto activo siempre es segundo con respecto a una multitud de almas contemplativas, de síntesis pasivas “en las que todo se hace, por más que ellas no hagan nada, y gracias a las cuales podemos decir yo. Es contrayendo como nos constituimos en hábitos, aunque es por contemplación como contraemos”<sup>170</sup>. En este punto Deleuze acude a Leibniz y afirma con él que no es lo propio del alma – la fuerza – la acción, sino más bien la presencia, la conservación; en efecto, la contracción no es una acción, sino una pasión pura, “un misterio de la creación pasiva”<sup>171</sup>. La subjetividad, el habitus, es eso que siempre se produce cuando en alguna parte se sonsaca una diferencia a la repetición, pero se trata de una subjetividad larvaria, contemplativa, que en el mismo momento de instituirse emite una espera, una pretensión de que su caso

---

<sup>169</sup> DR, 143

<sup>170</sup> DR, 144

<sup>171</sup> QF, 213

continúe, y que lejos de ser patrimonio exclusivo de los organismos humanos, está distribuida por todo el tejido viviente.

*Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa, cuyo papel se limita a contraer el hábito (...) A la vez, contrayendo somos hábitos, pero es por medio de la contemplación que contraemos. No nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo cual procedemos. (...) No decimos “yo” sino a través de mil testigos que contemplan en nosotros; siempre es un tercero quien dice “yo”. Y hasta en la rata en el laberinto, y en cada músculo de la rata, es preciso poner almas contemplativas.<sup>172</sup>*

Nuestro filósofo elogia la audacia del empirista Samuel Butler, quien en su obra *La vie y l'habitude* mostraba que no hay más continuidad que la del hábito, y que la subjetividad es resultado de los mil hábitos que la integran. Para Butler, el sujeto siempre se produce sobre una creencia supersticiosa que tiene en su base la contracción de los elementos de los que proviene. “Pues el propio trigo de los campos funda su crecimiento en una base supersticiosa en lo relativo a su existencia, y no transforma la tierra y la humedad en trigo más que gracias a la presuntuosa confianza que tiene en su propia habilidad de hacerlo, confianza o fe en sí misma sin la cual sería impotente”<sup>173</sup>. Deleuze se adhiere a la tesis de Butler y afirma con él que el grano de trigo, en cuanto contracción de la tierra y la humedad, no es menos sujeto que el hombre. Esto es así ya que la subjetividad, como hemos visto, no es sino captura de fuerzas, un nudo, un pliegue que opera una síntesis “disyuntiva” de las diferencias en cuanto contrae lo heterogéneo, y que no preexiste a esta ligazón. Y “¿qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de azogue, de carbono, de cloruros, de sulfatos, contemplados y contraídos, entrelazando así todos los

---

<sup>172</sup> DR, 125 y 145

<sup>173</sup> DR, 126

hábitos de que se compone?”<sup>174</sup>. De lo anterior se sigue que la contracción no es sino contemplación y que la acción del sujeto constituido sólo es posible por la contracción de elementos repetitivos en un alma contemplativa subyacente.

Dentro de la particular aplicación que hace Deleuze del psicoanálisis a las tres síntesis temporales, el placer es concebido en esta primera síntesis como la satisfacción narcisista de una contemplación que se produce a sí misma mientras contrae aquello de que lo que procede. Esta es la razón de que Deleuze denuncie como falsa la alternativa que plantea el placer bien como contracción, bien como distensión, y que mientras tanto deja sin explicar porqué el placer, en lugar de ser un elemento más de nuestra vida psíquica, constituye un principio rector de la misma. Sólo es posible entender el papel del placer como principio empírico – afirma Deleuze – cuando se liga a la satisfacción narcisista experimentada por una contemplación que, al actualizarse, engloba en sí misma todos los casos de distensión y contracción que contrae. Hay por tanto una beatitud de la síntesis pasiva y “todos somos Narciso por el placer que experimentamos contemplando aunque contemplemos cosas bien distintas de nosotros mismos”<sup>175</sup>.

Este original modo de plantear el principio del placer es tributario, en Deleuze, de su teoría de la individuación. Como hemos reflejado en el capítulo anterior, Deleuze plantea la génesis del individuo como un proceso de resolución por disparidad en un campo previo de individuación en donde las intensidades, entendidas ahora como excitaciones, se distribuyen y se ligan al azar. Las excitaciones, que deben entenderse como diferencias, son ya de por sí contracciones de una repetición elemental, pero en la medida en que ellas mismas se convierten en elementos de repetición, la síntesis constituyente alcanza un nivel superior, dando lugar a una ligazón que Deleuze califica como síntesis pasiva de segundo grado, y que supone la institución de yo elemental en

---

<sup>174</sup> DR, 144

<sup>175</sup> DR, 144

el Ello, por más que se trate – como nuestro filósofo puntualiza cuidadosamente – de “un yo pasivo, parcial, larvario que contempla y contrae”<sup>176</sup>.

Según Deleuze, es este proceso de resolución que produce una organización primaria en el Ello, el que origina el placer en un plano previo todavía a la constitución del sujeto. Sin embargo esto sólo no basta para explicar que el placer adquiriera el carácter de un principio, en lugar de limitarse a ser un caso más entre los muchos que integran nuestra vida psíquica, siendo éste precisamente el problema que se plantea Freud cuando tiene que dar cuenta de cómo el placer deja de ser un proceso local para convertirse en un principio empírico cuya función es organizar la vida biopsíquica en el Ello. La solución a la que llega Freud es que si el placer es un principio y no meramente un caso entre otros de nuestra vida psíquica, ello se debe a que *sólo* cuando la ligazón entre las excitaciones se realiza de modo sistemático puede llegar a instituirse una organización biopsíquica en el Ello. Nuestro filósofo se apropia de esta tesis y afirma resueltamente que la ligazón de la que habla Freud es un *habitus*, lo que convierte al Ello en el presente viviente donde se efectúan todas las integraciones, un lugar poblado de yoes locales, de yoes larvarios, cuya satisfacción consiste en producirse a sí mismos mientras contraen las excitaciones, es decir, mientras se instituyen como contemplaciones contrayentes.

*El vínculo representa una síntesis pasiva pura, un Habitus que confiere al placer el valor de un principio de satisfacción en general; la organización del Ello es la del hábito.*<sup>177</sup>

No satisfecho con denunciar como falsa la alternativa que obliga a plantear el placer bien como contracción, bien como distensión, Deleuze se opone también a la concepción convencional que subordina el hábito al placer, bien al que se ha obtenido en el pasado o bien al que se prevé. La conceptualización del *habitus* como el elemento del que dimana la institución

---

<sup>176</sup> DR, 175

<sup>177</sup> DR, 157

del placer como principio implica, de modo coherente, que toda idea de placer, en cuanto fruto de las síntesis activas que se superponen al *habitus*, quede subsumida en él. Son las síntesis activas de la memoria y el entendimiento, al instituirse sobre el *habitus* – dice Deleuze – las que permiten a la satisfacción narcisista originaria de la síntesis pasiva extenderse en el pasado y el futuro de la representación. Solo entonces, y como consecuencia de este proceso, el placer desborda su propia instantaneidad para adoptar el cariz de un sentimiento general de complacencia, que en las síntesis activas queda ligado a un recuerdo del pasado o a un proyecto del porvenir.

*Si bien el hábito, como síntesis pasiva de la ligazón, precede al principio del placer y lo hace posible. Y la idea de placer surge de él, del mismo modo que el pasado y el futuro, como ya hemos visto, surgen de la síntesis del presente vivo. (...) Cuando el placer adquiere la dignidad de principio, entonces, y solamente entonces, la idea de placer actúa como subsumida por el principio.*<sup>178</sup>

El *habitus*, la síntesis originaria del tiempo que se instituye por contracción de instantes sucesivos que se repiten, produce un presente viviente que es lo único que existe aunque paradójicamente, no deja de pasar. Es la repetición la que al instituir la diferencia da lugar al tiempo como presente, por más que éste aparezca ante nosotros como un instante fugaz. Es cierto – comenta Deleuze – que nada nos impide concebir un presente coextensivo al tiempo, en el que la contracción se refiriese al infinito de los instantes, pero también lo es que, a nivel físico y en cuanto limitado por cierta capacidad de contracción, todo presente tiene un carácter finito, una cierta duración. A nivel orgánico esto significa que no sólo los sujetos constituidos, sino los organismos y aun los órganos tienen cada uno una duración de presente variable, de acuerdo con la capacidad de contracción que corresponde a sus almas contemplativas, y que en un mismo organismo pueden coexistir varios presentes, duraciones o

---

<sup>178</sup> DR, 175

velocidades relativas. La fatiga, a nivel de la síntesis pasiva, no es sino el momento en que el alma contemplativa no puede seguir contrayendo, mientras que la necesidad, que surge a continuación en las síntesis activas, supone el relanzamiento de la contracción en peligro. “La vejez no es sino una fatiga inmensa que deja escapar las excitaciones que cada vez le cuesta más retener, la fatiga de un sujeto que ya no sabe cómo contemplar, contraer, conservar”<sup>179</sup>. “Estamos compuestos tanto de fatigas como de contemplaciones”<sup>180</sup> – afirma Deleuze – y nuestro presente dura tanto como nuestra contemplación, un presente que aunque agujereado por las intermitencias de la fatiga y la necesidad siempre se reinicia.

La síntesis pasiva es doblemente constitutiva, ya que no sólo constituye el tiempo como contracción de instantes sino también el espacio dinámico y diferencial en el que se despliegan los signos. La noción de signo, en Deleuze, remite a la diferencia intensiva, a la intrínseca disparidad de la que depende la aparición de cualquier fenómeno, siendo la señal el sistema constituido por series heterogéneas – relaciones diferenciales – capaces de entrar en una relación de resonancia. Cada síntesis pasiva, cada habitus, es constitutivo de un signo que no remite a un espacio preexistente sino que genera por su cuenta un dominio propio que coincide con el “spatium” intensivo y diferencial del que emerge lo dado en la experiencia. Este “spatium” del que habla Deleuze no debe ser confundido, por tanto, con el espacio extenso de la representación, ya que se trata de un espacio dinámico y diferencial constituido por la propia articulación de los signos.

El habitus-signo fulgura en un sistema-señal formado por dos series heterogéneas capaces de entrar en comunicación, un fenómeno cuyo nómeno es la diferencia, aquello que debe ser pensado por más que su destino sea escapar a la representación, que solo puede erigirse a condición de anularla. Y si Deleuze admira a los estoicos es precisamente porque ellos fueron los

---

<sup>179</sup> QF, 215

<sup>180</sup> DR, 148

primeros en señalar que todo signo es signo de un presente, en cuanto remite a una síntesis pasiva en donde pasado y futuro no son sino dimensiones del presente vivo. Por eso “la cicatriz es el signo, no de una herida pasada, sino del hecho presente de haber tenido una herida”<sup>181</sup>. Este criterio es precisamente el que permite establecer una distinción clara entre signos naturales y artificiales. Mientras que los signos naturales pertenecen al presente, en tanto síntesis pasiva en la que se despliegan las dimensiones del tiempo, los artificiales remiten a síntesis activas, representación, entendimiento y memoria, gracias a las cuales podemos considerar el presente y el futuro como dimensiones temporales distintas del presente.

Según Deleuze, las síntesis pasivas no son meramente perceptivas estando también dotadas de una capacidad de afección constitutiva de una “sensibilidad vital primaria”<sup>182</sup>. De hecho, los órganos son concebidos por nuestro filósofo como resultado de la ligazón de excitaciones puntuales a partir de las síntesis pasivas. “Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, del mismo modo que la sensibilidad de los sentidos lo hace a la sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solamente antes de reconocerlos o representarlos, sino antes incluso de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas”<sup>183</sup>. De lo anterior se sigue la imposibilidad de concebir la materia como una masa inerte, ya que de hecho está dotada de una sensibilidad diferencial que prohíbe cualquier distinción entre materia orgánica e inorgánica. Según Deleuze, la materia está dotada de una potencia de percepción y de una sensibilidad que no precisan de un sujeto constituido y que más bien constituyen su condición de posibilidad. “Bajo el Yo que actúa hay pequeños yos que contemplan, y que hacen posible tanto la acción como el sujeto activo. No decimos “yo” sino a través de mil testigos que

---

<sup>181</sup> DR, 148

<sup>182</sup> DR, 141

<sup>183</sup> *Ibidem*.



contemplan en nosotros. (...) No sólo lo viviente está en todas partes, sino que en todas partes hay almas en la materia”<sup>184</sup>. En conclusión, el habitus no es un acto de espontaneidad consciente, sino síntesis pasiva del tiempo, el presente vivo en el que se engendran todos los presentes, y el suelo contemplativo sobre el que descansa toda la vida orgánica y psíquica.

Pero el habitus admite aún otra consideración. Bergson, a quien Deleuze dedica dos estudios en *La imagen-movimiento*, identificaba la materia con la imagen, o más bien, con un flujo de imágenes en perpetuo movimiento, siendo cada imagen sólo un camino por el cual pasan en todos los sentidos las modificaciones que componen y se propagan en el Universo. El Universo, desde este punto de vista, es el conjunto infinito de las imágenes-movimiento que no deben ser entendidas como cuerpos o líneas rígidas, sino como líneas o figuras de luz<sup>185</sup>. Las cosas son por tanto imágenes luminosas que no necesitan que ninguna conciencia las alumbré – contra la fenomenología – ya que ellas en sí mismas son conciencia, una conciencia que se difunde por todas partes y que en ningún caso se identifica con la conciencia de un sujeto. Desde este punto de vista, es posible postular que la aparición de las cosas preexiste a la formación del órgano capaz de recibirla, y que el ojo está ya en las cosas, en las imágenes luminosas mismas, antes de conformarse como un órgano capaz de contraer las excitaciones. Deleuze compara la imagen-movimiento de Bergson con una fotografía traslúcida a la que ningún aspecto falta, salvo la pantalla negra en la placa que permite que la figura se destaque. Según nuestro filósofo, el habitus y la conciencia que se instituye sobre él es precisamente esa pantalla negra, la opacidad que detiene el flujo ilimitado de las imágenes, que sin ella seguiría propagándose.

Este universo acentrado, en el que las imágenes-movimiento reaccionan entre sí es, sin embargo, susceptible de un movimiento de plegado que se produce en un intervalo, un lapso de tiempo imperceptible que transcurre desde

---

<sup>184</sup> DR, 145 y P, 21

<sup>185</sup> IM, 92

que la imagen incide en la cara exterior del pliegue hasta que, plegada, es reflejada de nuevo hacia el exterior. Este hueco, esta envoltura que se produce en el intervalo abierto entre la acción y la reacción de las imágenes luminosas da como resultado una modificación, la modificación que hemos llamado subjetividad. Se añade así al sistema general del universo otro sistema formado por un tipo distinto de imágenes, que en vez de actuar y reflejar el resto de las imágenes con la totalidad de sus partes, sólo actúan y reaccionan con una de ellas. Es así como se origina la percepción, como resultado de la reflexión de una imagen-movimiento en otra especial que, en vez de recibirla plenamente y reaccionar ante ella de un modo inmediato, sólo recibe un aspecto parcial de la misma frente al que reacciona de modo mediato. La percepción consiste, por tanto, en una aprehensión parcial y subjetiva de algo – las cosas – que, en sí, son completas y objetivas, siendo por esta razón que la percepción no añade nada a la cosa, sino más bien al contrario, ya que en ella quedan descartados todos aquellos aspectos que no interesan con vistas a la acción.

*La cosa y la percepción de la cosa son una sola y misma cosa, una sola y misma imagen, pero referida a uno o al otro de los dos sistemas de referencia. La cosa es la imagen tal y como es en sí, tal como se relaciona con las otras imágenes cuya acción ella padece integralmente y sobre las cuales ella reacciona inmediatamente. Pero la percepción de la cosa es la misma imagen referida a otra imagen especial que la encuadra, y que sólo retiene de ella una acción parcial y sólo reacciona a ella de una manera mediata. Nosotros percibimos la cosa menos lo que nos interesa en función de nuestras necesidades.<sup>186</sup>*

El *habitus* sonsaca la diferencia y opera la sustracción en el flujo de las imágenes-movimiento, pero siempre en función de la acción. “Lo cual es una manera de definir el primer momento material de la subjetividad: ella es sustractiva, ella sustrae de la cosa lo que no le interesa”<sup>187</sup>. Por ello la

---

<sup>186</sup> IM, 97

<sup>187</sup> *Ibidem*.

percepción no es sino uno de los aspectos del pliegue-contracción, siendo el otro la acción en tanto reacción mediata que el centro de envolverencia emite como respuesta a las excitaciones contraídas. La percepción deviene así acción, lo que equivale a decir que la imagen-movimiento se transforma en imagen-acción, siendo éste el segundo aspecto material de la subjetividad. Entre percepción y acción hay sin embargo un hueco que permite a la subjetividad plegarse sobre sí misma, es decir, experimentarse, siendo éste el tercer aspecto de la subjetividad. Este plegamiento es posible porque la percepción, lejos de eliminar todo aquello que es indiferente desde el punto de vista de la acción, absorbe elementos que se refractan en la subjetividad pero que no pueden convertirse ni en objetos de percepción ni en elementos de la acción. Al fin y al cabo – dice Deleuze – el sujeto sólo adviene como tal al precio de la especialización, es decir, a condición de captar las imágenes y reaccionar sobre ellas con una sola faceta, lo que necesariamente conlleva la inmovilización de los órganos receptivos que sólo pueden limitarse a absorber, sin ninguna posibilidad de reacción, aquellas imágenes contraídas que no son susceptibles de representación. Estos movimientos, que no pueden ser ni representados ni actuados, sí pueden ser sin embargo expresados, siendo eso que llamamos sujeto “un conglomerado de imágenes-percepción, imágenes-acción e imágenes-afección”<sup>188</sup>.

La subjetividad aparece así como un pliegue, una oquedad en la que el devenir ilimitado de las imágenes-movimiento se detiene durante el mínimo tiempo necesario para que la imagen-movimiento sea absorbida y proyectada nuevamente hacia el exterior. Ahora bien, como Deleuze nos recuerda, este lapso imperceptible en que el ser se detiene y deviene sensible ya había sido identificado por los epicúreos como el *clinamen*, la desviación imprevisible que afecta a la trayectoria de los átomos en el vacío dando lugar a sus infinitas composiciones. Es el *clinamen*, que “se produce en un lapso de tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable”<sup>189</sup> el que instituye el

---

<sup>188</sup> IM, 100-101

<sup>189</sup> LS, Apéndice I

*habitus* como contracción de una diferencia a partir de la repetición material de las imágenes, una profundidad que paradójicamente no puede ser representada como sensible, por más que sea ella la que constituye el ser de lo sensible, un centro de envolvencia capaz de ligar las excitaciones dispersas y constituir, en lo dado, un sujeto.

### **III.2. La segunda síntesis del tiempo: la Memoria.**

Hemos visto como la repetición instituía el tiempo como presente, un presente que aunque es lo único que existe no deja paradójicamente de pasar. Por ello dice Deleuze que, a pesar de su carácter originario, la síntesis pasiva del hábito es intratemporal. Es cierto que el presente es lo único que existe, pero también lo es que no deja de dar saltos, como acredita nuestra experiencia cotidiana, y no es sólo que pasen las cosas en un presente que siempre es el mismo, sino que es el mismo presente el que no deja de desplazarse hacia atrás, dando lugar a presentes sucesivos. Esta es la razón que lleva a nuestro filósofo a buscar el mecanismo que dé cuenta del paso del presente. “La primera síntesis, la del hábito, es verdaderamente la fundación del tiempo, pero debemos distinguir la fundación y el fundamento. (...) Lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo”<sup>190</sup>. No sólo eso, sino que la complejidad del sujeto constituido, cuya actividad desborda a todas luces el ámbito de las síntesis pasivas, exige la explicación de la génesis de la memoria y el entendimiento, que nuestro filósofo conceptúa como “síntesis activas” que se superponen a la síntesis pasiva de la imaginación.

*Es decir, que las síntesis activas de la memoria y el entendimiento se superponen a la síntesis pasiva de la imaginación.*<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> DR, 151

<sup>191</sup> DR, 139

Explicar la génesis del sujeto constituido lleva a Deleuze a profundizar en la relación que mantiene el sujeto con las síntesis del tiempo instituidas por la repetición. Hemos visto que el sujeto emerge en el tiempo, como resultado de una síntesis disyuntiva que instituye el presente, un presente cuyas dimensiones constitutivas son el pasado – la retención – y el futuro – la pretensión. El presente y el pasado inmediatos que componen el presente del *habitus* pertenecen por tanto al ámbito de las síntesis pasivas de la imaginación. Se hace preciso explicar ahora su extensión en las dimensiones conscientes de la memoria y el entendimiento, en tanto que facultades de un sujeto constituido, siendo la Memoria ontológica – que nuestro filósofo encuentra en Bergson – la que permite a nuestro filósofo dar razón, tanto del paso del tiempo como del tránsito de las síntesis pasivas a las síntesis activas en las que éstas se despliegan, y que son las que constituyen una subjetividad planteada como un Yo.

La investigación de Deleuze comienza con la constatación de que el presente no puede dar cuenta de su propio paso, ya que de suyo sólo aspira a durar. Jamás se llegará al pasado, y aún menos al futuro, mientras se haga continuar al presente, ya que lo que llamamos pasado y futuro (recuerdo y anticipación) está meramente englobado por un presente más grande, que excluye una diferencia de naturaleza. La propuesta de Deleuze, a la que llega tras la lectura de Bergson, es que el presente no se convierte en pasado – lo que de suyo resulta inexplicable – sino que pasado y presente son contemporáneos, es decir, que se instituyen simultáneamente. “Nunca se constituiría el pasado si no se hubiese constituido primeramente, al mismo tiempo que ha sido presente”<sup>192</sup>. El *habitus* es contracción de instantes que constituyen la presencia, el presente, el punto de actualidad o actualización en el que la sensación se produce y produce al órgano capaz de vivirla; la memoria es también contracción, pliegue, pero lo contraído por ella es justamente aquello que la percepción, que de suyo es selectiva en cuanto orientada a la acción, no

---

<sup>192</sup> B, 59

captura, lo que “deja pasar” a medida que el presente pasa, lo desenfocado, lo que cae fuera del punto de vista, lo que no es, no ha sido ni puede ser jamás presente ni presencia, aquello que originariamente se da como pasado.

*El pasado y el presente no designan por tanto dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten, uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser, pero mediante el cual todos los presentes pasan.*<sup>193</sup>

Se hace preciso por tanto distinguir entre dos tipos de memoria, la síntesis activa de la memoria que se instituye sobre el *habitus*, y la que se origina como síntesis pasiva del tiempo, la Memoria ontológica, el pasado puro, que aunque en rigor *no es* – ya que el presente es lo único que *es* – consiste e insiste sobre el presente, proporcionando el elemento que da cuenta de su paso. La Memoria es por tanto el fundamento del tiempo, su *en-sí*, pero no en tanto memoria psicológica de un sujeto constituido, sino como síntesis pasiva que constituye el ser del pasado. Deleuze se apoya aquí en los análisis de Bergson, el filósofo al que acude en su investigación sobre el carácter paradójico del tiempo. Según este autor, en el análisis del fenómeno del recuerdo se muestra claramente que el pasado no es el antiguo presente, sino el elemento en el que los presentes – tanto los antiguos como los actuales – se enfocan y pasan<sup>194</sup>. En efecto – puntualiza Deleuze – ningún presente podría convertirse en antiguo si no fuese porque aparece en el espacio de la representación al mismo tiempo que otro, el actual, con respecto al cual es precisamente pasado. Dicha

---

<sup>193</sup> Ibidem..

<sup>194</sup> “Cuanto más se piense menos se comprenderá que el recuerdo pueda nacer jamás si no se crea al mismo tiempo que la percepción. O el presente no deja huella alguna en la memoria, o es que se desdobra en todo instante, desde su mismo surgimiento, en dos chorros simétricos, uno de los cuales revierte hacia el pasado mientras el otro se abalanza hacia el futuro. Este último, al que denominamos percepción, es el único que nos interesa. No tenemos que hacer mediante el recuerdo las cosas cuando tenemos las cosas mismas. Al separar la conciencia práctica este recuerdo por inútil, la reflexión teórica lo considera inexistente. Así nace la ilusión de que el recuerdo sucede a la percepción.” BERGSON, H., *La Energía Espiritual*, P.U.F. 1919, 58 ed., p. 131-133 (en *Henry Bergson, Memoria y Vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Alianza Editorial, Madrid 1977, trad. cast. de Mauro Armíño. Título original: *Bergson, Mémoire et vie*, 1957, Presses Universitaires de France.

representación conjunta no sería posible, sin embargo, sin la propiedad que tiene la representación de reproducir simultáneamente aquello que constituye su objeto así como su propia representatividad, siendo así como el presente aparece dotado de una dimensión supletoria, que es precisamente la que da cuenta de su paso.

Deleuze adopta la terminología husserliana y distingue entre retención y reproducción. Mientras que el momento de la retención corresponde al pasado inmediato que resulta de la contracción de instantes sucesivos en el *habitus*, el de la reproducción corresponde a la síntesis activa de la memoria, gracias a la cual aparecen simultáneamente distintos presentes, los antiguos y el actual. La representación conjunta de los mismos, que es precisamente la que da razón del paso del tiempo, exige por tanto la mediación de un tercer elemento temporal, el pasado puro, que es el que otorga a la representación su dimensión suplementaria y que es el fondo en el que los distintos presentes se enfocan y pasan. El pasado es susceptible así de una doble lectura según se trate de una síntesis u otra: mientras en la síntesis pasiva del *habitus* el pasado aparece como particular, en cuanto supone la retención de instantes particulares contraídos en un presente viviente volcado hacia el futuro, que siempre tiene un carácter general en cuanto constituye el campo de la espera, en la síntesis activa de la memoria son los presentes – tanto los antiguos como los actuales – los que aparecen como particulares con respecto a ese pasado puro, general, en el que se proyectan. Esto implica que, a nivel de la síntesis activa de la memoria, deba distinguirse entre un pasado puro, general, y los presentes tanto antiguos como actuales que en él se enfocan y que por ello mismo tienen siempre un carácter particular.

*Hay por tanto un pasado en general, que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que como un elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, condición para el paso de todo presente particular. El pasado*

*en general hace posibles todos los pasados (...) Se trata de salir de la psicología, se trata de una Memoria inmemorial y ontológica.*<sup>195</sup>

También el tiempo puede considerarse de distinto modo según se trate de una u otra síntesis, ya que mientras que en la primera síntesis pasiva el tiempo se instituye como contracción de instantes bajo la condición de presente, un presente cuyas dimensiones constitutivas son el pasado y el futuro, en la síntesis activa de la memoria el tiempo se produce como articulación de los presentes como tales, una articulación que solo es posible gracias a esa dimensión extra que el pasado puro otorga a la representación. Este es el motivo que lleva a Deleuze a colocar, como fundamento de la síntesis activa de la memoria, una síntesis pasiva distinta a la del hábitus, la de la memoria pura. Es cierto que el presente pasa, pero sólo porque bajo la síntesis representativa de la memoria subyace una síntesis pasiva, a saber, el pasado a priori, el pasado puro, que es el verdadero fundamento del tiempo y que precisamente por ello no puede ser objeto de representación. Siguiendo a Bergson, para quien el pasado no deriva del presente o de la representación y en consonancia con los análisis anteriores, Deleuze afirma que no sólo es que el pasado no derive del presente, sino que es precisamente el pasado el que está supuesto en todo presente y en toda representación, de los que constituye su condición de posibilidad. Aún más, lo que verdaderamente ocurre es que “no vamos del presente al pasado, o de la percepción al recuerdo, sino del pasado al presente, del recuerdo a la percepción”<sup>196</sup>. La Memoria, en cuanto pasado puro, es por tanto el fondo sobre el que los distintos presentes se proyectan y pasan, el elemento que da cuenta del paso del presente y constituye el fundamento del tiempo.

*Mientras que la síntesis pasiva del hábitus constituye el presente vivo del tiempo, siendo el pasado y el futuro dos elementos asimétricos del presente, la síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro en el interior del*

---

<sup>195</sup> B, 57

<sup>196</sup> B, 72



*tiempo, y hace del antiguo presente y del actual los dos elementos asimétricos del pasado como tal.*<sup>197</sup>

Bergson, que es el filósofo al que Deleuze acude en esta segunda síntesis, trazaba una distinción entre la memoria psicológica, como conjunto de imágenes-recuerdo que sirven de telón de fondo a la percepción, y la Memoria ontológica, que según la célebre metáfora del cono debe ser pensada como coexistencia virtual de todos los niveles del pasado en torno a una serie de recuerdos-puros – singularidades en terminología deleuzeana. Según Bergson, el recuerdo psicológico, al que el presente acude ante una urgencia vital, no se forma a partir de la percepción, sino que deriva de la Memoria virtual, del pasado puro, que responde a la invocación del presente actualizándose mediante dos movimientos simultáneos, uno de traslación, merced al cual se dirige en su totalidad hacia el encuentro de la experiencia, y otro de rotación sobre sí misma, lo que le permite orientarse hacia la situación del momento y presentar su aspecto más útil. Recordar equivale por tanto a la contracción de un nivel completo del pasado puro en el presente, produciéndose a partir de ese momento un despliegue, un proceso de distensión de los recuerdos puros en imágenes que se encarnan – con vistas a la utilidad - en un presente distinto a aquel del que son contemporáneos.

Es preciso por tanto distinguir entre la “imagen-recuerdo”, que en cuanto representación de un sujeto tiene un carácter psicológico, y el “recuerdo puro”, el pasado, que es inconsciente, aunque en Bergson – como Deleuze nos advierte – “este término no tiene el mismo significado que en Freud, quien se sirve de él para designar una existencia psicológica singularmente eficaz y activa”<sup>198</sup>. Para Bergson, contrariamente a Freud, el pasado puro no es una realidad psicológica fuera del alcance de la conciencia, sino algo que carece por completo de existencia psicológica. De hecho, solo el presente-percepción tiene un carácter psicológico, mientras que el pasado puro es la ontología pura

---

<sup>197</sup> DR, 153

<sup>198</sup> B, 56

de donde se deduce que todo recuerdo, en cuanto representación de la síntesis activa de la memoria, es siempre particular por más que para formarse requiera de un pasado puro, un pasado sub-representativo, general, inconsciente, como fondo en el que se proyecta. Esta es la razón de que Bergson afirme que sólo puede accederse al recuerdo en la Memoria ontológica, en donde se halla en estado virtual, a condición de salir “*de un salto*” del nivel psicológico.

En la representación el pasado siempre aparece encajonado entre dos presentes, el que ha sido y aquel con respecto al cual es pasado. De ahí derivan – comenta Deleuze – dos falsas creencias, a saber, que el pasado como tal sólo se constituye después de haber sido presente y que sólo se reconstruye por medio del nuevo presente con respecto al cual es precisamente pasado. Es así como se llega a la errónea conclusión, presente en todas las teorías fisiológicas y psicológicas de la memoria, de que el pasado deriva de la percepción, y que entre percepción y recuerdo sólo hay una diferencia de grado, cuando lo que hay es una diferencia de naturaleza. De hecho el recuerdo puro, como dimensión ontológica, queda irremediabilmente falseado al convertirse en una representación de la conciencia que, al estar orientada hacia la práctica, lo deforma para adaptarlo a las exigencias de la nueva situación.

Deleuze recoge el análisis que Bergson hace de las cuatro paradojas constitutivas del pasado puro en el capítulo III de *Materia y Memoria*: la de la contemporaneidad del presente y el pasado, la coexistencia, la preexistencia, y la expresada mediante la metáfora del cono. Según la primera de estas paradojas el pasado es contemporáneo del presente que ha sido. Este planteamiento viene a resolver la paradoja de que el presente, cuya única pretensión es durar, aparezca continuamente desplazándose hacia el pasado. De hecho solemos atribuir el paso del presente a su sustitución por un presente nuevo, lo que de suyo es imposible ya que el presente no induce por sí mismo otro presente ni se entiende tampoco por qué el antiguo presente aparecería ahora como pasado. La solución de Bergson es que el presente sólo puede convertirse en pasado si se instituye como pasado al mismo tiempo que lo hace como presente. El presente

y el pasado no son por tanto dos instantes sucesivos en la línea del tiempo, sino dos dimensiones que se constituyen simultáneamente por más que no se comuniquen entre sí. El presente pasa al mismo tiempo que se instituye como presente, y es por ello que cada pasado – un pasado que nunca ha sido presente – es contemporáneo del presente que fue, y que la totalidad del pasado coexiste con el presente actual.

El pasado y el presente coexisten por más que permanezcan incomunicados: un presente que no deja de pasar, y un pasado que no cesa de ser, de conservarse en sí mismo, por más que él sea el elemento en el que todos los presentes pasan. Esta paradójica contemporaneidad del pasado y el presente se explica por el carácter de la percepción, que al contraer los instantes en un presente actual que de suyo está volcado hacia la acción, desenfoca aquellos aspectos que son irrelevantes desde el punto de vista práctico. Dichos aspectos desenfocados, que constituyen la mitad virtual de los objetos, son contemporáneos por tanto de la presencia-percepción, por más que nunca se hayan “presentado” en ella. La dimensión en la que se acumulan es la Memoria ontológica, inconsciente e incompatible con la de la presencia desde el punto de vista del sujeto constituido, por más que coexista aberrantemente con ella. El pasado puro, que es el fundamento del paso del tiempo, no puede ser objeto de representación ya que nunca ha sido presente, un pasado que es preciso llamar virtual para distinguirlo de los recuerdos empíricos o imágenes-recuerdo de la memoria representativa. Este pasado puro, virtual, que es contemporáneo del presente que ha sido, necesita sin embargo como ya hemos visto de un presente distinto, actual, para encarnarse.

Plantear la coexistencia del pasado y el presente conlleva otra consecuencia, que Bergson analiza en la célebre metáfora del cono, en la que se expresa la absoluta coexistencia de todo el pasado con cada presente, y de todos los niveles del pasado entre sí. Dado que cada pasado coexiste con el presente que ha sido, y que se conserva en sí mientras que el presente pasa, es forzoso admitir que no sólo la totalidad del pasado coexiste con cada presente, sino que

la Memoria ontológica está integrada por un número indefinido de pasados que coexisten entre sí y con el presente dando lugar a diferentes niveles. Dichos niveles, que no son actuales sino virtuales, y que no se confunden con los planos de la conciencia, no se diferencian entre sí por los elementos contraídos, ya que todos ellos condensan la totalidad del pasado, sino por el distinto grado en que el pasado se encuentra contraído en cada uno de ellos con respecto a un presente que actúa como referente ideal. El presente aparece así como el grado más contraído y condensado del pasado, aquel en el que todas las percepciones y micro-percepciones convergen hacia un punto siendo a partir de ese punto cuando comienza precisamente la distensión, el despliegue de la Memoria que, en último término conduce a la materia, ya que

*... la propia materia sería como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando aparece el siguiente).<sup>199</sup>*

La Duración bergsoniana – señala Deleuze – no es tanto sucesión como coexistencia virtual de todos los grados de contracción y distensión del pasado, un pasado puro que se divide en auténticas regiones ontológicas que se repiten unas a otras. Esto nos lleva a la distinción entre virtual y actual que Deleuze recoge de Bergson y que desarrollará ampliamente a partir de *Diferencia y repetición*. Es sabido que una de las principales preocupaciones de Bergson fue elaborar una distinción entre la dimensión temporal de la duración y la dimensión material de la extensión. En su análisis del tiempo, Bergson establecía que mientras que el presente es siempre un instante inapresable y el futuro aún no es, el pasado – el pasado puro – es lo único que en rigor existe, por más que su modo de existencia no sea actual sino virtual. Precisamente el ser es pensado por Bergson como una multiplicidad cualitativa dotada de una existencia virtual que se actualiza en el tiempo. Lo que según Bergson distingue a la multiplicidad cualitativa, la Memoria-Duración, de la cuantitativa, la

---

<sup>199</sup> B, 72-73

materia-extensión, es que mientras la segunda se compone de partes que son exteriores entre sí y no sólo con respecto a un sujeto, la primera está formada por elementos que son coextensivos entre sí. Tanto la multiplicidad cuantitativa como la cualitativa son reales, por más que su modo de existencia sea distinto, ya que mientras el de la primera es plenamente actual, el que corresponde a la Memoria-Duración es virtual.

*Lo importante es que la descomposición del mixto nos revela dos tipos de multiplicidad. Una está representada por el espacio (o más bien, si tenemos en cuenta los matices, por la mezcla impura del tiempo homogéneo): es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de diferencia de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual. La otra se presenta en la duración pura; es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación cualitativa o de diferencia de naturaleza, una multiplicidad virtual y continua, irreductible al número.*<sup>200</sup>

No hay que confundir sin embargo lo virtual con lo posible – nos previene Deleuze - ya que mientras lo posible nunca es real, por más que en un momento dado pueda actualizarse, lo virtual siempre es real aunque no se actualice. Es decir, mientras que lo posible en tanto posible carece en sí de realidad, por más que pueda adquirirla en el caso de que se produzca una futura actualización, lo virtual siempre es real (en la Memoria) por más que pueda no estar actualizado en el presente. El punto esencial es que lo virtual siempre es real y lo posible, en cuanto posible, no. Si Deleuze enfatiza esta distinción es porque en ella se juega todo el proyecto de una filosofía de la diferencia, ya que el par posible/real está íntimamente ligado a los principios de identidad y semejanza de la representación que previamente ha impugnado. Lo virtual y lo posible se oponen en muchos aspectos – remarca cuidadosamente Deleuze - siendo de ellos el fundamental que entre lo virtual y lo actual no existe ninguna

---

<sup>200</sup> B, 36

relación de semejanza. En efecto, mientras que lo posible se asemeja a lo real hasta el punto que resulta imposible encontrar qué es lo que la realidad tiene de más con respecto a su posibilidad, lo virtual, que no corresponde al ámbito de la representación sino al de la Idea, “no se actualiza por semejanza, sino por divergencia y diferenciación”<sup>201</sup>. No hay que pensar sin embargo que lo virtual sea un segundo mundo ya que no existe fuera de los cuerpos aunque no se asemeje a su actualidad. Lo virtual no es el conjunto de posibles, sino aquello que los cuerpos implican, aquello de lo que los cuerpos son la actualización. Pero la abstracción comienza cuando se separa al cuerpo de lo virtual que implica, cuando sólo se retiene la apariencia desencarnada de una pura actualidad (representación).

La Idea no es lo Mismo, sino lo Otro, una *Imagen sin parecido*, la Diferencia que sólo consiste en sus diferencias, siendo ésta la razón de que no pueda plantearse su actualización según el modelo de reproducción por semejanza, sino como un proceso de diferenciación en múltiples líneas divergentes que equivale a una auténtica creación. Por ello la Memoria, en tanto fundamento de un tiempo que en sí contiene la novedad, sólo puede ser concebida como una multiplicidad virtual-real, con independencia de que los múltiples planos que la integran puedan no estar actualizados en un presente concreto. Por otra parte sería imposible que las múltiples dimensiones intensivas que coexisten virtualmente en la Memoria pudieran actualizarse en un mismo individuo ya que, como sabemos, la intensidad es el factor determinante de la individuación, de donde se sigue que cada dimensión tiene un carácter individuante y por tanto excluyente con respecto a las demás desde el punto de vista del sujeto. Dado que entre lo virtual y lo actual no existe relación de semejanza, y puesto que el presente actual no es sino un grado de contracción/actualización de un nivel del pasado puro, hay que concebir cada presente, en tanto resultado de un proceso de diferenciación, no sólo como otro presente sino ante todo, como un presente nuevo.

---

<sup>201</sup> 1956b. ID, 136

Todas nuestras dificultades para pensar que el pasado tiene una existencia real radican – según Deleuze – en nuestra inveterada costumbre de confundir el Ser con la presencia, cuando precisamente es el presente el que no es, puesto que de hecho su modo de ser consiste en estar fuera de sí. Pero dado que el presente de la percepción está volcado hacia la utilidad, concluimos naturalmente que el pasado *no es* en cuanto aparece como inútil, por más que sea el pasado el único que permanece, el que es, a diferencia del presente, que a cada instante deja de ser. “El pasado no tiene que sobrevivir psicológicamente ni tampoco fisiológicamente en nuestro cerebro, porque no ha dejado de ser por más que haya dejado de ser útil.”<sup>202</sup> El pasado puro - en cuanto multiplicidad virtual que se actualiza en múltiples presentes – consiste, insiste en el presente actual, cuyo fundamento es, siendo esta la tercera paradoja del pasado puro. Precisamente es su carácter de fundamento, de a priori de la representación, lo que impide al pasado puro ser representado.

*Hay, pues, un elemento sustancial del tiempo (pasado que no fue jamás presente) que hace el papel de fundamento. El mismo no está representado. Lo que está representado es siempre el presente, como antiguo o como actual. Pero es por medio del pasado puro como el tiempo se despliega así en la representación.*<sup>203</sup>

El pasado puro, entendido como una multiplicidad integrada por múltiples niveles o grados que coexisten entre sí, preexiste por tanto al presente, siendo así como se constituye como un elemento a priori de todo tiempo, y cada presente no constituye sino la actualización de una de sus múltiples dimensiones temporales, uno de sus infinitos grados de intensidad. Desde esta nueva perspectiva se impone una distinta consideración de la relación que el presente tiene con la repetición, de acuerdo con las distintas síntesis. Ya hemos visto que en la primera síntesis, la del *habitus*, el presente se instituía como contracción de instantes o elementos sucesivos que se repiten. Lo propio del

---

<sup>202</sup> 1956a, ID, 41

<sup>203</sup> DR, 155

presente – afirma Deleuze – es la “existencia actual” desde la perspectiva de la sucesión de los diversos instantes de acuerdo con un “antes” y un “después”. A la existencia actual de un determinado instante, le seguirá la del siguiente, como producto de una repetición que, sin la síntesis contractiva del habitus, no haría más que deshacerse. En la segunda, sin embargo, el presente se constituye como contracción máxima de un cierto nivel o plano de un pasado estructurado en una multiplicidad de niveles coexistentes entre sí y que se repiten unos a otros. Mientras que en el primer caso se trata de una repetición material, en el segundo la repetición es espiritual.

Otro tanto ocurre con la relación del presente con la diferencia, ya que si en la primera síntesis el presente se instituye como diferencia sonsacada a una repetición física, material, de instantes que de suyo son independientes, en la segunda, se origina como contracción al límite de un nivel diferencial de la Memoria entendida como un todo estructurado en una multitud de planos coexistentes que se repiten unos a otros, constituyendo cada uno de ellos un grado de contracción distinto de la totalidad del pasado puro. De estas dos repeticiones – nos dice Deleuze – ninguna es representable ya que lo propio de la repetición material, la que instituye al habitus, es deshacerse a medida que se hace. De hecho la repetición material sólo se convierte en objeto de representación en las síntesis activas y ello al precio de perder su carácter propio, ya que éstas sólo pueden representarla subordinándola a los principios de identidad y semejanza. La segunda repetición, la espiritual, tampoco puede ser representada ya que, al tener su elemento en el pasado puro, queda fuera del alcance de la representación, que como hemos visto sólo concierne a los distintos presentes en la síntesis activa.

*Pues la repetición material se deshace a medida que se hace, y no está representada más que por la síntesis activa, que proyecta sus elementos en un espacio de cálculo y de conservación... (...) Y la repetición espiritual se elabora en el ser en sí del pasado, mientras que la representación no alcanza ni concierne sino a los presentes en la síntesis activa, subordinando entonces toda*



*repetición a la identidad de lo actual presente en la reflexión, lo mismo que a la semejanza de lo antiguo en la reproducción.*<sup>204</sup>

Es así que las síntesis pasivas, cuyo carácter como hemos visto es fundante, escapan a la representación. El sujeto sólo puede representarse un presente como antiguo en la medida en que lo ha vivido con anterioridad, es decir, en la medida en que ha sido presente. Las contracciones de instantes que se acumulan en la Memoria virtual no pueden sin embargo ser recuperadas por la síntesis activa de la memoria ya que nunca han sido actuales. Los objetos virtuales, es decir, aquellos aspectos de los objetos que la percepción ha rechazado, pertenecen a una Memoria más allá del alcance de la memoria empírica. Por ello Deleuze sostiene que todo objeto tiene dos mitades irreductibles, aunque mutuamente articuladas: su mitad actual-presente, que le localiza en el espacio-materia como imagen de una percepción que contrae las singularidades que enfoca, y su mitad virtual, que le ubica en un pasado puro como realidad simultánea pero incompatible con el presente.

Según Deleuze, la subjetividad se construye sobre una doble serie de relaciones objetales que, desplegándose a partir de la síntesis pasiva del habitus, se desarrollan en dos direcciones contrapuestas, una en las síntesis representativas del entendimiento y la memoria, y otra como resultado de la profundización de la síntesis pasiva y contemplativa como tal, siendo así como se explica la distinción que hace el psicoanálisis entre dos clases de pulsiones, las de conservación y las sexuales. Las pulsiones de conservación – afirma nuestro filósofo – son inseparables de la fundación de un yo global activo que se relaciona con una realidad a la que percibe de modo amenazante o gratificador, mientras que las sexuales remiten a un sujeto larvario, y a otro tipo de relación, la que el yo narcisista establece con los objetos virtuales a los que refiere su satisfacción.

---

<sup>204</sup> DR, 158

Es poco probable – afirma Deleuze – que la síntesis pasiva pudiese superarse en dirección a una síntesis activa sin desarrollarse al mismo tiempo por su cuenta, dando lugar a una nueva fórmula complementaria – por más que disimétrica – de la actividad. Conviene aquí retomar algunos de los resultados a los que Deleuze llegaba en la primera síntesis pasiva. Como hemos visto allí, el yo se instituía en las síntesis activas como tentativa de integración global de los yoes larvarios que pueblan el Ello. Dichos yoes contrayentes eran producto de un proceso de resolución por disparidad de las excitaciones, una ligazón originaria a la que acompañaba una satisfacción narcisista, la satisfacción de una contemplación que se produce a si misma con la contracción. La emergencia de una organización biopsíquica en el Ello requería como condición que el proceso de resolución de las excitaciones adquiriese un carácter sistemático. Esta es precisamente la razón que explica que el placer originariamente ligado a la contracción instituyente adquiera el rango de un principio. Ahora bien –afirma Deleuze - no es sólo el placer elevándose a principio el que permite la unificación de los yoes larvarios, sino lo que el psicoanálisis denomina “principio de realidad”, tesis a la que se adhiere no sin someterla previamente a revisión.

El placer que se origina en el Ello no puede efectivamente dar cuenta por sí sólo de la unificación de los yoes larvarios en una totalidad integrada, por lo que es preciso – dice Deleuze - postular otro polo constituido por un objeto planteado como real que actúe como foco aglutinador que haga posible la integración del yo en tanto aparece como término de su actividad. Por ello es un error hablar de la realidad como un efecto inducido por el exterior, ya que la realidad no es sino un principio presupuesto en la movilización de los vínculos primarios que constituyen el Ello, que para su integración dependen de algo sustantivo que actúe como soporte estable de la síntesis, que de otro modo se disolvería. Tampoco acierta el psicoanálisis cuando opone el principio de la realidad al principio del placer, ya que ambos caminan a la par. Es cierto que la realidad impone al sujeto una serie de renunciaciones, pero nunca al placer en sí

mismo – puntualiza Deleuze – sino a placeres que aparecen como inmediatos en provecho de otros mayores que se esperan en el porvenir. Deleuze reconoce así el papel innegable que el principio de la realidad juega como freno del principio del placer, lo que no le impide afirmar que entre ambos principios existe una íntima cooperación. En efecto, sólo cuando el placer adquiere el rango de un principio se hacen posibles las síntesis activas, en cuyos márgenes – en el pasado y el futuro de la representación – el placer se despliega adaptándose al principio de realidad que rige en este ámbito, lo que permite asegurar el conjunto de la síntesis.

*No se llega a principio sin tener unos deberes. La realidad y las renunciaciones que nos inspira no hacen más que poblar el margen o la extensión adquirida por el principio del placer, y el principio de realidad no hace más que determinar una síntesis activa en tanto fundada en las síntesis pasivas anteriores.*<sup>205</sup>

Deleuze se remite aquí a los análisis de Henry Maldini y Melanie Klein y afirma que los objetos planteados como reales juegan un papel fundamental en la producción del sujeto, pero no sólo ellos, ya que hay otra serie de objetos, los virtuales, que juegan un papel decisivo en el proceso. Estos objetos virtuales, correlatos de la profundización de la síntesis pasiva, son los que contempla el yo pasivo y a los que refiere su propia satisfacción narcisista, unos objetos que son el complemento de los reales, su otra mitad, por más que entre ambos haya una diferencia de naturaleza. Dado que, como sabemos, entre lo virtual y lo actual no media ninguna relación de semejanza, las imágenes virtuales y las actuales no coinciden, por más que constituyan sendas mitades del objeto. Ello no obsta – según nuestro filósofo – para que entre ellas se de una relación de continua retroalimentación, ya que ambas dependen en profundidad de procesos y síntesis diferenciales, lo que determina su mutua implicación.

---

<sup>205</sup> DR, 166

Es cierto que los objetos virtuales proceden de los reales – concede Deleuze – en cuanto suponen la cristalización de alguno de sus aspectos, pero también lo es que ellos mismos se encuentran incorporados a la serie de lo real. Dicha incorporación no implica sin embargo una identificación ya que siempre desborda los límites del sujeto. “Se constata a la vez que los objetos virtuales están extraídos de los reales, e incorporados a ellos. Extracción que implica, ante todo, un aislamiento o un suspenso, que establezca lo real, a fin de extraer de ello poses, aspectos o partes”.<sup>206</sup> Dado que la cristalización es cualitativa, y no cuantitativa, la parte sustraída del objeto real adquiere una nueva naturaleza al transformarse en objeto virtual. “Las partes sustraídas adquieren nueva naturaleza y funcionan como objetos virtuales”.<sup>207</sup> Esto implica que frente al objeto real, que siempre aparece como una totalidad, el virtual ostenta un doble carácter: parcial, en cuanto no se refiere a ninguna totalidad idéntica, lo que no le impide incorporarse a los objetos reales por más que no se confunda con ellos, y nouménico, en tanto nunca puede ser agotado por el fenómeno.

*Los objetos virtuales son objetos parciales... (...) En una palabra, lo virtual no se halla sometido al carácter global que afecta a los objetos reales. Es, no solamente por su origen, sino también por naturaleza propia, lámina, fragmento, despojo. Carece de identidad propia.*<sup>208</sup>

Según Deleuze, los objetos reales no son sino disfraces tras los que se repiten, trasvestidos, los objetos virtuales que el yo narcisista contempla en la profundización de la primera síntesis. El objeto virtual es por tanto, como fragmento del pasado puro, la instancia paradójica que, aunque esencialmente ausente en tanto irrepresentable, no deja de insistir en el presente actual, siguiendo un proceso de diferenciación que implica la repetición de un sinnúmero de máscaras que ocultan otras máscaras, en un devenir infinito para el que es inútil buscar un último término. Es precisamente la potencia de

---

<sup>206</sup> DR, 179

<sup>207</sup> *Ibidem.*

<sup>208</sup> *Ibidem.*

metamorfosis del objeto virtual y su capacidad para estar continuamente desplazado entre las series de lo virtual y lo actual, la que explica – según Deleuze – el fenómeno de la repetición al que están sometidas nuestras relaciones amorosas. La sexualidad, que originalmente permanece ligada en la síntesis pasiva a los objetos virtuales, sólo puede proyectarse en el ámbito de las síntesis activas, es decir, pasar a la conciencia, mediante la incorporación de los objetos virtuales a los reales siendo precisamente en este momento cuando queda sometida a la jurisdicción del principio de realidad. El objeto virtual es por tanto el verdadero objeto del deseo, por más que enmascarado en los objetos reales que el sujeto aprehende como término de su tendencia erótica. De ahí el carácter erótico que Deleuze atribuye a la Memoria, ya que es ella la que permite al sujeto recuperar en un presente actual fragmentos de pasado puro – objetos virtuales – que aunque no han sido visto ni vividos por él con anterioridad, ya que en rigor nunca han sido presentes, al incorporarse a los objetos reales los revisten de un carácter extrañamente familiar, como algo que ha sido visto o vivido con anterioridad en un tiempo que, para el sujeto, siempre aparece como “recobrado”.

*El objeto virtual es esencialmente pretérito... Es un fragmento de pasado puro. De ahí que el objeto virtual no exista sino como fragmento de sí mismo: no se le encuentra sino como perdido – no existe sino recobrado.<sup>209</sup>*

El psicoanálisis, al que Deleuze hace blanco de sus críticas, concibe por su parte la repetición erótica como resultado de una repetición material entre dos presentes reales, el antiguo, que proporcionaría el elemento a repetir y constituiría el factor original que condiciona todo el proceso, lo que le otorga el rango de independiente con respecto a la serie, y el actual, en el que se repite el primero. La pulsión erótica queda así desvirtuada al plegarse a las exigencias de la representación, a saber, sometimiento a un principio de identidad en el antiguo presente, que aparece como modelo, y a una regla de semejanza en el

---

<sup>209</sup>DR,182

actual, que es el que repite. Deleuze concede al psicoanálisis el mérito de haber sabido ver el carácter de máscara que el presente asume en la repetición erótica, aunque disienta de él cuando atribuye dicho fenómeno a un conflicto o perturbación que el sujeto padecería. Según Deleuze, la máscara no es producto ni de un conflicto ni de una perturbación, sino expresión de la potencia de metamorfosis propia del objeto virtual que sólo disfrazándose puede encarnarse en el presente actual.

La teoría tradicional del psicoanálisis, al reducir la compulsión de repetición a la serie de los presentes antiguos y actuales, permanece confinada en el subjetivismo – afirma nuestro filósofo – ya que concibe los términos de la repetición – el antiguo presente y el actual – como representaciones del sujeto, por más que tengan un carácter inconsciente. Para Deleuze la repetición no se constituye nunca entre dos presentes, sino entre dos series coexistentes que el objeto virtual, la instancia perpetuamente desplazada entre ellas, pone en comunicación. Yerra por tanto el psicoanálisis cuando concibe la repetición erótica como subordinada a un término original situado en un antiguo presente, ya que tal término último no existe: nuestros amores adultos no remiten en ningún caso a nuestros padres, sino al objeto virtual que no puede ser ni representado ni poseído, pero que es el factor determinante, en tanto instancia perpetuamente desplazada en la serie de lo real, de una multitud de términos que no son sino disfraces de disfraces.

*En una palabra, no hay término último, nuestros amores no remiten a la madre; simplemente, la madre ocupa en la serie constitutiva de nuestro presente un cierto lugar por respecto al objeto virtual, que es necesariamente llenado por otro personaje en la serie que constituye el presente de otra subjetividad. (...) Detrás de las máscaras hay pues, aún, otras máscaras, y lo más oculto es aún un escondite, y así hasta el infinito.<sup>210</sup>*

---

<sup>210</sup> DR, 186-187

El objeto virtual es la instancia paradójica perpetuamente desplazada entre las series del pasado virtual y del presente actual que induce su mutua resonancia dando así origen a la representación, pero como ella misma es irrepresentable, como no expresa ninguna totalidad idéntica, no puede ser fijada como término último de un proceso en el que se constituiría la subjetividad. El sujeto se produce – afirma Deleuze – como cruce entre dos series objetales divergentes, aunque complementarias, la de los objetos reales que corresponden a la síntesis activa, y la de los objetos virtuales, en cuanto correlatos de la profundización de la síntesis pasiva, en torno a un objeto virtual que no es sino potencia pura de desplazamiento. “¿Y el yo, qué es, dónde está, en su distinción tópica respecto del Ello, salvo en ese cruzamiento, en el punto de unión de los dos círculos disimétricos que se recortan, el círculo de los objetos reales y el de los objetos o focos virtuales?”<sup>211</sup>. Por ello mismo, cuando el sujeto deviene completamente narcisista, es decir, cuando su libido en vez de objetivarse en ambas series refluye sobre sí mismo, entonces el yo asume el carácter desplazado/disfrazado del objeto virtual, viéndose arrastrado hacia un continuo proceso de metamorfosis en el que ni su identidad ni ninguna otra persiste, siendo este proceso el que da paso en Deleuze a la exposición, desde el punto de vista del psicoanálisis, de la tercera síntesis del tiempo.

De las dos series objetales que producen al sujeto una de ellas, la virtual, queda fuera de su alcance, ya que corresponde a un tiempo pasado que la memoria empírica no puede recuperar en cuanto constituye el pasado de todo tiempo. El problema que se plantea ahora Deleuze es si podemos penetrar en la síntesis pasiva, siendo éste aproximadamente el punto en el que Bergson cede el puesto a Proust, quien en *La Recherche* emprendía una investigación cuya finalidad era precisamente recobrar el “tiempo perdido”, un tiempo que de ninguna manera es el psicológico, sino aquel que la percepción consciente de lo actual ha dejado pasar. El pasado que Proust busca es el pasado puro, un pasado que jamás ha sido presente ni percibido, la mitad virtual de los objetos

---

<sup>211</sup> DR, 159-160

que se conservan en el aparato psíquico del sujeto, y que no puede ser traída voluntariamente a la conciencia.

Entre los planteamientos de Proust y Bergson hay ciertos paralelismos que Deleuze no deja de resaltar. Como Bergson, Proust también considera que la memoria voluntaria, debido a su carácter limitado que sólo le permite ir de un presente actual a otro que ya no lo es, no puede acceder al ser en sí del pasado.<sup>212</sup> También Proust establece la distinción entre virtual y actual que hemos encontrado en Bergson como se pone claramente de manifiesto cuando, al hablar de los estados inducidos por los signos de la memoria, los califica de reales por más que no sean actuales. Pero aquí terminan las similitudes entre ambos autores, ya que mientras Bergson considera que el sujeto constituido no puede acceder de ningún modo al pasado puro, lo que preocupa a Proust es cómo recuperar ese pasado que se conserva en sí, tal y como se conserva en sí. La memoria involuntaria, una especie de reminiscencia, es la única que según Proust puede devolvernos el pasado puro, ese tiempo que para nosotros aparece como irremediabilmente perdido.

Y sin embargo, señala Deleuze, parece que esa respuesta haya sido dada hace ya mucho tiempo cuando Platón, al tratar del movimiento real en que consiste el aprender, planteaba el mito de la reminiscencia como condición de todo conocimiento. La reminiscencia, que es un mito igual que el innatismo, introduce el tiempo en el alma como un “antes”, un tiempo anterior en que el alma olvidaría lo que desde siempre sabe, y un “después” en que por fin reencuentra lo que había olvidado, un tiempo que es físico por más que pertenezca al alma, y por tanto ordenado, curvado, en torno a los acontecimientos que en él transcurren. Como fundamento del tiempo Platón situaba a la Idea, concebida como lo Mismo, siendo ella el eje en cuyo derredor los distintos presentes se ordenan circularmente de acuerdo con el grado de semejanza que guardan con el Modelo. El resultado de esta operación –

---

<sup>212</sup> PS, 69-70



denuncia Deleuze – es que el pasado puro, que es el verdadero fundamento del tiempo, acaba desvirtuándose al adoptar los caracteres de lo que funda, a saber, la representación: lo Mismo, en cuanto expresa la identidad del Modelo, y lo Semejante, en cuanto designa la relación que los distintos presentes guardan con él. No es de extrañar por tanto que Platón acabe concibiendo el pasado inmemorial como un presente, por más que se trate de un presente mítico.

*Es inevitable que las dos referencias se confundan, y que el pasado puro recaiga así en el estado de un antiguo presente, aunque sea mítico, que reconstruya la ilusión que se supone debía denunciar, resucitando la ilusión de algo originario y algo derivado, de una identidad originaria y una semejanza derivada.<sup>213</sup>*

Sólo podemos recuperar el pasado a condición de extraer de los signos sensibles que componen el presente su mitad virtual, aquella que está en el *Olvido*, un olvido que la memoria empírica no puede vencer. Proust conviene con Bergson en que sólo a condición de romper las cadenas asociativas subjetivas puede el sujeto acceder de un “salto” hacia el plano en el que se albergan los objetos virtuales que la síntesis activa de la memoria no puede recobrar. Este salto, que necesariamente es involuntario en cuanto fruto de una memoria que también lo es, es el que da el protagonista de *La Recherche* cuando, al percibir en una magdalena una cualidad sensible idéntica a la que en parecidas circunstancias y en un pasado ya lejano tomó en Combray, asiste a su resurgimiento, no tal y como fue en un presente ya lejano, ni siquiera como podría ser actualmente, sino como el despliegue de una intensidad que se encontraba envuelta en un pliegue-contracción de la Memoria. La cualidad sensible, el sabor de la magdalena, es un signo que más allá de la cadena de asociaciones subjetivas a las que puede dar lugar, envuelve un mundo virtual que sólo puede captar la sensibilidad cuando, liberada de toda sujeción, alcanza su propio límite. El Combray que se despliega en todo su esplendor en la

---

<sup>213</sup> DR,192-193

memoria involuntaria es una síntesis disyuntiva, un sujeto-larvario que reúne en sí la diferencia entre dos series heterogéneas – la del pasado y la del presente – una verdadera epifanía, un acontecimiento que sobrevuela el presente y que es irreductible al pasado y al futuro, un “trozo de tiempo puro”<sup>214</sup>.

*Combray no resurge como había sido en el presente, ni como podría serlo, sino en un esplendor que jamás fue vivido, como un pasado puro que revela al fin su doble irreductibilidad al presente que fuera, pero también al presente actual que podría ser, a favor de una telescopia mutua entre ambos. Los antiguos presentes se dejan representar en la síntesis activa más allá del olvido, en la medida en que el olvido resulta empíricamente vencido. Pero he ahí que en el Olvido, y como inmemorial, Combray surge bajo la forma de un pasado que jamás fue presente: el en-sí de Combray.*<sup>215</sup>

Combray por tanto no es sino un fragmento de tiempo en estado puro que la reminiscencia –cuyo carácter es erótico – consigue arrancar al pasado, un acontecimiento que implica un tiempo no cronológico, un tiempo no sucesivo en el que coexisten dos dimensiones irreductibles desde el punto de vista del sujeto y que por eso mismo acaba disolviendo la identidad de éste. Conviene retomar aquí la noción de acontecimiento que fue expuesta con ocasión del análisis del proceso de individuación. Como exponíamos allí, Deleuze llega a la noción de “acontecimiento”, verdadera clave de bóveda de su pensamiento, de mano de los estoicos quienes habían distinguido entre dos clases de cosas: los cuerpos, con sus tensiones, acciones y pasiones, y los “estados de cosas” correspondientes. Mientras que los cuerpos, para los estoicos, son siempre causas los unos para los otros, aquello que causan es un efecto incorporeal que no pertenece al orden de los cuerpos y que no debe por tanto ser confundido con las acciones y pasiones actuales que los cuerpos sufren en el presente vivo del tiempo. El efecto de las mezclas de los cuerpos, que siempre se realizan en la profundidad de estos, es el acontecimiento, puro efecto de superficie que aunque

---

<sup>214</sup> PS, 128

<sup>215</sup> DR, 159

resulta de ellas es de distinta naturaleza: “El acontecimiento es de naturaleza diferente de las acciones y pasiones del cuerpo, pero resulta de ellas”<sup>216</sup>. Como sabemos ya, para Deleuze los acontecimientos son singularidades pre-individuales ideales que, aunque se encarnan en los individuos, los sujetos o los estados de cosas, no se confunden con estos ya que ni tienen la misma naturaleza ni se realizan en el mismo tiempo.

El tiempo que corresponde al acontecimiento no es el mismo que aquel en el que se efectúan las mezclas de los cuerpos, lo que nos lleva directamente a la doble lectura que hace Deleuze del tiempo como elemento constitutivo del acontecimiento. Siguiendo a los estoicos, nuestro filósofo distingue entre Cronos y Aión, siendo Cronos el tiempo del presente existencial que aparece como sucesión cronológica de presentes actuales y Aión el puro instante sin profundidad que, al incidir en el presente de la existencia, lo subdivide hasta el infinito en dos dimensiones contrapuestas, el pasado y el futuro. El presente de Cronos, que es el tiempo en el que se realizan las mezclas y las incorporaciones, es un tiempo limitado, siendo su duración relativa al tiempo que requieren las mezclas para efectuarse. Según Crisipo: “El pasado y el futuro son sin límites, pero el presente está limitado” (Diógenes Laercio, VII, 141). No sólo eso, sino que para los estoicos el presente es lo único que existe, siendo el pasado y el futuro tan sólo dos dimensiones temporales relativas al mismo, de lo que resulta que cada presente remite a un presente más vasto que actúa como medida, hasta llegar al nivel del presente divino que en sí abraza todos los presentes, un tiempo que es infinito aunque de ningún modo ilimitado.

Cronos designa el tiempo presente, un presente que sin embargo – como ya distinguían los estoicos – se escinde en dos, el de las buenas y malas mezclas, el que corresponde a los cuerpos cualificados según una medida y el que desde las profundidades de los cuerpos amenaza continuamente con su disolución. De lo anterior se desprende que el presente – afirma Deleuze – admite varias

---

<sup>216</sup> LS, 110

acepciones: el presente medido de las efectuaciones corporales – el buen Cronos - el presente subversivo de las profundidades – el mal Cronos - y un presente más, en el que el devenir irrumpe sobre el presente reglado en un “ahora” aterrador y desmesurado en el que Cronos muere.

*¿Acaso no hay un disturbio fundamental del presente, es decir, un fondo que derroca y subvierte toda medida, un devenir-loco de las profundidades que se hurta al presente (...) El devenir puro y desmesurado de la cualidades amenaza desde el interior el orden de los cuerpos cualificados... (...) El pasado y el futuro como fuerzas desencadenadas se toman la revancha, en un solo y mismo abismo que amenaza al presente y a todo lo que existe... (...) La revancha del futuro y del pasado sobre el presente, Cronos debe también expresarla en términos de presente, los únicos términos que comprende y que le afectan. Es su modo propio de querer morir.<sup>217</sup>*

Deleuze se vuelve en este punto a Platón, quien en la segunda hipótesis del *Parménides* (154-155), al establecer que el Uno está fuera del tiempo ya que el tiempo sólo afecta a lo diferente, había entrevisto la posibilidad de un ahora paradójico en el que se expresa un devenir que, por más que de suyo consiste en esquivar el presente ya que ser presente sería ser y no devenir, se ve imposibilitado para ello, ya que todo devenir necesita para acontecer de un *ahora* sobre el que no puede saltar. Es este *ahora*, en el que el devenir se efectúa en el presente hurtándose sin embargo a él, el que nos introduce en la lectura del tiempo como Aión, concebido como instante matemático carente de toda dimensión, que subdivide continuamente el presente en un pasado y un futuro sin medida, un tiempo que en sí comprende la coexistencia de todas las dimensiones temporales y que, al dividir permanentemente el presente en un pasado y un futuro que cohabitan con él, le impide cerrarse sobre sí mismo.

El instante, que en rigor no es ya que consiste en devenir, aparece como ilimitado y finito frente a un Cronos que, como hemos visto, es infinito e

---

<sup>217</sup> LS, 171-172

ilimitado. “Aión es ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante”<sup>218</sup>. Cronos es un tiempo circular y limitado, aunque infinito, el tiempo de los cuerpos y sus mezclas; Aión es la forma pura del tiempo – la forma pura del cambio dice Deleuze – liberada de todo contenido material, un tiempo en línea recta siempre pasado y siempre por venir, un tiempo en el que, como Deleuze nos dice, también hay un querer-morir, aunque ello sea de un modo completamente diferente. A despecho de todas las apariencias el Aión tiene también su presente, por más que se trate de un presente instantáneo, un presente continuamente desplazado que constituye la instancia paradójica, la casilla vacía que reúne las series irreconciliables del pasado y el futuro en un presente internamente fracturado:

*Toda la línea del Aión está recorrida por el Instante, que no cesa de desplazarse sobre ella y falta siempre a su propio sitio... el instante es atopon, atópico. Es la instancia paradójica*<sup>219</sup>.

En efecto, lo que de excesivo hay en el acontecimiento, en cuanto virtualidad pura, debe poder encarnarse en el presente, por más que ello conlleve su ruina. Llegados a este punto conviene recordar que respecto a la doble acepción del tiempo como Cronos y *Aión*, en ningún caso se trata para Deleuze de dos tiempos distintos, sino de una doble lectura del tiempo, que en una de ellas aparece como sucesión de presentes encajados unos en otros, y en la otra como puro instante matemático que descompone continuamente al presente.

*Hasta el punto de que el tiempo debe ser captado dos veces, de dos modos complementarios, exclusivos el uno del otro: enteramente como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero enteramente también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro. (...) Sólo existe el presente en el tiempo, y recoge, reabsorbe el pasado y el futuro, pero el pasado y el*

---

<sup>218</sup> LS, 173

<sup>219</sup> LS, 174

*futuro insisten en el tiempo, y dividen hasta el infinito cada presente. No son tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas simultáneas del tiempo.*<sup>220</sup>

El tiempo del *Aión* es el tiempo de los acontecimientos, puros efectos ideales que se encarnan en los cuerpos en un presente cronológico al que no dejan de subvertir. El presente cronológico de la existencia actual aparece así continuamente escindido por la profundidad de un tiempo que lo subvierte, un tiempo que aunque en rigor nunca es presente ya que consiste en devenir, insiste permanentemente en él. El acontecimiento se efectúa precisamente en ese instante sin espesor del *Aión*, una dimensión temporal que paradójicamente carece de dimensiones y que no es sino complicación de todas las dimensiones virtuales del tiempo, siendo esta la razón de que el acontecimiento tenga siempre una de sus caras vuelta hacia las dimensiones espacio-temporales del presente cronológico en las que se encarna, mientras que la otra permanece virada hacia el plano virtual. Se explica así que el acontecimiento, verdadera síntesis disyuntiva cuya naturaleza es doble en tanto articula las series heterogéneas de lo virtual y lo actual, no pueda tener el mismo estatuto que las cosas o estados de las cosas, ni ser expresado en el mismo tiempo verbal que ellas, ya que su tiempo no es el presente de cuerpos, por más que su efectucción se realice siempre en un presente vivo.

Según Deleuze, de todos los elementos que integran la proposición es el verbo, el que conviene al acontecimiento, siendo el infinitivo el tiempo verbal en el que se expresa el acontecimiento puro ya que, al contrario que sus formas conjugadas que siempre remiten a un tiempo y una identidad finitas, divide el presente continuamente en un pasado y un futuro infinitos. Los verbos son por tanto las únicas partículas lingüísticas capaces de expresar el devenir del acontecimiento, pero no en tanto conjugados, ya que es en ese momento cuando el devenir se pliega sobre un modo, un tiempo o un sujeto determinados, sino en el infinitivo que, como el acontecimiento, tiene la potencia de articular el pasado

---

<sup>220</sup> LS, 28-29

y el futuro en una identidad infinita que desborda la del sujeto. Al fin y al cabo –afirma Deleuze – el sujeto no es sino un nombre que necesita, para sostenerse, de toda una serie de conceptos universales dotados de una significación estable. Pero cuando los nombres que designan identidades personales se diluyen en el lenguaje impersonal de los verbos-acontecimientos, en el lenguaje del devenir, entonces los nombres y los adjetivos pierden su consistencia y la identidad personal queda destituida en una situación donde no tienen cabida ni el sujeto, ni el mundo ni Dios.

El acontecimiento, la instancia paradójica que se encuentra continuamente desplazada entre las series del pasado y el futuro, es aquello – nos dice Deleuze recordando a los estoicos – que nunca pasa y que sin embargo no deja de pasar, ya que su tiempo no es el mismo de los cuerpos sino un tiempo inasible que sobrevuela el presente por más que sea en él donde se efectúe. Todo es efectivamente como si el acontecimiento se jugara en dos modos temporales a la vez: el presente de su efectuación en un estado de cosas, o de su encarnación en una “mezcla de cuerpos”, pero también en una eternidad paradójica donde algo de inefectuable, de incorporeal, desborda y sobrevive a la efectuación, ya que ésta no es sino un posible caso de solución que de ninguna manera agota la potencialidad del acontecimiento-problema. Precisamente es esta propiedad del acontecimiento de estar perpetuamente desplazado a lo largo de dos series divergentes y su absoluta irreductibilidad al presente, la que hace que aparezca ante el sujeto como motivo de una doble incertidumbre ya que lo que está en juego no es nunca lo que pasa, sino lo que ya ha pasado o lo que aún está por pasar. En el acontecimiento siempre hay algo que queda escamoteado, como se pone de manifiesto en el hecho de que, en rigor, nunca muera nadie, ya que toda muerte es expresión de un morir intemporal, neutral, indiferente al pasado y al futuro, un morir que siempre está a punto de pasar o que ha pasado ya, un morir impersonal que pasa y se hace muerte. Y es así también como en el cuento para adultos de Lewis Carroll, Alicia crece.

*Cuando digo “Alicia crece”, quiero decir que se vuelve más alta de lo que era. Pero con ello mismo, también, se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es al mismo tiempo como se hace más grande y más pequeña. Pero es al mismo tiempo como lo deviene. Es más alta ahora, era más pequeña antes. Pero sólo al mismo tiempo, en la misma vez, uno se vuelve más alto de lo que era y se hace más pequeño que lo que deviene. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente.<sup>221</sup>*

Volviendo a las peripecias del protagonista de *La Recherche*, que es lo que nos ha traído hasta aquí, el Combray que se despliega ante su memoria involuntaria es un acontecimiento puro desprendido de la síntesis de dos series divergentes, la del presente y la del pasado, la de lo actual y lo virtual. Esta síntesis ideal, que envuelve su mutua diferencia, se hace carne en el héroe de Proust cuando éste aprehende el elemento común que pone en contacto dichas series, a saber, el signo sensible constituido por el sabor de la magdalena. Es así como accede a lo que Deleuze, en sus estudios sobre el cine, llama una *imagen-tiempo*, o lo que es igual, “un pedazo de tiempo puro”<sup>222</sup>. El acontecimiento en estado puro es irreductible al presente en que se produce su efectuación, ni siquiera al intervalo entre dos presentes sucesivos cualesquiera, ya que su tiempo es en realidad un “entre-tiempo”, el tiempo del instante ilimitadamente contraído y distendido del Aión, el tiempo del devenir.

Retomando los análisis de Deleuze sobre la Memoria ontológica, veíamos allí que el tiempo se muestra en ella como complicación de diferencias que se retoman unas a otras, una multitud de dimensiones que de suyo son individuantes y por ello mutuamente excluyentes e incompatibles con respecto a un mismo sujeto, que sólo puede actualizarlas sucesivamente. Una persona viviente conoce así presentes sucesivos que marcan distintas épocas en su vida y que no se empalman, ya que constituyen planos diferentes, con saltos y rupturas entre ellos. Dado que los presentes no son sino magnitudes intensivas, es

---

<sup>221</sup> LS, 27

<sup>222</sup> IT, 31



imposible que entre ellos se establezcan relaciones de yuxtaposición ni de contigüidad, sino de implicación, siendo este tema de la implicación/explicación una constante en la obra de Deleuze. Los presentes, como las temperaturas, no se suman siendo esta la razón que impide explicar una época de la vida de alguien a partir de las épocas anteriores, ya que con respecto a ellas presenta una verdadera “diferencia de naturaleza”. Los hechos que integran nuestra vida tienen lugar por tanto en dimensiones heterogéneas, y llamamos acontecimiento al tránsito de una dimensión a otra: una efectuación en los cuerpos lo bastante singular como para implicar una mutación intensiva a escala de una vida. Partir, enamorarse, dejar de amar son acontecimientos que, como tales, no se alojan en ningún presente: más que hechos, son crisis que subvierten el presente y de las que el sujeto nunca sale indemne.

Es propio del acontecimiento dislocar el presente amenazando la identidad del sujeto constituido. Ello no impide sin embargo – puntualiza Deleuze – que la vida aparezca ante cada uno de nosotros como una continuidad, lo que se llama un destino, independientemente de la disparidad e incluso oposición que pueda darse entre los diversos presentes que la integran. Ello es así, no porque los presentes que se suceden en el tiempo de la representación se determinen entre sí, sino por la interna coexistencia de las dimensiones virtuales del pasado puro, de las que nuestros presentes no son sino efectuaciones. Precisamente es esta la razón de que, a pesar de que en el tiempo sucesivo exista una ruptura efectiva entre presentes, cada época de la vida retome a las anteriores de alguna manera. De hecho para Deleuze “una vida” no es sino una condensación o una complicación de épocas en un solo y mismo Acontecimiento. A fin de cuentas – afirma – el tiempo que vivimos como sucesivo no es sino la manifestación de una dimensión temporal más profunda que consiste en una multitud de planos o niveles de pasado puro coexistiendo virtualmente y de los cuales nuestros “presentes” sucesivos no son sino actualizaciones. Y dado que cada presente es diferente, por más que en todos ellos se repita “lo mismo”, hay que pensar el tiempo como portador de novedad

y al sujeto como dotado de libertad, en el sentido de que siempre puede elegir el nivel del presente en el que se efectúa.

*Y lo que decimos de una vida podemos decirlo de varias. No siendo cada una sino un presente que pasa, una vida que puede retomar otra a otro nivel: como si el filósofo y el puerco, el criminal y el santo, representaran un mismo pasado, en los diferentes niveles de un mismo cono. Lo que se llama metempsícosis. Cada uno elige su altura o su tono, tal vez hasta sus palabras, pero el aire es el mismo, y bajo todas las distintas palabras suena un mismo tra-la-lá, en todos los tonos y alturas posibles.*<sup>223</sup>

Lo que ocurre, según Deleuze, es que bajo el tiempo sucesivo, homogéneo que constituye el tiempo de la representación, subyace un tiempo heterogéneo, un tiempo multidimensional que no consiste sino en sus diferencias y en el relevo de una diferencia por otra. La representación congela el tiempo, lo presenta como una sucesión de instantes sucesivos en donde cada instante se sitúa en una relación ordinal precisa, determinada según un antes y un después. El problema – como muy bien vio Bergson – es que de esta manera lo que se pierde es el carácter fundamental del movimiento, el devenir. El tiempo no es sino devenir, puro cambio, diferencia pura desprovista de semejanza, una cosa que sólo existe diferenciándose, y que nunca es idéntica a sí. El tiempo es una multiplicidad cualitativa, algo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza y cuyas dimensiones constitutivas no guardan entre sí ninguna relación de semejanza. Por eso la síntesis pasiva del tiempo da cuenta del paso del presente, porque dado el carácter heterogéneo del tiempo es imposible que dos dimensiones, que de suyo son imposibles, según el término acuñado por Leibniz, puedan actualizarse al mismo tiempo en un mismo sujeto.

De los análisis anteriores se deriva una crítica implacable a la noción misma de sujeto ya que su presunta identidad, sometida a la vorágine de un tiempo que la descuartiza, se convierte en algo imposible de fijar, algo que

---

<sup>223</sup> DR, 157

estalla en edades distintas para las que es imposible establecer centro alguno. Y es inútil invocar la causalidad – afirma Deleuze – ya que ésta en todo caso atañería a los aspectos materiales, pero de ninguna manera da cuenta de la heterogeneidad que se encubre tras la aparente regularidad de lo que acontece. El tiempo aparece así como esa secreta coherencia que acaba por excluirnos, lo que impide al yo identificarse con la sustancia, el factor decisivo que hace que lo que de verdad importe no sean tanto las influencias que sufrimos, sino las fluctuaciones que somos. De hecho,

*... todo se reduce a un solo discurso, o sea, a fluctuaciones de intensidad que responden al pensamiento de cada uno y de nadie.*<sup>224</sup>

### **III.3. La tercera síntesis del tiempo: el Eterno Retorno.**

En *Diferencia y repetición*, y como tránsito hacia la exposición de la tercera síntesis del tiempo, Deleuze acomete la interpretación de la crítica kantiana al cogito cartesiano ya que en ella asistimos a una puesta en cuestión de lo que indiscutiblemente constituye el punto de partida del programa racionalista: la subjetividad. Como ya sabemos, Descartes operaba con dos factores lógicos con relación al cogito: la “determinación”, el “yo pienso”, y la “existencia indeterminada” el “yo soy” que, acto seguido, identificaba como una sustancia pensante, es decir, como un sujeto. Es esta la operación que Kant va a denunciar como ilegítima ya que, como agudamente señala, del “yo pienso” como determinación lo único que en rigor puede deducirse es la posición de una existencia indeterminada y no una sustancia determinada como “cosa pensante”. Por este motivo Kant introducirá un tercer valor lógico, la “forma de lo determinable”, que es la que permite que el “yo pienso” incida efectivamente sobre el “yo soy”, es decir, el tránsito del pensamiento a la existencia. El problema es que la única forma en que puede determinarse la existencia indeterminada es, según Kant, la forma del tiempo, un tiempo concebido como

---

<sup>224</sup> LS, 298

forma pura bajo la cual el sujeto se afecta a sí mismo. De este planteamiento se sigue inevitablemente la escisión del sujeto por dos formas irreductibles, la del espacio y la del tiempo, siendo esta última la que, desde el interior del pensamiento, impide a éste identificarse como fundamento de sus representaciones, ante las que sólo puede asistir en calidad de espectador pasivo. Las consecuencias que se siguen de lo anterior son de una gravedad extrema – comenta Deleuze – ya que la existencia del “sí mismo” pasa a ser determinada como la de un sujeto fenoménico que aparece en el tiempo, mientras que la espontaneidad del “Yo pienso” deja de ser comprendida como el atributo de una sustancia para convertirse en la afección de un yo pasivo.

*Yo pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello mediante lo cual dice Yo, se ejerce en él y sobre él, y no por parte de él... La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa así, pues, esa actividad más de lo que actúa, que siente su efecto antes que poseer la iniciativa, y que la vive como si fuera otro en su interior.*<sup>225</sup>

La concepción del tiempo como pura forma desvinculada de todo contenido empírico, supone la pérdida de la curvatura que le ligaba al movimiento de los cuerpos, con lo que deviene pura línea recta y se transforma en el elemento que, desde el interior del pensamiento, impide al Yo atribuirse la subsistencia, la identidad y la simplicidad que garantizaban su semejanza con lo divino. A fin de cuentas – afirma Deleuze – la única garantía que tiene la supuesta identidad del Yo es la unidad de Dios mismo, como Kant advertía con tanto rigor cuando, en la Dialéctica, argumentaba que de la imposibilidad de la teología como ciencia racional se sigue inevitablemente la desaparición de la psicología racional.

*Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal, esta forma a su vez, como*

---

<sup>225</sup> DR, 61

*forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el Yo fisurado y el sí mismo pasivo.*<sup>226</sup>

Kant había introducido el tiempo en el pensamiento, siendo éste según Deleuze su aporte prestigioso a la filosofía, aunque en vista de sus incómodas consecuencias – la forzosa disolución del yo – optase finalmente por desandar el camino y concebir una nueva forma de identidad en el Entendimiento, no ya analítica como en Descartes, sino sintética y activa capaz de superar la pasividad de la sensibilidad que pasa ahora a plantearse como pura receptividad sin síntesis. Muy distinta es, como hemos visto, la solución de Deleuze, quien concibe el “sí mismo” también como una síntesis, aunque esta vez pasiva, de la cual deriva secundariamente la posibilidad de recibir impresiones o sensaciones. No conforme con suturar a nivel especulativo la brecha abierta en el Yo, Kant resucitará su identidad y la existencia de Dios en el ámbito de la práctica, como condiciones de posibilidad de la moral. Habrá que esperar a un gran poeta – afirma Deleuze – para que la crítica kantiana, que había naufragado en el momento mismo en que empezaba a despegar, encontrase un digno sucesor.

Hölderlin es, en efecto, quien en su meditación sobre la esencia de lo trágico, descubre la forma vacía del tiempo puro como distribución puramente formal. Es éste un tiempo que, desvinculado al fin de toda determinación empírica, se ordena según una estructura triádica que incluye la cesura – el punto exacto donde nace la fisura en el Yo – el antes y el después. Esta posición – señala Deleuze – supone de hecho una extraordinaria complicación de la figura del tiempo, que lejos de estar subordinado a algo que pasa en él, pasa a ser aquello a lo que todo se subordina. En otras palabras, la figura circular, el tiempo cíclico exige la introducción de una instancia trascendente – un Dios – como garante del orden de los acontecimientos. Pero cuando el tiempo abandona esa figura y se revela como forma vacía entonces se hacen efectivas tanto la muerte de Dios como la disolución del sujeto, instituyéndose el

---

<sup>226</sup> DR, 162

tiempo como un puro orden formal, una síntesis estática que Deleuze identifica como la forma pura del cambio. El razonamiento de Deleuze es el siguiente: si el cambio es lo que ocurre en el tiempo, del instante mismo, no en tanto actual sino como instante que pasa, no podremos decir que cambia, sino que se mantiene como la forma invariable del cambio. Esta es precisamente la paradoja constitutiva del instante que nos muestra la forma pura del tiempo, su forma invariable que determina todo cambio y toda variación mientras que él mismo permanece invariable.

*Hay devenir, cambio, pasaje. Pero a su vez, la forma de lo que cambia no cambia, no pasa. Es el tiempo, el tiempo en persona “un poco de tiempo en estado puro”... todo lo que cambia está en el tiempo, pero el tiempo mismo no cambia, no podría cambiar el mismo más que en otro tiempo, hasta el infinito.*<sup>227</sup>

Es preciso pensar el tiempo “fuera de sus goznes”, repite continuamente Deleuze, lo que equivale a decir que hay que concebirlo desvinculado de toda subordinación al movimiento. En efecto, el tiempo como número del movimiento, tanto para el alma como para el mundo, no es sino una cuarta dimensión del espacio que sólo afecta a los cuerpos de modo extrínseco, lo que permite pensarlos de modo estable en tanto dotados de una identidad independiente de los devenires que los constituyen. Pero cuando el tiempo, liberado al fin de los acontecimientos que transcurren en él o de los movimientos que mide, abandona la forma demasiado simple del círculo para adoptar la de la línea recta, deja de ser cardinal para volverse ordinal, constituyendo así un puro orden del tiempo. El tiempo concebido como línea recta no circunda el mundo ni constituye su límite, sino que él mismo deviene límite en cuanto término hacia el que el mundo tiende, lo que supone una subversión del modo en que los clásicos entendían el tiempo.

---

<sup>227</sup> IT, 31

*Mientras el tiempo permanece dentro de sus goznes, está subordinado al movimiento extensivo: es su medida, intervalo o número (...) El tiempo out of joint, la puerta fuera de sus goznes, significa la gran revolución kantiana. El tiempo ya no se refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona... Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, orden del tiempo vacío.<sup>228</sup>*

El tiempo clásico era un tiempo cíclico curvado en torno a los acontecimientos astronómicos, un devenir medido en el que los planetas, en sus movimientos ritmados, acababan siempre reencontrándose en una misma posición, independientemente de que en el transcurso hubieran rebasado el límite impuesto por la armonía del cosmos. Esta concepción del tiempo como justicia –dice Deleuze comentando a Hölderlin – es la que prevalece en la tragedia griega, al menos en la forma que le diera Esquilo, ya que en ella nos encontramos con una concepción del destino humano en la que el límite, la transgresión y la posterior reparación conforman un ciclo calcado del tiempo astronómico. El destino de los hombres adopta en este esquema el carácter del tiempo cíclico propio de los astros, convirtiéndose en un círculo en donde todo está decidido desde el principio. En Sófocles, sin embargo, aparece una importante novedad con respecto a los trágicos anteriores ya que en su obra el tiempo, en vez de asegurar el orden de los acontecimientos empíricos según una ley que asegura la concordancia del principio y el fin, pasa a constituir un orden temporal disimétrico en torno a una cesura como acontecimiento desmedido que reparte de modo desigual el pasado y el futuro, un futuro en el que más allá de toda reparación no hay vuelta atrás y en el que el héroe trágico – en este caso Edipo – se encamina hacia la muerte como única salida. Esta cesura que distribuye el tiempo de modo asimétrico es lo que Deleuze llama el presente puro, el instante sin espesor en el que el acontecimiento se abre paso en una actualización de la que el sujeto nunca sale indemne.

---

<sup>228</sup>CC, 44-45

El tiempo puesto en línea recta no es por tanto sino la figura que expresa la subordinación del movimiento al tiempo, entendido ahora como orden formal que no debe ser confundido con el tiempo de la representación, ya que de suyo lo elude continuamente. Todo movimiento se ordena alrededor suyo, a ambos lados de la brecha que instaura y que dispone una distribución del tiempo en un antes – un pasado – y un después – un futuro – desvinculados de todo contenido empírico. Es el tiempo del *Aión* frente al tiempo sucesivo de Cronos, un tiempo que fractura al sujeto instalándose en él como la fisura que no deja de remitirlo, desde un pasado que lo condiciona y un presente en el que actúa, hacia un futuro del que es imposible cualquier anticipación, ya que ésta difiere por naturaleza del presente en el que podría ser representada: un tiempo teñido de muerte que acaba desterrando al sujeto.

El tiempo como línea recta no se define sólo como un orden formal vacío sino también como un conjunto y una serie. Según nuestro filósofo, todo el conjunto del tiempo – del tiempo no sucesivo – debe poder ser determinado en una imagen simbólica que, por su magnitud, sea adecuada para expresar la cesura y la reunión de las partes desiguales que instaura, y a las que reúne precisamente como desiguales. Es esto lo que quieren decir fórmulas tales como “el tiempo fuera de sus goznes”, o “la muerte de Dios”, acontecimientos desmesurados que sirven para designar el conjunto del tiempo en tanto integrado por la cesura – el acontecimiento desgarrador – y el antes y el después que ella instituye. Este acontecimiento extraordinario que expresa el conjunto del tiempo hace también posible su determinación como serie, ya que la cesura, al instaurarse, opera una distribución disimétrica del pasado y el futuro independiente de los acontecimientos empíricos. Del tiempo como serie se derivan por tanto tres tiempos mutuamente implicados: el pasado, que concierne al período en el que el sujeto se vive como impotente frente a la magnitud del acontecimiento con el que se mide, el presente de la metamorfosis, que incumbe a la cesura, en donde el sujeto se hace capaz al fin de actuar lo exigido por éste, y el futuro, tiempo final en el que se abre paso la nueva dimensión supuesta por



las anteriores. Es éste un tiempo que, por su carácter de novedad absoluta, no deja subsistir en su efectuación ni al presente – el actor – ni al pasado – la condición.

Según Deleuze, ésta es la estructura que domina el *Zaratustra* de Nietzsche, en donde el “antes”, como tiempo en el que el profeta del Superhombre no se siente a la altura de la revelación del eterno retorno, domina la escena del drama. Tras ello viene el momento de la cesura o metamorfosis, en donde Zaratustra se vuelve al fin capaz de asumir su destino, faltando en la obra el tercer momento, el de la afirmación del eterno retorno como supremo acontecimiento que le excluye y que por tanto exige su muerte, es decir, la pérdida de su identidad-disfraz como héroe. Según Deleuze, a Nietzsche le faltó el tiempo necesario para completar su proyecto, que habría exigido tras la exposición de la condición pasada y la metamorfosis del presente, lo incondicionado que debía resultar del proceso como “porvenir”.

*Es preciso vivir y concebir el tiempo fuera de sus goznes, el tiempo puesto en línea recta que elimina despiadadamente a quienes se alistan en él, que aparecen así sobre la escena, pero que no repiten sino una vez por todas. La selección se hace entre repeticiones: aquellos que repiten negativamente, aquellos que repiten idénticamente serán eliminados. (...) Cuanta angustia antes de extraer la alegría de semejante afirmación selectiva: no retorna nada de lo que niega el eterno retorno, ni el defecto, ni lo igual; sólo lo excesivo retorna... Solo retorna la tercera repetición. Al precio de la semejanza y la identidad de Zaratustra mismo: es preciso que Zaratustra las pierda... Es preciso que Zaratustra muera.<sup>229</sup>*

El sujeto sólo puede elevarse a la altura del acontecimiento al precio de sufrir una deportación de sí que en ningún caso lo deja tal como era en el pasado, ya que de hecho su actualización lo fuerza a devenir otro, otro que finalmente acabará ocupando su lugar. Y dado que el sujeto se vive a sí mismo

---

<sup>229</sup> DR, 439

irremediablemente en el pasado, es inevitable que se identifique siempre con lo que ha dejado de ser en el mismo momento en que adviene otro. Por esta razón – apunta Deleuze – el verdadero sentido del cogito, más que un “yo soy” es un “yo era”, lo que no es sino otra forma de decir “yo es otro”. Y no es que advengamos otro a partir de una personalidad originaria que nos constituiría – nos advierte – ya que aquello que llamamos “personalidad” no es a fin de cuentas sino una multiplicidad de devenires continuamente desplazada con respecto a sí misma que no deja de diferir. El tiempo, que en la tercera síntesis se instituye como repetición de la diferencia pura, no deja subsistir en su retorno ninguna identidad, ni la del actor – el presente – ni la de la condición – el pasado. Extraer las debidas consecuencias de todo esto es afirmar el devenir como “esa secreta coherencia que excluye la del yo”,

*De este modo, el Yo fisurado según el orden del tiempo, y el sí mismo dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: el hombre sin nombre, sin familia ni cualidades, sin sí mismo ni Yo, el “plebeyo” que detenta un secreto, ya superhombre, cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime.<sup>230</sup>*

La tercera síntesis, la del porvenir, que Deleuze identifica con el eterno retorno, expresa la potencia telúrica del tiempo. El tiempo, que no es sino devenir, pura potencia de metamorfosis, aparece en ella como perpetuamente orientado hacia un futuro impredecible en tanto irreductible al presente que lo realiza o al pasado que lo condiciona, convirtiéndose así en la apertura radical que impide que las cosas puedan quedar fijadas. De lo anterior se sigue la imposibilidad de concebir el mundo como una mera colección de objetos, ya que el tiempo introduce en él un vector de cambio perpetuo que no cesa de atravesarlo y deshacerlo. El tiempo, lejos de ser una cuarta dimensión del espacio que sólo afectaría a los cuerpos extrínsecamente, aparece así como la dimensión en profundidad en la que todo se hace y se deshace, en un

---

<sup>230</sup> DR, 167

movimiento de apertura radical en donde el presente y el pasado no ostentan ningún privilegio.

La meditación sobre la obra de Hölderlin abre paso a la exposición de la tercera síntesis, una síntesis temporal producto de una repetición que esta vez opera por exceso y que al instituirse devora los otros dos modos temporales, el del presente y el del pasado. “He aquí que, en esta última síntesis del tiempo, el presente y el pasado no son a su vez más que las dimensiones del porvenir: el pasado como condición y el presente como agente”<sup>231</sup>. Si en la síntesis pasiva del *habitus* la repetición fundaba el tiempo como presente, y en la de la Memoria el pasado puro como fundamento del tiempo, ahora, siguiendo a Deleuze, asistiremos a la institución del tiempo como futuro, un futuro que acabará finalmente prescindiendo tanto del presente, como agente de la acción, como del pasado, en cuanto condición que opera por defecto.

Pero... ¿que razón invoca Deleuze para afirmar el devenir a expensas de los restantes modos temporales? La respuesta hay que buscarla en los análisis precedentes: en efecto, si bien es cierto que el presente es lo único que existe, también lo es que su modo de existir consiste en un devenir continuo en tanto se encuentra atravesado por una dimensión en profundidad, el pasado puro, que es el que constituye el fundamento de su paso. Desde este punto de vista no puede decirse que el presente sea, ya que en rigor no es, sino que deviene, siendo aquello que deviene no sólo otra dimensión, sino ante todo una dimensión nueva con respecto a la anterior. Cada nuevo presente no es sino la actualización de uno de los múltiples planos virtuales que coexisten en la Memoria ontológica, actualización que se produce según líneas de diferenciación que en ningún caso calcan o reproducen los niveles o grados de distensión o contracción de ésta. Dado que entre las series virtual y actual no existe ninguna relación que pueda equipararse a la del modelo y la copia, hay que concluir que cada actualización –

---

<sup>231</sup> *Ibidem.*

cada presente – supone un verdadero proceso de creación, ya que “la diferenciación nunca es negativa sino esencialmente positiva y creadora”<sup>232</sup>.

El devenir como producción de la novedad es por tanto el elemento constitutivo del ser, siendo esta la razón que lleva a Deleuze, dentro de su proyecto teórico que como ya sabemos no es otro sino la elaboración de un pensamiento de la diferencia, concebida como lo “absolutamente nuevo”, a afirmar una tercera síntesis del tiempo fruto de una repetición que no es sino potencia de metamorfosis marcada por el exceso. “Lo que se produce, lo absolutamente nuevo como tal, no es otra cosa que repetición a su vez, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir”<sup>233</sup>. En efecto, sólo es posible liberar la diferencia de toda subordinación a la identidad y a la semejanza mediante el establecimiento de un tercer modo temporal en donde la repetición aparezca como el “en sí” de la diferencia, quedando abolidos todos los estadios anteriores.

En las anteriores síntesis pasivas, que de suyo son irrepresentables, la diferencia siempre aparecía sujeta, domeñada. En la síntesis del *habitus* la diferencia era sonsacada a una repetición de instantes materiales que, al elevarse al nivel de la representación en las síntesis activas, quedaba sometida a la identidad de los elementos o a la semejanza de los casos retenidos por la contracción. En la del pasado puro la diferencia aparecía incluida entre niveles virtuales que se repiten entre sí, y que para actualizarse en el recuerdo psicológico requerían siempre de un presente – el de la reflexión – que aparece como idéntico, y otro – el de la reproducción – que sólo puede ser representado como semejante al anterior. Es preciso por tanto – afirma Deleuze - postular una tercera síntesis temporal, la del devenir, donde la diferencia, rescatada al fin de toda subordinación, aparezca en una repetición que constituya su “en sí” en tanto diferencia absoluta que eternamente se repite afirmándose a sí misma. Este proceso de repetición que concierne a la tercera síntesis no es, para

---

<sup>232</sup> B, 107

<sup>233</sup> DR, 167

Deleuze, sino afirmación del devenir como eterno retorno, lo que directamente nos conduce a Nietzsche.

El problema que Deleuze se plantea en la tercera síntesis es por tanto la posibilidad de pensar el ser del devenir fuera de toda subordinación a la identidad, siendo éste probablemente el tema nuclear de toda su filosofía. Como aliado en esta difícil empresa Deleuze toma a Nietzsche, de cuyo pensamiento va a servirse a la hora de afirmar la potencia positiva del devenir. El filósofo alemán había acometido esta tarea tras una cuidadosa elaboración de las nociones de fuerza y voluntad de poder, de las cuales se valía para desarrollar un pensamiento pluralista capaz de hacer pensable lo múltiple en cuanto tal, sin referencia alguna a la unidad. Toda la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche se cifra, precisamente, en la elaboración de un pensamiento capaz de pensar la multiplicidad en tanto que multiplicidad y el devenir en tanto que devenir sin necesidad de recurrir a las nociones fundantes de lo “uno” y del “ser”, verdaderas piedras angulares de la metafísica platónica. Enfrentado al problema de afirmar la multiplicidad Nietzsche apelaba al carácter relacional de la fuerza, lo que de suyo impide concebirla de modo aislado ni reducirla a una identidad. El resultado de esta operación es que la identidad pasa a ser concebida como un fenómeno secundario y derivado en tanto producto de la multiplicidad de fuerzas y de sus mutuas interacciones. Un cuerpo o un objeto no se distinguen por tanto de las fuerzas que le constituyen, de forma que habría que pensarlos como verdaderas multiplicidades que no remiten a ningún centro identitario.

*El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple.*<sup>234</sup>

La noción de fuerza en Nietzsche destituye así a la identidad del lugar privilegiado que durante siglos ha venido ocupando en el pensamiento occidental, siendo el segundo concepto que pone en juego, el de “voluntad de

---

<sup>234</sup> NF, 61

poder”, el que corona el proyecto nietzscheano. Según Deleuze, el concepto nietzscheano de voluntad, que tiene un sentido pluralista en tanto designa un elemento inseparable de las fuerzas a las que califica, sirve para designar su mutua determinación desde la perspectiva de su composición e interrelación. “El concepto de fuerza es, pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama voluntad”<sup>235</sup>. No satisfecho con afirmar el carácter pluralista de la voluntad – lo que precisamente, como señala Deleuze, señala el punto de ruptura entre Nietzsche y Schopenhauer, quien concebía la voluntad de modo unitario – Nietzsche la dotará de un poder interno capaz de determinar su mutua relación de acuerdo con una síntesis diferencial que excluye todo mecanicismo. En efecto, si concebimos una multiplicidad de fuerzas cuya diferencia sea solo cuantitativa y cuyo modo de relación sea siempre extrínseco, nos vemos irremediabilmente abocados a un burdo mecanicismo en el que, por su propia dinámica, la identidad acabaría reintroduciéndose en el sistema. Es sólo al precio de entender la fuerza como provista de un principio interno dotado de un triple carácter: genético, diferencial y sintético, que puede concebirse la relación entre fuerzas como síntesis diferencial cuyo principio es la voluntad de poder.

*La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.*<sup>236</sup>

La voluntad de poder que, según Nietzsche, es un principio plástico que implica una sensibilidad diferencial, se suma por tanto a la fuerza como elemento interno diferencial y genético responsable de la producción de la cualidad específica que le corresponde desde el momento en que entra a formar parte de una relación que siempre es resultado del azar. Deleuze nos previene contra el equívoco que supondría interpretar la “voluntad de poder” nietzscheana como una voluntad orientada hacia el dominio, ya que en ningún

---

<sup>235</sup> NF, 15

<sup>236</sup> NF, 74

caso se trata de eso. El poder no es algo exterior a la voluntad a lo que ella tendiese como su finalidad, sino el elemento genético y diferencial que determina las fuerzas en su mutua relación y que a su vez es determinado por ellas. La voluntad de poder no es susceptible por tanto de una interpretación antropomórfica ya que en ningún caso remite a subjetividad alguna, sino tan sólo al principio plástico, dionisiaco, que penetra todos los ámbitos, los orgánicos y los inorgánicos, lo que la convierte en el único principio causal en todos ellos.

Una vez que Nietzsche ha logrado pensar la multiplicidad liberada de toda subordinación a la identidad queda aún el problema de pensar el puro devenir, siendo la exposición del “eterno retorno” la que proporcionará, según Deleuze, los elementos necesarios para ello. Nietzsche introduce dicha exposición mediante una crítica al supuesto estado de equilibrio del universo, idea sobre la que se fundamenta la noción misma de “ser”. Para Nietzsche, señala Deleuze, la presuposición de que el mundo pueda alcanzar un estado terminal o de equilibrio está mal establecida, en la medida en que la evidencia de cada instante, como instante que pasa, la contradice. En efecto, el instante en tanto devenir que niega el ser del presente arruina toda posibilidad de pensar en un estado de equilibrio que, de ser posible, ya hubiese sido alcanzado. Precisamente es la característica del presente de no ser nunca presente en sentido estricto la que nos fuerza, según Deleuze, a pensar el devenir, pero no como un proceso que hubiese tenido un origen y esté abocado a un fin, viejo residuo de prejuicios teológicos, sino como tal. Aunque es cierto – comenta Deleuze – que de esta argumentación se sigue la imposibilidad de concebir el ser en un sentido distinto al devenir, también lo es que es ella precisamente la que nos obliga a pensar el modo de ser que correspondería al devenir, es decir, a pensar conjuntamente el devenir y el ser. Según nuestro filósofo, el único modo de ser que conviene al devenir es el de retornar, bien entendido que lo que retorna nunca es el ser ni lo mismo, sino que es el retorno mismo el que constituye el ser en tanto afirmación del devenir y de la diferencia.

*Al utilizar la expresión “eterno retorno” nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere.*<sup>237</sup>

Es precisamente en este punto donde la interpretación deleuzeana de la doctrina del eterno retorno de Nietzsche muestra toda su originalidad. Deleuze es consciente de que el pensamiento del eterno retorno no fue desarrollado explícitamente por Nietzsche, y que su propia formulación resultada controvertida y polémica. En este sentido señala que en las raras ocasiones en que Nietzsche alude al eterno retorno en el *Zaratustra* no parece sino quedarse en su contenido manifiesto: “el eterno retorno como lo Mismo que hace volver a lo Semejante”<sup>238</sup>. El pensamiento de Nietzsche parece así coincidir en lo fundamental con la noción del eterno retorno común en la antigüedad. No obstante, Deleuze nos invita a medir la distancia que separa la concepción de los antiguos de la vislumbrada por el pensador alemán. La primera – puntualiza Deleuze – presupone la identidad en general de aquello que se supone que retorna: se trataría de un ciclo de semejanzas que se repite, es decir, de una ley de la naturaleza que por una parte atañe a la repetición de un mismo proceso relativo a los elementos cualitativos (eterno retorno físico), mientras que por otra asegura el retorno de los cuerpos celestes incorruptibles a la misma posición (eterno retorno astronómico). Esta noción se nutre por tanto de los mismos elementos que la representación: identidad, semejanza y generalidad, mediante los cuales el ser vuelve a retornar, siguiendo los ciclos de las estaciones, las cosechas y los astros.<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> NF, 72

<sup>238</sup> LS, 265

<sup>239</sup> DR, 386-387



Si Nietzsche proclama que la doctrina del eterno retorno es su más alto pensamiento es – siguiendo a Deleuze – porque sabía perfectamente que *su* doctrina no constituía en modo alguno la afirmación de una mismidad, de una semejanza o de una igualdad. El eterno retorno no es una ley de la naturaleza sino la afirmación de la potencia de metamorfosis que corresponde al fondo caótico del que la naturaleza, como ámbito de los reinos y las leyes, emerge secundariamente. El eterno retorno, que es lo único idéntico, se dice precisamente de un mundo sin identidad, sin semejanza y sin igualdad, de un mundo “cuyo fondo mismo es la diferencia, donde todo reposa sobre disparidades, sobre diferencias de diferencias que repercuten hasta el infinito”<sup>240</sup>. El eterno retorno queda así vinculado a la voluntad de poder, ya que si esta última constituye la expresión del mundo como multiplicidad de intensidades comunicantes, el eterno retorno instituye su ser como lo Mismo que excluye todas las identidades, como afirmación perpetua de la diferencia.

El eterno retorno es interpretado por Deleuze como el principio de repetición que asegura el regreso de la Diferencia, es decir, como una afirmación gozosa del devenir, siendo precisamente este carácter afirmativo del eterno retorno el que impide que ninguna cosa vuelva, al menos en su identidad. De esto se sigue que las cosas sólo pueden abrirse a la única identidad, que es la de lo Mismo en cuanto eterno retorno de la diferencia, a condición de quedar descuartizadas en sus diferencias mientras sus presuntas identidades se hacen añicos, de lo que se deriva, inevitablemente, la muerte de Dios como garante de la identidad, la muerte del yo, como identidad del sujeto constituido y la aniquilación de todo aquello que en cuanto dado “de una vez por todas”, excluye el devenir y el azar.

*El eterno retorno no afecta sino a lo nuevo, es decir, a lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis. Pero no hace reincidir ni a la condición ni al agente; por el contrario, los expulsa,*

---

<sup>240</sup> *Ibidem.*

*reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga. Constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra. (...) Es esa secreta coherencia que no se plantea sino excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del sí mismo, la del mundo y la de Dios.*<sup>241</sup>

Según Deleuze, el eterno retorno es el principio diferencial que da cuenta de la implicación que existe entre la multiplicidad y el devenir. Si la repetición por exceso del devenir es pensada como la repetición propia del eterno retorno ello es porque aparece como una repetición que afecta sólo a la diferencia: principio dinámico productivo de diferencias en el mundo al que se debe la reproducción y desplazamiento continuo de la diferencia siguiendo la flecha del devenir, así como la introducción continua de la novedad en lo real. La repetición, así concebida, aparece como el diferenciante de la diferencia, su transporte continuo.

*La repetición en el eterno retorno aparece bajo todos sus aspectos como la potencia propia de la diferencia, y el desplazamiento y el disfraz de lo que se repite no hacen más que reproducir la divergencia y el descentramiento de lo diferente en un solo movimiento, que es la diáfora como transporte.*<sup>242</sup>

Una vez que Deleuze ha establecido la doctrina nietzscheana del eterno retorno como afirmación del devenir y de lo múltiple, acometerá la tercera síntesis del tiempo desde la particular lectura que hace del psicoanálisis freudiano. Este itinerario no es casual, ya que entre Nietzsche y Freud existen innegables paralelismos – como acertadamente señala Ricoeur – que se ponen de relieve expresamente en el empleo que Freud hace de las nociones de fuerza y conflicto como factores determinantes de la vida psíquica<sup>243</sup>. No sólo eso sino que también en Freud, y como resultado de plantear la pulsión como elemento fundamental de la vida psíquica, asistimos a un desfondamiento del sujeto. En

---

<sup>241</sup> DR, 167

<sup>242</sup> DR, 470

<sup>243</sup> RICOEUR, P., *Freud, una interpretación de la cultura.*, Siglo XXI Editores, 1978, p. 107 y sig. (Título original: *De l'interprétation – essai sur, Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965) Trad.cast.: Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inciarte.

efecto, desde el momento en que los objetos, en vez de ser pensados como aquello que se enfrenta a la conciencia son concebidos como finalidad de la pulsión, su correlato, que es el sujeto, desaparece como ente ante el que éstos aparecerían. Esta posición implica una renuncia – patente en todo el sistema de Freud – a la problemática sujeto-objeto como elemento nuclear sobre el que debe centrarse la investigación. Aunque no pueda decirse de Deleuze que esté en la misma línea de pensamiento que Freud en lo que respecta al tema de la repetición, es innegable que entre los dos autores hay una cierta connivencia que se pone de manifiesto especialmente en el periodo en el que Deleuze escribe *Diferencia y repetición*. En esta obra, en la que el psicoanálisis juega un papel en absoluto tangencial, Deleuze adopta algunas de las nociones freudianas del periodo de madurez tras haberlas sometido previamente a un proceso de reformulación de modo que pudiesen adaptarse a su propio pensamiento.

Los procesos de repetición habían sido analizados por Freud en el célebre ensayo de 1920: *Más allá del principio del placer*<sup>244</sup>. En esta obra, de importancia capital a la hora de entender la evolución de su pensamiento, Freud iniciaba una revisión de los conceptos de sujeto y objeto así como de la economía global del psiquismo humano, cuyo resultado es la superación de la anterior posición teórica que ligaba el psicoanálisis al modelo cuantitativo propio de la tradición científica de Helmholtz y Fechner. Influida por su propia formación científica, Freud aspiraba a que el psicoanálisis adquiriese el estatuto de una ciencia, lo que le había llevado a establecer una equivalencia entre el principio del placer y el principio de constancia, estableciéndolos como los pilares sobre los que se asentaba toda la vida psíquica.

La inclusión en el escrito de 1920 de la pulsión de muerte acabará impugnando este modelo teórico, señalando de hecho el tránsito de una concepción cuasi-física del aparato psíquico a una especulación de carácter general sobre la vida y la muerte más próxima a las concepciones de Goethe y el

---

<sup>244</sup> FREUD, S., *Más allá del principio del placer*. Biblioteca Freud, Alianza Editorial, Madrid, 2000

pensamiento romántico. Frente a la muerte, la libido cambia de sentido y recibe el nombre mítico de Eros, mientras que el principio de realidad, diametralmente opuesto según Freud al principio del placer, despliega frente a la pareja Eros-Tánatos toda una jerarquía de sentido. Ya hemos visto anteriormente la crítica de Deleuze a la oposición freudiana entre principio de realidad y principio de placer, ya que para nuestro filósofo ambos principios se encuentran estrechamente ligados en tanto el papel del primero consiste en asegurar la estabilidad de la síntesis cuya fundación elevó precisamente el placer al rango de principio.

En la referida obra, Freud da cuenta pormenorizada de las razones que le impulsaron, en el curso de su investigación, a forzar al paciente a reconstruir su pasado. Este procedimiento, cuyo objetivo era mejorar los resultados terapéuticos haciendo consciente lo inconsciente, tropezaba – según relata Freud – con un obstáculo, ya que el paciente sometido al tratamiento tendía a “reprimir” precisamente aquellos episodios pasados que tenían mayor valor representativo desde el punto de vista del conflicto. La consecuencia indeseada de la represión era que el enfermo, incapaz de elaborar como un recuerdo el suceso reprimido, se veía obligado a repetirlo actualmente. Aparece por tanto en Freud una clara distinción entre repetición y recuerdo. Precisamente en el ensayo *Recuerdo, Repetición y elaboración* dice al respecto: “El analizado no recuerda nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo vive de nuevo. No lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo repite sin saber naturalmente lo que repite”<sup>245</sup>. Según Freud, el recuerdo supone una vuelta consciente al pasado, independientemente de que éste fuese en su origen consciente o inconsciente, mientras que la repetición es una acción compulsiva que se explica sobre todo por los fenómenos de represión y transferencia producidos durante la terapia, y que constituyen para el sujeto un sustitutivo para el recuerdo, una forma especial de recordar.

---

<sup>245</sup> FREUD, S., *Recuerdo, repetición y elaboración*, en *Obras completas*, Tomo III, Madrid: Alianza Editorial 2000, pp. 437-441

Represión y transferencia son por tanto para Freud nociones fundamentales a la hora de entender los procesos de repetición, ya que el sujeto analizado se ve forzado a repetir todo aquello que, por haber sido reprimido u objeto de una transferencia adversa, no puede ser recordado, siendo las resistencias ofrecidas por el enfermo en el curso de la terapia las que irán marcando la sucesión de las repeticiones. A estas alturas de la investigación Freud se plantea un problema: el papel que la compulsión de repetición desempeña en el proceso, ya que los enfermos se ven forzados a repetir una y otra vez una misma situación por más dolorosa que de hecho les resulte, lo que parece entrar en contradicción con el valor del placer como principio. La solución a la que llega Freud es que, aunque la repetición opere como un disfraz tras el que se oculta lo reprimido, lo que aparentemente implica una concesión al principio del placer, la obsesión compulsiva de repetición es más primitiva, elemental e instintiva que éste, constituyendo así un verdadero más allá del principio del placer. De modo coherente y tras un análisis de los instintos, Freud concluirá que si bien existe una pulsión responsable de la diferenciación y evolución desde el punto de vista de los organismos, también hay otra que tiende hacia su disolución, es decir, un verdadero instinto de muerte que promueve la vuelta a lo indiferenciado.

Ya hemos visto la consideración que merece a Deleuze el conjunto del análisis freudiano, al que acusa de estar íntimamente ligado al modelo de pensamiento representativo que se trata precisamente de recusar. Ello no impide a Deleuze reconocer la importancia crucial del ensayo freudiano de 1920, al que califica de “obra maestra”, en cuanto en su opinión Freud emprende en él por vez primera una reflexión puramente filosófica cuyo objetivo prioritario es desentrañar el “más allá” del placer como principio rector de la vida psíquica, es decir, el elemento fundante y por tanto trascendental del mismo<sup>246</sup>. Resumimos lo apuntado en apartados anteriores: según Freud el placer adquiere el carácter de un principio rector de la vida psíquica porque está

---

<sup>246</sup> PSM, 114

supuesto en toda ligazón de excitaciones – ligazón que Deleuze equipara con un *Habitus* – siendo el carácter sistemático de la ligazón, al instituirse, el que permite que a partir del Ello se abra paso una organización. No es éste sin embargo el único aspecto que a nuestro filósofo le parece encomiable del citado ensayo, siendo lo fundamental que es en él donde, por vez primera, el instinto de muerte queda desvinculado de las tendencias agresivas o destructivas para aparecer ligado a los fenómenos de repetición. Es esta intuición – afirma Deleuze – la que permite elevar el instinto de muerte al rango de un verdadero principio trascendental, en cuanto elemento positivo en el que la repetición tiene su origen y mediante el que se afirma. Es cierto que Eros es el fundamento del placer como principio – dice Deleuze – en cuanto repetición que garantiza la reproducción de lo viviente, bien a nivel energético, bien a nivel celular, pero no lo es menos que Tánatos es el sin fondo del que el fundamento emerge.

*Es propio de una búsqueda trascendental el no poder interrumpírsela a voluntad. ¿Cómo podría determinarse un fundamento sin precipitarse a la vez, más allá todavía, en lo sin-fondo del que emerge?(...) ¿Cómo podría jugar la repetición un al mismo tiempo (al mismo tiempo que la excitación, al mismo tiempo que la vida) sin jugar también el antes, con otro ritmo y en otro juego (antes de que la excitación venga a quebrar la indiferencia de lo inexcitable, antes de la vida venga a quebrar el torpor de lo inanimado? Más allá de Eros, Tánatos. Más allá del fondo, lo sin-fondo.<sup>247</sup>*

Eros y Tánatos, en sí mismos, no pueden ser ni vividos ni representados. Lo único que nos ofrece la experiencia – afirma Deleuze ciñéndose a los textos de Freud – es combinaciones de ambos, siendo la función de Eros ligar la energía de Tanatos mediante su subordinación al principio del placer en el Ello: siempre la misma repetición que a un tiempo salva y mata, la divinidad bifronte que no muestra en la superficie una de sus caras sin arrastrar la otra en su interior. Pero mientras Eros es más ruidoso, el instinto de muerte en cuanto sin-

---

<sup>247</sup> PSM,117

fondo que constituye el reverso destructivo y necesario de toda construcción, tiene una naturaleza silenciosa. El mismo Freud había señalado repetidamente (sobre todo en *El Yo y el Ello* y en *El Malestar de la cultura*) que la pulsión de muerte constituye una energía muda por oposición al clamor de la vida.<sup>248</sup> El deseo de muerte – según Freud – no habla como el deseo de vida: la muerte actúa en silencio. Así es también para Deleuze, sólo que en su caso la muerte silenciosa no está relacionada con el retorno a la materia inanimada más que en un aspecto, siendo el otro - y fundamental – la liberación de las *diferencias libres* que se encontraban apresadas en el sujeto y que finalmente exigen su manumisión.

La muerte no es por tanto una pulsión que se distinguiría de Eros, como plantea Freud, llevado por un prejuicio que le hace concebir la muerte como el retorno a la materia inanimada. El instinto de muerte, que no es sino el rostro de la tercera repetición, trabaja la vida desde dentro, siendo su prototipo la forma pura del tiempo, un tiempo – el del Aión – vacío de todo contenido empírico que fuerza al sujeto, más allá de toda identificación libidinal con los objetos virtuales y reales entre los cuales se entretejía, a abandonar su propia identidad en pro de una figura que le excluye. La muerte es coextensiva a la vida, el acontecimiento que continuamente irrumpe en el ciclo temporal instaurado por Eros, un tiempo vacío, una línea recta que el sujeto se ve forzado a recorrer hasta su completa destitución.

*Siempre hay un “mueren” o “se muere” más profundo que el “yo muero”, y sólo los dioses mueren sin cesar y de múltiples maneras; como si surgieran de mundos en donde lo individual no se halla aprisionado por la forma personal del Yo o del sí mismo, ni siquiera por lo singular, aprisionado*

---

<sup>248</sup> “Las pulsiones de muerte son, por naturaleza, mudas y el clamor de la vida procede, esencialmente, de Eros” FREUD, S., *El Yo y el Ello y otros escritos de metapsicología*, Biblioteca Freud, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 22. Trad. cast.: Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres.

*por los límites del individuo; en una palabra, lo múltiple insubordinado, que no se reconoce en el “primer aspecto”.*<sup>249</sup>

No acaban aquí las divergencias entre Freud y Deleuze con respecto al tema de la repetición. Como hemos visto al tratar del fenómeno de la repetición erótica, Freud plantea la repetición como un proceso que se produce siempre entre dos presentes en el ámbito de la representación. Para Deleuze, sin embargo, la representación no puede ser pensada como una estructura binaria compuesta por dos términos, el “representante” y lo “representado”, en términos clásicos, el sujeto y el objeto, so pena de incurrir en una simplificación. La representación es más bien un conjunto que siempre incluye un elemento diferenciante – la casilla vacía – que es su verdadera razón suficiente en cuanto induce un fenómeno de resonancia entre los elementos diferenciales que integran las dos series, de suyo heterogéneas. Dicho diferenciante, que es el que funda la representación, no es por ello mismo representable. De modo coherente con lo anterior Deleuze se niega a plantear la repetición al modo del psicoanálisis, es decir, como un proceso entre dos presentes por más que uno de ellos sea ya pasado.

La repetición, según Deleuze, es lo que ocurre siempre que dos series reales divergentes quedan conectadas por una instancia paradójica – el diferenciante – perpetuamente desplazada en una y perpetuamente disfrazada en la otra. Es precisamente este carácter del diferenciante de estar perpetuamente desplazado en la serie de lo virtual y perpetuamente disfrazado en la serie de lo real la que da razón de todos los disfraces a los que Freud alude cuando habla de la repetición como modificación de una situación originaria. Sólo que no hay situación originaria – afirma Deleuze – ya que toda situación es de por sí repetición y disfraz, sin que podamos remontarnos a una que actuase como modelo de la serie. El objeto virtual, perpetuamente desplazado entre las series virtual/real, es el origen de todas las máscaras y disfraces que constituyen el

---

<sup>249</sup> DR, 198



verdadero sujeto de la repetición. Por ello – prosigue nuestro filósofo – no puede atribuirse la repetición a una represión, ya que es la repetición – que se revela ahora como instinto de muerte – en cuanto no puede ser representada, la que suscita la represión. En otras palabras, si el sujeto reprime algunas experiencias del presente ello es para poder abrirse a otras vivencias a las que sólo puede tener acceso, más allá del principio del placer y de los límites de la representación, en la repetición.

Si la primera síntesis, la del presente, correspondía al Ello, y la segunda síntesis de la Memoria al Yo, la tercera síntesis aparece ahora como la base del Super-Yo. “Es preciso volver a estas tres síntesis, como constitutivas del inconsciente”<sup>250</sup>. Conviene retomar aquí algunas de las nociones que hemos visto anteriormente y que están relacionadas con la peculiar lectura que hace Deleuze del psicoanálisis con respecto al tema de la subjetividad. Como ya hemos visto el Ello es el lugar móvil donde las excitaciones, siguiendo un proceso de resolución, daban paso a una multitud de yoes larvarios. El placer, que en su origen no es sino satisfacción narcisista que acompaña a la síntesis pasiva en el momento de su institución, adquiere el rango de principio desde el momento en que se hace preciso, para que el Ello de paso a una organización, que la ligazón entre excitaciones adquiriera un carácter sistemático. A partir de aquí la síntesis pasiva del *habitus*, sometida a un doble proceso, se ligaba por un lado a los objetos reales de la serie en la que se constituía el sí mismo activo, mientras que por el otro permanecía vinculada a la contemplación de objetos virtuales.

*Tanto el carácter esencialmente perdido de los objetos virtuales como el carácter esencialmente disfrazado de los objetos reales son las poderosas motivaciones del narcisismo.*<sup>251</sup>

Esta tendencia erótica que implica una carga libidinal en los objetos puede, sin embargo, refluir hacia el *sí mismo* dando lugar a un proceso que

---

<sup>250</sup> DR, 199

<sup>251</sup> DR, 193

Freud, en un brillante ensayo de 1914<sup>252</sup> había designado con el nombre de narcisismo. Siguiendo a Freud, es la necesidad de descargar las tensiones acumuladas lo que provoca el desplazamiento de la libido desde el yo, en el que se encuentra originalmente centrada – narcisismo primario – hacia una serie de objetos, reales o imaginarios, cuya función es eliminar, mediante la correspondiente carga libidinal, las excitaciones excedentes suprimiendo así el estado de displacer que acompaña a su acumulación. El problema aparece, según Freud, cuando como resultado de un proceso anómalo de regresión de la libido sobre el yo, éste se vuelve incapaz de liberar el exceso pulsional mediante la respectiva carga en los objetos, originándose así un estado narcisista como fenómeno secundario y patológico.

Deleuze recoge este esquema freudiano y lo adapta a las exigencias de su propio pensamiento, asimilando los objetos imaginarios a los virtuales. El narcisismo queda reformulado como el resultado del reflujo de la libido sobre el yo, es decir, como un proceso de desprendimiento por parte de éste de toda vinculación erótica que le ligaba a los objetos reales y virtuales sobre los que se enfocaba. El yo narcisista, vacío ahora de todo contenido, asume sobre sí el doble carácter de desplazamiento y disfraz de los objetos sobre los que se erigía, lo que da como resultado que se experimente a sí mismo como pura modificación. Es entonces cuando aparece Tanatos, no como pulsión independiente dotada de una naturaleza distinta, sino como el mismo Eros que al desprenderse de todos sus contenidos – los virtuales y los reales –, muestra su otro rostro, el de la destrucción. El sujeto se abre así a una nueva temporalidad, la de la tercera síntesis, en donde el tiempo, un tiempo que como él ha abjurado de todo contenido material, se desencurva al fin adoptando otra figura, la de la línea recta.

*Cuando el yo narcisista ocupa el lugar de los objetos virtuales y reales, cuando toma sobre si el desplazamiento de unos como disfraz de los otros, no*

---

<sup>252</sup> FREUD S., *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Biblioteca Freud, Alianza Editorial, 1997. Trad. cast.: Luis López-Ballesteros y de Torres.

*reemplaza un contenido del tiempo por otro. Por el contrario, entramos en la tercera síntesis. Se diría que el tiempo ha abandonado todo contenido mnemónico posible y, con ello, quebrado el círculo que le llevaba a Eros. Se ha desenvuelto, enderezado, ha tomado la figura última del laberinto, el laberinto en línea recta.*<sup>253</sup>

El yo narcisista, el yo disuelto, aparece ahora como el sí mismo pasivo correlato de un Yo astillado por la forma pura del tiempo, tiempo puesto en línea recta que arrastra en su devenir todo lo que tiene un nombre. La tercera síntesis del tiempo reúne todas las dimensiones temporales – afirma Deleuze – si bien las reorganiza de un modo diferente. Mientras que el pasado pasa a ser ahora el Ello, como la condición por defecto, y el presente corresponde a la metamorfosis del agente tal y como se proyecta en el yo ideal, el porvenir se identifica con el Super-Yo, la repetición por exceso que no deja subsistir ninguna semejanza, ninguna identidad y que por ello mismo puede asimilarse al eterno retorno.

*El eterno retorno es potencia de afirmación, pero afirma todo de lo múltiple, todo de lo diferente, todo del azar, salvo lo que los subordina al Uno, a lo Mismo, a la necesidad, salvo el Uno, lo Mismo y lo Necesario. Del Uno se dice que se ha subordinado a lo múltiple de una vez por todas. ¿Y no es acaso éste el rostro de la muerte?(...) Si el eterno retorno está en relación esencial con la muerte es porque promueve e implica “de una vez por todas” la muerte de lo que es uno. Si mantiene una relación esencial con el futuro es porque el futuro es despliegue y explicación de lo múltiple, de lo diferente, de lo fortuito, para ellos y para todas las veces.*<sup>254</sup>

“Así termina la historia del tiempo”, dice Deleuze en las conclusiones del segundo capítulo de *Diferencia y repetición*. Y así acaba también la historia del sujeto, podríamos nosotros añadir. El instinto de muerte, la línea recta implacable del tiempo, al llegar a su límite compone otra vez un círculo, por

---

<sup>253</sup> DR, 294

<sup>254</sup> DR, 213-214

más que esta vez se trate de un círculo *singularmente tortuoso*, ya que en él la repetición sólo concierne a un mundo desprovisto de identidades, un universo descentrado, un caosmos donde ni la igualdad ni la semejanza tienen cabida. Al fin y al cabo la supuesta identidad del sujeto no era sino un efecto de superficie, un resultado de síntesis diferenciales que recubrían la diferencia, un disfraz tras el que Dionisos, señor de las máscaras, ocultaba su rostro. Pero cuando el fondo original último sube a la superficie y la línea abstracta disuelve todas las formas, entonces queda descartada la diferencia que representaba el sí mismo o el Yo: una diferencia que, como Deleuze afirma, “sólo lo era para morir”<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> DR, 197

## CAPITULO IV

### SUJETO Y ACONTECIMIENTO

En el capítulo anterior hemos visto la importancia que la noción de “acontecimiento” reviste en el pensamiento de Deleuze, siendo ésta la razón que ha llevado a algunos de sus comentaristas a considerarla como verdadera clave de bóveda del conjunto de su pensamiento<sup>256</sup>. No menos relevante es sin embargo la crítica a la noción fundante de sujeto, que constituye una constante en toda su trayectoria intelectual desde la temprana publicación de *Empirismo y subjetividad* en 1953 hasta *El Pliegue*, obra que verá la luz en 1988, más de treinta años después. En este último estudio, escrito en la última etapa de su producción filosófica, nuestro filósofo retoma, desde la lectura de Leibniz, la tarea crítica de deconstruir la imagen del sujeto legada por la tradición dando paso a una interpretación de la subjetividad como expresión y plegamiento. Se consume así el itinerario seguido por Deleuze a lo largo de su andadura filosófica en donde repetidamente los individuos aparecen – sobre todo en los estudios dedicados a Bergson y Proust – como repliegues espacio-temporales, o lo que es lo mismo, como la expresión de una región del Ser que se despliega en el sujeto.

*Cada sujeto expresa el mundo desde un cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta. Cada sujeto expresa pues un mundo 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; se distingue de él, e incluso de su propia existencia, precisamente como la esencia se distingue de la existencia.*

---

<sup>256</sup> Es el caso de François Zourabichvili: *“Deleuze: una filosofía del acontecimiento”*. Amorrotu Editores, 2004. Francisco José Martínez señala también como “una de las novedades fundamentales del pensamiento de Deleuze el intento sistemático de elaborar un entramado ontológico y epistemológico que permita pensar el acontecimiento”, MARTINEZ, F. J. (1987), p, 55

*No existe fuera del sujeto que lo expresa pero está expresado como la esencia, no del sujeto, sino del Ser o de la región del ser que se revela al sujeto.*<sup>257</sup>

Aunque la cita anterior corresponda al estudio de Deleuze sobre la obra de Proust, es imposible no captar en ella el eco de Leibniz. No en vano fue Leibniz el primero, siguiendo la estela de los estoicos, en plantear – según Deleuze – una filosofía del acontecimiento. Para Leibniz el mundo no es sino una serie de acontecimientos elegidos por Dios que siempre precede a los individuos, siendo el sujeto una noción individual que encierra en sí todos los acontecimientos, es decir, una envoltura de los pliegues que conforman el ser. Por ello será Leibniz el filósofo a quien Deleuze acuda en esta etapa, ya que en su pensamiento encuentra las claves que precisa para pensar conjuntamente las nociones nucleares de acontecimiento y sujeto. Llegados a este punto conviene recordar el modo en que Deleuze concibe el acontecimiento, tal y como lo plantea en sus grandes obras ontológicas: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* y que tendrán aplicación en su lectura de Leibniz.

El acontecimiento es conceptualizado por Deleuze como una virtualidad inasignable que coexiste aberrantemente con el tiempo sucesivo de la representación por más que, a diferencia de éste, que sólo incumbe al presente, reúna en sí todas las dimensiones temporales. Como multiplicidad intensiva – término que Deleuze toma prestado de Bergson – el acontecimiento está formado por una serie de singularidades que se actualizan en diversos instantes, siendo por tanto el suyo un “*entre-tiempo*” que persiste e insiste en el tiempo cronológico que media entre sus efectuaciones. El devenir y la metamorfosis son sus modos de ser, siendo esta la razón de que se encuentre perpetuamente desplazado-disfrazado entre las series heterogéneas de lo virtual y lo actual. Es propio del acontecimiento, en fin, actualizarse en los estados de cosas y en los cuerpos en distintos tiempos “*presentes*” a los que subvierte desde dentro, en una efectuación de la que no salen indemnes ni el tiempo sucesivo de la

---

<sup>257</sup> PS, 54

representación, ni las presuntas identidades del sujeto o del objeto. Por eso es tan importante, afirma Deleuze, “determinar en que se convierte un sujeto cuando sus predicados son acontecimientos”<sup>258</sup>. En *El Pliegue*, Deleuze aproxima las nociones de acontecimiento y sujeto, tal y como se encuentran desarrolladas en Leibniz, con las que Whitehead – *el diádoco* – formula por su cuenta, sirviéndose de ambas, según un procedimiento con el que ya estamos familiarizados, para la elaboración de su propio pensamiento.

#### **IV.1 El laberinto de la materia: inflexión, punto de vista y pliegue.**

Comencemos por Leibniz. Es bien conocido el modo en que Leibniz concibe la sustancia individual o el sujeto, “como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el Universo, que cada una expresa a su manera, análogamente a como una misma ciudad es representada de distinto modo según las diferentes situaciones del que la mira”<sup>259</sup>. Todo el universo repite, por tanto, representándola, la gloria divina y porta la marca de su sabiduría infinita, expresándola a su manera. Y ya que toda sustancia expresa, por más que lo haga confusamente, el universo entero bien puede decirse, por analogía, que confusamente “lo conoce”; y no sólo eso, sino que, a imitación de la omnipotencia divina, puede extender su poder sobre todas las demás.

Una visión semejante no tiene por qué chocar necesariamente, explica Leibniz, con la vieja teoría de las formas sustanciales; y tampoco se aleja tanto de las meditaciones teológicas de aquellos antiguos autores hoy día, dice, tan desprestigiados<sup>260</sup>. Ciertamente que la física actual explica mejor el detalle de las cosas - prosigue - pero los filósofos modernos, que han tratado de reducir la naturaleza del cuerpo a extensión, han olvidado que en los cuerpos hay siempre, además, algo que tiene relación con las almas. En el *Discurso de Metafísica*, texto que bien puede considerarse como la primera exposición completa del

---

<sup>258</sup> CC, 253

<sup>259</sup> LEIBNIZ, G.W., *Discurso de Metafísica*, 9, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p.66

<sup>260</sup> *Op.cit.* 10 y 11, pp. 67-69

sistema de pensamiento de Leibniz, los enemigos están claramente identificados: los spinozistas y los cartesianos, los primeros porque destruyen la justicia y la sabiduría que efectivamente hay en el mundo cuando no dejan en pie “más que cierto poder despótico”, y los segundos porque afirman “que las verdades eternas de la metafísica y la geometría, y por consiguiente también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección, no son más que efectos de la voluntad de Dios, mientras que a mí me parecen consecuencias de su entendimiento”.<sup>261</sup>

No es éste el único punto doctrinal en el que Leibniz va a apartarse de Descartes. Previamente a la publicación del *Discurso de Metafísica* ya había rechazado, en sus cartas a Thomasius, la identificación cartesiana de la materia con la extensión, pues la materia (como él dice: la “masa”) une siempre a la extensión “cierta impenetrabilidad, inercia, impetuosidad y conexión”, siendo estos caracteres precisamente los que conforman la textura de los cuerpos. No sólo eso, sino que Leibniz va a postular la existencia de *minima* en el continuo; *minima* que desde luego no serán espaciales ni corporales, pero que en cualquier caso deben existir. El razonamiento de Leibniz es el siguiente: dado que el movimiento es continuo y que ningún cuerpo se mueve o abandona el estado de reposo más que a impulsos de alguna causa, pero permanece en movimiento mientras no encuentre un obstáculo, debe haber en todos los cuerpos algo que no es geométrico, un *conatus* que desde su interior les impulsa a superar los obstáculos que les impiden proseguir su trayectoria. Que este sistema, preludio de la explicación que algún día se llamará Monadología, no bastaba para explicar los hechos de la Física lo muestra el hecho de que, en escritos posteriores, Leibniz se vio obligado a introducir hipótesis correctoras que suponían un regreso a una concepción discontinuista de los cuerpos en la misma línea de Descartes. Bien es verdad que a Leibniz le faltaba todavía ese instrumento esencial que dará forma a la Monadología, a saber, el cálculo infinitesimal que, una vez desarrollado, le permitirá afirmar contra Descartes

---

<sup>261</sup> *Op.cit.*, 2, p. 59



que no hay discontinuidad en la materia ya que ésta es infinitamente porosa, siendo el universo un conjunto “semejante a un estanque de materia en el que hay diferentes flujos y ondas”<sup>262</sup> un verdadero laberinto en dos pisos, el de los cuerpos y el de las almas, cuyos pliegue y repliegues se extienden hasta el infinito.

*Lo múltiple no sólo es lo que tiene muchas partes, sino lo que está plegado de muchas maneras. A cada piso le corresponde precisamente un laberinto: el laberinto del continuo en la materia y sus partes, el laberinto de la libertad en el alma y sus predicados. Si Descartes no ha sabido resolverlos es porque ha buscado el secreto del continuo en trayectos rectilíneos, y el de la libertad del alma en una rectitud del alma, ignorando tanto la inclinación del alma como la curvatura de la materia.*<sup>263</sup>

Pero veamos qué dice Descartes. En la Segunda Meditación – en el curso de la célebre reflexión sobre el trozo de cera – Descartes sienta las bases de lo que será finalmente su concepción de la naturaleza real de la materia, llegando a una caracterización provisional de los objetos físicos como algo “extenso, flexible y cambiante”

*Consideremos aquellas cosas que generalmente pensamos que son las que se comprenden de forma más clara de todas, a saber, los cuerpos que tocamos y vemos. En realidad, no los cuerpos en general – pues esas percepciones generales son normalmente más confusas – sino uno en particular. Tomemos por ejemplo este trozo de cera. (...) ¿Qué había en la cera que fuera tan distintamente entendido? Ciertamente ninguna de las cosas que alcancé mediante los sentidos, pues todas esas cosas que caían bajo el gusto el olfato, la vista, el tacto o el oído han cambiado ahora, pero la cera permanece.*

*Quizá fuera lo que ahora pienso – que la cera misma no era la dulzura de la miel, ni la fragancia de las flores, ni esa blancura, ni esa forma, ni el*

---

<sup>262</sup>LEIBNIZ, G.W., *Lettre à Des Billetes*, diciembre de 1696. (Gerhardt. Philosophie, VIII, pg. 452) Citado por Deleuze en P, 13

<sup>263</sup> P,11

*sonido, sino un cuerpo que un poco antes apareció ante mí como perceptible mediante esas formas y ahora mediante otras diferentes. ¿Qué es precisamente lo que estoy imaginando? Examinemos y, dejando de lado aquellas cosas que no pertenezcan a la cera, veamos qué es lo que queda: sólo algo extenso, flexible y cambiante.*<sup>264</sup>

La cita, un tanto larga, ilustra con claridad el problema que acosa a Descartes en esta Segunda Meditación, y que sólo en la Quinta alcanzará cumplido desarrollo: se trata de determinar las propiedades que corresponden esencialmente a la materia. Dado que la esencia no puede ser algo cambiante, Descartes llega a la conclusión de que es preciso rechazar aquellas cualidades – las sensibles – sujetas a variación para alcanzar así un atributo inmutable. De lo que se trata, en suma, es de distinguir netamente la sustancia de sus propiedades, y puesto que es la extensión lo que perdura de la cera, por más que sus cualidades sensibles cambien, Descartes afirma rotundamente en la Quinta Meditación que la extensión es el atributo esencial de la materia, ya que es precisamente ésta lo que el entendimiento capta de la cosa con absoluta claridad y distinción. Se cumple así lo dispuesto por la regla del Método que prescribe que “cualquier cosa que conciba el intelecto de modo claro y distinto es verdadera”, criterio al que Leibniz va a oponerse afirmando que el conocimiento siempre es confuso, ya que la percepción clara de algo supondría la comprensión de los requisitos que entran en su noción, que son precisamente los que dan cuenta de sus diferencias, requisitos que a su vez deberían ser descompuestos y analizados en otras nociones en un proceso infinito. Y ya que una percepción debe alcanzar cierta magnitud antes de que lleguemos a tener conciencia de ella, las percepciones infinitamente pequeñas de las que se compone son necesariamente confusas en tanto son inconscientes.

Deleuze interpreta esta afirmación de Leibniz acerca del carácter claro-confuso de la percepción desde su propia posición filosófica. Son las Ideas –

---

<sup>264</sup>DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, 1977

según nuestro filósofo – las que, en tanto que multiplicidades virtuales compuestas por singularidades y relaciones diferenciales, son simultáneamente distintas – en cuanto sus elementos constituyentes se encuentran perfectamente determinados – y oscuras, puesto que dichos elementos aún no se han diferenciado. Sólo cuando las Ideas se actualizan en los cuerpos y en los estados de cosas siguiendo un proceso de diferenciación que supone la condensación de singularidades, se convierten en objeto de representación para un sujeto por más que ello suponga inevitablemente la anulación de sus diferencias constitutivas. Esta es la razón de que la percepción del sujeto sea paradójicamente clara y confusa: clara ya que su objeto está diferenciado o distinguido; confusa en cuanto el objeto actual no es sino un caso de las posibles soluciones de una instancia problemática que en sí misma es oscura.

*He aquí que el valor de la representación en el sentido común se rompe en dos valores irreductibles en el marco del para-sentido: un distinto que no puede ser más que oscuro, y tanto más oscuro cuanto más distinto, y un claro-confuso que no puede ser sino confuso. Es propia de la Idea el ser distinta y oscura. Lo que equivale a decir, precisamente, que la Idea es real sin ser actual, diferenciada sin ser diferenciada, completa sin ser entera. (...) Lo distinto-oscuro es la ebriedad, el aturdimiento propiamente filosófico, o la Idea dionisiaca. Poco, pues, le faltó a Leibniz, al lado del molino de agua o a las orillas del mar, para llegar a Dionisos.<sup>265</sup>*

Volviendo a Descartes, éste prosigue su argumentación diciendo que no sólo aparece distintamente ante el entendimiento la extensión como atributo esencial de la materia, sino también las determinaciones particulares de la forma, el tamaño, etc. Nos las habemos, pues, con una explicación intelectual de la materia que, en vez de aplicarse a la concepción efectiva de un objeto material, se contenta con reducirlo a una serie de propiedades que corresponden a la pura geometría del plano o del espacio. Esta concepción geométrica

---

<sup>265</sup> DR, 346

abstracta, latente en la noción de materia como extensión, es la idea que Descartes va a mantener constantemente en su obra, por más que ello conlleve algunas dificultades, siendo tal vez la principal que deja fuera aquello que hace precisamente a la materia material, a saber, la fuerza, como le reprochará Leibniz. Según Leibniz es la fuerza como elemento indivisible irreductible a la magnitud, la figura o el movimiento la que constituye la causa real de los cambios, por lo que yerran aquellos que afirman que los cuerpos sólo consisten en tales cosas. Otro problema inherente al sistema general cartesiano es que, como resultado de haber concebido la materia como extensión, un espacio dado sólo puede estar ocupado por una cosa extensa, dado que la materia excluye a otra materia. Queda así bloqueada una de las aspiraciones legítimas de la física: la explicación en términos cuantitativos de los diferentes tipos de resistencia que los cuerpos pueden oponer a la incursión de otros cuerpos en un mismo espacio.

A la concepción cartesiana del mundo como un conjunto de trayectos rectilíneos, Leibniz opone un universo curvado que se prolonga hasta el infinito según tres nociones fundamentales: la fluidez de la materia, la elasticidad de los cuerpos y el resorte como mecanismo. Y contra el presupuesto cartesiano de que dos partes de materia realmente distintas son separables afirma que sólo hay cuerpos distintos en la medida en que otros, circundantes, ejercen su presión sobre ellos, siendo precisamente así como su coherencia queda asegurada y se evita la disgregación de sus partes. La contigüidad de las partes de la materia es, por tanto, el factor determinante tanto de la textura como de la estabilidad de los cuerpos, de lo que se deriva una concepción del mundo radicalmente distinta a la postulada por Descartes: un mundo concebido como un continuo poblado por cuerpos cuya naturaleza es esencialmente elástica, tal y como corresponde a una materia fluida que, en vez de subdividirse en una serie de puntos – la línea cartesiana como lugar de sus puntos – se envuelve continuamente en pliegues cada vez más diminutos que van hasta el infinito, sin que los cuerpos en cuestión lleguen nunca a disociarse. De lo anterior se colige que la unidad de la materia es el pliegue, no el punto, y el despliegue no es lo contrario del pliegue sino el

trayecto que en el continuo lleva de un pliegue a otro. Dado que en el continuo del mundo no hay vacío es preciso plantear la materia como un verdadero laberinto que, de nuevo contra Descartes, no es susceptible de ser fragmentado en puntos independientes y que más bien semeja un tejido doblado en una infinidad de pliegues, o un torbellino que continuamente se descompone en infinitos torbellinos.

*Al dividirse sin cesar, las partes de la materia forman pequeños torbellinos en un torbellino, y en éstos otros todavía más pequeños, y otros en los intervalos cóncavos de los torbellinos que se tocan (...) Siempre hay un pliegue en el pliegue, como también hay una caverna en la caverna. La unidad de la materia, el más pequeño elemento del laberinto es el pliegue, no el punto, que nunca es una parte, sino una simple extremidad de la línea.<sup>266</sup>*

Esta concepción de la materia como una infinidad de pliegues y repliegues que se complican entre sí hasta el infinito permite a Leibniz explicar el proceso de formación de los organismos de un modo más coherente de lo que le era posible a Descartes. Es bastante improbable en efecto – comenta Deleuze – que a partir de una materia formada por puntos independientes pudiese llegar a constituirse un organismo, dificultad que queda superada cuando se plantea la emergencia de éste como un fenómeno natural que es producto de los movimientos sucesivos de plegado de una materia esencialmente fluida y elástica. El movimiento de pliegue y despliegue que caracteriza a la materia hace preciso, no obstante, postular un mecanismo interior a la misma: el resorte, que es el que hace posibles los procesos de contracción y dilatación de los cuerpos en un decurso infinito en el que la fuerza siempre se conserva, y que es el que da cuenta del paso de la materia inorgánica a la orgánica. De hecho, es el resorte el que hace de la materia una sustancia elástica, inflamable y explosiva que no deja de tensarse y destensarse, contraerse y dilatarse.

---

<sup>266</sup> P, 13

Leibniz se aparta de la tradición filosófica que distingue entre una materia primera y otra segunda y afirma decididamente que sólo existe una materia, aunque diferentemente plegada según las distintas fuerzas a las que se encuentra sometida: mecánicas o elásticas en el caso de la materia inorgánica, plásticas y endógenas en el caso de los organismos. “Inorgánica u orgánica, la materia es la misma, pero las fuerzas activas que actúan sobre ella no son las mismas”<sup>267</sup>. De esta posición de Leibniz se sigue – afirma Deleuze – la afinidad de la materia con la vida, ya que la formación de los organismos es pensada como resultado de la acción de las fuerzas plásticas sobre una materia inorgánica plegada inicialmente por las fuerzas comprensivas o elásticas. Tantos unas como otras son estrictamente materiales o mecánicas, por más que sean distintas, ya que aunque son las fuerzas elásticas las que, organizando las masas a fuerza de resortes, posibilitan la aparición de los organismos, estos nunca surgirían si las fuerzas plásticas, que están supuestas en la institución de los órganos, no se sumasen a las anteriores, permitiendo la transformación de la materia inorgánica en orgánica.

*Lo que explica el pliegue orgánico son las fuerzas materiales, que sólo deben distinguirse de las precedentes, sumarse a ellas y que son suficientes, allí donde se ejercen, para convertir la única materia en una materia orgánica. Leibniz las llama “fuerzas plásticas” por oposición a las fuerzas comprensivas o elásticas (...) Nunca se pasa de las masas a los organismos, puesto que los órganos siempre suponen esas fuerzas plásticas que los preforman, que se distinguen de las fuerzas de masa, hasta el punto de que todo órgano nace de un órgano preexistente.*<sup>268</sup>

Deleuze aproxima esta posición de Leibniz al preformismo de Geoffrey Saint-Hilaire, quien explicaba la aparición y conformación del organismo como resultado de una fuerza impulsiva eléctrica – material – que sin alterar la naturaleza de los cuerpos, les añade nuevas formas y relaciones. Según Saint-

---

<sup>267</sup> P,16

<sup>268</sup> *Ibidem.*

Hilaire – como hemos visto al tratar el proceso de individuación – la Naturaleza constituye un plano unitario de composición orgánica que, en nombre de un principio de conexión, permite todo tipo de experimentaciones y variaciones a nivel orgánico, es decir, de pliegues: “un solo Animal abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan”<sup>269</sup> entre los que se encuentra incluido evidentemente el ser humano. Siguiendo a Leibniz, es el resorte interior a la materia el factor determinante de la aparición de los pliegues que, por una parte, conforman la materia inorgánica y por otra instituyen a los organismos bajo la acción de diferentes fuerzas, las elásticas y las plásticas: “la materia se pliega dos veces, una vez bajo las fuerzas elásticas, otra vez bajo las fuerzas plásticas”<sup>270</sup>. Y no es – puntualiza Deleuze – que Leibniz postule un tipo distinto de fuerzas responsables de la aparición de los organismos porque las fuerzas elásticas que pliegan la materia sean demasiado mecánicas, como si lo viviente desbordase el mecanismo, sino más bien al revés, porque no lo son en suficiente grado. Precisamente lo que distingue al organismo de las máquinas construidas por los hombres es que en él todos los procesos son efectuados por órganos que a su vez son máquinas de máquinas:

*Nuestros mecanismos están compuestos de partes que no son máquinas a su vez, mientras que el organismo está infinitamente maquinado, máquina en la que todas las partes o piezas son máquinas, sólo “transformada por diferentes pliegues que ella recibe”. Así pues, las fuerzas plásticas son mucho más maquinicas que mecánicas, y permiten definir máquinas barrocas.*<sup>271</sup>

La diferencia fundamental entre organismo y materia inorgánica – apunta nuestro filósofo – radica en que, mientras que los pliegues de la materia inorgánica dependen de la acción del medio exterior, el organismo viviente, en virtud de las fuerzas preformativas que le instituyen, es capaz por sí mismo de plegar sus propias partes hasta el infinito, y de desplegarlas hasta el grado de

---

<sup>269</sup> MM, 48

<sup>270</sup> P, 18

<sup>271</sup> P, 16

desarrollo asignado a la especie. La dependencia de un medio exterior es lo que hace de la materia inorgánica o masa un mecanismo, mientras que los cuerpos vivientes, dotados de un principio interno que les permite plegarse y desplegar por sí mismos, son máquinas infinitamente maquinadas.

*El organismo viviente, en virtud de la preformación, tiene una determinación interna que le hace pasar de pliegue en pliegue, o constituye hasta el infinito máquinas de máquinas<sup>272</sup>.*

No sólo eso, sino que la materia o masa está sometida a un proceso de repetición en el que lo único que cambia son las dimensiones, mientras que el organismo envuelve en sí un medio interno que contiene, como semillas, otras especies de organismos distintos susceptibles de ser desplegados. Esto equivale a decir que la materia orgánica está presidida por un principio de metamorfosis y que todo animal es doble, como se observa en el caso de la mariposa cuyo despliegue se produce a partir de la oruga. Deleuze recurre aquí a la terminología de Heidegger y puntualiza que no hay que suponer que la diferenciación orgánica de la que habla Leibniz parta de un indiferenciado previo que se escindiría en dos mitades, sino de un “pliegue-de-dos” o “entre-dos”, ya que es el mismo pliegue, que no es sino diferencia, el que se instituye diferenciándose. La constitución del organismo viviente es resultado por tanto de una diferencia interna que da paso a una maquinaria individuante capaz de conferir a la materia inorgánica una individualidad de la que ésta carece, siendo precisamente esta la razón de que no haya dos organismos semejantes.

Las masas y los organismos pueblan el piso de abajo del mundo barroco de Leibniz, constituyendo dos tipos de pliegues que son estrictamente coextensivos, ya que hay tantos vivientes como partes de materia inorgánica. Por supuesto – puntualiza Deleuze – no hay que pensar que el medio externo sea un viviente, aunque haya vivientes por todas partes. “Los pliegues inorgánicos

---

<sup>272</sup> P, 17



de los medios pasan entre dos pliegues orgánicos”<sup>273</sup>. Aunque los organismos resultan de la doble acción de fuerzas materiales, elásticas y plásticas, que al superponerse permiten la organización de la materia en unidades variables constitutivas de especies diferentes, ello sería imposible si las almas sensitivas - *yoes* larvarios, en terminología de Deleuze – supuestas en las fuerzas plásticas, no posibilitasen las correspondientes síntesis orgánicas.

Son las almas sensitivas, inseparables de los organismos que instituyen, las que animan la materia inorgánica, siendo precisamente en este punto – comenta Deleuze – en donde, en el pensamiento de Leibniz, el animismo se aúna con el organicismo: el alma, que es un principio de unidad y organización, penetra la materia y está diseminada por todas partes, siendo ella el elemento causal que da cuenta del despliegue de los organismos. De hecho, según Leibniz, los organismos no podrían por sí mismos plegarse y replegarse hasta el infinito si no fuese porque cuentan con unas almas-unidades de las que son inseparables, lo que equivale a decir que no sólo hay preformación de los cuerpos sino también preexistencia de las almas. En el caso de los seres humanos, en los que el alma sensitiva es llamada a devenir razonable, Leibniz apuesta por una acción extraordinaria de Dios que permite a algunas almas animales alcanzar un grado de unidad superior, la del espíritu. Esta exaltación de algunas almas – las llamadas a devenir humanas –es una de las razones que explican la concepción leibniziana del mundo como un teatro barroco estructurado en dos plantas, una inferior que correspondería a las materias y otra superior en la que habitarían las almas.

Los cuerpos y las almas son por tanto realmente distintos, lo que no implica que sean separables ya que, al igual que ocurre con las partes de la materia, dos cosas pueden ser distintas y sin embargo inseparables. De hecho – apunta Deleuze – no son sólo las almas razonables las que en el mundo de Leibniz se encuentran a otro nivel ya que las almas sensitivas, en cuanto

---

<sup>273</sup> P, 19

constituyen el principio que organiza los cuerpos y sus movimientos dotándoles de una unidad, también están siempre “en otra parte”. Encontramos aquí una distinción que ya nos es familiar por haberla abordado al tratar del proceso de individuación y que Deleuze retoma en numerosas ocasiones a lo largo de su extensa producción filosófica: la que hay entre el plano de composición virtual y el plano de organización actual, que sin embargo coexisten y se encuentran mutuamente imbricados, lo que prohíbe plantearlos separadamente. Las almas animales, como fuerzas primitivas cuya determinación es interna, no se confunden con las fuerzas plásticas, derivativas, cuya definición está relacionada con la materia que organizan ya que, aunque estén diseminadas por toda la materia inorgánica, sólo están en ella por proyección estando su lugar en el piso superior del universo leibniziano. El alma, sensitiva o razonable – afirma nuestro filósofo – es en última instancia el resorte que, en Leibniz, “es la causa del movimiento que es interior al cuerpo y que sólo espera del exterior la supresión de un obstáculo”<sup>274</sup>. En realidad, son las almas animales las que, en tanto que principios inmateriales, constituyen la fuerza que anima y organiza la materia inorgánica.

La teoría de un mundo en dos niveles de Leibniz supone – apunta Deleuze – una revisión del clásico problema acerca del dualismo del mundo presente en las tradiciones platónica y neoplatónica. No hay dos mundos según Leibniz sino más bien dos pisos o niveles de un mundo que es el mismo, un mundo curvado que extiende hasta el infinito sus innumerables pliegues, siendo esta posición la que hace de él una figura esencial del Barroco, movimiento estilístico que en todas sus producciones artísticas había privilegiado, como elemento capital, la curvatura y el pliegue. “Lo propiamente barroco es esa distinción y distribución de dos pisos. Conocíamos la distinción de dos mundos en una tradición platónica. Conocíamos el mundo de innumerables pisos, según una bajada y una subida que se enfrentan en cada peldaño de una escalera que se pierde en la eminencia de lo Uno y se descompone en el océano de lo múltiple:

---

<sup>274</sup> P, 23

el universo de la tradición neoplatónica. Pero el mundo con dos pisos solamente, separados por el pliegue que actúa de los dos lados según un régimen diferente, es la aportación barroca por excelencia<sup>275</sup>. Es el mismo pliegue, el diferenciante de la diferencia, el que se actualiza simultáneamente en los pliegues íntimos que incluye el alma en el piso de arriba y en los repliegues que la materia produce continuamente en el piso de abajo.

La aproximación de Leibniz a Spinoza bajo el común denominador de Escoto permite a Deleuze la determinación de la noción del pliegue como una afirmación de la univocidad del ser: el pliegue se dice efectivamente en el mismo sentido de todo lo que se pliega, aunque la forma de lo plegado sea siempre diferente. Siempre es el mismo pliegue, la misma materia, por más que revista formas distintas según el nivel en el que se efectúa: repliegues de la materia que van hasta el infinito y que, al envolverse, conforman los pliegues en el alma. Mientras que los repliegues de la materia remiten al mundo de lo compuesto, los pliegues en el alma aluden a su inclusión en elementos que son simples: las mónadas o almas. El mundo no está fuera de las mónadas, ya que éstas son de hecho la causa final de los innumerables pliegues que lo conforman, pero la mónada o alma sólo es para el mundo que en ella se expresa. Dicho de otra manera: el mundo sólo existe como virtualidad que se actualiza en los sujetos que lo expresan, por más que la subjetividad no sea sino un resultado, un producto del mundo que la instituye al plegarse.

Todo es cuestión de pliegues en el universo de Leibniz, correspondiendo a Heidegger el mérito – como Deleuze reconoce expresamente – de haber sido el primero en pensar la relación constitutiva del ser y la subjetividad como un pliegue. Dada la enorme influencia del pensamiento de Heidegger, y la importancia que la revisión crítica de algunas de sus tesis adquiere en el pensamiento de Deleuze es conveniente señalar aquí, por más que someramente, algunas de las posiciones del filósofo de Friburgo acerca de la diferencia y el

---

<sup>275</sup> P, 44

pliegue. Es bien sabido que Heidegger induce un cambio decisivo en la orientación del pensamiento filosófico – del pensamiento sin más diría Deleuze – con el planteamiento de la Diferencia ontológica, siendo precisamente éste – como nuestro filósofo afirma en el Prefacio a *Diferencia y repetición* – uno de los signos relevantes de un cierto “aire de la época” que se traduce en la necesidad de elaborar un pensamiento original y afirmativo de la diferencia<sup>276</sup>. Según Heidegger aquello que merece ser pensado y constituye la cuestión propia del pensamiento es la diferencia en tanto diferencia, es decir, la diferencia óntico-ontológica, o en lenguaje heideggeriano “el no entre el siendo y el es”<sup>277</sup>. Ahora bien, aquello que en ningún caso puede conceptualizarse como un “siendo” – como un ente – es precisamente el ser, que no es algo que pueda aparecer al modo en que aparece una cosa. Su manifestación es de carácter ontológico, lo que aquí quiere decir que se manifiesta como diferencia, aunque no meramente como *a diferencia de* todo ente – que también – sino en un sentido más radical como diferencia en cuanto diferencia. En palabras de Deleuze: lo que Heidegger llama “el ser” es el diferenciante de la diferencia, que es el que constituye el ser y es la condición de posibilidad de todo lo que aparece, un “pliegue” constitutivo del ser de los entes en su aparición.

*Es el pliegue, el Zwiefalt. Es constitutivo del ser, y de la manera como el ser constituye el ente (...) El Ser es verdaderamente el diferenciante de la diferencia*<sup>278</sup>.

Heidegger reclama por tanto la diferencia como elemento constitutivo de la estructura del ente, una diferencia que escapa de suyo a la representación que no puede sino desnaturalizarla subordinándola a la identidad del concepto. Por esta razón, dice Heidegger, la diferencia óntico-ontológica sólo puede ser pensada bajo la forma de lo Mismo, a condición de no confundir lo Mismo con

---

<sup>276</sup> DR, 31

<sup>277</sup> “Para nosotros, el asunto del pensar es la diferencia en cuanto diferencia (...). Lo llamaremos provisional e inevitablemente con palabras del lenguaje de la tradición. Hablamos de la diferencia entre el ser y lo ente”. HEIDEGGER, M. *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 109-113

<sup>278</sup> DR,131

lo idéntico, sino de pensarlo como aquello que reúne a lo diferente en una unión original. La razón de esta distinción es, según Heidegger, que lo Idéntico opera una igualación en el ser, mientras que lo Mismo salvaguarda la disparidad irreductible que articula el Ser y el ente<sup>279</sup>. De lo que se trata para Heidegger es, por tanto, de pensar la diferencia óntico-ontológica como constitutiva del ser, en cuanto pliegue irrepresentable que se articula en lo Mismo sin igualarse ni identificarse. La crítica de Deleuze incide precisamente en este punto, ya que en su opinión Heidegger sigue preso del modelo de reconocimiento que caracteriza al pensamiento representativo cuando establece la forma de lo Mismo como lo que reúne y articula la diferencia, lo que le impide elevarse a un verdadero pensamiento de la diferencia considerada en sí misma.

Según Deleuze, el objetivo de Heidegger al concebir el pliegue como la articulación del ser y el ente dentro del claro de lo Abierto es la superación de la intencionalidad de la conciencia fenomenológica, mediante el recurso de enfatizar la primacía ontológica del Ser y su carácter constituyente. Su propósito – prosigue – es rebasar el planteamiento de Husserl, quien al concebir la intencionalidad de la conciencia como el factor determinante del “cómo” de la aparición del fenómeno, operaba una nueva distribución de lo real entre dos polos: el subjetivo, *noesis*, y el objetivo, *noema*. El problema – afirma Deleuze – es que al pensar el *noema* bajo la forma de un concepto que tiene como correlato un objeto cualquiera concebido como soporte, éste acaba confundiéndose con un predicado en relación a la esencia de un objeto pensado bajo la forma de la unidad y la identidad. Otro tanto pasa con la *noesis* que remite por su parte, en última instancia, a un sujeto ya constituido bajo la forma de una conciencia personal e idéntica a sí misma: la conciencia intencional. Es esta doble dependencia de la filosofía de Husserl de las formas de objeto y sujeto la que Deleuze denuncia cuando afirma que la fenomenología incurre en el mismo error que la filosofía kantiana al pretender erigir, como ella, una

---

<sup>279</sup> “Sólo que lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad.” HEIDEGGER, M. *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 105

filosofía trascendental calcando las estructuras trascendentales directamente de los caracteres de la experiencia empírica.

*Lo que aparecía tan limpiamente ya en Kant, todavía vale para Husserl: la impotencia de esta filosofía para romper con la forma de sentido común (...) que se da en la relación supuesta del sentido con un objeto cualquiera determinable o individualizable (...) en la posición de un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se contenta con calcar lo trascendental de los caracteres de lo empírico.*<sup>280</sup>

La apelación heideggeriana a la preeminencia del ser tenía precisamente como finalidad la superación de la conciencia fenomenológica permitiendo el tránsito de la fenomenología a la ontología. Esto es precisamente lo que Deleuze pone en cuestión, ya que desde su punto de vista lo único que en rigor se sigue del planteamiento de Heidegger es una sustitución de la conciencia fenomenológica por una nueva relación intencional – por más que en otro ámbito – entre el pliegue y lo Abierto, siendo lo Abierto la apertura en la que el Ser se da al ente. Es el mismo Heidegger el que afirma que es el Ser mismo el que se ofrece al pensamiento en la medida en que se “da” en el claro de lo abierto.<sup>281</sup> Lo único que se pide al pensar es que se mantenga a la “escucha” para poder recibir la apelación del ser mismo en su darse.<sup>282</sup> Deleuze concluye de lo anterior que Heidegger no supera la intencionalidad de la conciencia ya que de hecho la reintroduce, bajo una nueva forma, en este marco de copertenencia entre pensar y ser que señala el claro de lo abierto.

*En resumen, la intencionalidad del ente va más allá de sí misma hacia el pliegue del ser, hacia el Ser como pliegue (...) La intencionalidad sigue*

---

<sup>280</sup> LS,113

<sup>281</sup> “El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser”. HEIDEGGER, M., *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pg. 44

<sup>282</sup> “El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser”. HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p.15

*produciéndose. (...) En Heidegger (...) la superación de la intencionalidad se hacía en dirección del Ser, del pliegue del Ser. De la intencionalidad al pliegue, del ente al ser, de la fenomenología a la ontología (...) la ontología era inseparable del pliegue, puesto que el Ser era precisamente el pliegue que hacía con el ente, y el desplegamiento del ser, como gesto inaugural de los griegos no era lo contrario del pliegue, sino el propio pliegue, la articulación de lo Abierto (...) Ahora bien, no era tan evidente en qué medida este plegado del ser, el pliegue del ser y del ente, sustituía a la intencionalidad.<sup>283</sup>*

El problema de Heidegger es que, por más que intente apartarse del psicologismo que comporta la intencionalidad fenomenológica que mantenía subrepticamente la dualidad entre sujeto y objeto, acaba recayendo en el mismo punto al reconciliar el Ser y el siendo en el marco de una correspondencia mutua entre ambos, designada como el claro de lo Abierto, lo que le impide superar el modelo del reconocimiento en el que Husserl estaba atrapado. Es preciso por tanto - señala Deleuze - desarrollar la “intuición ontológica de Heidegger” que en él queda inconclusa concibiendo una diferencia que sea “en sí misma articulación y ligazón, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación de lo idéntico o lo semejante, lo análogo o lo opuesto”<sup>284</sup>. La concepción del pliegue como síntesis disyuntiva capaz de reunir dimensiones diferentes sin anular su mutua divergencia es la que permitirá a Deleuze realizar este programa.

Volviendo a Heidegger y a su intento de superación de la intencionalidad de la conciencia husserliana, éste había encontrado una posible salida en la mónada de Leibniz, ya que el *Dasein*, en su opinión, puede asimilarse a la mónada en tanto que como ella no necesita ventanas, “y no porque todo lo que necesita lo extraiga de su propio fondo, como creía Leibniz, sino porque desde siempre está afuera conforme a su modo de ser propio”<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> F, 143-145

<sup>284</sup> DR, 208

<sup>285</sup> Citado por Deleuze en P,39

Deleuze se opone a esta interpretación ya que en ella – sostiene – se ignora lo fundamental: la condición de clausura que Leibniz asigna a las almas y que hace de ellas no un “ser en el mundo” sino un “ser para el mundo”. Lo que Deleuze rechaza es la concepción de la subjetividad como algo dado que se relacionaría extrínsecamente con su objeto, lo que le lleva a conceptualizar la mónada, no como una interioridad abierta hacia la exterioridad del mundo, sino como un Adentro que se instituye de modo simultáneo con el Afuera que incluye, entendido éste como relación de fuerzas.

La lectura de Foucault, quien concibe el pliegue no como relación con lo “Abierto”, como Heidegger, sino como un “adentro” que es el doblez de un “Afuera” permite a Deleuze pensar la mónada como “una interiorización del exterior, una invaginación del afuera”<sup>286</sup>. Este Afuera de filiación nietzscheana del que habla Foucault y que Deleuze pone en relación con el pliegue remite, no a una formulación abstracta del “Ser”, como en Heidegger, sino a una multiplicidad intensiva en continuo devenir compuesta por fuerzas diferenciales que se determinan y afirman entre sí precisamente por su diferencia. El pliegue aparece así como la articulación del Adentro y del Afuera, una síntesis disyuntiva capaz de ponerlos en comunicación sin anular su diferencia. En suma, ni exterioridad ni interioridad, sino un mismo pliegue que instituye conjuntamente el adentro y el afuera. Este planteamiento supone, de hecho, la inversión de la fórmula fenomenológica: el mundo ya no es aquello que aparece ante la conciencia intencional, sino que es el Afuera el que constituye la subjetividad como un adentro.

*El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no es otra cosa que el afuera, exactamente el adentro del afuera (...) El adentro como operación del afuera (...) un adentro que sólo sería pliegue del afuera. (...) Unas veces es el pliegue del infinito, otras son los*

---

<sup>286</sup> P.17



*repliegues de la finitud los que dan una curvatura al afuera y constituyen el adentro.*<sup>287</sup>

Esta tesis obtiene un fundamento de orden matemático en los trabajos de Leibniz sobre el cálculo infinitesimal, en donde éste descubre que los problemas clásicos que conciernen al cálculo de la tangente con respecto a una curva, o lo que es lo mismo, dada la ecuación de una tangente calcular la curva correspondiente, presentan siempre dos elementos fundamentales: un sistema de relaciones diferenciales que determinan recíprocamente los elementos simbólicos (diferenciales  $dx$ ,  $dy$ , etc.) y un conjunto de puntos singulares correspondientes a esas relaciones y que constituyen la solución del sistema de ecuaciones. Las relaciones diferenciales asumen, en la ontología de Leibniz, el papel de propiedades, o casos, mientras que los puntos singulares corresponderían a las esencias individuales, las mónadas. Así, según Deleuze, en Leibniz el continuo diferencial precedería a la constitución de las esencias singulares o almas, desempeñando los puntos singulares el papel de singularidades pre-individuales. En otras palabras: el mundo, aunque es primero desde un punto de vista virtual, no existe fuera de las monadas que lo expresan y todo lo que está plegado lo está en unidades individuales. En el fondo se trata del mismo pliegue, bien efectuado en los cuerpos o actualizado en las almas “según un régimen de leyes que corresponde a la naturaleza de las almas o a la determinación de los cuerpos”<sup>288</sup>.

Dado el carácter nuclear que la noción de pliegue asume en el pensamiento de Leibniz se hace precisa la determinación – afirma Deleuze – del elemento genético ideal que confiere a la materia la potencia de plegarse hasta el infinito y da cuenta del pliegue. Este elemento no es sino la inflexión, con lo que llegamos a uno de los temas más originales de la filosofía matemática de Leibniz. El filósofo alemán aborda este problema en el curso de sus investigaciones sobre el continuo diferencial, en donde trata el tema de las

---

<sup>287</sup> F, 128-129

<sup>288</sup> P, 63

magnitudes variables desde una posición que, en lugar de centrarse en los valores particulares de dos magnitudes diversas, lo hace sobre la variación considerada en sí misma: “Cuando las matemáticas toman por objeto la variación, la noción de función tiende a manifestarse, pero también la noción de objeto cambia y deviene funcional”.<sup>289</sup> La inflexión, en matemáticas, se define tradicionalmente como el punto en el que una curva dada experimenta una variación, y ello en función de unas coordenadas determinadas previamente. Contra esta posición, que privilegia una concepción estática del espacio geométrico y en apoyo de la sostenida por Leibniz, Deleuze acude a la tesis de Bernard Caché, para quien la inflexión es una singularidad intrínseca que no necesita coordenadas ya que es ella quien de suyo las insta. La inflexión deviene así el elemento ideal y la potencia genética de toda figura geométrica, un acontecimiento puro que, como virtualidad-problema, es inseparable de las múltiples efectuaciones que constituyen, sin agotarlo, el dominio de sus soluciones:

*Un problema tiene unas condiciones que implican necesariamente “signos ambiguos”, o puntos aleatorios, es decir, distribuciones diversas de singularidades a las que corresponderán casos de solución diferentes: así la ecuación de las secciones cónicas expresa un solo y mismo Acontecimiento que su signo ambiguo subdivide en acontecimientos diversos, círculos, elipse, hipérbola, parábola, recta, que forman otros tantos casos de solución que corresponden al problema y determinan la génesis de las soluciones.*<sup>290</sup>

No satisfecho con enfocar el tema de la inflexión desde el riguroso punto de vista de las matemáticas, Deleuze alude – dando muestra de su enorme versatilidad – a las investigaciones estéticas de Klee – a quien aproxima a Leibniz - que contra Kandinsky, cartesiano, y su concepción del punto y la línea como elementos rígidos, definía el punto como inseparable de una inflexión que determina la flexibilidad de las formas e impide su planteamiento como

---

<sup>289</sup> P, 29

<sup>290</sup> LS, 128

superficies rigurosamente delimitadas. Contra la rigidez del punto cartesiano, el punto elástico de Leibniz. La inflexión, que es el elemento genético que da cuenta de la variación infinita que afecta a la curvatura del mundo, da origen a una infinidad de vectores de concavidad cuyo centro – el lugar donde confluyen las tangentes que inciden en cada punto de la curva variable – deja de ser tal para transformarse en un vértice.

Deleuze acude aquí a los estudios de Michel Serres sobre la geometría de Leibniz en los que éste muestra claramente cómo en el sistema del filósofo alemán hay una evolución natural desde una geometría que privilegia el centro de las figuras regulares a otra que privilegia el vértice. Es el caso del círculo, cuyo centro queda anulado a favor del vértice del cono que en él se encuentra incluido virtualmente, y que a partir de ahí deviene pura potencia de determinación de toda una serie de figuras geométricas. Dado que el vértice de una curva variable no es sino un punto de vista sobre la porción de la curva definida por un vector de concavidad de la misma, no hay problema en equiparar – afirma Deleuze - la noción geométrica de vértice con la de “punto de vista”. Esto le permitirá afirmar seguidamente que el punto de vista o vértice es, en la ontología matemática de Leibniz, el lugar desde donde el mundo, concebido como serie de las series, adopta un orden, un foco desde el que se establece una perspectiva, no un punto, sino una posición, siendo ésta precisamente la condición de manifestación de una verdad en las cosas.

*Siempre hay que encontrar el buen punto de vista, o más bien el mejor, sin el cual no habría más que desorden e incluso caos.*<sup>291</sup>

Deleuze se abre ahora a un perspectivismo que, como él mismo advierte, debe ser distinguido cuidadosamente de todo subjetivismo: “El punto de vista no varía con el sujeto, al menos en primer lugar; al contrario, es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta una variación”<sup>292</sup>. Según nuestro filósofo la verdad no depende en ningún caso del sujeto sino que está

---

<sup>291</sup> P, 34

<sup>292</sup> P, 31

necesariamente relacionada con el punto de vista desde el que un sujeto, que en él se instala, capta algo como verdadero. De lo que se trata por tanto para Deleuze es de pensar correlativamente la instauración de un punto de vista y la emergencia de lo verdadero. Esta posición, que es válida incluso en el ámbito de la ciencia como aparece claramente en la teoría de la relatividad o en la mecánica cuántica, no implica que la verdad sea relativa – sostiene Deleuze – sino que hay una verdad de lo relativo, o lo que es lo mismo, que sólo puede llegarse a la determinación de alguna verdad a condición de adoptar un punto de vista, por lo que debe otorgarse a éste un papel fundamental en el seno de la teoría. En resumen, la perspectiva es inmanente a la verdad, siendo precisamente este enfoque el que aproxima – más allá de las clasificaciones académicas – a Nietzsche y Leibniz.

*El perspectivismo o relativismo científico nunca se refiere a un sujeto: no constituye una relatividad de lo verdadero, sino por el contrario una verdad de lo relativo, es decir, de las variables cuyos casos ordena.*<sup>293</sup>

Dado que la curva del mundo es infinitamente variable a causa de la inflexión, habrá que postular – prosigue nuestro filósofo – no un sólo punto de vista, sino una multitud de ellos. Deleuze razona de la siguiente forma: ya que la característica esencial de la curva infinita que constituye el mundo es la variación, es preciso suponer en ella infinitas modificaciones constitutivas de distintos puntos de vista. Esto impide postular – dentro del más puro espíritu leibniziano – la existencia de un único Punto de Vista Universal capaz de subsumir todos los acontecimientos que integran el mundo, siendo esta posición, que abjura de la unidad-identidad para afirmar la pluralidad irreductible de las sustancias, la que hace de Leibniz un abanderado de la filosofía de la diferencia y explica el interés de Deleuze por su obra. En Leibniz encontramos – afirma Deleuze – una teoría absolutamente original acerca de la individuación: la noción individual – el sujeto – incluye la serie completa de acontecimientos que

---

<sup>293</sup> QF, 131

constituyen el mundo, por más que sólo pueda leer claramente de ella una pequeña porción, la que corresponde al particular punto de vista en el que se encuentra instalada. El punto de vista no debe por tanto identificarse como el sujeto ya que, como Deleuze señala cuidadosamente, no es sino la condición “bajo la cual un eventual sujeto capta una variación”<sup>294</sup>.

La inflexión define el pliegue que corresponde a la instauración de un punto de vista, pero es la mónada o sujeto que en él se instala la causa final del pliegue. Mientras que el punto de vista concierne a la percepción o captación de la serie infinita, el sujeto es aquello en lo que la totalidad de la serie se incluye efectivamente. Hay que distinguir por tanto tres puntos-singularidades en el pliegue: el punto elástico o punto físico que corresponde a la inflexión en la materia, el punto matemático o punto de vista, que en cuanto perspectiva sobre el anterior tiene un valor ordenador y genético, y el punto metafísico o de inclusión, la monada o sujeto, que coincide con el punto de vista y que supone otro nivel por más que como los anteriores su lugar esté en el cuerpo. Esta clasificación es tributaria, en el pensamiento de Leibniz, de su teoría del espacio que él concibe como un conjunto de relaciones de distancia cuyos términos, tomados simplemente como términos, son puntos matemáticos.

Llegados a este punto conviene exponer, si bien superficialmente, la teoría espacial que sostiene Leibniz y que, como es sabido, es opuesta a la que Newton mantiene tal y como refleja la polémica con Clarke. Newton concebía el espacio como una longitud actual, que consta de cierta porción del espacio absoluto, que se extiende entre dos puntos, de lo que concluía que la distancia es divisible en un número infinito de puntos, cada uno de ellos iguales a los términos o puntos de referencia. El problema implícito en esta teoría es – como Leibniz apunta – que el espacio, al ser concebido como una realidad por sí misma, se convierte en una sustancia más subsistente que las sustancias mismas, lo que impide explicar – desde la lógica tradicional que afirma que toda

---

<sup>294</sup> P, 31

proposición consta de sujeto y predicado – la relación que se da entre un lugar y la sustancia que la ocupa. La solución de Leibniz consiste en afirmar que el espacio no es una realidad absoluta, sino un conjunto de relaciones que se efectúan entre términos, siendo estos términos “las singularidades como puntos de inflexión que se prolongan hasta el entorno de otras singularidades, constituyendo así líneas de universo según relaciones de distancia”<sup>295</sup>.

El espacio es un conjunto de las relaciones de distancia posibles, que sólo se actualizan cuando los puntos de vista son ocupados por sustancias actuales. La distancia, además, debe analizarse en predicados de los términos que están en relación, siendo esto precisamente lo que hace Leibniz cuando explica la distancia como resultado del modo o manera en que los términos relacionados se reflejan entre sí. De esta forma el punto matemático o punto de vista, como lugar ocupado por un término susceptible de entrar en relación, es planteado como la cualidad que le permite reflejar otros términos tal y como los refleja. Por ello el punto matemático es definido por Leibniz como un punto de vista al que el sujeto adviene, siendo esta la razón de que no deba confundirse con éste, del que constituye una modalidad – ni tampoco con un lugar espacial. De esto se sigue que será sujeto aquello que se sitúe en un punto de vista determinado y no al revés.

*Esto no significa una dependencia respecto a un sujeto definido previamente: al contrario será sujeto aquello que alcanza el punto de vista, o más bien lo que se instala en el punto de vista*<sup>296</sup>.

De lo anterior se desprende que, si bien la perspectiva o punto de vista no remite a un sujeto previo, sí que determina su aparición, la producción de una subjetividad concomitante a la inflexión del mundo. Deleuze llega así de la mano de Leibniz al punto que le interesa: la constitución del acontecimiento y la instauración de una subjetividad en un punto de vista como los dos momentos complementarios de una misma operación. Ambos movimientos son pensados

---

<sup>295</sup> P, 118

<sup>296</sup> *Ibíd.*

como estrictamente simultáneos: si bien es cierto que el acontecimiento sólo aparece bajo la condición de un punto de vista, también lo es que el sujeto no remite más que a la instalación en ese punto de vista que, en rigor, no le pertenece a él ya que de suyo corresponde al acontecimiento. Se trata por tanto de una subjetividad producida – como en Hume – que no es sino un “efecto” de la constitución, como tal, del acontecimiento. Un mismo pliegue, por más que se desdoble en dos: subjetividad y acontecimiento. En un lúcido estudio dedicado a Foucault, al abordar las tesis de éste sobre los procesos de subjetivación, Deleuze hace la siguiente afirmación: “La subjetivación se hace por plegamiento”<sup>297</sup>.

La inflexión, en tanto que elemento genético de la curvatura variable, da cuenta de los pliegues de la materia que conforman el mundo, un mundo sobre el que se establece, desde cada punto de vista, una perspectiva que no es frontal – puntualiza Deleuze – sino fundamentalmente barroca. En efecto, según los análisis anteriores, el punto de vista es la posición desde la que se captan los objetos, no como formas estables, sino como devenires continuos que van de una forma a otra, tal y como corresponde a un universo que es pura potencia de metamorfosis. De esto se sigue inevitablemente una reformulación de las nociones clásicas de sujeto y objeto: el objeto, lejos de definirse por una forma esencial, deviene una función variable, motivo por el que Deleuze lo llamará *objetil*. Está claro – arguye nuestro filósofo – que un objeto de estas características no puede ser pensado de acuerdo con los moldes rígidos de materia y forma, ya que de suyo está constituido por una modulación, una variación continua. Conviene precisar aquí la distinción entre “moldeado” y “modulación” que Deleuze toma prestada de Gilbert Simondon: mientras que la noción de moldeado remite a un modelo estático e hilemórfico, mediante el cual una forma ya preexistente se apropia de una materia inerte, la modulación implica, por el contrario, el movimiento y la variación continua, tanto de la

---

<sup>297</sup> F, 136-137

forma como de la materia, sin que ninguno de ellos pueda seguir concibiéndose como inerte.

*El nuevo estatuto del objeto ya no relaciona éste con un molde especial, es decir, con una relación forma-materia, sino con una modulación temporal que implica tanto una puesta en variación continua de la materia como un desarrollo continuo de la forma. (...) Moldear es modular de manera definitiva, modular es modelar de manera continua y perpetuamente variable.*<sup>298</sup>

Según lo anterior no es posible seguir concibiendo el objeto como idéntico, a modo de centro ideal de convergencia de las diferentes variaciones que de hecho lo constituyen. El objeto es pensado por Deleuze como una multiplicidad de acontecimientos singulares diferentes y divergentes que se comunican y afirman entre sí precisamente por su diferencia, según el principio de síntesis disyuntiva. Esto le permitirá afirmar que, en rigor, no hay cosas, sino tan sólo acontecimientos. “Las verdaderas Entidades son acontecimientos”<sup>299</sup>. Las cosas devienen así acontecimientos que se confunden con los puntos de vista en que se constituyen, sin que ninguna identidad perviva en ellas. “Es preciso que cada punto de vista sea él mismo la cosa, o que la cosa pertenezca al punto de vista. Es preciso, pues, que la cosa no tenga nada de idéntico, sino que quede descuartzada como diferencia en la que se desvanece la identidad del objeto”<sup>300</sup>. El cambio de estatuto del objeto no deja indemne al sujeto, que saldrá correlativamente transformado: el yo no puede seguir siendo pensado como la forma que asegura la conexión entre las series divergentes que conforman el mundo, sino como pura síntesis disyuntiva carente de unidad e identidad, un hervidero de acontecimientos que no dejan de atravesarlo y transformarlo a cada instante. Y puesto que el objeto ha devenido *objetil*, el sujeto correlativamente se transforma – según la terminología de Whitehead que Deleuze se apropia – en *superjeto*. Esta referencia a Whitehead no es casual ya

---

<sup>298</sup> P, 30

<sup>299</sup> D,76

<sup>300</sup> DR.118



que, según Deleuze, en su pensamiento toma cuerpo, en la estela de los estoicos y de Leibniz, una filosofía del acontecimiento que él recogerá en su obra, lo que hace conveniente la revisión de algunos de sus principales conceptos.

Whitehead, el sucesor o Diádoco, como Deleuze le llama asignándole el mismo título con el que los platónicos honraban al jefe de escuela, se opone a la metafísica tradicional, que no duda en calificar de obsoleta, cuando somete a crítica la división clásica de los individuos en géneros y especies realmente distintos. Según Whitehead, no existe sino una única realidad que se expresa en estados diversos, siendo esta afirmación la que hace de él un representante de la doctrina de la univocidad del ser a la que, como hemos visto, Deleuze se adhiere plenamente. Hecha esta declaración Whitehead va a plantear seguidamente la necesidad de determinar, ya que todos los seres son en rigor estados diversos de una misma realidad, la ley de estado que rige entre todos ellos, lo que le llevará a la elaboración de una metafísica radicalmente nueva: la que corresponde a los estados diversos de una misma realidad expresante, de modo que la diversidad y multiplicidad de los mismos explique la diversidad específica y genérica de los seres.

Whitehead inicia su programa negando que las entidades actuales, como él denomina a los seres, estén delimitadas por una esencia, lo que supone la impugnación de toda la tradición metafísica. Es sabido que en la metafísica tradicional los seres reales, para llegar a serlo, tenían que poseer un acto final, llámese forma o existencia, con el cual quedaban definitivamente cerrados sobre sí mismos. Dado que el acto es – como claramente vieron los Escolásticos – pura potencia de efectuación sin límites, el paso de los seres actuales a la existencia quedaba explicado en la tradición filosófica por la forma que, en cuanto principio limitante, se encargaba de contraer la infinidad absoluta propia de la existencia que corresponde al acto puro, permitiendo que una determinada especie adviniese a la existencia. Ahora bien, dado que la esencia es el carácter de la forma, la metafísica tradicional llegaba al supuesto de que cada ente tiene una esencia finita, es decir, un número finito y determinado de notas – aunque

como en Kant sea un número de formas a priori – siendo Dios el único ser cuya esencia es infinita.

Para Whitehead, sin embargo, cada cosa – cada entidad actual – precisamente por ser acto incluye en sí un principio de progresión o proceso infinito, de lo que se sigue que ninguna de ellas tiene una forma esencial que las fije definitivamente. En otras palabras: las cosas no son finitas, tan sólo están “finitas” en cuanto se encuentran provisionalmente en un estado u otro, al carecer de una forma esencial que las fije irreversiblemente en uno de ellos. La entidad actual es un proceso – una concrescencia, un nexo de prehensiones-acontecimientos – que produce crecientes actualizaciones para las que no existe límite alguno, lo que conlleva la negación de las “formas sustanciales” o esencias en sentido clásico. Es esto lo que va a permitir afirmar a Whitehead, contra la filosofía tradicional, que cada entidad actual es analizable o descomponible en un número indefinido de “maneras”, lo que implica la destitución del par aristotélico esencia/accidentes.

*El mundo es acontecimiento y, como predicado incorporal – virtual – debe estar incluido en cada sujeto como un fondo, del que cada uno extrae las maneras que corresponden a su punto de vista (aspectos). El mundo es la predicación misma, las maneras son los predicados particulares, y el sujeto, lo que pasa de un predicado a otro como de un aspecto del mundo a otro. La pareja “fondo-maneras destrona a la forma o la esencia (...) las materias son el fondo, pero las formas plegadas son maneras.”<sup>301</sup>*

Desde esta perspectiva, que privilegia el devenir y la producción de novedad concibiendo las entidades como procesos, no es posible mantener las nociones tradicionales de sujeto y objeto. El sujeto – según Whitehead – se instituye como resultado de un proceso de fijación de algunos de los componentes del proceso cósmico, que de suyo tienden hacia el infinito. Conviene aclarar aquí que en ningún caso dicha fijación debe entenderse como

---

<sup>301</sup> P, 73

definitiva, lo que anularía en la entidad su carácter irreductible de proceso. Toda entidad actual es por tanto simultáneamente sujeto – en tanto corte efectivo de la Infinita Creatividad del Universo – y *superjeto*, en cuanto proceso que incluye en sí un progreso infinito. Esta es la razón de que Deleuze emplee, al tematizar el cambio de estatuto que afecta al sujeto y al objeto como resultado de la variación constitutiva del mundo, las nociones de *objetil* y de *superjeto*. La mónada es *superjeto* en tanto finito que encierra la progresión infinita de los acontecimientos del mundo, por más que ello se efectúe siempre desde un punto de vista determinado en el que se encuentra instalada y desde el que se privilegia un aspecto.

Es la materia la que, al plegarse, conforma la subjetividad a modo de un punto inscrito en el cuerpo cuyo carácter no es matemático, sino metafísico: la mónada, designación que Leibniz adopta tardíamente de los neoplatónicos, quienes fueron los primeros en usarla de modo sistemático para designar un estado de lo Uno en cuanto potencia implicante de una multiplicidad virtual que se explica en una serie innumerable de modos finitos. La tradición neoplatónica hacía frente así al problema de lo Uno y lo Múltiple: lo Uno o mónada se concebía como pura potencia de envolvimiento y desarrollo, mientras que lo múltiple era pensado como inseparable de los pliegues y despliegues en los que se expresa. El problema de los neoplatónicos – apunta Deleuze – es que al concebir la multiplicidad integrada por series finitas, se veían obligados a subsumir todas ellas en un Alma o Unidad universal que fuese capaz de complicarlas entre sí, con lo que se anulaba al individuo real existente. Frente a esta solución Leibniz propone otra muy distinta: la multiplicidad no como un conjunto de series finitas, sino como una serie de series infinita que, al involucrarse en la mónada convirtiéndose en su atributo, permite su definición como noción individual.

El mérito de Leibniz – según Deleuze – consiste precisamente en haber visto lo anterior, a saber, que una noción individual no se define por una esencia, sino por una serie infinita – no indefinida – de accidentes “inesenciales” que se

incluye en ella como sus predicados, lo que va a permitirle identificar al individuo con el concepto. Leibniz opera así una reconciliación del concepto y el individuo de la que la filosofía anterior a él era incapaz: en efecto, tradicionalmente siempre se ha distinguido entre dos órdenes distintos, el del concepto, que remite a la generalidad, y el del individuo, que remite a la singularidad. Aún más, hasta Leibniz resultaba evidente que el concepto no podía subsumir al individuo como tal, lo que implicaba de suyo que los nombres propios no eran conceptos. Leibniz, por su parte, va a afirmar que los conceptos son nociones individuales y que hay un concepto de individuo como tal. No sólo eso, sino que dado que es la noción individual la que incluye en sí todo lo que se dice de ella – todos sus predicados – es imposible postular una especie de espíritu o sujeto universal, que las incluiría a todas, ya que ello supondría negar al individuo real existente.

Según Deleuze, es ahí precisamente donde reside la originalidad de Leibniz: en haber sabido reformular el concepto de tal modo que “ya no es un simple ser lógico, sino un ser metafísico; no es una generalidad o una universalidad, sino un individuo; no se define por atributos, sino por predicados-acontecimientos”<sup>302</sup>. El sujeto o noción individual deviene así el implicante de la serie infinita de los acontecimientos de los que el mundo se compone, la causa final del pliegue, siendo el punto de vista su modalidad, lo que es una forma de decir que aunque no es lo mismo, es inseparable del sujeto. Ahora bien, lo que el sujeto incluye desde el punto de vista en el que se instala es lo que la tradición filosófica ha llamado siempre predicados o atributos, lo que nos lleva directamente de la inflexión a la inclusión.

*Aquello en lo que la inclusión se hace, y no cesa de hacerse, o aquello que incluye en el sentido de acto acabado, no es el sitio o lugar, no es el punto de vista, sino lo que se instala en el punto de vista, lo que ocupa el punto de*

---

<sup>302</sup> P, 60

*vista, y sin lo cual el punto de vista no sería tal. Necesariamente es un alma, un sujeto.*<sup>303</sup>

#### **IV.2. El laberinto del alma: inclusión y composibilidad.**

Tal y como enseñó Aristóteles, un sujeto es nominalmente aquello a lo que se atribuyen predicados, mientras que él no es atribuido a otros. Según esto, predicar verdaderamente es predicar con fundamento *in re*. La sustancia es por tanto sujeto de inherencia o de inclusión, siendo el atributo aquello que expresa su esencia que, en tanto universal y necesaria, puede ser elevada al rango de sustancia segunda. Lo mismo es en Descartes, para quien la sustancia es siempre el individuo concreto, por más que a la hora de definirla recurra al atributo esencial, al que identifica con ella. El resultado en Descartes es que, al confundirse con la sustancia, el atributo esencial adquiere la primacía quedando los individuos reducidos a modos que dependen de ella. Tanto en Aristóteles como en Descartes – afirma Deleuze – lo que se pierde es el individuo real, el sujeto. En cuanto a la inclusión, si la proposición no es “idéntica” – analítica diríamos nosotros – es decir, si el predicado no está incluido expresamente en el sujeto, la inhesión del predicado ha de ser virtual. De ahí la declaración fundamental de Leibniz:

*Así es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye.*<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> P, 35

<sup>304</sup> LEIBNIZ, G.W., *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 65 Traducción, prologo y notas de Julián Marías.

Lo que aparece aquí, a todos los efectos, es el “principio de razón suficiente”, cuya función es introducir la necesidad y por tanto, la seguridad, en el mundo de lo contingente. En efecto, la conexión entre las verdades de razón es necesaria, por más que no se refieran a la realidad. Dichas verdades son idénticas, en el sentido de que no hacen más que repetir la misma cosa sin añadir nada nuevo. Cuando son afirmativas se fundan en el principio de identidad; cuando son negativas en el principio de contradicción. Este último principio supone a su vez dos enunciados: el primero, que una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo; el segundo, que es imposible que una proposición no sea ni verdadera ni falsa (principio de tercero excluido). El mismo principio rige, según Leibniz, las proposiciones dispares, las cuales dicen que el objeto de una idea no es el de otra idea. Todas las verdades fundadas en este principio son necesarias e infalibles, pero no dicen nada sobre la realidad existente de hecho.

Aunque las verdades de hecho no están sujetas a los principios de identidad y contradicción – ya que su contrario no implica contradicción alguna – ello no impide según Leibniz que sean también necesarias, ya que la necesidad última de lo contingente es la razón incluida en la naturaleza de la cosa que reúne los acontecimientos que se dicen de ella como sus predicados. “Todo tiene una razón” significa por tanto que todo lo que le sucede a algo debe estar contenido por toda la eternidad en su noción individual. Deleuze nos recuerda aquí que para Leibniz “razón suficiente” no es sinónimo de “causa” ya que la noción de una sustancia individual es la razón del conjunto de las afecciones o acontecimientos con ella relacionados, incluidas las relaciones causales, ya que las causas son también del orden de lo que sucede. Y ya que la sustancia individual tiene como correlato en la proposición al sujeto, hay que entender los acontecimientos que incluye como predicados.

Es precisamente en este punto, el de las relaciones de inclusión que afectan al predicado – entendido como acontecimiento - con respecto al sujeto en el que va a incidir el análisis de Deleuze. Bertrand Russell – cuyo talento

elogia Deleuze por más que no comparta algunos de sus puntos de vista sobre la obra de Leibniz – había criticado del filósofo alemán la reducción de todas las proposiciones a juicios atributivos, siguiendo una tradición que se remonta a Aristóteles. Russell cita literalmente a Leibniz:

*La razón o proporción entre dos líneas L y M puede concebirse en tres formas distintas; como razón de la L mayor con la M menor; como razón de la M menor con la L mayor; y finalmente, como algo abstraído de ambas, a saber, como la razón entre L y M, sin tener en cuenta cuál es la antecedente y cuál la consecuyente; cuál el sujeto y cuál el objeto... Según la primera forma de considerarlas, L la mayor es el sujeto, y en la segunda lo es M la menor de aquel accidente que los filósofos llaman relación o razón. ¿Pero cuál de ellas será el sujeto, en la tercera forma de considerarlas? No puede decirse que ambas, L y M juntas, sean el sujeto de tal accidente; pues si lo fueran, tendríamos un accidente en dos sujetos, con un pie en uno y otro pie en el otro, lo cual es contrario a la noción de accidente. Por lo tanto, debemos afirmar que esta relación, en esta tercera forma de considerarla, está en verdad fuera de los sujetos; pero al no ser ni una sustancia ni un accidente, debe ser una mera cosa ideal, cuya consideración, sin embargo, es útil.<sup>305</sup>*

Según Russell es en este pasaje, que juzga de capital importancia para la comprensión de la filosofía de Leibniz, cuando éste descubre al fin que la relación, considerada en sí misma, es algo distinto e independiente del sujeto y el accidente, lo que no le impide acto seguido desembarazarse de ella otorgándole el estatuto de una idealidad. Russell prosigue su análisis señalando la imposibilidad de que Leibniz ignorase, en su condición de matemático, la irreductibilidad de las proposiciones que emplean ideas matemáticas a juicios de atribución, ya que en ellas las relaciones que se expresan son independientes tanto del sujeto como del accidente, siendo esta la circunstancia que según él le condujo a reducir todas las proposiciones relacionales a la forma de sujeto y

---

<sup>305</sup> RUSSELL, B., *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz*, Bs. As., Editorial Siglo Veinte, 1977, p, 31 trad. cast.: Hernán Rodríguez.

predicado. El resultado de esta operación – comenta Russell – es que, a fin de mantener el principio de razón suficiente que implica la doctrina del sujeto y el predicado, “Leibniz se vio forzado a prefigurar la teoría kantiana que concibe las relaciones como verdaderas, por más que no sean sino un producto de la mente”<sup>306</sup>. No solo eso sino que al sostener que las proposiciones sólo tienen sentido cuando cuentan con un sujeto y un predicado, aquellas que no lo tienen, a saber las proposiciones relacionales, carecen de él, al menos para el hombre, por más que en el entendimiento divino lo tengan plenamente.

Deleuze disiente de la crítica de Russell, al que acusa de confundir el predicado con el atributo y de no haber sabido ver que la inclusión de un predicado en un sujeto no equivale al establecimiento de un juicio de atribución. Lo propio del atributo es expresar una cualidad y designar una esencia, algo que Leibniz rechaza al conceptualizar el predicado como una relación, es decir, como un acontecimiento que se dice de las nociones que el acontecimiento-predicado moviliza. El acontecimiento para Leibniz – puntualiza Deleuze – no es nunca un atributo, sino lo que le pasa a un sujeto: una manera de ser, una efectuación dotada de dimensiones espacio-temporales que desborda la alternativa aristotélico-cartesiana de esencia y accidente. De ahí la importancia que Leibniz otorga al verbo, ya que es precisamente el verbo y sus formas conjugadas el que expresa el acontecimiento. Es falso por tanto – afirma nuestro filósofo – que Leibniz desdeñe las relaciones cuando son ellas precisamente las que constituyen los acontecimientos-predicados que se incluyen en los sujetos.

Para ilustrar su tesis Deleuze recurre al mismo ejemplo empleado por Leibniz: sea el caso de una proposición matemática en la que se afirma una relación entre varios números: “dos y dos son cuatro”. En este caso – prosigue – el predicado no es “cuatro”, ni el sujeto “dos y dos”, sino que es el conjunto de la relación el que constituye el predicado, lo que se dice de un sujeto, estando

---

<sup>306</sup> RUSSELL, B., Op. .cit.. pp. 32 y sig.



éste constituido por las nociones primitivas “uno, dos y tres” en cuanto unidades distributivas tomadas en su singularidad. Sólo hay predicado cuando se genera una relación entre nociones primitivas, y dado que en la correspondencia con Arnauld la noción individual queda definida “como aquello que encierra lo que se relaciona a la existencia y al tiempo” la conclusión es que lo que el sujeto envuelve es una relación espacio-temporal, o sea, un acontecimiento. Por eso – y contra Descartes – el Cogito no puede ser definido como una sustancia pensante, ya que el pensamiento no es un atributo constante sino tan sólo un acto, un movimiento incesante que va de un pensamiento a otro, un predicado-acontecimiento que le ocurre a un sujeto. Es la relación, en tanto acontecimiento, la que constituye el predicado que se dice del sujeto, siendo el sujeto o la naturaleza de las cosas la noción, el concepto de la cosa.

*Los predicados nunca son atributos, salvo en el caso de las formas infinitas o primeras quiddidades, e, incluso en ese caso, son más bien condiciones de posibilidad de la noción de Dios, no-relaciones que condicionarán toda relación posible. Pues, en todos los demás casos, el predicado sólo es relación o acontecimiento... Los acontecimientos a su vez son especies de relaciones, son relación con la existencia y con el tiempo... El concepto no es un simple ser lógico, sino un ser metafísico; no es una generalidad o una universalidad, sino un individuo; no se define por un atributo, sino por predicados-acontecimientos.<sup>307</sup>*

Según Deleuze es la mónada, en tanto que noción individual, la razón suficiente de todos los acontecimientos que incluye como sus predicados. Dado que la inflexión ha sido definida como el acontecimiento que se produce en la línea o el punto y da cuenta del pliegue, la inclusión ha de conceptualizarse como la identidad del acontecimiento y el predicado en la noción individual que los reúne, o concepto. Esto quiere decir que la mónada, como punto metafísico, es la razón suficiente de la inflexión, es decir, del pliegue instituido por la

---

<sup>307</sup> P, 60

inflexión en la materia. El individuo queda así definido no por una esencia, sino por predicados-acontecimientos, lo que exige el análisis del modo en que los predicados-acontecimientos se incluyen en el sujeto. Y dado que Leibniz reduce todas las inclusiones que incumben a las existencias a inclusiones de esencias, lo primero que habrá que definir – señala Deleuze – es qué es una esencia, lo que implica el análisis previo de qué es y qué presupone una definición.

Toda definición – dice Deleuze – supone la identidad de un término (lo definido) con dos o más términos que dan razón de él (los definidores) de modo que los definidores puedan ser sustituidos por lo definido, lo que constituye un caso de inclusión recíproca. La inclusión recíproca, en donde los definidores o razones y lo definido son intercambiables, es una relación ajena al tiempo, ya que aunque los términos que desempeñan el papel de definidores puedan anteceder potencialmente a lo definido, en cuanto dan cuenta de él, lo definido es siempre primero desde el punto de vista de la actualidad. Puestas así las cosas, y dado que no es posible remontarse indefinidamente en la serie de los definidores últimos so pena de incurrir en definiciones puramente nominales sin contacto alguno con la realidad, habrá que presuponer – prosigue nuestro filósofo – la existencia de unos definidores o razones últimas - los Idénticos de Leibniz - que son indefinibles y absolutamente primeros. Los indefinibles o Idénticos, que constituyen el punto de partida de toda la cadena de definiciones, no son inclusiones recíprocas, como las definiciones, sino autoinclusiones, nociones primitivas absolutamente simples, una clase de seres que, al no ser un todo y no tener partes, sólo se incluyen a sí mismos, lo que impide estrictamente que entren en relación unos con otros. Estas nociones primitivas de las que habla Deleuze en su interpretación de Leibniz son las que en *Lógica del sentido* reciben el nombre de “singularidades”, acontecimientos ideales pre-individuales que conforman, al resonar entre sí gracias al elemento diferenciante hacia el que convergen, un estado de cosas físico o una persona.

Según Deleuze, es el principio de no contradicción el que permite a Leibniz la determinación de esta clase de seres de un solo miembro, ya que constituye el criterio que los revela como naturalezas absolutas e infinitas. Dado que los Idénticos, precisamente por serlo, no pueden entrar en relaciones de contradicción unos con otros, no hay problema alguno en atribuir todos ellos a una Sustancia ontológicamente una aunque formalmente diversa. “Y eso es precisamente lo que dice el principio de contradicción: dice que dos Idénticos distintos no pueden contradecirse el uno al otro, y forman realmente una clase. Se les puede llamar “atributos” de Dios”<sup>308</sup>. Esta posición respecto a la demostración de la existencia de Dios es la única tesis que Leibniz comparte con Spinoza, quien en la *Ética* había establecido que sólo porque los atributos no tienen nada en común pueden decirse de un solo y mismo Ser, de paso que señala su mutuo enfrentamiento con Descartes, quien había demostrado la existencia de Dios como resultado de la imposibilidad de que a un ser infinitamente perfecto le faltase una perfección, la de existir. Lo que Leibniz y Spinoza reprochan conjuntamente a Descartes es que, procediendo así, se ahorra la demostración de que es posible que exista un ser de tal naturaleza, y de que su concepción no supone de hecho una contradicción. Todo ello queda resuelto cuando las perfecciones o atributos divinos son concebidos como naturalezas idénticas e infinitas cuya distinción real es formal, lo que permite atribuirlos a un ser individual, singular y único, es decir, Dios:

*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, sino el Aión ilimitado, el Infinitivo en el que subsisten e insisten”*<sup>309</sup>

Lo que Leibniz tiene ahora que explicar – prosigue Deleuze – es la posibilidad de la creación, es decir, la aparición de relaciones a partir de un Infinito compuesto por formas absolutas que entre sí no mantienen relación

---

<sup>308</sup> P, 63

<sup>309</sup> LS, 73

alguna. La solución que el filósofo de Leipzig da a este problema es que, dado que el entendimiento divino consta de infinitas regiones, es posible postular en él otra región infinita que ya no concerniría a Dios en sí mismo, sino a un Infinito de segundo orden, o por la causa, en el que surgirían las relaciones. Este Infinito derivado, que es el que corresponde a la idea de la creación, se instituye como una serie sin límite cuyos términos componentes se encuentran sometidos, no al principio de identidad como las nociones primitivas del Infinito primero, sino al principio de similitud, entrando dichos términos en relaciones de todo y partes, sin que haya un todo más grande ni una parte más pequeña. Es precisamente en esta serie constitutiva de todos y partes donde tienen origen lo que Leibniz llama extensiones y Deleuze extensidades, a fin de distinguir las netamente de la *extensio* cartesiana, ya que no corresponden sólo a la extensión propiamente dicha, sino al tiempo, al número y a todo lo que entra en una composición “partes extra partes”.

El tránsito del Infinito por sí mismo, que es Dios, al Infinito derivado o creación se produce por tanto como resultado de las relaciones que adquieren las nociones primitivas y absolutas que instituyen al primero cuando se convierten en los elementos formantes de la serie “partes extra partes” que compone el infinito derivado: “Los términos primitivos, sin relación en sí mismos, adquieren relaciones al devenir los requisitos o los definidores del derivado, es decir, los formantes de esa materia.”<sup>310</sup> Es entonces, y como resultado de estas relaciones cuando surge en el segundo Infinito una nueva clase de seres: los Definibles, cuya distribución en la serie es de tal modo que cada uno de ellos constituye un término que “forma un todo para los precedentes y una parte para los siguientes”<sup>311</sup>. Dado que estos seres pueden definirse por sus elementos constituyentes o requisitos y a la inversa, el tipo de inclusión que les afecta es la recíproca, en donde lo definido y la definición son intercambiables. Mientras que las nociones primitivas, en el primer Infinito, eran autoinclusiones que

---

<sup>310</sup> P, 65

<sup>311</sup> P. 65

precisamente por serlo carecían de relaciones, en el de segundo orden, al instituirse como los definidores de una serie infinita de nociones con las que se encuentran en relación de inclusión recíproca, adquieren relaciones. Esto supone en el sistema de Leibniz - señala Deleuze - el tránsito del principio de identidad, que convenía a los Idénticos, al de razón suficiente, ya que los definidores son siempre, en tanto que adquieren relaciones, la razón de las definiciones que producen. Russell yerra por tanto - insiste nuestro filósofo - al acusar a Leibniz de descuidar las relaciones, ya que son precisamente éstas las que, al nivel del Infinito derivado, constituyen los predicados que finalmente se incluirán en las nociones individuales.

Hay sin embargo un tercer orden de Infinito: el que corresponde no a las extensiones o extensidades, sino a las intensiones o intensidades. Siguiendo a Deleuze el objetivo que persigue Leibniz al postular un tercer Infinito es dar cuenta de la posibilidad de que a la materia extensa advenga una cosa real, dotada de una textura determinada. Se trata ahora por tanto no de explicar las relaciones todo-partes en que se encuentran los términos que instituyen la serie del Infinito segundo, sino de dar cuenta de los grados que revisten los caracteres de la cosa material en cuanto realidad cualificada. Dichos caracteres son pensados por Leibniz como resultado de las relaciones que se generan entre los límites de las series constitutivas del tercer Infinito, que aunque carecen de un último término, tienden hacia un límite que es interior a ellas y por tanto localizable. Los requisitos o definidores del segundo Infinito pasan así, en el tercero, en tanto que relaciones diferenciales entre límites internos a las series, a desempeñar el papel de condiciones determinantes de los grados de los distintos caracteres que configuran a la cosa real, siendo precisamente ellos los que constituyen su esencia, por más que se trate de una esencia problemática.

Esta aserción de Deleuze acerca del carácter problemático de la esencia exige la revisión del estatuto que la noción de problema reviste en su ontología en la que, como hemos visto repetidamente, adquiere un carácter sustantivo en cuanto designa una multiplicidad constituida por un conjunto de relaciones

diferenciales y de términos singulares – singularidades – sin ninguna identidad previa. “Las Ideas problemáticas no son simples esencias, sino complejos, multiplicidades de relaciones y singularidades correlativas”<sup>312</sup> En *Diferencia y repetición*, y como resultado de la lectura de Gilbert Simondon<sup>313</sup>, Deleuze planteaba la génesis de los individuos como un proceso de resolución por disparidad a partir de una profundidad diferencial previa que el propio Simondon había conceptualizado como un “campo problemático”. El individuo, según las tesis de Gilbert Simondon, no es sino una posible “solución” generada a partir de dicho campo problemático, tesis ésta que repercutirá profundamente en el planteamiento teórico de Deleuze, quien concibe el individuo precisamente como un resultado-solución que se produce a partir de una profundidad previa poblada por singularidades que no son individuales, sino pre-individuales, y que sólo remiten al emparejamiento intensivo de diferencias.

*Cuando el contenido virtual de la Idea se actualiza, las variedades de relaciones se encarnan en especies distintas, y correlativamente los puntos singulares que corresponden a los valores de cada variedad se encarnan en partes distintas, características de distintas especies.*<sup>314</sup>

Desde esta perspectiva los organismos devienen posibles soluciones de instancias problemáticas subyacentes, siendo sus características constitutivas, tanto a nivel de extensión – partes – como de cualidades, expresión de una profundidad diferencial y problemática previa. De hecho es el campo problemático el que como campo intenso de individuación provoca la diferenciación que da paso a los organismos. Dado que en lo viviente el proceso de diferenciación de los distintos órganos se produce como un proceso de solución en relación a los imperativos de un organismo por construir es posible afirmar, como hace Deleuze, que “nada sería un organismo si no fuera la

---

<sup>312</sup> DR, 270

<sup>313</sup> Deleuze cita en multitud de ocasiones, a lo largo de toda su obra y en contextos muy diversos, el trabajo de Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.

<sup>314</sup> DR, 335

solución de un problema”<sup>315</sup>. Es así como se entiende la afirmación de nuestro filósofo, en su interpretación de Leibniz, de que las esencias de las cosas son, en realidad, problemas.

La conceptualización del problema como un género de ser perfectamente objetivo se ve reforzada en *Lógica del sentido*, obra en la que Deleuze afirma que el modo del acontecimiento es lo problemático, siendo “problemático” el calificativo que conviene a las objetividades ideales. Los acontecimientos son, según nuestro filósofo, singularidades pre-individuales, no personales y a-conceptuales que se despliegan en un campo problemático, elementos de una multiplicidad en cuya vecindad se instituyen los individuos y se producen los estados de cosas: “...hay que recordar más bien que las personas psicológicas y morales también están hechas de singularidades pre-personales, y que sus sentimientos, su Pathos, se constituyen en las vecindades de estas singularidades”<sup>316</sup>. De este análisis se deriva, consecuentemente, que el mundo es esencialmente problemático en la medida en que los caracteres de los seres que lo pueblan no son sino “gotas de acontecimientos”, diferencias recubiertas por síntesis diferenciales sometidas a un proceso de devenir continuo que literalmente las atraviesa y desgarrar. La cosa actual aparece, desde esta perspectiva, como una de las posibles efectuaciones de la esencia-problema que, en tanto que multiplicidad virtual, es inagotable con respecto a sus actualizaciones.

Esta noción de virtualidad a la que Deleuze recurre en la tematización de la multiplicidad-Idea también se encuentra en Leibniz, quien en sus estudios sobre el cálculo infinitesimal utilizaba el término “virtual” para designar la relación diferencial perfectamente determinada aunque inasignable que existe entre magnitudes diferentes, lo que iba a permitirle dar cuenta tanto de la continuidad del mundo como de la que constituye la vida psíquica del sujeto. El cálculo infinitesimal – arguye nuestro filósofo – es la herramienta de la que se

---

<sup>315</sup> DR, 341

<sup>316</sup> LS, 75

sirve Leibniz para la elaboración de un análisis infinito, el que corresponde a las esencias, que en su filosofía son concebidas como el producto de la convergencia de una infinidad de accidentes inesenciales. Es así como Leibniz puede dar cuenta de la muchedumbre de diferencias que instituyen al sujeto y que conciernen a un dominio que no está regido por la identidad, como en Descartes, sino por la continuidad. El principio de continuidad, esencial en el sistema de Leibniz, es precisamente el que da cuenta de un mundo en continuo devenir el que no hay rupturas, un mundo en el que todos los procesos son efectuados por diferencias insignificables, es decir, diferencias evanescentes.

Volviendo a los caracteres definitorios de la cosa real, aquello que ésta envuelve como sus predicados y constituye su “esencia” es el conjunto de relaciones diferenciales entre límites de series convergentes, límites que son los requisitos de la cosa, una serie de acontecimientos que le otorgan su modo de ser, su manera, siendo ahora la inclusión no recíproca sino unilateral y localizable, puesto que todo ocurre entre límites internos a las series. “Estamos ante un tercer tipo de inclusión, esta vez no recíproca sino unilateral: aquí la razón suficiente deviene principio. Toda realidad es un sujeto cuyo predicado es un carácter seriado, siendo el conjunto de los predicados la relación entre los límites de esas series”<sup>317</sup>. Conviene precisar aquí que la razón suficiente, en Deleuze, no designa un principio abstracto de determinación meramente formal, sino que alude al conjunto de elementos que intervienen en la génesis de un acontecimiento. Precisamente la originalidad de la interpretación deleuzeana de Leibniz radica en este punto, en haber sabido ver que para Leibniz lo importante es dar cuenta de los principios genéticos de producción de lo real – definiciones reales – y no de meros condicionamientos extrínsecos – definiciones nominales.

Deleuze arriba así, en su lectura de Leibniz, a la determinación de tres tipos de inclusión: las autoinclusiones, que corresponden a los Idénticos o formas, las inclusiones recíprocas, que conciernen a los Definibles y generan las

---

<sup>317</sup> P, 66



magnitudes o extensidades, y las inclusiones unilaterales localizables que atañen a las intensidades o cualidades que configuran la cosa. Pero... ¿y la noción individual, el individuo realmente existente o mónada?. Es cierto – señala Deleuze – que el individuo existente también está, en principio, configurado internamente como la cosa, en cuanto se encuentra conformado por una serie de requisitos que, en tanto que relaciones diferenciales entre límites de un conjunto de series infinitas, constituyen la razón o conexión de los caracteres que cualifican a ambos, siendo así precisamente como Leibniz puede recuperar a Aristóteles, ya que la materia y la forma, la potencia activa y la pasiva, devienen los requisitos de la sustancia:

*Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primarias; se hallan aprisionadas en los individuos como en cristalizaciones. Es el mundo entero, como en una bola de cristal, el que puede leerse en la profundidad móvil de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad.<sup>318</sup>*

Pero aquí acaban las similitudes entre la cosa y el individuo, ya que mientras que la textura de la cosa es expresión y resultado de la razón o conexión en que se encuentran las series infinitas que entran en su composición, series que tienden hacia unos límites que constituyen los requisitos de la cosa, lo que el individuo o mónada incluye no es la relación o razón entre límites de series infinitas que a pesar de entrar en relación siguen siendo divergentes, sino el conjunto de la única serie infinita convergente que engloba todas las series, la curva de variable única, en suma, la serie de los acontecimientos infinitos y compositibles que integran el mundo. La noción individual es por tanto el punto metafísico hacia el que confluyen todas las series constitutivas del mundo, tanto las que generan las extensidades como las que, superponiéndose a ellas, producen las intensidades, siendo dichas series las que, al prolongarse unas en otras hasta el infinito, conforman precisamente las individualidades.

---

<sup>318</sup> DR, 395

De lo anterior se desprende que el tipo de inclusión que corresponde a la sustancia no es localizable, como en la cosa, sino ilocalizable ya que cada inflexión-acontecimiento de la serie infinita del mundo, al incluirse en la mónada, arrastra consigo todas las demás. Según Deleuze, es precisamente esta circunstancia la que confiere a la sustancia-mónada cierta superioridad sobre la cosa ya que, dado que la serie infinita que incluye es un continuo, no hay inconveniente en suponer que pueda desplazarse sobre ella pasando del punto de vista que ocupa a otro, lo que equivale a decir que su potencia de expresión es susceptible de un aumento infinito. La potencia de la mónada expresiva aumenta cuando es capaz de prolongarse sobre otros puntos de vista, es decir, hasta la vecindad de otras singularidades, disminuyendo correlativamente cuando pierde su movilidad y capacidad para pasar a otros puntos de vista y ser afectada por ellos. En resumen, la mónada que no es capaz de prolongarse hasta las singularidades constitutivas de los otros puntos de vista pierde la capacidad de devenir, siendo esto exactamente lo que le ocurre a las almas de los condenados de Leibniz, “endurecidas sobre un solo pliegue que ya nunca desharán”.<sup>319</sup>

El análisis de la génesis de diversos tipos de seres a partir de relaciones generadas entre singularidades va a permitir a Deleuze la identificación de un campo trascendental real, un plano de composición previo a partir del cual derivan los individuos: “Las singularidades, lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas; se reparten en un “potencial” que no implica por sí mismo ni Moi ni Je, sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada al potencial efectuado”<sup>320</sup>. Deleuze pretende con ello superar el legado de Husserl, que juzga insuficiente, y dar cumplimiento al programa inaugurado por Sartre cuando en un artículo de 1937 planteaba la necesidad de concebir un campo trascendental impersonal que no tenga la forma de una

---

<sup>319</sup> P, 100

<sup>320</sup> LS, 118

conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva<sup>321</sup>. Ya conocemos la crítica que Deleuze hace a Husserl, a quien acusa de haber traicionado la filosofía del acontecimiento que en su pensamiento se anunciaba y de haber concebido el campo trascendental a imagen y semejanza de aquello que pretendía fundar. Lo que Deleuze reprocha a Husserl es que, después de haber logrado plantear lo real como un “fenómeno de sentido” en donde cualquier carácter extrínseco a la relación cognoscitiva quedaba sustituido por la correlación intencional entre la conciencia – *noesis* - y su objeto – *noema*, convirtiese al *noema* en el predicado de un objeto *x* que, al igual que en la filosofía kantiana, actúa como soporte de unificación, mientras que la *noesis*, correlativamente, remite a la forma de un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona y de la identidad subjetiva.

*Pero la génesis husserliana parece efectuar un juego de manos. Porque el núcleo ha quedado bien determinado como atributo; pero el atributo es entendido como predicado y no como verbo, es decir, como concepto y no como acontecimiento. A partir de ahí la relación del sentido con el objeto se desprende naturalmente de la relación de los predicados noemáticos con alguna cosa = *x* capaz de servirles de soporte o de principio de unificación.*<sup>322</sup>

Deleuze reclama para el campo trascendental, en tanto fundamento, una nueva “geografía” y dado que el fundamento no puede parecerse ni derivarse de aquello que está llamado a fundar so pena de recaer en los mismos errores de la metafísica y la filosofía trascendental, habrá que concebir el nuevo dominio independientemente de lo individual, lo personal y lo general. Serán las singularidades, en tanto que elementos integrantes de las Multiplicidades-problemas, las que servirán a nuestro filósofo como hipótesis para la determinación de este nuevo territorio, que como la *haecceitas* escotista no es ni individual ni personal, ni general ni universal. Pero veamos qué dice Deleuze

---

<sup>321</sup>SARTRE, J.P., “*La transcendance de l’Ego*”, en *Recherches philosophiques, 1936-1937*. Citado por Deleuze en LS, 114

<sup>322</sup> LS, 112-113

acerca de las singularidades. En *Lógica del sentido* las singularidades son conceptualizadas como “diferencias libres” que corresponden a series heterogéneas que se organizan y distribuyen en un sistema provisto de una energía potencial. Estas singularidades siguen, según nuestro filósofo, un proceso de auto-unificación presidido por una instancia paradójica, elemento perpetuamente móvil que se halla continuamente desplazado entre las series induciendo su mutua resonancia. Es así como se instituye un campo trascendental cuyo estatuto es lo problemático, en la medida en que la distribución de las singularidades en las series asume la forma de un problema, lo que impide concebirlo – puntualiza Deleuze – como un abismo sin diferencias ni propiedades.

Precisamente lo que incomoda a Deleuze de la metafísica y la filosofía trascendental es que, al ser incapaces de “concebir singularidades determinables más que aprisionadas en un Yo supremo, o un Yo superior”<sup>323</sup> imponen una alternativa: o bien un fondo indiferenciado, o bien un Ser supremo poseedor de toda la realidad originaria, una Forma fuertemente personalizada: “Todo lo más, el proceso se encuentra fundado, ya sea en la sustancia divina analítica, ya en la forma sintética del Yo. Pero Dios y el yo son la misma cosa”<sup>324</sup>. Esta toma de posición que ha presidido la tradición filosófica no ha impedido sin embargo al Sin-Fondo – afirma Deleuze – encontrar ocasionalmente voces en las que expresarse, siendo probablemente Nietzsche el primero que se atrevió a explorar, a costa de sus propios sufrimientos, un mundo dionisiaco poblado por singularidades espléndidamente impersonales y preindividuales, mundo de la voluntad de poder, es decir, de energía libre y no ligada, que en *El nacimiento de la Tragedia* oponía a la individuación divina de Apolo no menos que a la persona humana de Sócrates. Según Deleuze, son justamente estas singularidades nómadas las que en el discurso de Nietzsche, un discurso que “no

---

<sup>323</sup> LS, 121-122

<sup>324</sup> DR, 329

es el de la forma pero tampoco el de lo informe, sino de lo informal puro”<sup>325</sup>, son designadas como “superhombre”:

*Y el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en el lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad; superhombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de todo lo que existe.*<sup>326</sup>

La noción de singularidad, que reviste un carácter central en la ontología deleuzeana, es tributaria del pensamiento de Leibniz ya que es éste el primero – como Deleuze reconoce explícitamente – en concebir una teoría filosófica de las singularidades a partir del dominio de las matemáticas, teoría de la que se sirve para desarrollar la noción de composibilidad/incomposibilidad que es uno de los aspectos más originales de su pensamiento. Una aproximación intuitiva a lo que tanto Leibniz como Deleuze entienden por singularidad se obtiene cuando, en vez de oponer lo singular a lo universal – como hace la Lógica tradicional – se contrapone a lo regular u ordinario: la singularidad es lo diferente, lo que se sale de la regla. Son las matemáticas las que proporcionan nuevamente el modelo cuando establecen la distinción entre lo singular y lo ordinario a propósito de ciertos puntos de una curva, siendo los puntos singulares aquellos en los que se produce una inflexión, una variación que afecta a la curva, y los ordinarios aquellos que se encuentran en la vecindad de los anteriores y que constituyen, de hecho, la serie que los prolonga hasta las proximidades de otra singularidad, engendrándose en ésta otra serie que a veces converge y a veces diverge respecto de la primera.

Volviendo a Leibniz y a su filosofía matemática, son precisamente las singularidades, concebidas como puntos singulares matemáticos, las que al prolongarse sobre una serie de puntos ordinarios hasta la vecindad de otra

---

<sup>325</sup> LS, 123

<sup>326</sup> *Ibidem*.

singularidad, instituyen el mundo como un continuo. Desde esta perspectiva no hay ningún problema en admitir que las singularidades que integran las infinitas series que constituyen la única serie infinita que es el mundo, puedan desplazarse en él, siendo ésta precisamente la condición de “composibilidad” – afirma Deleuze – ya que lo que permite que todas las series se extiendan en una serie única es su convergencia. Hay continuidad entre las series cuando los puntos ordinarios que se derivan de las singularidades convergen, mientras que la discontinuidad queda definida por su divergencia.

*El mundo expresado está hecho de relaciones diferenciales y de singularidades contiguas. Forma precisamente un mundo en la medida en que las series que dependen de cada singularidad convergen con las que dependen de las otras: esta convergencia es la que define “la composibilidad” como regla de una síntesis del mundo.<sup>327</sup>*

En la filosofía de Leibniz los puntos singulares o relevantes son las mónadas: “las mónadas son asimiladas a puntos singulares, cada serie que converge alrededor de uno de esos puntos se prolonga en otras series, convergiendo a su vez en torno a otros puntos”<sup>328</sup>. En el continuo de un mundo posible las mónadas actúan como centros de convergencia, puntos singulares donde convergen una multiplicidad de series, existiendo una complementariedad estricta entre mónadas y mundos posibles – puntos singulares y relaciones diferenciales – complementariedad que queda definida por las nociones de convergencia y composibilidad. Según Deleuze, es precisamente en este punto en donde aparece una deficiencia en el planteamiento de Leibniz, que consiste en el uso negativo que hace de la noción de divergencia. En efecto – afirma nuestro filósofo – si bien Leibniz consiguió elevarse a la formidable concepción de una infinidad de mundos, su brillante iniciativa quedó malograda cuando, a continuación, utilizó la regla de convergencia como criterio que, al delimitar estrictamente los límites de cada mundo, establecía su separación de modo que

---

<sup>327</sup> LS, 125

<sup>328</sup> *Ibidem*.

allí donde las series divergen se abre otro mundo posible. El resultado de esta operación es que, en la filosofía de Leibniz, la divergencia o disyunción adquiere un carácter negativo ya que es el factor que señala la imposibilidad de las series, es decir, el punto donde una serie excluye a otra porque no es componible con ella:

*Dos acontecimientos son composibles cuando las series que se organizan en torno a sus singularidades se prolongan unas en otras en todas las direcciones, e imposibles cuando las series divergen en la vecindad de las singularidades componentes (...) Pero esta regla de imposibilidad es utilizada por Leibniz para excluir los acontecimientos unos de otros: hace un uso negativo o de exclusión de la divergencia o la disyunción.<sup>329</sup>*

Hay otra alternativa sin embargo, que es la que Deleuze elige: afirmar la disyunción como elemento positivo que permite a los acontecimientos y a las series divergentes entrar en comunicación precisamente por su divergencia. Se trata nuevamente de la noción de síntesis disyuntiva que, como sabemos ya, desempeña un papel fundamental en la ontología deleuzeana. Como maestro de este procedimiento que consiste en afirmar las cosas justamente por su distancia Deleuze alude a Nietzsche quien, en sus conjeturas sobre la salud y la enfermedad inauguraba un arte de invertir las perspectivas cuando alegaba que la enfermedad se convierte en objeto de afirmación siempre que, desde la salud de una vida sobreabundante – la Gran Salud – se sea capaz de establecer la distancia necesaria para que ambos extremos se afirmen, ya que es precisamente la distancia, en tanto que distancia, la que permite a los contrarios reunirse sin anularlos ni identificarlos.

*¿Acaso no es precisamente la Gran Salud (o la Gaya Ciencia) este procedimiento que hace de la salud una evaluación de la enfermedad y de la enfermedad una evaluación de la salud? Aquello que le permite a Nietzsche hacer la experiencia de la salud incluso en el momento en que está enfermo. A*

---

<sup>329</sup> LS, 178

*la inversa, no es cuando está enfermo que pierde la salud, sino cuando ya no puede afirmar la distancia...*<sup>330</sup>

Deleuze reconoce a Leibniz el mérito de haber sido el primero en fundar un arte de las perspectivas al afirmar que no hay puntos de vista sobre las cosas, ya que son las cosas, los seres, los que son puntos de vista, independientemente de que después, al someter los diferentes puntos de vista a estrictas reglas de convergencia, todo quedase arruinado. En efecto, en el universo de Leibniz, los diferentes puntos de vista sólo pueden prolongarse unos en otros a condición de expresar, cada uno de ellos, un aspecto de lo *mismo*; siempre es la *misma* ciudad la que se contempla desde los distintos puntos de vista. Por eso – según nuestro filósofo – hay que considerar a Nietzsche como el pensador que supo llevar el perspectivismo al nivel más elevado ya que en su pensamiento la disyunción, lejos de ser un principio al servicio de la exclusión de predicados en función de una supuesta identidad, se convierte en el medio que permite a los predicados divergentes afirmarse y reunirse precisamente por su irreductible diferencia. Huelga decir que el resultado inevitable de esta operación es la disolución de las supuestas identidades del sujeto y del objeto, que quedan literalmente desgarradas por la multitud de predicados divergentes que los instituyen y de los cuales ya no constituyen el centro ideal de convergencia.

*En lugar de que un cierto número de predicados sean excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada “cosa” se abre al infinito de los predicados por los que pasa, a la vez que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. La exclusión de los predicados es sustituida por la comunicación de los acontecimientos. (...) Pero, en la superficie, donde no se despliegan sino los acontecimientos infinitivos, ocurre todo de otro modo: cada uno comunica con el otro por el carácter positivo de su distancia, por el carácter afirmativo de la disyunción, hasta el punto de que el yo se confunde con esta misma disyunción que libera fuera de sí, que pone fuera*

---

<sup>330</sup> LS, 179-180



*de sí las series divergentes como otras tantas singularidades impersonales y preindividuales.*<sup>331</sup>

Deleuze se vuelve en este punto a Whitehead, de cuyo pensamiento va a servirse para reforzar su propia tesis sobre el proceso de disolución al que se ven sometidas todas las identidades cuando se afirman los acontecimientos divergentes. Ya hemos visto la importancia que la obra de Whitehead reviste para Deleuze, que ve en ella una continuación de la lógica del acontecimiento inaugurada por los estoicos y proseguida por Leibniz. Pues bien, según Whitehead, el proceso de emergencia del individuo – que en su sistema recibe el nombre de “ocasión o entidad actual” – se produce a partir de una multiplicidad caótica, pura diversidad disyuntiva, en la que opera una criba, que él va a denominar indistintamente *Éter* o *campo electromagnético*. De la acción de la criba sobre la diversidad o multiplicidad disyuntiva originaria surgen – según Whitehead – series infinitas que entran en relación de todo y partes: la vibración y los armónicos, en cuanto submúltiplos de los que la vibración es inseparable desde el momento en que se instituye. Esto permite a Deleuze aproximarlos a Leibniz, ya que lo que Whitehead llama vibración es lo que el filósofo alemán denomina inflexión, siendo tanto la vibración como la inflexión sinónimos de acontecimiento. La extensión es por tanto, para ambos filósofos, el primer componente del acontecimiento, entendiendo por extensión o extensidades series infinitas que no tienen un último término ni tienden hacia ningún límite y cuyos componentes entran en relación de todo y partes.

No es éste el único paralelismo entre ambos pensadores – según nuestro filósofo – ya que la multitud disyuntiva que en Whitehead constituye el basamento a partir del cual se generan los individuos tiene su correlato en Leibniz en el conjunto de los posibles, es decir, en la totalidad de las esencias individuales que tienden a la existencia, siendo función de la criba o filtro superpuesto permitir que sólo pasen las compositibles. La noción de criba, o

---

<sup>331</sup> LS, 181-182

filtro, en la filosofía de Leibniz puede equipararse desde un punto de vista físico – siguiendo a Deleuze – a la máquina infinitamente maquinada de la Naturaleza cuya función es extraer de las tinieblas primigenias el sombrío fondo, el “fuscum subnigrum” que, por poco que difiera del negro, contiene ya en sí todos los colores. Desde un punto de vista psicológico, la criba sería el filtro que arranca del universal aturdimiento infra-consciente y caótico en el que se instituye la vida psíquica del sujeto, los elementos diferenciales que pasan a integrarse en percepciones conscientes o macropercepciones. Deleuze puntualiza aquí que, a pesar de lo anterior, el caos no existe para Leibniz, ya que la función de la criba es precisamente componer hasta el infinito series de todo y de partes que sólo nos parecen caóticas en la medida en que nuestros órganos sensitivos no son lo suficientemente penetrantes como para captar la perfecta organización y armonía que están presentes en todo lo que existe.

*Si el caos no existe, es porque sólo es el reverso de la gran criba, y porque ésta compone hasta el infinito series de todo y de partes, que sólo nos parecen caóticas (series aleatorias) por nuestra incapacidad para seguir las, o por la insuficiencia de nuestras cribas personales. Ni siquiera la caverna es un caos, sino una serie cuyos elementos aún son cavernas llenas de un material cada vez más sutil, cada una de las cuales se extiende sobre las siguientes.*<sup>332</sup>

No acaban aquí las coincidencias entre ambos autores: en el sistema de Whitehead las series sin límites que corresponden a la extensión generan otras que esta vez sí tienden hacia un límite, series convergentes que se superponen a las anteriores y que son responsables de la producción de propiedades o cualidades intrínsecas; en el caso de las vibraciones acústicas, el tono, la altura y el timbre, en el de las visuales, la saturación, el matiz y el valor. Entramos por tanto en otro estadio de la génesis, el de las series que, al entrar en relaciones, producen las características internas de los armónicos, y que equivalen a las intensidades del segundo Infinito de Leibniz, series convergentes que tienden

---

<sup>332</sup> P, 102

hacia unos límites, siendo precisamente estos límites los que constituyen los requisitos de la cosa. Son por tanto los grados o intensidades de las distintas cualidades, en tanto resultado de la conjunción de series que convergen hacia límites, las que conforman la textura de la cosa real, siendo éste el segundo componente del acontecimiento tanto en Leibniz como en Whitehead. El tercer componente del acontecimiento es finalmente, para el autor de *Principia*, el individuo, siendo precisamente en este punto en el que se distancia de Leibniz, ya que en su sistema la ocasión o entidad actual se produce como absoluta novedad a partir de las dos series iniciales, sin que sea preciso añadir – como hace Leibniz – otra serie infinita más, esta vez única, que sería resultado de la prolongación, unas en otras, de todas las series.

Whitehead concibe la entidad actual como precipitado final de un proceso de superposición entre series de acontecimientos, siendo precisamente entonces cuando se produce la emergencia del tercer componente del acontecimiento, la “forma subjetiva” o “feeling” que instituye al sujeto como prehensión activa a partir de unos datos previos que a su vez son prehensiones. Asistimos así a la aparición del sujeto en cuanto conformado por un elemento psíquico que en rigor no le pertenece a él, sino al acontecimiento, lo que equivale a plantear la subjetividad como un proceso cuya instauración es concomitante a la del acontecimiento. Este “feeling” del que habla Whitehead puede ser de dos clases: positivo o negativo, en la medida en que el sujeto prehendiente incluya o excluya los datos prehendidos. El sujeto emerge por tanto como prehensión de los datos que conforman el mundo, datos que a su vez son prehensiones, yendo el vector de prehensión del mundo al sujeto, es decir, del dato prehendido al prehendiente, de donde resulta que todo acontecimiento tiene dos facetas: una pública en cuanto todo dato es susceptible de ser prehendido por otro y otra privada o psíquica que corresponde a la producción simultánea de un sujeto cuya característica es la individualidad y novedad con respecto a los datos que le instituyen. Esta prehensión constitutiva del individuo va acompañada – según el autor de *Principia* – de una

autosatisfacción o regocijo que están ligados al proceso de individualidad que sigue la prehensión mientras se colma de los datos prehendidos.

*... el acontecimiento es inseparablemente la objetivación de una prehensión y la subjetivación de otra, es a la vez público y privado, potencial y actual, entra en el devenir de otro acontecimiento y es sujeto de su propio devenir. El acontecimiento siempre tiene algo de psíquico.*<sup>333</sup>

Deleuze equipara la mónada leibniziana a la prehensión de Whitehead, dado que su institución es resultado de un proceso de envoltura o plegado de las inflexiones del mundo en tanto que percepciones, y ello desde un punto de vista en el que se encuentra instalada. No sólo eso, sino que la mónada dispone de un resorte interno – la apetición – que le otorga la capacidad de devenir al provocar el paso de unas percepciones a otras: lo mismo que apunta Whitehead cuando afirma que la intención subjetiva asegura el paso de un dato a otro en una prehensión, o de una prehensión a otra en un devenir. También en Leibniz el paso de una percepción a otra se plantea como origen de una satisfacción narcisista, la que resulta de expresar el mundo, “gozo musical de contraer las vibraciones, de calcular en ellas sin saberlo los armónicos y de obtener en ellas la fuerza de ir siempre más lejos, para producir algo nuevo”<sup>334</sup>. De ello concluye Deleuze, haciendo una original síntesis de las filosofías de Whitehead, Leibniz y Plotino, que todo lo que existe es gozo, el gozo de una contemplación inconsciente que se instituye mientras contrae sus propias condiciones de existencia, es decir, sus requisitos.

Pero aquí se acaban las similitudes entre ambos autores, ya que mientras en Whitehead toda prehensión está abierta al resto de prehensiones, sobre las que actúa directamente, incluyéndolas o excluyéndolas, pero siempre en el mismo universo en proceso, la mónada de Leibniz está sometida a la condición de clausura y sólo puede comunicarse con el resto de las mónadas que forman parte del mismo mundo componible. La razón de esta diferencia estriba –según

---

<sup>333</sup> P, 104

<sup>334</sup> P, 105

Deleuze – en que el universo de Whitehead, a diferencia del leibniziano, no está sometido a la dura ley de la convergencia que determina la exclusión de aquellos acontecimientos que son imposibles. El universo en proceso de Whitehead, precisamente por serlo, es un mundo caótico en el que tienen cabida todos los imposibles, un mundo cuyos senderos siempre se bifurcan bajo la mirada de un Dios que ha devenido Proceso y que, en vez de jugar a comparar los mundos y elegir el mejor, permite a todos los imposibles entrar en el mismo mundo. De este planteamiento resulta un mundo cuyos habitantes no son identidades, sino seres desgarrados permanentemente abiertos por series divergentes que sólo les instituyen de modo temporal, un mundo en el que la captura sustituye a la clausura.

*Para Whitehead, sin embargo, por el contrario, las divergencias, las imposibilidades, los desacuerdos pertenecen al mismo mundo abigarrado que ya no puede estar incluido en unidades expresivas, sino únicamente hecho y deshecho según unidades prehensivas y según configuraciones variables, o capturas cambiantes.*<sup>335</sup>

Según Leibniz, de los infinitos mundos posibles sólo uno puede pasar a la existencia: aquel que reúne un máximo de convergencia y continuidad, lo que hace de él el mejor desde el punto de vista divino. Este optimismo de Leibniz, frecuentemente malinterpretado en el Siglo XVIII como acredita el *Cándido* de Voltaire – que Deleuze califica de obra maestra – admite dos lecturas según nuestro filósofo: una subjetiva y otra objetiva. Según Deleuze, la lectura subjetiva del optimismo leibniziano tiene su fundamento en la condición de ser para el mundo de la mónada, lo que hace de ella un concentrado de la serie de todos los acontecimientos que conforman el mundo, independientemente de que algunos de ellos puedan ser abominables.

El placer de la mónada narcisista está ligado a su institución, es decir, a la inclusión de todos los acontecimientos que conforman el mundo, siendo por

---

<sup>335</sup> P, 107

esta razón que el placer en tanto que principio resiste todas las penalidades y miserias que conlleva la vida. Deleuze retoma aquí la tesis del empirista Samuel Butler para quien el sujeto no es sino contemplación de los elementos materiales de los que procede – o inclusión de los requisitos que le producen, en terminología de Leibniz – una síntesis contrayente cuya alegría o placer estriba precisamente en instituirse al mismo tiempo que contrae aquello de lo que procede, y las aproxima a las de Whitehead, quien –como hemos visto anteriormente – en *Proceso y realidad*<sup>336</sup> identifica el self-enjoyment como la satisfacción subjetiva o privada que acompaña a la institución del sujeto como nexo de prehensiones.

*Leibniz dirá exactamente lo mismo a propósito de la música. Pues... ¿qué es el placer? En el sentido más preciso y más profundo de la palabra, el placer es la contracción de una vibración. (...) Es literalmente contrayendo el número como alcanzamos el más alto placer, el placer de ser uno mismo. Esa alegría de ser no es otra cosa sino lo que llamamos placer, es decir, la operación que consiste en contraer aquello de lo que somos resultado.*<sup>337</sup>

En sentido objetivo el optimismo de Leibniz no es sino el resultado al que se llega inevitablemente cuando se extraen de los principios racionalistas todas sus consecuencias. Y es que dado que el progreso de las almas sólo es posible a condición de plantear el Universo como un continuum, el mejor de los mundos no será aquel en el que los individuos sufran menos, sino el que reúna un máximo de continuidad aunque “todo ello se realice a costa de nuestra carne y de nuestra sangre”<sup>338</sup> Y aunque es cierto – puntualiza Deleuze – que el mejor de los mundos, precisamente por comportar un máximo de continuidad, permite a las almas que lo expresan una potencia mayor, también lo es que dicho progreso sólo puede realizarse dentro de unos límites: los que señala la cantidad de progreso que corresponde en total a la serie del mundo y que está definida

---

<sup>336</sup> WHITEHEAD, A.N., *Proceso y Realidad*, Buenos Aires, Losada, 1956, pp. 302-303

<sup>337</sup> P, 304

<sup>338</sup> P, 67

por la convergencia entre todas las mónadas compositibles. El mundo de Leibniz bien puede equipararse a una Bolsa de perfecciones en donde la ganancia de uno comporta, inevitablemente, la pérdida de otro. No es preciso decir que en el mejor de los mundos los que más pierden son siempre los condenados cuyas almas, selladas en el momento de la muerte por un acto de odio voluntario que les impide todo progreso ulterior, se encargan de liberar el superavit de perfección que permite el progreso del resto de las almas.

*El optimismo de Leibniz se funda en la infinidad de los condenados como basamento del mejor de los mundos: liberan una cantidad infinita de progreso posible, y eso es lo que multiplica su rabia, hacen posible un mundo en progreso. (...) También aquí la cantidad total de progreso no está determinada por Dios ni previa ni posteriormente, sino eternamente, en el cálculo de la serie infinita que pasa por todos los aumentos de conciencia y todas las sustracciones de condenados.*<sup>339</sup>

El mundo es la suma de acontecimientos que sólo existe en las mónadas, según la célebre tesis de Leibniz para quien cada mónada individual expresa el mundo entero aunque, en rigor, cada una de ellas no sea sino para el mundo que constituye su común expresado. En cuanto al modo en que la mónada individual expresa el conjunto de acontecimientos que componen un determinado mundo Deleuze afirma, siguiendo a Leibniz, que aunque cada mónada incluye en su fondo todas las singularidades-acontecimientos que conforman el mundo sólo tiene de ellas una percepción confusa, pudiendo expresar con claridad exclusivamente aquellas en cuya vecindad se instituye y que convienen con su cuerpo. Este carácter del mundo de existir actualmente plegado sólo en las mónadas que lo expresan no impide, puntualiza Deleuze, que el mundo sea primero según los textos de Leibniz, en cuanto es el mundo lo que crea Dios y no las nociones individuales, de lo que se colige que lo expresado tiene una cierta preeminencia con respecto a sus expresiones.

---

<sup>339</sup> P, 100

Deleuze adapta esta concepción de Leibniz a las exigencias de su propio pensamiento y afirma que, aunque la totalidad de los acontecimientos que componen el mundo sólo existe actualmente en los individuos de los que constituye sus predicados, insiste o subsiste en ellos como acontecimiento o verbo, en las singularidades que presiden su constitución. De hecho esta tesis no es completamente ajena al pensamiento de Leibniz para quien, según nuestro filósofo, los individuos se instituyen en la vecindad de ciertas singularidades que, al plegarse en ellos, conforman su núcleo mientras que el mundo que en ellos se expresa no es sino resultado de las series convergentes que derivan de las singularidades que les conforman.

Todas las singularidades que integran el mundo están actualizadas en cada una de las mónadas, lo que no impide – siguiendo a Deleuze – que cada una de ellas sea un individuo distinto en tanto que las singularidades que conforman sus respectivos núcleos adoptan en cada caso una distribución diferente y única, siendo precisamente esto lo que enuncia el principio de los indiscernibles, según el cual “no hay dos individuos semejantes que sólo se distinguirían desde fuera, por el número, el espacio o el tiempo”<sup>340</sup>. Deleuze sale aquí al paso de la crítica que tradicionalmente se ha dirigido a Leibniz respecto a la contradicción que supone concebir un mundo regido por la ley de la continuidad que paradójicamente está encerrado en una infinidad de almas individuales y afirma resueltamente que la contradicción es sólo aparente, ya que la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles son de hecho complementarios e inseparables.

Esta rotunda afirmación no impide sin embargo a nuestro filósofo reconocer la dificultad que entraña conciliar la ley de continuidad, cuya función es presidir la génesis de un mundo en el que no hay vacíos, con la existencia de una infinidad de entidades individuales que serían sus expresiones y que equivaldrían en el continuo a una serie infinita de cortes. La dificultad no

---

<sup>340</sup> P, 88



persiste sin embargo cuando se entra en la consideración del papel complementario que juegan ambos principios, el de continuidad y el de los indiscernibles, en la composición de los tres Infinitos de Leibniz: el que corresponde a las extensiones o extensidades –el dominio matemático de los todos y las partes – el que atañe a las intensiones o intensidades – el dominio físico de las especies y los caracteres corporales – y por último el tercer Infinito, en el que se generan los individuos como concentrados de singularidades. En todos estos dominios - según Deleuze – hay simultáneamente continuidad e individuación sin que ello implique contradicción alguna, ya que en todos ellos el continuo es precisamente la condición de posibilidad de las esencias individuales. De hecho el núcleo del individuo no es sino un concentrado de singularidades que son producto de relaciones diferenciales generadas entre términos o magnitudes heterogéneas que componen el continuo y que, al entrar en relación, producen una diferencia que ya no es extrínseca y sensible sino interna y conceptual .

*Es en ese sentido cómo las relaciones diferenciales y los puntos relevantes indican ya en el continuo centros de envoltura, centros de implicación o involucramiento posibles que resultan efectuarse por medio de las esencias individuales.<sup>341</sup>(...) La diferencia deja de ser extrínseca y sensible (en este sentido desaparece) para devenir intrínseca, inteligible o conceptual, conforme al principio de los indiscernibles. Y si queremos la formulación más general de la ley de continuidad, quizá la encontraremos en la idea de que no se sabe, no se puede saber dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible: una nueva manera de decir que no hay dos mundos.<sup>342</sup>*

Las relaciones diferenciales entre singularidades son por tanto las responsables de la génesis a partir de la multiplicidad cualitativa, que es virtual, de un mundo individuado poblado por seres individuales: lo que hemos visto con anterioridad a propósito de los seres que pueblan los Infinitos de distinto

---

<sup>341</sup> DR, 105-106

<sup>342</sup> P, 89

orden como producto de las relaciones generadas entre nociones primitivas. Volviendo a la complementariedad entre la ley de continuidad y el hecho de que las almas sean todas individuales, Deleuze nos recuerda que aunque cada alma está ciertamente constituida en torno a ciertas singularidades primitivas que constituyen su manera – lo que es otro modo de decir que no se trata de una esencia en sentido clásico – no por ello deja la mónada de interiorizar la ley de continuidad, ya que puede prolongarse hasta la vecindad de otras singularidades constitutivas del núcleo de otras almas, tal y como corresponde al único mundo continuo que es su común expresado.

*En el continuo de un mundo componible, las relaciones diferenciales y los puntos relevantes determinan, pues, los centros expresivos (esencias o sustancias individuales) en los que, cada vez, el mundo entero queda envuelto en un determinado punto de vista. A la inversa, dichos centros se desarrollan y desenvuelven restituyendo al mundo, y jugando ellos mismos entonces el papel de simples puntos relevantes y “casos” del continuo expresado.<sup>343</sup>*

Las singularidades presiden por tanto una doble efectuación que se realiza simultáneamente: la de los mundos individuados y la de los individuos en los que éstos se encierran, lo que permite definir al individuo como condensación de un cierto número de singularidades pre-individuales convergentes, es decir, de acontecimientos, siendo dichas singularidades-acontecimientos sus requisitos. De hecho para Leibniz – afirma Deleuze – la compositibilidad de los acontecimientos es primera con respecto a los predicados que inhieren en el sujeto, ya que sólo cuando las series conformadas por las singularidades pre-individuales son composibles pueden cristalizarse en individuos definidos por los predicados que se derivan de ellas. Todo ocurre por tanto entre singularidades: el mundo y los individuos conforman un mismo pliegue doblado en dos mitades, la virtual y la actual, en tanto resultado de una doble efectuación que se produce cuando ciertas singularidades seleccionadas

---

<sup>343</sup> DR, 107

por convergencia generan entre ellas una serie de relaciones diferenciales que dan como resultado un mundo cuyos infinitos pliegues se envuelve en los individuos.

*El juego del mundo tiene varios aspectos: emite singularidades; tiende series infinitas que van de una singularidad a otra; instaure reglas de convergencia y de divergencia según las cuales estas series de posibles se organizan en conjuntos infinitos, siendo cada conjunto componible, pero siendo dos conjuntos semejantes imposibles el uno con el otro; distribuye las singularidades de cada mundo, o de tal cual manera, en el núcleo de las mónadas o de los individuos que expresan el mundo.*<sup>344</sup>

De lo anterior se colige que lo pertinente es pensar, no en términos de generalidades ni de particularidades, sino de singularidades; no en términos de identidades y oposiciones, sino de “diferencias”. En el pensamiento de Deleuze la “particularidad” es sustituida por la “singularidad”, mientras que la generalidad encuentra su relevo en un “plano de composición” indeterminado en el que las singularidades, concebidas como diferencias libres, se fusionan o se unen siguiendo un proceso presidido por el principio de síntesis disyuntiva, y no por relaciones delimitadas por el principio de convergencia, como creía Leibniz. De hecho – señala Deleuze – si Leibniz no pudo pensar hasta el final el en sí de la diferencia es porque seguía preso de la imagen dogmática del pensamiento que sólo puede pensar la diferencia al precio de subsumirla bajo una identidad, siendo en el caso de Leibniz la identidad analítica infinita de Dios la que cumple esta condición garantizando la convergencia final y la composibilidad de las mónadas. Muy otra es la solución propuesta por Deleuze para quien, como sabemos, sólo puede decirse que dos cosas difieren libremente en la medida en que no corresponden a ninguna clase ni conforman un conjunto, produciéndose su mutua relación en una suerte de entorno indefinido en el que las diferencias,

---

<sup>344</sup> P, 90

lejos de resolverse en una identidad, se afirman entre sí y se reúnen precisamente por su diferencia según el principio de síntesis disyuntiva.

Las singularidades de Deleuze son puntos pre-individuales anteriores a los mundos individuados determinados por los predicados, mundos en donde – a diferencia de Leibniz – las cosas siempre son susceptibles de bifurcarse en otros “mundos posibles” de predicación. Esta posibilidad es precisamente la que entrevió el filósofo alemán cuando, a pesar de la condición de convergencia que plantea como constitutiva del mundo, postuló la existencia de unos signos ambiguos comunes a todos los mundos posibles como elementos genéticos capaces de explicar su aparición como casos de solución para un mismo problema, a saber, el que Dios tiene planteado cuando elige, entre infinitos mundos posibles, el que reúne un máximo de continuidad y convergencia. Estas semi-entidades vagas o errabundas a las que alude Leibniz como condición de posibilidad del cálculo divino y que son comunes a todos los mundos posibles deben ser conceptualizadas – siguiendo a Deleuze – como concentrados de un mínimo de singularidades indefinidas constitutivas de predicados sintéticos capaces de instituir personas susceptibles de diversas individuaciones en diferentes mundos.

Hay por tanto un Adán “vago” o vagabundo susceptible de habitar en mundos diferentes e imposibles entre sí, una singularidad cuya naturaleza errática se explica por su pertenencia a una multiplicidad que no es sino pura potencia de diferenciación y devenir. La errancia y vaguedad características de las singularidades pre-individuales no debe por tanto ser interpretada como una deficiencia de éstas – puntualiza Deleuze – sino como la plena expresión y afirmación del devenir y el azar, un devenir que en el límite puede llegar a anular al sujeto ya que éste, en su desplazamiento por la serie que le instituye bien podría, al alcanzar la frontera del mundo en que se encuentra instalado, abrirse a otro que le excluyera en cuanto imposible con su propia identidad individual.

Volviendo al Dios de Leibniz y a su cálculo, es precisamente éste el que, presidido por la regla de convergencia, da origen al mejor de los mundos posibles, es decir, a aquel en el que existe más continuidad, es decir, un máximo de convergencia entre sus series constituyentes. El Dios de Leibniz es un buen arquitecto que juega a construir el mundo como si fuese un empedrado: se trata de maximizar el beneficio ocupando el espacio de tal modo que no queden huecos y de que en él tengan cabida el mayor número posible de figuras. Sólo que, como Deleuze señala, no hay un receptáculo espacio-temporal preexistente que sería posteriormente ocupado por el mejor de los mundos; más bien al contrario, el espacio, el tiempo y la extensión están ya en el mundo que resulta del juego, como si el tablero, las piezas y los materiales fuesen resultado de una actualización simultánea. Como en astronomía, Dios seguirá el sistema más sencillo, tendiendo siempre a lo que, lógicamente, debe ser su finalidad principal: la felicidad de los espíritus, “cuyas perfecciones son las virtudes” (lógicamente, puesto que, como arguye Leibniz, “son los más perfectos de todos los entes y los que menos volumen ocupan, es decir, los que menos se estorban.”<sup>345</sup>)

El inventario de tantas excelencias – con ser formidable – no impide a Deleuze señalar las deficiencias de este juego mayor divino planteado por Leibniz, siendo tal vez la primordial que está concebido a imagen y semejanza de los juegos menores de los hombres, en los que, de algún modo, siempre se hace trampa mediante el recurso de fragmentar el azar en un cierto número de tiradas que, de acuerdo con unas reglas preexistentes al juego, son calificadas de aciertos o derrotas. No sólo eso, sino que en Leibniz el juego tiene como modelo implícito algo que en sí mismo no es un juego, a saber, el modelo moral del Bien o de lo Mejor, siendo así la antítesis del juego puro diseñado por Nietzsche cuando concibe un Pensamiento-mundo como una tirada de dados que no está sujeta a reglas de ninguna clase, sino que más bien abjura de todas ellas para afirmar el Azar entero en cada tirada, un Azar que – puntualiza Deleuze –

---

<sup>345</sup>LEIBNIZ, W.G., *Op. cit.*, 5, p.62

en ningún caso es un fundamento, sino más bien la ausencia de todo fundamento que devuelve a la nada todo aquello que pretenda limitarlo. Todo lo contrario que en Leibniz, donde las piezas nunca son devueltas a la nada, sino más bien bloqueadas, privadas de sus prolongaciones, sometidas a la ley de convergencia, de lo que resulta un mundo que nada tiene que ver con una obra de arte. En este punto Deleuze se vuelve a Heráclito cuyo juego, al no estar sometido a las reglas de la representación tiene la ventaja de que no puede ser manipulado por los hombres: juego inocente de un niño Dios que se complace dejando entrar todos los imposibles en el mismo tablero-mundo, por más que éste al final acabe totalmente fragmentado.

*El tirar único es un caos, del que cada tirada es un fragmento. Cada tirada opera una distribución de singularidades, constelación. Pero en lugar de repartir un espacio cerrado en resultados fijos conforme a las hipótesis, son los resultados móviles los que se reparten en el espacio abierto del tirar único y no repartido: distribución nómada y no sedentaria, en el que cada sistema de singularidades comunica y resuena con los otros, a la vez implicado por los otros e implicándolos en el tirar mayor.<sup>346</sup> (...) Son los malos jugadores los que sólo repiten a fuerza de fragmentar el azar en varias tiradas. En cambio, la buena tirada de dados afirma todo el azar de una sola vez...<sup>347</sup>*

La suma de acontecimientos que componen el mundo constituye la “pertenencia” del sujeto, desde el momento en que estos se instituyen como predicados que se incluyen en su noción individual, siendo sólo entonces cuando los acontecimientos pueden entrar en relaciones de contradicción. En efecto, sólo puede decirse de los acontecimientos que son contradictorios cuando están efectuados en los cuerpos y en los estados de cosas – nos recuerda Deleuze – ya que el principio de no-contradicción sólo se aplica a los conceptos, los predicados o las clases. Dado que los acontecimientos, en sí mismos, no entran en ninguna de estas categorías las únicas relaciones que pueden darse

---

<sup>346</sup> LS, 79

<sup>347</sup> DR, 326

entre ellos son las de composibilidad o incompatibilidad, según los célebres términos acuñados por Leibniz. De hecho – puntualiza Deleuze – la contradicción lógica no es más que el reflejo de una incompatibilidad primera que afecta a los acontecimientos y que sólo secundariamente se inscribe en los organismos y se traduce en el concepto.

De las nociones leibnizianas de composibilidad e incompatibilidad de los mundos posibles Deleuze extrae el principio de “incompatibilidad a-lógica” que hace pensable la comunicación de los acontecimientos según las nociones de convergencia y divergencia en vez de las de identidad o contradicción. Precisamente la originalidad de Leibniz - señala Deleuze – radica en haber inaugurado una lógica del acontecimiento que en vez de regirse por el principio de no-contradicción, se atiene a los principios de convergencia y divergencia como reglas de formación de una infinidad de mundos posibles, por más que como ya sabemos esta brillante intuición quedase truncada cuando Leibniz, cediendo a exigencias teológicas, da un uso meramente negativo o excluyente a la divergencia. Por ello, la afirmación de la diferencia en tanto que diferencia exige que la noción de incompatibilidad a-lógica sea completada, lo que lleva a Deleuze a introducir la noción de síntesis disyuntiva como elemento capaz de explicar la comunicación de los acontecimientos divergentes.

La introducción de la noción de síntesis disyuntiva en la lógica del acontecimiento tendrá resultados desastrosos para las identidades del sujeto y del objeto. En efecto, los acontecimientos sólo pueden ser excluidos en tanto concebidos como predicados analíticos de un sujeto pensado como idéntico, resultando de la afirmación de los acontecimientos divergentes en cuanto tales la irremediable destrucción de toda identidad que, al actuar como soporte, impida su comunicación y mutua resonancia. Según Deleuze, cuando los acontecimientos son desprendidos de su inscripción en el orden del organismo y del concepto aparecen como puras positivities coexistentes en un tiempo infinito, el del Aión, a las que nada impide afirmarse entre sí por su mutua divergencia.

La incompatibilidad entre singularidades sólo tiene lugar cuando éstas son planteadas como acontecimientos individuados sujetos a un orden de coexistencia o sucesión en tanto que predicados de un sujeto, y no en sí mismos, como puros devenires que resisten toda identificación. Esta resistencia del acontecimiento a toda forma de designación o significación que implique una identidad previa deriva – afirma Deleuze – de su naturaleza virtual que se actualiza en los cuerpos sin confundirse con ellos en un tiempo infinito, un tiempo no cronológico – el del Aión – que al esquivar continuamente al presente le impide cerrarse sobre una designación, una significación y una manifestación determinadas: un tiempo puesto en línea recta que descuartiza literalmente al sujeto. Por eso, cuando el sujeto se capta a sí mismo como efectuación del acontecimiento desaparece toda incompatibilidad entre los devenires que le constituyen, siendo en este momento cuando

*...el yo, el mundo y Dios encuentran una muerte común, en beneficio de las series divergentes, en tanto que tales, que desbordan ahora cualquier exclusión, cualquier conjunción, cualquier conexión. (...) La divergencia de las series afirmadas forma un “caosmos” y no ya un mundo; el punto aleatorio que las recorre forma un contra-yo, y ya no un yo; la disyunción puesta como síntesis troca su principio teológico por un principio diabólico... (...) Únicamente subsiste el Acontecimiento, el Acontecimiento solo, Eventum tantum para todos los contrarios, que comunica consigo mismo por su propia distancia, resonando a través de todas sus disyunciones.<sup>348</sup>*

### **IV.3. La problemática del cuerpo.**

La problemática del cuerpo juega un importante papel en el conjunto de la obra de Deleuze, como acredita la continua atención que éste le presta a lo largo de su extensa producción filosófica. Es bien conocida la reiteración con que nuestro filósofo alude, en múltiples contextos, a un célebre escolio de la

---

<sup>348</sup> LS, 182-183



Ética de Spinoza: “no se sabe lo que puede un cuerpo...”<sup>349</sup> aseveración que debe interpretarse como una llamada de atención sobre el papel secundario que juega la conciencia con respecto a las fuerzas que componen el cuerpo. Esta posición es reforzada en *Nietzsche y la filosofía*, obra en la que el cuerpo es concebido como “un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas en relación de tensión unas con otras”<sup>350</sup>. Lo que se sigue de este planteamiento es la necesidad de pensar en profundidad el problema del cuerpo y de su composición, lo que de entrada requiere la puesta en cuestión de la concepción tradicional del mismo como una unidad preexistente. El análisis pluralista y diferencial de Deleuze se orienta en este sentido, ya que va encaminado a deshacer la pretendida unidad del cuerpo a favor de su compleja multiplicidad constitutiva. Según nuestro filósofo, el cuerpo no es ninguna unidad previa, substrato o medio primigenio en el que se ejercerían una multiplicidad de movimientos, sino una multiplicidad que no preexiste a la pluralidad de las fuerzas que le constituyen. No sólo eso sino que las fuerzas constitutivas del cuerpo no deben ser planteadas como conscientes, sino como elementos conformantes de una profundidad intensiva e inconsciente que no es representable y que no se confunde con el organismo.

*Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido se encuentra eso que Artaud ha descubierto y nombrado: cuerpo sin órganos... Es un cuerpo intenso, intensivo. Está recorrido por una onda que traza en el cuerpo niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. Así, pues, el cuerpo no tiene órganos, pero sí umbrales o niveles.*<sup>351</sup>

Esta consideración del cuerpo como conjunto de umbrales intensivos se adapta perfectamente al pensamiento de Leibniz, para quien, como hemos visto, la formación de los organismos es resultado de un proceso de actualización a

---

<sup>349</sup> “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza” SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1987.

<sup>350</sup> NF, 60

<sup>351</sup> FB, 51

partir de una multiplicidad virtual – plano de composición intensivo en terminología deleuziana – compuesta por fuerzas primitivas – singularidades – y relaciones diferenciales. En *Diferencia y repetición*, Deleuze había señalado que la actualización de este plano compositivo virtual se produce según un doble movimiento de orden cualitativo y extensivo. Pues bien, en su lectura de Leibniz, Deleuze plantea el mundo como acontecimiento puro que se actualiza siguiendo un proceso de plegamiento doble que instituye, por una parte, los cuerpos como superficie corporal del pliegue, y por otra y simultáneamente las mónadas o sujetos, como su dimensión lógica. En terminología de Leibniz: los repliegues de la materia y los pliegues en el alma como los dos pisos o niveles de un único mundo existente diferentemente plegado. El mundo aparece así como el pliegue cuya completa actualización exige tanto su inclusión en nociones individuales o mónadas como su encarnación simultánea en una materia expresante o cuerpos.

La percepción es el hilo conductor que sigue Leibniz a la hora de justificar la existencia de los cuerpos. Su definición de la percepción como la acción propia de la sustancia simple en tanto unidad activa significa que la mónada, no obstante su simplicidad, es capaz de variaciones siendo precisamente éstas las que Leibniz llama percepciones. En efecto, la percepción no es sino representación de una multiplicidad de variaciones en una unidad indivisible, una multitud de cambios que se suceden unos a otros. Y dado que todo cambio debe tener un principio que de cuenta del mismo, habrá que postular que las variaciones que constituyen la actividad de la mónada cerrada tienen su origen no en algo exterior – lo que es imposible – sino en un principio interno a la misma: la apetición. De hecho la percepción y la apetición son, según Leibniz, los dos caracteres fundamentales de la mónada, siendo la percepción un estado transitorio que resume o envuelve una multitud de acontecimientos en una unidad, y la apetición el principio interno en virtud del cual se producen los cambios en las percepciones.

Para Leibniz la sustancia simple o mónada sólo consiste en percepciones y en cambios entre percepciones, enlazados de tal modo que cada uno de ellos deriva de los anteriores. “La acción propia del alma es la percepción, y la unidad de lo que percibe viene de la ligazón de las percepciones según las cuales las que siguen derivan de las que preceden”<sup>352</sup> Y ya que la mónada es una unidad que incluye como sus predicados la multitud de acontecimientos-inflexiones que componen el mundo, habrá que concluir que las percepciones que emergen de su propio fondo no son sino los “representantes” en ella de dichas inflexiones. La mónada encierra bajo la forma de percepciones o “representantes” todos los acontecimientos del mundo, pero sólo puede expresar con claridad algunas de ellas ya que la mónada es finita y el mundo infinito. Todas las demás, oscuras y no integradas, permanecen adormecidas en su sombrío fondo, constituyendo “un estado de muerte o catalepsia, de sueño o de adormecimiento, de desvanecimiento, de aturdimiento”<sup>353</sup>. De lo anterior se sigue que en el interior de la mónada coexisten dos regiones diferentemente iluminadas, lo que lleva a Leibniz a distinguir entre dos clases de percepciones: las percepciones propiamente dichas, que son como una especie de “sensibilidad automática” común a todos los seres vivientes, y las percepciones conscientes o apercepciones, de las que sólo son capaces las mónadas razonables.

Lo que ahora Leibniz tiene que explicar – comenta Deleuze - es la génesis de las percepciones conscientes, siendo precisamente éste uno de los puntos en los que va a apartarse de Descartes ya que, contra su criterio de lo claro y lo distinto, plantea la génesis de la conciencia como un proceso que va de lo oscuro a lo “relativamente” claro. En efecto, según el filósofo alemán, la conciencia emerge como resultado del tránsito desde las pequeñas percepciones inconscientes y oscuras que componen el fondo de la mónada hasta las percepciones conscientes, y ello en virtud de una serie de mecanismos

---

<sup>352</sup>LEIBNIZ, W.G., *Carta al padre Des Bosses*, 24 de Abril de 1709. Citado por Deleuze en P.

73

<sup>353</sup> P, 112

inconscientes. No podía ser de otro modo – comenta Deleuze – si quería mantenerse el principio de que la mónada lo extrae todo de su propio fondo.

*Y esas pequeñas percepciones oscuras, confusas, componen nuestras macropercepciones, nuestras apercepciones conscientes, claras y distintas: nunca se produciría una percepción consciente si no integrase un conjunto infinito de pequeñas percepciones que desequilibran la macropercepción precedente y preparan la siguiente.*<sup>354</sup>

Deleuze llama “micropercepciones” o “percepciones moleculares” a los elementos diferenciales infinitamente pequeños que en la mónada son los representantes de las inflexiones del mundo, y “macropercepciones” o “percepciones molares” al “producto de relaciones diferenciales que se establecen entre micropercepciones”<sup>355</sup>. Mientras que las micropercepciones son a modo de un murmullo o “universal aturdimiento” que conforma el fondo oscuro de la mónada, las macropercepciones componen su región clara, aquella que corresponde a la zona del mundo que expresa distintamente. Que las percepciones conscientes tengan en su base las micropercepciones no significa sin embargo – puntualiza Deleuze – que estas últimas compongan a las primeras como partes o subconjuntos de un conjunto mayor, como si lo inconsciente y lo consciente pudiesen integrarse armoniosamente ya que, siguiendo a Leibniz, la relación de la pequeña percepción a la apercepción consciente no es de parte a todo, sino de ordinario a relevante. Nuestro filósofo interpreta esta tesis de Leibniz desde sus propios esquemas conceptuales y afirma que la macropercepción – lo relevante – es resultado de la relación diferencial entre al menos dos micropercepciones, de lo que se sigue que la conciencia es resultado de un salto cualitativo y que el ámbito en el que se instituye es radicalmente distinto de aquel en el que se efectúan las síntesis diferenciales inconscientes.

*Las relaciones diferenciales siempre seleccionan las pequeñas percepciones que entran en cada caso, y producen u obtiene la percepción*

---

<sup>354</sup> P, 113

<sup>355</sup> P, 117

*consciente que resulta de ellas. Así pues, el cálculo diferencial es el mecanismo psíquico de la percepción, el automatismo que, a la vez, está inmerso en lo oscuro y determina lo claro, inseparablemente: selección de las pequeñas percepciones oscuras y obtención de la percepción clara.*<sup>356</sup>

En apoyo de su tesis nuestro filósofo acude a Salomón Maïmon quien, en la estela de Leibniz, concebía el proceso perceptivo como resultado de una génesis trascendental que opera simultáneamente la determinación del objeto como percepción y la del espacio-tiempo como condición de la misma, sin necesidad de recurrir a un objeto exterior que afectase al sujeto o a unas condiciones espacio-temporales bajo las cuales éste sería afectable. Es cierto – señala Deleuze respondiendo a las críticas que en su día fueron formuladas por Kant – que esta tesis puede interpretarse como la reintroducción de un entendimiento infinito, sospecha que queda disipada cuando se considera que el infinito al que alude Maïmon no señala sino la presencia en el yo finito de un inconsciente o no-yo que constituiría lo impensado del pensamiento finito. Es la relación diferencial entre micropercepciones representantes del mundo la que instituye la percepción consciente en la mónada finita, siendo así como hay que entender la afirmación de Leibniz de que lo claro procede genéticamente de lo oscuro.

Las relaciones diferenciales desempeñan en este proceso el papel de filtros, ya que ellas son las que seleccionan las micropercepciones capaces de conformar en cada caso una percepción que sólo es relativamente clara ya que, según Leibniz, no hay percepciones conscientes que sean completamente claras y distintas, sino tan sólo menos oscuras y más distinguidas – relevantes o singulares - que aquellas de las que proceden y que constituyen sus requisitos. La percepción es planteada así como una singularidad o punto relevante que resulta de las relaciones diferenciales que se generan entre ordinarios, lo que hace posible distinguir en el pensamiento de Leibniz tres usos o sentidos de la

---

<sup>356</sup> P, 116

noción de singularidad: el de inflexión, como punto matemático responsable de la constitución de líneas de universo según relaciones de distancia, el de centro de curvatura del lado cóncavo, en la medida en que define una posición o punto de vista desde la que es captada la inflexión, y el de relevante, que instituye la percepción en la mónada como resultado de relaciones diferenciales.

Dado que la mónada es para el mundo y que es el mundo entero el común expresado de todas las mónadas, cada una de ellas debe encerrar en su fondo oscuro – como representantes – las infinitas micropercepciones representantes de las inflexiones que componen la línea embrollada del mundo. Todas ellas por tanto contienen la misma infinidad de pequeñas percepciones y las mismas relaciones diferenciales, siendo ésta la razón de que en todas ellas se produzcan percepciones conscientes extrañamente semejantes. No es ése por tanto el factor que las hace distinguibles entre sí, sino el hecho de que en cada una de ellas determinadas relaciones diferenciales queden privilegiadas en detrimento de otras, lo que supone una distribución diferente de las singularidades en el núcleo de cada una de las mónadas. Es merced a la superposición de relaciones diferenciales – que juegan el papel de filtros – que las pequeñas percepciones inconscientes se integran de modo progresivo en percepciones conscientes, aunque en cada mónada el proceso tenga una tonalidad distinta. De lo anterior se sigue – y así lo afirma Leibniz – que, aunque en distinto grado, todos los seres vivientes, y no sólo los racionales, expresan con claridad alguna región del mundo, por más que en algunos casos ésta sea mínima, en cuanto todos ellos disponen de mecanismos inconscientes – almas contrayentes – capaces de extraer percepciones relevantes a partir de las infinitas micropercepciones que componen su fondo oscuro.

*Si lo viviente implica un alma es porque las proteínas ya manifiestan una actividad de percepción, de discriminación y distinción, en resumen, una “fuerza primitiva” que los impulsos físicos y las afinidades químicas no pueden*

*explicar... Si lo viviente tiene un alma es porque percibe, distingue o discrimina y toda psicología animal es en primer lugar una psicología de la percepción.*<sup>357</sup>

Ya que son las relaciones diferenciales las que constituyen el factor genético de la conciencia, es posible clasificar las mónadas según el grado de profundidad y complejidad que alcancen dichas relaciones. Esta tipificación es establecida por Leibniz cuando distingue entre distintas clases de mónadas, a saber, “*monadas completamente desnudas*” carentes de mecanismos diferenciales capaces de extraer singularidades, “*monadas memorantes*” cuyas percepciones conscientes se encuentran asociadas a otras que las componen y “*monadas razonables o reflexivas*” que se caracterizan porque sus percepciones conscientes se encuentran verdaderamente conectadas – y no meramente asociadas – como en el caso de las anteriores. Deleuze puntualiza aquí que, para Leibniz, no hay mónadas totalmente desnudas, ya que éstas representan un caso límite que sólo se produciría en la muerte y ni siquiera entonces, ya que “no hay alma que duerma para siempre”<sup>358</sup>. Tampoco las almas de los condenados – que son la condición de posibilidad del progreso del resto de las mónadas – son *monadas completamente desnudas*, ya que en ellas subsiste una pequeña zona clara, aquella en la que expresan distintamente un odio absoluto a Dios que equivale a vomitar el mundo, siendo precisamente esta inclinación permanente de sus almas – y no la voluntad divina – la razón de que las mónadas condenadas no puedan prolongar sus singularidades por la infinita serie del mundo.

Deleuze hace suya esta tesis de Leibniz acerca de los distintos estados de las mónadas y la extrapola al plano de una posible teoría evolutiva en la serie animal, cuyo único criterio estaría constituido por el aumento en la complejidad y potencia de las relaciones diferenciales que, al permitir una mayor integración de las micropercepciones en las macropercepciones, genera una zona clara - una conciencia - más amplia y consistente.

---

<sup>357</sup> P, 119

<sup>358</sup> LEIBNIZ, W.G., *Lettre à Hartsocker*, 30 de octubre de 1710. Citado por Deleuze en P, 119

De los análisis anteriores se desprende que la percepción en la mónada sigue un doble circuito, el microscópico y el macroscópico, por más que en ambos casos siempre se trate de pliegues: pliegues infinitamente pequeños que componen el fondo de la mónada y los grandes pliegues de la conciencia. Las micropercepciones no son átomos – señala Deleuze – sino minúsculos pliegues formados por singularidades que no dejan de hacerse y deshacerse a diferentes velocidades en un plano radicalmente distinto del de la conciencia: “Este plano no conoce más que relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, entre elementos no formados, relativamente no formados, moléculas o partículas arrastradas por los flujos”<sup>359</sup>. De hecho el sólido tejido de la conciencia – según nuestro filósofo – no es más que el resultado de la selección de ciertas micropercepciones o minúsculos pliegues que, al desbaratarse, dan origen a un pliegue mayor que compone las formas y figuras que son el contenido de la percepción consciente. De esto se sigue – afirma Deleuze siguiendo a Leibniz – que toda percepción es alucinatoria dado que en ningún caso remite a un objeto exterior a la mónada: ni en el caso de la macropercepción, cuya génesis se produce a partir del mecanismo psíquico inconsciente de las relaciones diferenciales entre micropercepciones, ni en el caso de estas últimas, ya que no son sino representantes de las inflexiones – y no objetos – en las que está plegado el mundo.

*La gran percepción no tiene objeto, y ni siquiera remite a un mecanismo físico de excitación que la explicaría desde afuera: sólo remite al mecanismo exclusivamente psíquico de las relaciones diferenciales entre pequeñas percepciones que la componen en la mónada. Y las pequeñas percepciones no tienen objeto, y no remiten a nada físico: sólo remiten al mecanismo metafísico y cosmológico según el cual el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan, así pues, está necesariamente plegado en las mónadas, siendo las*

---

<sup>359</sup> D, 104



*pequeñas percepciones esos pequeños pliegues como representantes del mundo.*<sup>360</sup>

Desde esta posición, que concibe la percepción como resultado de procesos interiores a la mónada, no se ve con claridad – aduce Deleuze – qué es lo que lleva a Leibniz a postular la existencia de los cuerpos. Los argumentos del filósofo alemán a este respecto son confusos y aparentemente contradictorios ya que, mientras que en unos textos la exigencia del cuerpo deriva de la región oscura de la mónada, en otros se plantea como consecuencia de que en la mónada haya una zona clara. La contradicción se desvanece no obstante cuando se considera que el fundamento de ambos argumentos es el carácter finito de la mónada, finitud que es resultado del modo en que ésta se instituye. En efecto, dado que la mónada se erige en torno a un número limitado de singularidades – las que constituyen su núcleo – sólo puede expresar con claridad un determinado aspecto del infinito mundo, mientras que todos los demás quedan sumergidos en su sombrío fondo. Y ya que es la totalidad del mundo la que debe estar expresada, hay que colegir que los aspectos que en una mónada conforman el fondo oscuro componen la zona clara de otras. De ello se siguen dos conclusiones, a saber, que la mónada está afectada por una limitación fundamental, y que el universo está compuesto por una infinidad de mónadas expresivas que reflejan desde distintos ángulos la totalidad de la infinita serie del mundo.

La limitación constitutiva de la mónada no es obstáculo – puntualiza Deleuze – para que, según Leibniz, ésta sea capaz en todo tiempo de acciones infinitas, de lo que se deduce que la sustancia simple cuenta con dos requisitos: una “potencia primitiva activa” que de cuenta de su actividad, y una “potencia primitiva pasiva” que limita la anterior y es la razón de que en ella haya una zona oscura. Aunque todas las mónadas son simultáneamente activas y limitadas, no todas ellas lo son en el mismo grado, ya que algunas tienen una

---

<sup>360</sup> P, 122

zona de expresión – percepciones más claras e integradas – que otras. De hecho es la zona de claridad la que distingue a las mónadas, ya que el fondo oscuro – la infinidad de micropercepciones representantes de los infinitos micropliegues del mundo – es común a todas ellas. Dado que limitación es sinónimo de resistencia y antitipia (impenetrabilidad), caracteres estos que sólo pueden realizarse en la materia, Leibniz concluye que en la mónada hay una materia prima, o materia “metafísica” que está adherida a ella y que la completa, siendo la potencia pasiva primitiva la razón suficiente de la materia o masa de la mónada, y la potencia activa su entelequia o forma.

La masa de la mónada es, según Leibniz, el verdadero sujeto de la extensión siendo ésta la diferencia fundamental entre su teoría de la sustancia y la teoría cartesiana defendida por Malebranche. El argumento que Leibniz opone a este último es que la extensión supone la repetición o multiplicación continua de algo que en sí es extenso, un sujeto o sustancia que tiene la propiedad de ser repetido o continuado, de lo que se deduce que debe existir una pluralidad de sustancias. Y no sólo debe existir una pluralidad de sustancias sino que también debe haber una cualidad repetida o extensa común a todas ellas. Así, en la leche, hay una difusión de la blancura, y en el diamante de la dureza, por más que tal difusión sea sólo aparente ya que no se encuentra en sus partes más diminutas. De modo que la única cualidad propiamente extensa es la resistencia, que es la esencia de la materia prima. De lo anterior se deduce que aunque la esencia de la materia prima no es la extensión, sí es extensa, y por cierto la única que puede llamarse estrictamente extensa, ya que es la única cualidad que es común a todas las sustancias individuales y por ello se encuentra repetida en todas partes. La materia prima es por tanto el principio de la divisibilidad y la extensión, la cualidad a partir de la cual se producen los cuerpos como materia segunda, es decir, como agregado de mónadas. Es así como se entiende la afirmación de Leibniz acerca del cuerpo como una exigencia que deriva del fondo oscuro de la mónada.

*...el espíritu es oscuro, el fondo del espíritu es sombrío, y es esa naturaleza sombría la que explica y exige un cuerpo. Llamamos “materia primera” a nuestra potencia pasiva o a la limitación de nuestra actividad: decimos que nuestra materia primera es exigencia de extensión, pero también de resistencia o de antitipia, y además, exigencia individuada de tener un cuerpo que nos pertenece. (...) No hay algo de oscuro en nosotros porque tenemos un cuerpo, sino que debemos tener un cuerpo porque hay algo de oscuro en nosotros.<sup>361</sup>*

La mónada debe tener un cuerpo porque sólo en él puede realizarse la exigencia de extensión y antitipia que deriva de la materia prima. El problema al que ahora se enfrenta Leibniz – comenta Deleuze – es el de la génesis del cuerpo como materia segunda. Es la percepción nuevamente la que orienta la investigación ya que aunque ésta se produce como resultado de procesos diferenciales internos a la mónada, siempre remite a algo, lo percibido, y fuerza al pensamiento en esa dirección. Sólo que ese “algo” que la percepción evoca – puntualiza Deleuze siguiendo a Leibniz – no es un objeto extenso, sino unas vibraciones que, en tanto que contraídas por órganos receptores, producen una materia organizada. El cuerpo orgánico se produce en la materia-flujo a semejanza de la estructura interna de la mónada, siendo por esta razón que está compuesto por una infinidad de partes materiales que semejan los micropliegues que integran el fondo oscuro de la mónada, y unos órganos receptores – almas contrayentes – que corresponden a los umbrales diferenciales o filtros. Hay ciertamente una relación de semejanza entre las percepciones del alma y los movimientos del cuerpo - afirma Deleuze – sólo que se trata de una relación invertida, ya que no es el alma la que representa los movimientos del cuerpo, sino que es ella la que constituye el modelo al que se asemejan los cuerpos que se producen en la materia flujo.

---

<sup>361</sup> P, 111

*Las cualidades sensibles, como percepciones confusas o incluso oscuras, semejan algo, en virtud de una geometría proyectiva, y, como consecuencia, son “signos naturales”. Y aquello que semejan no es la extensión, ni siquiera el movimiento, sino la materia en la extensión, las vibraciones, resortes, “tendencias o esfuerzos” en el movimiento. (...) Que lo percibido semeje la materia, hace que la materia sea producida conforme a esa relación, y no que esa relación se adecue a un modelo preexistente. O más bien, en la relación de semejanza, lo semejante es el modelo, e impone a la materia ser aquello a lo que él semeja.*<sup>362</sup>

La materia segunda es inseparable por tanto de órganos receptores – almas contrayentes – que están diseminados por toda ella ya que son estos los que al contraer las vibraciones producen la materia como sustancia corpórea, siendo precisamente la unión del alma y el cuerpo la que constituye el estatuto de lo viviente. Esta materia-flujo a partir de la cual se producen los organismos había sido conceptualizada por Deleuze, en *Lógica del sentido*, como “cuerpo sin órganos”, pura matriz intensiva que produce lo real a partir de intensidades-singularidades que ella misma genera. Retomando las categorías de *Diferencia y repetición*, el “cuerpo sin órganos” designa el plano virtual de la diferenciación intensiva, mientras que el organismo es una individuación que se produce por condensación de las singularidades-intensidades que circulan por el mismo.

*El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el cuerpo sin órganos, sino un estrato en el cuerpo sin órganos, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. (...) Pero, ¿quién es ese nosotros que no es yo, puesto que tanto el sujeto como el organismo pertenecen a un estrato, y dependen de él? Nosotros respondemos ahora: es el cuerpo sin órganos, él es*

---

<sup>362</sup> P, 124

*la realidad glaciaria en la que se van a formar esos aluviones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo – y una significación y un sujeto –.*<sup>363</sup>

La superación de lo percibido como mero fenómeno tiene lugar, según Leibniz, por la acción voluntaria de Dios quien otorga a cada mónada el cuerpo orgánico que corresponde a sus percepciones. “Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran ya en esas relaciones de composición que llamamos organismo. (...) El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto”<sup>364</sup>. A partir de ese momento hay un paralelismo estricto entre los impactos de los cuerpos en sus interacciones y los cambios de percepciones en las mónadas a las que dichos cuerpos pertenecen, lo que no impide sin embargo que los cuerpos y las almas estén sometidos a distintos regímenes de causalidad, ya que mientras las relaciones de los primeros se rigen por leyes causales físicas extrínsecas que los ligan entre sí en un proceso que va hasta el infinito, las percepciones en la mónada se producen según un mecanismo psíquico que excluye toda causalidad externa. Ello no obsta para que la percepción consciente semeje las vibraciones contraídas por el cuerpo, o para que el umbral de conciencia corresponda a los órganos receptores del mismo. Y siendo la percepción en la mónada inseparable de un cuerpo que se produce a semejanza suya, habrá que concluir que la exigencia del cuerpo deriva tanto de la zona oscura – exigencia de extensión y antitipia – como de la región clara – singularidades privilegiadas que componen el núcleo de la mónada.

Ahora bien, ¿cómo está compuesto un cuerpo orgánico?. Según Leibniz, para quien las mónadas son los únicos seres reales, los cuerpos en sí mismos no son sino agregados accidentales, siendo las almas las que, actuando como entelequias, les confieren una unidad real que les otorga el estatuto de sustancias corpóreas. Los cuerpos aparecen por tanto conformados por dos tipos de

---

<sup>363</sup> MM, 164

<sup>364</sup> *Ibidem*

multiplicidades: multiplicidades extensivas y multiplicidades intensivas, remitiendo las extensivas a la composición material y extensa, y las intensivas a la subjetividad como dimensión lógica. Son las almas sensitivas, repartidas por toda la materia, las que al quedar sujetadas bajo una monada dominante, generan las infinitas partes de un cuerpo orgánico. El organismo se produce cuando una multitud de almas contrayentes – monadas sensitivas – capaces de constituir órganos materiales mediante la integración de las vibraciones de la materia-flujo, quedan fijadas bajo un vínculo que pertenece a la mónada a la que pertenece dicho cuerpo orgánico. Es así como adquieren el estatuto de dominadas, en cuanto pasan a ser los requisitos de un cuerpo que no es el suyo, sino el de la mónada dominante, por más que cada una de ellas sea a su vez dominante de un cuerpo que constituye su pertenencia y que está compuesto a su vez por infinitas partes que pertenecen a otras mónadas, y así hasta el infinito...<sup>365</sup>

*Pero a su vez esas infinidades no compondrían órganos si no fuesen inseparables de multitudes de pequeñas mónadas, mónadas de corazón, de hígado, de rodillas, de ojos, de manos: mónadas animales que ellas mismas pertenecen a las partes materiales de “mi” cuerpo, y que no se confunden con la mónada a la que mi cuerpo pertenece. Solo son requisitos de mi cuerpo orgánico, específico o genérico; y no cabe preguntar si la materia piensa o percibe, sino tan sólo si es separable o no de esas pequeñas almas capaces de percibir.*<sup>366</sup>

Es la distinta potencia de expresión de las mónadas la que establece una jerarquía entre ellas: mónadas dominantes o razonables, mónadas dominadas o animales y mónadas degeneradas, que son las que están presentes en los cuerpos inorgánicos. Toda mónada es unidad interior – afirma Deleuze – por más que

---

<sup>365</sup> “Según esto, vemos que cada cuerpo viviente tiene una entelequia dominante que en el animal es el alma; pero los miembros de ese cuerpo vivo están llenos de otros vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene también su entelequia o alma dominante”. LEIBNIZ, *Monadología*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981, p. 70. Introducción de Gustavo Bueno y traducción castellana de Julián Valverde.

<sup>366</sup> P, 139

aquello de lo que es unidad no sea forzosamente interior a la mónada. Este es precisamente el criterio que permite distinguir entre mónadas que, en cuanto unidades de cambio interno, son dominantes, mónadas que al entrar en multitudes bajo un vínculo adquieren el estatuto de dominadas, y mónadas degeneradas, que son las que explican la unidad del movimiento extrínseco que afecta a un cuerpo inorgánico. Todas las mónadas son de suyo dominantes, ya que todas ellas poseen un cuerpo, pero sólo puede hablarse de dominación en sentido estricto cuando la mónada tiene un cuerpo orgánico que le pertenece de forma estable, por más que los requisitos que conforman éste – las mónadas dominadas bajo vínculo – estén sometidas a un proceso de continuo cambio. “Son fenómenos de subyugación, de dominación, de apropiación que satisfacen el dominio del tener, y éste siempre está bajo una cierta potencia”<sup>367</sup>. En efecto, según Leibniz, las partes que componen un cuerpo orgánico no dejan de pasar, llevándose con ellas las mónadas de las que son inseparables. Es cierto que a cada mónada dominante siempre le pertenece un cuerpo orgánico, pero también lo es – puntualiza Deleuze – que dicha posesión es forzosamente precaria en cuanto las partes materiales que conforman el mismo se encuentran sometidas a un vaivén incesante.

El cuerpo no cesa de cambiar de partes, lo que no sólo implica que cambien sus órganos, sino también las pequeñas almas o formas sustanciales que son estrictamente inseparables de ellos. Y sin embargo, a cada mónada dominante le pertenece siempre un cuerpo orgánico, independientemente de que sus partes constitutivas devengan continuamente otras. Esta teoría de la pertenencia o posesión, que es una pieza fundamental de la teoría de la corporalidad de Leibniz, supone de hecho – comenta Deleuze – una verdadera revolución en el modo de concebir el Ser, esta vez en el ámbito de las sustancias corpóreas. Ya en el ámbito de la subjetividad Leibniz sustituía el pensamiento como atributo esencial por percepciones como predicados incluidos en la noción individual, es decir, como propiedades internas. El cuerpo, correlativamente, va

---

<sup>367</sup> P, 141

a convertirse en una propiedad mudable, en tanto que es resultado de las relaciones variables y perpetuamente modificadas en las que entran las mónadas sensitivas o animales que constituyen sus requisitos. Lo que la mónada posee – afirma nuestro filósofo – no es un atributo abstracto, como la elasticidad, la plasticidad o el movimiento, sino otras mónadas.

*La pertenencia y la posesión remiten a la dominación. Un cuerpo específico pertenece a mi mónada, pero en la medida en que mi mónada domina las mónadas que pertenecen a las partes de mi cuerpo. La expresión, como cifra de las correspondencias, se supera hacia la dominación, como cifra de las pertenencias...*<sup>368</sup>

Si a cada mónada le pertenece siempre un cuerpo es, según Leibniz, porque las partes materiales que periódicamente se desprenden de él – y que nunca son todas – son sustituidas por otras cuyas mónadas entran nuevamente en relaciones de subordinación con la mónada dominante, siendo el “vinculum substantiale” el que da cuenta de este hecho sorprendente: “Es un extraño lazo, un gancho, un yugo, un nudo, una relación compleja que implica términos variables y un término constante”<sup>369</sup>. El término constante de la relación es la mónada dominante, que hace el papel de sujeto, siendo las mónadas dominadas las que constituyen los términos variables. El problema surge – comenta Deleuze – al tratar de determinar el otro polo de la relación, el predicado, ya que al ser las mónadas interioridades absolutas no pueden estar contenidas unas en otras, de lo que resulta una relación que aunque tiene un sujeto – la mónada dominante – carece de predicado. Esto equivale a decir que la mónada cerrada – que nada necesita ya que todo lo extrae de su propio fondo – tiene entre sus pertenencias algo que no está incluido en ella: un cuerpo que, paradójicamente, constituye una posesión extrínseca. La paradoja no es tal – arguye nuestro filósofo – si se considera que la mónada como interioridad absoluta es resultado del pliegue infinito del mundo que, para desplegarse, requiere la institución de

---

<sup>368</sup> P, 141

<sup>369</sup> P, 142



un afuera que aunque es coextensivo a la mónada, no está incluido en ella. El vínculo es el afuera de la mónada, un tabique, una membrana flexible que pone en comunicación el adentro – el alma – y el afuera – el cuerpo.

*La “unilateralidad” de la mónada implica como condición de clausura una torsión del mundo, un pliegue infinito, que sólo puede desplegarse conforme a la condición restituyendo el otro lado, no como exterior a la mónada, sino como el exterior o el afuera de su propia interioridad: un tabique, una membrana flexible y adherente, coextensiva a todo el adentro.*<sup>370</sup>

El vínculo es el elemento que extrae de la multitud de mónadas que constituyen sus términos variables una unidad segunda que constituye el cuerpo viviente. No puede ser de otro modo ya que las mónadas intensivas, como las temperaturas, no pueden sumarse para componer un todo siendo precisamente el vínculo el que sutura la brecha entre los repliegues de la materia y los pliegues en el alma y da cuenta de su unidad. No hay que pensar sin embargo – nos advierte Deleuze – que las mónadas que constituyen los términos variables de la relación no puedan existir sin ella, ya que el vínculo, en tanto que relación, es exterior a las variables del mismo modo que es el afuera de la constante. Las mónadas sensitivas dominadas, inseparables de partes materiales que les pertenecen y a las que organizan, entran temporalmente bajo un vínculo cuya constante es una mónada dominante y constituyen las partes orgánicas del cuerpo de la misma, cuerpo que es específicamente otro de aquel que pertenece a cada una de ellas a título individual. Son fuerzas derivativas o plásticas, que organizan las partes de la materia segunda, entendidas como cúmulos inorgánicos, y que aunque inseparables de ellas, en tanto operan en multitud para constituir un cuerpo orgánico, pertenecen a la materia orgánica. De hecho sólo puede hablarse de las mónadas como fuerzas derivativas cuando, bajo vínculo, entran en la constitución de un cuerpo orgánico ya que, de suyo, las

---

<sup>370</sup> P, 142

mónadas son siempre fuerzas primitivas, por más que al quedar ligadas adquieran un estatuto público.

*Las fuerzas primitivas son las mónadas, o sustancias en sí y por sí. Las derivativas son las mismas, pero bajo vínculo, o bien en el instante: en un caso están incluidas en multitudes y devienen plásticas, en el otro están incluidas en cúmulos y devienen elásticas. (...) La fuerza derivativa no es una sustancia ni un predicado, sino varias sustancias, puesto que sólo existe en multitud o en cúmulos.*<sup>371</sup>

Las mónadas dominadas están presentes en los cuerpos de los que constituyen sus requisitos, por más que nunca actúen sobre ellos. Lo mismo ocurre con la mónada dominante a la que pertenece el cuerpo orgánico, que está presente en él por proyección pero que tampoco actúa sobre él. De hecho, las almas y los cuerpos no interactúan, sino que sólo coinciden, pues las primeras obran libremente, de acuerdo con reglas de las causas finales, mientras que los segundos, lo hacen mecánicamente siguiendo causas eficientes. Lo que hay que resolver por tanto es el problema de la comunicación de las almas y los cuerpos, así como su unidad, teniendo en cuenta que se trata de dimensiones heterogéneas cuya mutua implicación no supone la anulación de sus diferencias constitutivas. La individualidad que surge de este compuesto no deja de ser paradójica en la medida en que implica dos dimensiones que remiten la una a la otra, pero en la divergencia que las constituye. “Debemos repensar al individuo definido como el compuesto de un alma y de un cuerpo. (...) Se tiene a la vez la impresión de que el alma y el cuerpo tienen una cuasi-identidad que hace inútil la causalidad real entre ellos, y una heterogeneidad, una heteronomía que la hace imposible. La identidad o cuasi-identidad es la de una “invariante”; la heteronomía es la de dos series variables, la una corporal, la otra espiritual”<sup>372</sup>. La invariante que determina la unión es el vínculo; las dos series heterogéneas,

---

<sup>371</sup> P, 151

<sup>372</sup> SPE, 324

los cuerpos y las almas, como elementos conformantes de individuos que se instituyen como centros expresivos.

La solución de Leibniz al problema de la relación entre el alma y el cuerpo se dirime en su conocida tesis de la “armonía preestablecida”, en la que encontramos los dos rasgos que caracterizan a la relación del alma y el cuerpo: inseparabilidad y distinción. “Una de las tesis esenciales de Leibniz consiste en plantear a la vez la distinción real y la inseparabilidad: no porque dos cosas son realmente distintas son separables. Ahí precisamente es donde la Armonía y la Unión encuentran el principio de su repartición: la armonía preestablecida del alma y el cuerpo rige su distinción real, mientras que la unión determina su inseparabilidad”<sup>373</sup> Hay armonía entre los cuerpos y las almas, a pesar de que cada uno actúe por su cuenta, porque el mundo es como un libro de música cuya partitura ha sido grabada virtualmente en el alma en el momento en el que se instituye. Hay armonía entre las mónadas, por más que no se comuniquen entre ellas, porque todas son meros acordes de un mismo concierto, el divino. El problema de este planteamiento – comenta Deleuze – es que implica una cierta jerarquía de la dimensión vertical del mundo – las mónadas o almas – sobre la horizontal – los cuerpos. Las mónadas, en tanto que unidades, son superiores según Leibniz a las multitudes que organizan, tesis que encuentra su respaldo en un “Dios trascendente que pondría de acuerdo cada término de una serie con respecto a la otra o, incluso, que acordaría las series una respecto a la otra en función de sus principios desiguales”<sup>374</sup>.

Será en el pensamiento inmanentista de Spinoza donde Deleuze encuentre una alternativa a la postura de Leibniz. Este último había establecido entre el alma y el cuerpo una relación de paralelismo, por más que un tanto inconsecuentemente, ya que aunque en su sistema existe una correspondencia entre series autónomas, los principios de esas series son singularmente desiguales. Spinoza, en cambio, a pesar de no utilizar dicha noción, extrae de

---

<sup>373</sup> P, 138

<sup>374</sup> SPE,103

ella todas sus consecuencias al plantear la igualdad de los principios de los que derivan las series, lo que lleva a negar toda eminencia o superioridad de una serie sobre otra. El célebre comentario de Spinoza acerca de lo asombroso que es el cuerpo no tiene otro propósito: eliminar la pseudo-superioridad del espíritu sobre el cuerpo. El cuerpo y el alma aparecen así como coextensivos, por más que cada uno de ellos conserve su irreductible autonomía: “el Alma y el Cuerpo, y el alma no está ni encima ni dentro, esta “con”, está en el camino, expuesta a todos los contactos, a todos los encuentros, en compañía de todos los que siguen el mismo camino”<sup>375</sup>.

Aquello que expresan el alma y el cuerpo, cada uno por su cuenta, es el mundo como acontecimiento puro, que simultáneamente se actualiza en multiplicidades intensivas – las mónadas – y se realiza en multiplicidades extensivas – los cuerpos. Esta distinción entre actualización y realización se encuentra en el propio sistema de Leibniz para quien todos los mundos posibles están actualizados en mónadas expresivas por más que no todos ellos vayan a realizarse. Por ello actualización no equivale a realización: al mejor de los mundos posibles no le basta con estar actualizado, también debe ser realizado y el problema de la realización del mundo se añade al de su actualización. El vínculo sustancial es, según Leibniz, el “realizante” que posibilita que el mundo virtual se realice en cuerpos, la costura que sutura las dos dimensiones que el pliegue instaura al desdoblarse: la virtual, que corresponde a las mónadas, y la corporal, que corresponde a los cuerpos materiales.

*Decir que los cuerpos realizan no es decir que sean reales: lo devienen, en la medida en que lo que es actual en el alma (la acción interna o la percepción) Algo lo realiza en el cuerpo. (...) Lo que realiza es el pliegue de los dos pisos, el vínculo o su sustituto.*<sup>376</sup>

Ahora bien, dado que el acontecimiento no es sino una Idea problema que no se agota en sus actualizaciones/realizaciones, habrá que preguntarse –

---

<sup>375</sup> D, 72

<sup>376</sup> P, 154

como hace Deleuze – por esa parte secreta del acontecimiento que es distinta de sus efectuaciones, por más que no exista al margen de ellas. Nuestro filósofo responde a esta cuestión de modo contundente: es la singularidad, como pura idealidad incorpóral, la que constituye

*lo expresable de todas las proposiciones, lo realizable de todas las realizaciones, Eventum tantum al que el alma y el cuerpo tienden a igualarse, pero que nunca acaba de producirse y que no cesa de esperarnos: virtualidad y posibilidad puras, el puro predicado. (...) la pura “reserva” de acontecimientos que se actualizan en cada yo y que se realizan en las cosas una a una.<sup>377</sup>*

---

<sup>377</sup> P, 136



## CAPITULO V

### DEVENIRES: DE LA ONTOLOGIA A LA ESTETICA

En el capítulo anterior hemos asistido al despliegue de un plano de composición impersonal, pre-subjetivo e inconsciente poblado por singularidades-acontecimientos que, al entrar en relaciones que siempre son exteriores a sus términos, conformaban a los individuos como cristalizaciones en un plano completamente distinto: el de organización, en el que se forman las identidades y se produce la evolución de los sujetos. Sin embargo, hay otro tipo de individuaciones que tienen lugar – según Deleuze – cuando los elementos informales que integran el plano de consistencia o inmanencia entran en conexiones variables, y que en ningún caso son menos consistentes que las que corresponden a los sujetos bien formados del plano de organización, por más que no remitan a ninguna identidad como soporte y discurren en un tiempo distinto, el del Aión por oposición a Cronos. En un artículo publicado en 1995<sup>378</sup>, Deleuze identificaba este plano como una vida impersonal y singular que implica todos los acontecimientos que se actualizan en los sujetos y en los objetos, una *haecceidad* que coexiste con los accidentes de la vida concreta del individuo empírico, por más que no se confunda con ellos. Las singularidades o acontecimientos constitutivos de una vida son *devenires* que, aunque en rigor “no son”, insisten en la vida de los sujetos bien formados del plano de organización, arrastrándoles hacia un proceso en el que, como sabemos ya, su presunta identidad no subsiste.

La “haecceidad”, término con el que Deleuze y Guattari rinden homenaje en *Mil Mesetas* a la obra de Duns Escoto, es el modo de individuación que corresponde a los devenires, que no son formas, sino

---

<sup>378</sup> 1995a

acontecimientos, lo que impide concebirlos como soportes de una atribución. “Seres fugaces. Puras relaciones de velocidades y de lentitudes, ni más ni menos.”<sup>379</sup> Se trata de individuaciones intensivas resultado de la composición de singularidades – entendidas como grados de intensidad – que constituyen la expresión de la fuerza anónima – voluntad de poder – que recorre el plano de immanencia a partir del cual todos los seres se producen.

Esta concepción de la *haecceidad* como composición de fuerzas es tributaria de la lectura de Spinoza, en donde los elementos que integran el Universo son concebidos como partículas perfectamente reales que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad. Dichas partículas – “singularidades” en terminología deleuzeana – que no pueden ser definidas por el número puesto que siempre van por infinitudes, se encuentran distribuidas en un plano de composición inmanente que no admite ninguna jerarquía, generándose los distintos individuos a partir de las conexiones que se establecen entre ellas según sus velocidades respectivas. De lo anterior se sigue que todas las individualidades, bien sean corporales, orgánicas o culturales, emergen a partir de una misma materia impalpable y anónima, y que todas ellas no son sino un grado físico de intensidad que no se confunde con la subjetividad entendida como conciencia de sí. La intensidad es precisamente, en cuanto principio informal de la individuación, la que permite – según nuestro filósofo – que se produzcan individualidades sin forma, que son las que corresponden a los acontecimientos.

*La individuación en Spinoza no es ni cualitativa ni extrínseca, es cuantitativa-intrínseca, intensiva. (..) Las esencias de modos no se distinguen de manera extrínseca, estando contenidas en el atributo; no por ello dejan de tener un tipo de distinción o de singularidad que les es propio... Por eso cada*

---

<sup>379</sup> MM, 273



*individuo es una multiplicidad infinita, y la Naturaleza en su conjunto una multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada.*<sup>380</sup>

Hemos visto ya, al tratar del proceso de individuación, el modo en que Spinoza concibe la sustancia única: como un ser productivo y expresivo cuya esencia consiste en una potencia absoluta que es causa de su propia existencia, así como de la infinidad de seres que se derivan de ella. El modo, cuya esencia constituye un grado intensivo de potencia que se expresa en una relación característica de velocidades, aunque en sí mismo es eterno en cuanto expresión de la sustancia, sólo pasa a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas – pre-individuales – se reúnen y entran bajo dicha relación. De esto se sigue que el proceso de individuación es infinito y que todo individuo, lejos de ser una unidad, es una multiplicidad ya que está compuesto por elementos infinitamente pequeños de un infinito actual, distribuidos en un mismo plano de composición.

*Las multiplicidades son los pobladores del campo de inmanencia, como las tribus que pueblan el desierto, sin que por ello deje de ser un desierto.*<sup>381</sup>

No sólo eso sino que todos los seres son *expresiones* de la sustancia única, siendo aquello que expresan la absoluta potencia divina. Bien puede decirse por tanto que para Spinoza “ser” equivale a “ser expresivo”, lo que también se aplica a Leibniz en cuyo sistema, como sabemos, las mónadas son concebidas como expresiones del Universo Infinito. La sustancia *es* porque se expresa infinitamente en una infinidad de pliegues, de contracciones, de devenires. Los individuos *son* porque expresan el ser de la sustancia, si bien en diferente grado, estando la intensidad de su esencia – su potencia – directamente relacionada con su capacidad expresiva.

Esta consideración del ser como multiplicidad intensiva cuya esencia es potencia expresiva preside y orienta la estética deleuzeana, que no adopta la

---

<sup>380</sup> SPE, 190

<sup>381</sup> C, 125

forma de una teoría del arte en sentido tradicional ni tampoco la de un juicio al modo kantiano, sino más bien la de una experimentación y creación que desafían al juicio. De Kant dirá nuestro filósofo que jamás hizo una “crítica del juicio” ya que, en su opinión, ningún juicio experto tiene nada que decir sobre la obra de arte que, en cuanto tal, reclama siempre un pueblo que falta, un pueblo por venir. Toda obra de arte, cuando lo es, comporta la novedad y la creación, lo que le confiere un carácter promisorio que, según Deleuze, es uno de los rasgos fundamentales de la “volición artística”, que no remite a ninguna subjetividad preexistente – la del creador – ni a ningún agenciamiento conocido, sino más bien al “devenir arte” de una materia *expresiva* que es anterior a la formación de los sujetos y los códigos y que de hecho los produce a partir de sí misma.

*La finalidad del arte, con los medios del material, consiste en arrancar el percepto de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto percipiente, en arrancar el afecto de las afecciones como paso de un estado a otro. (...) La cosa es independiente del creador, por la auto-posición de lo creado que se conserva en sí.*<sup>382</sup>

Una de las constantes en la obra de Deleuze es el intento de llevar la experimentación en todos los ámbitos del pensamiento – incluido el arte – hacia una región anterior a la constitución de un “nosotros” estable e intersubjetivo. Esta orientación, presente en su producción filosófica desde sus inicios, tiene como objetivo explorar la posibilidad de un encuentro con las fuerzas impersonales que nos constituyen, un Afuera anterior al sujeto y a las cosas que, sin embargo, persiste e insiste en ellas. Lo importante no es juzgar – nos dice – sino experimentar con las condiciones que, tanto en la vida como en el arte, permiten el devenir sensible y perceptible de aquello que, aunque es el fundamento de toda percepción y constituye el ser de toda sensación, es paradójicamente insensible e imperceptible: la diferencia.

---

<sup>382</sup> QF, 164-166

*¿Qué es una esencia, tal como se manifiesta en la obra de arte? Es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Ella es la que constituye el ser, la que nos permite concebir el ser. Por esto el arte, en tanto que manifiesta las esencias, es lo único capaz de darnos lo que en vano buscábamos en la vida. (...) Nuestras únicas ventanas, nuestras únicas puertas, son todas espirituales: tan sólo existe la intersubjetividad artística. Sólo el arte nos da lo que en vano esperábamos de un amigo, lo que en vano habríamos esperado de un amante.<sup>383</sup>*

### **V.1. El límite intensivo de lo humano. Devenir-animal.**

Para un pensador que, como Deleuze, afirma las continuidades y rechaza todos los dualismos, la cuestión del animal reviste una importancia decisiva. Es sabido que en el pensamiento clásico el hombre ha sido siempre definido bien como animal racional, bien como animal político, estableciéndose así una tajante distinción entre la corporeidad y la espiritualidad, entre la naturaleza y la cultura. Nuestro filósofo responde a este dualismo presente en toda la historia del pensamiento occidental con un monismo pluralista que, negándose a considerar al hombre como un imperio dentro de un imperio, sustituye la antropología por una etología de los afectos que toma su base de las modernas ciencias de la vida. En efecto, cuando la individuación y la subjetividad son concebidas – como hace Deleuze – como resultados de un proceso que en ningún caso es atribuible a una supuesta esencia del hombre o a un sujeto sustancial, la distinción entre corporeidad y espiritualidad, o entre naturaleza y cultura se vuelve irrelevante. De hecho la filosofía del sujeto elaborada por Deleuze impugna la distinción previa entre hombre y animal para centrarse en los procesos reales de individuación y subjetivación a partir de los cuales emergen los individuos y los sujetos.

Como sabemos ya, Deleuze plantea – siguiendo los trabajos de Gilbert Simondon – la diferencia de intensidades en el plano de composición, entendida

---

<sup>383</sup> PS, 53

como relación entre fuerzas, como el factor que a partir de un campo metaestable conforma a los individuos como compuestos de fuerzas diferentemente cualificadas, de donde resulta una concepción de los mismos como multiplicidades cualitativas que no se dividen en partes sin cambiar al mismo tiempo de naturaleza. De lo anterior se sigue una teoría original acerca de la individuación y la subjetividad: la individuación indica en qué condiciones cierta suma de compuestos materiales adquiere la consistencia de un sujeto; la subjetividad designa en qué condiciones una individuación se auto-experimenta, no reflejándose en el orden de la conciencia, sino constituyéndose como una fuerza capaz de afectarse a sí misma. De hecho, para nuestro filósofo, hay “sujeto” cada vez que en alguna parte es sonsacada una diferencia, siendo la sensación una contracción de las vibraciones de los elementos materiales a partir de los cuales todo se produce..

*La planta contempla contrayendo los elementos de los que procede, la luz, el carbono y las sales, y se llena ella misma de colores y olores que califican cada vez su variedad, su composición: es sensación en sí. Como si las flores se sintieran a sí mismas sintiendo lo que las compone, intentos de visión u olfativos primeros, antes de ser percibidos o incluso sentidos por un agente nervioso y cerebrado.*<sup>384</sup>

Como ya vimos al tratar del *habitus*, la subjetividad es planteada por Deleuze no como un acto, sino como una contemplación pasiva que no es patrimonio exclusivo de los organismos psíquicos humanos ni de las almas animales, sino que está repartida por todo el tejido viviente. Esta consideración de la contracción en la que la subjetividad tiene su origen como mera contemplación sin conciencia es precisamente la que permite a nuestro filósofo abolir toda distinción entre sujeto humano y animal, no menos que entre materia orgánica e inorgánica. El Yo – según Deleuze – no es ni personal ni sustancial, y tampoco posee los caracteres de la subsistencia, de la unidad o de la identidad

---

<sup>384</sup> QF, 214

consigo mismo. Es una modificación, un compuesto fluctuante de fuerzas sometido a un proceso de devenir continuo, una multiplicidad en suma. Y dado que tanto el espíritu humano como el animal corporal son multiplicidades de multiplicidades – como hemos visto a propósito de la lectura de Leibniz – es imposible establecer jerarquía alguna entre ellos.

La noción de multiplicidad, de la que nuestro filósofo hace un uso sustantivo, reviste en su proyecto filosófico una importancia decisiva ya que va a servirse de ella para afrontar la oposición abstracta entre lo Uno y lo Múltiple, así como para someter a crítica la concepción tradicional del individuo y el sujeto. Esta noción, que deriva de la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche, es tributaria de una concepción pluralista de la fuerza que impide pensarla en singular, como unidad idéntica a sí misma. El carácter de la fuerza es relacional, por lo que está siempre inserta en una multiplicidad de fuerzas que no remiten a ningún soporte previo, de donde resulta que los cuerpos deben ser concebidos como unidades compuestas, derivadas y secundarias que no se distinguen de las múltiples fuerzas que les constituyen. Cada cosa es una multiplicidad cualitativa o intensiva sin sujeto ni objeto, que sólo puede ser determinada por las dimensiones que la constituyen provisoriamente y que nunca varían sin que al mismo tiempo se modifique su naturaleza. De lo que se trata, por tanto, es de pensar en términos de multiplicidades, en vez de hacerlo en función de identidades o unidades sustantivas.

La propia unidad es concebida por nuestro filósofo como uno de los componentes de la multiplicidad, y no como su cierre, un “efecto” producido que se añade al conjunto. En el plano de la creación artística, y con ocasión de su ensayo sobre Proust, Deleuze se opone a la consideración de la obra literaria como una totalidad previamente presente a la conciencia del autor que se desarrollaría orgánicamente a medida que la obra avanza, planteándola como un “efecto de la multiplicidad y sus partes descosidas”.<sup>385</sup> La unidad y la totalidad

---

<sup>385</sup> PS, 170

de la obra de arte, que no son una ilusión sino un efecto – puntualiza Deleuze – no están presupuestas en las partes que la componen, ni tampoco prefiguradas por ellas a lo largo de un desarrollo lógico o de una evolución orgánica, sino que surgen a partir de ellas como un fragmento más de la obra, una última pincelada que se añade al conjunto sin que por ello quede anulada su heterogeneidad constitutiva.

*No creemos en totalidades más que al lado. Y si encontramos una totalidad tal al lado de las partes, esta totalidad es un todo de aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad de aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte. (...) Pues Proust decía que el todo es producido, que es producido como una parte al lado de las partes, que ni unifica ni totaliza, sino que se aplica a ella instaurando solamente comunicaciones aberrantes entre vasos no comunicantes, unidades transversales entre elementos que mantienen toda su diferencia en sus propias dimensiones.<sup>386</sup>*

Las multiplicidades – según Deleuze – son los pobladores del plano de consistencia, que no las precede sino que se constituye a medida que ellas aumentan sus dimensiones mediante el establecimiento de conexiones más complejas. De hecho –según nuestro filósofo – el plano de consistencia es el “afuera” de todas las multiplicidades, y cada multiplicidad sólo se define por el afuera, es decir, por la línea abstracta, de fuga o desterritorialización que la hace devenir al conectarla con otras. Conviene retomar aquí, por su importancia en el estatuto de los devenires, la noción de “desterritorialización” que fue desarrollada al tratar del proceso de individuación y que Deleuze pone en relación con la multiplicidad concebida como agenciamiento, es decir, como pluralidad que no es ni divisible ni indivisible, sino “dividual”, lo que quiere decir que nunca se divide sin cambiar de naturaleza. El agenciamiento es concebido por nuestro filósofo como una multiplicidad dinámica que implica

---

<sup>386</sup> AE, 47 y 48

una heterogeneidad, una simbiosis de elementos que es fruto de una captura de fuerzas.

*¿Qué es un agenciamiento? Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos – a través de diferentes naturalezas. La unidad del agenciamiento es de co-funcionamiento: una simbiosis, una “simpatía”.*<sup>387</sup>

El agenciamiento es una haecceidad, un tipo de individuación que se define por unas coordenadas que determinan una circulación de afectos, una mixtura de pasajes, de líneas que es independiente de las formas y los sujetos en los que se efectúa, y que siempre pertenecen a otro plan, el de organización, y a otra temporalidad, la de Cronos. Es precisamente así como se explican los devenires-animales del hombre, como agenciamientos en los que entran las entidades molares “animal” y “hombre”, sin que ello implique que el animal se vuelva hombre o el hombre animal.

*Todo el agenciamiento en su conjunto individuado resulta ser una haecceidad (...) El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera, de un aire, de una vida. La calle se compone con el caballo, de igual modo que la rata que agoniza se compone con el aire, y el animal y la luna llena se componen juntos.*<sup>388</sup>

En 1976 Deleuze y Guattari emplean el término “rizoma”, extraído de la botánica, para destacar el carácter acentrado del agenciamiento como unidad no totalizable que no se deja reducir a la dualidad entre lo Uno y lo Múltiple, de paso que les sirve para desmarcarse del modelo arbóreo predominante en todas las tradiciones culturales y que, en su opinión, constituye la expresión de una lógica binaria, dicotómica, que opera por divisiones sucesivas generando una

---

<sup>387</sup> D, 79

<sup>388</sup> MM, 265-266

estructura jerarquizada y homogénea. La heterogeneidad de la multiplicidad rizomática, que no está compuesta por unidades sino por líneas de fuerza, implica la coexistencia de líneas de devenir de distinta naturaleza: líneas de territorialización (organización, individuación, estratificación), y de diferenciación – *différentiation* – (líneas de fuga). En el *Antiedipo* y en *Mil Mesetas*, obras que Deleuze y Guattari escriben a dúo y que suponen la puesta en ejercicio, a nivel de composición de un texto, de la noción de síntesis disyuntiva entendida como conexión entre heterogéneos, se reducen a tres las líneas de fuerza que integran el agenciamiento, a saber, línea molar, línea molecular y línea de fuga, correspondiendo la primera a los procesos de organización y estratificación, y las dos últimas a los de desorganización o desestratificación que van del plano actual al virtual. Reaparece por tanto aquí la distinción entre virtual y actual de la que nuestro filósofo se había servido en *Diferencia y repetición* para explicar el proceso de diferenciación orgánica.

La línea molar supone el proceso de actualización a partir del cual se instituyen los individuos bien formados del plano de organización como resultado del aprisionamiento – estratificación – de las singularidades nómadas; la línea molecular induce un movimiento de desorganización intensiva que va desde los individuos actuales hacia el plano de diferenciación virtual; la línea de fuga, en fin, implica un devenir intensivo cuyo vector está orientado desde los individuos molares del plano de organización hacia las haecceidades del plano molecular o de composición. De ahí que el devenir sea inseparable – según nuestro filósofo – de la instauración de una línea de fuga por el que la multiplicidad se desterritorializa, y que todos los devenires tengan el estatuto de menores, o moleculares en oposición a los compuestos estratificados molares que siempre suponen un organismo, un significado y un sujeto.

*Todos los devenires son moleculares. Pues devenir no es imitar a algo o a alguien, no es identificarse con él, tampoco es proporcionar relaciones formales. (...) Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer*



*partículas entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene. En este sentido el devenir es el proceso del deseo. (...) Sí, todos los devenires son moleculares; el animal, la flor o la piedra que devenimos son colectividades moleculares, hacceidades, no formas, objetos o sujetos molares que conocemos fuera de nosotros, y que reconocemos a fuerza de experiencia o de ciencia, o de costumbre.*<sup>389</sup>

La concepción del plano de composición inmanente como unívoco tiene como consecuencia inmediata la reducción a variaciones modales de todas las diferencias entre los distintos individuos y especies. “El plan de la Naturaleza tiene, pues, una unidad, es válido tanto para los seres inanimados como para los animados, para los artificiales y los naturales. (...) Es un plan de desplegamiento, que es más bien como la sección de todas las formas, la máquina de todas las funciones, y cuyas dimensiones crecen, sin embargo, con las de las multiplicidades o individualidades que engloba. (...) Plan de inmanencia o de univocidad, que se opone a la analogía.”<sup>390</sup> Esta tesis encuentra su respaldo en la obra de Goffrey Saint-Hilaire, quien en la famosa “*Querrela de los análogos*” sostenida con Cuvier en 1830 había planteado la existencia de un plano de composición virtual – un campo intensivo de individuación – por debajo de los órganos y los organismos, que explicaba la diferencia genérica entre los animales, pero también entre el animal y el hombre, como resultado de una diferencia intensiva de combinación entre los mismos materiales constituyentes. Lo que Geoffrey reclama, contra la posición de Cuvier, quien fragmentaba el reino animal en distintos planos estructurales organizados en torno a diferencias irreductibles, es una explicación para la constitución de estas diferencias más allá de la diferencia abstracta, discontinua, planteada por el primero. La solución propuesta por Geoffrey consiste en postular la existencia de un plano unitario – unívoco, puntualiza Deleuze – de

---

<sup>389</sup> MM, 275-277

<sup>390</sup> MM, 258-259

animalidad a partir del cual, y mediante un proceso de variación continua, se generan todos los seres vivos como variedades o modos de “un solo Animal Abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan.”<sup>391</sup>

Deleuze se sirve de esta concepción del animal como variación intensiva y cambiante para poner en tela de juicio el estatuto de la norma, que va a pensar en relación con la cultura. Nuestro filósofo distingue entre “anormal” y “anómalo”: mientras que la “anormalidad” es un término valorativo que sirve para calificar una desviación con respecto a una norma o patrón social elevado al rango de regla que fija la relación del individuo con la especie, lo “anómalo” es un término puramente descriptivo que designa la diferencia efectiva que todo viviente supone en cuanto variación que enriquece y transforma la especie a la que pertenece. “Se ha podido señalar que la palabra “anómalo”, caída en desuso, tenía un origen muy diferente de “anormal”; a-normal, adjetivo latino sin sustantivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización. (...) Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anómalo es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad.”<sup>392</sup>

Todo viviente es anómalo, en cuanto resultado de un proceso de diferenciación que conlleva la novedad como dimensión constitutiva, y debe ser concebido como una multiplicidad que no puede encuadrarse dentro de las clasificaciones al uso que distinguen entre especies y géneros “puros”. La aplicación del principio leibniziano de la variedad en la continuidad permite a nuestro filósofo cancelar toda separación entre individuos normales y anormales, ya que todos ellos deben ser considerados como meras variedades del mismo plano unívoco de composición orgánica. De todo ello se sigue que lo pertinente no es hablar de “anormalidades”, sino de “anomalías” como “singularidades”, “bordes” de una individuación que siempre las supone y que depende de ellas para devenir.

---

<sup>391</sup> MM, 259

<sup>392</sup> MM, 249

*El anómalo no es ni individuo ni especie, sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos ni significativos. (...) ¿Qué es el anómalo? Un fenómeno, pero un fenómeno de borde.*<sup>393</sup>

Desde este punto de vista la anomia se convierte en un concepto decisivo para describir las multiplicidades: una multiplicidad – afirma Deleuze – no se define ni por sus elementos en extensión ni por sus caracteres en comprensión, sino por las líneas y las dimensiones que implica en “intensión”, siendo imposible alterar alguna de estas líneas sin que se produzca el tránsito de una multiplicidad a otra. De ahí la importancia del anómalo, que en cuanto fenómeno de borde constituye el límite de cada multiplicidad, la línea envolvente que determina su estabilidad temporal y local al mismo tiempo que conduce las transformaciones de devenir: “El Anómalo está siempre en la frontera, en el límite de una banda o de una multiplicidad; forma parte de ella pero ya está haciéndola pasar a otra multiplicidad, la hace devenir, traza una línea-entre”<sup>394</sup>. Toda multiplicidad tiene su borde anómalo, o línea envolvente en función de la cual se pueden contar las otras, porque la multiplicidad no es una sola, ni está cerrada sobre sí misma. No sólo eso, sino que las multiplicidades entran en contacto y devienen por los bordes, siendo el Anómalo, como elemento excepcional de la multiplicidad, el que impulsa el proceso de metamorfosis cada vez más lejos a lo largo de la línea de fuga que instituye.

La multiplicidad es concebida por nuestro filósofo como una simbiosis que reúne toda una galaxia de elementos, una composición de relaciones y variaciones intensivas entendidas como afectos o grados de potencia, una mezcla de devenires que no cesa de transformarse a lo largo de una hilera de bordes que constituye una línea de fuga o desterritorialización. De ahí la importancia de los devenires-animales, en cuanto es el animal, pensado como el

---

<sup>393</sup> MM, 250

<sup>394</sup> D, 52

“anómalo” del hombre, el que al instaurar una línea de fuga permite la sustitución de la identidad abstracta del individuo “normal” por variaciones intensivas, multiplicidades anónimas y anómicas.

*En un devenir-animal, siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad. (...) Nosotros decimos que todo animal es en primer lugar una banda, una manada. Que, más que caracteres, todo animal tiene sus modos de manada, incluso si cabe hacer distinciones dentro de esos modos. Ahí es donde el hombre tiene algo que ver con el animal. Nosotros no devenimos animal sin una fascinación por la manada, por la multiplicidad. ¿Fascinación del afuera? ¿O bien la multiplicidad que nos fascina ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro?.*<sup>395</sup>

Conviene precisar que el animal del que habla Deleuze no es el animal molar, lo que equivaldría a postular una escala evolutiva invertida en la que se privilegiaría la involución sin salir de las jerarquías de la materia y el organismo. El animal es concebido por nuestro filósofo, no como un modo de existencia concreta, sino como una potencia de desterritorialización, una multiplicidad intensiva formada por términos heterogéneos, una “manada” de afectos que, al entrar con otras en ciertos agenciamientos, componen una zona intensiva, un bloque de devenir en donde las entidades “hombre” y “animal” comunican volviéndose indiscernibles. Deleuze plantea el devenir-animal como captura de afectos, siendo el afecto – noción que proviene de Spinoza – el grado de potencia de que un cuerpo es capaz. Las haecceidades – los modos de individuación que corresponden a los devenires – son por lo tanto una composición fluctuante de grados de potencia – relaciones de fuerzas – cuyo equilibrio es siempre provisional y a los que corresponde un poder de afectar y ser afectado.

---

<sup>395</sup> MM, 245 y 246

*Todos los individuos están en la Naturaleza como en un plano de consistencia del que forman la figura completa, variable en cada momento. Y se afectan unos a otros, puesto que la relación que constituye cada uno supone un grado de fuerza, un poder de ser afectado <sup>396</sup> (...) Los afectos son devenires. Spinoza pregunta: ¿qué puede un cuerpo? Se llamará latitud de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia, o más bien según los límites de ese grado. La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación.<sup>397</sup>*

Averiguar “lo que puede un cuerpo” supone, por tanto, levantar el mapa de sus afectos estableciendo las coordenadas que establecen la red extrínseca de las conexiones exteriores que le componen y que son precisamente las que determinan el grado de su potencia. Lo que se sigue de esta posición es una definición de los animales no por su género o su especie, ni por sus órganos y sus funciones, sino por los agenciamientos de los que forman parte. Definir concretamente “un hombre o un animal” será “definirlo por los afectos de los que es capaz”, “hacer la lista de sus afectos”, siendo precisamente este estudio el que Deleuze llama “etología”.

*Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o para ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente. (...) En último término, siempre se tienen los órganos y las funciones que corresponden a los afectos de los que se es capaz.<sup>398</sup>*

La exigencia de pensar el proceso de actualización efectivo de los devenires intensivos conlleva el análisis de las líneas de fuerza centrífugas y excéntricas que constituyen los procesos de territorialización y

---

<sup>396</sup> D, 69

<sup>397</sup> MM, 261

<sup>398</sup> MM, 261 y D, 70

desterritorialización y que, a partir del devenir-animal, culminará en una teoría del arte como agenciamiento territorial. Precisamente el devenir-animal es planteado por Deleuze como la zona en la que el hombre se desterritorializa: un devenir intensivo que se actualiza cuando una línea de fuga pone en comunicación dos reinos o multiplicidades divergentes. Se trata de un proceso similar al que tiene lugar, en el reino de la naturaleza, cuando dos series heterogéneas entran en comunicación y que Deleuze va a llamar “evolución a-paralela”. La simbiosis, como enlace entre linajes biológicos heterogéneos, sirve a nuestro filósofo de modelo de unión aberrante o “bodas contra natura” que le permite afirmar la comunicación entre series divergentes contra el modelo de reproducción biológica de lo semejante por lo semejante, de paso que permite la impugnación del carácter cerrado de la especie.

El caso de la avispa y la orquídea, mencionado por primera vez en el estudio sobre Proust y retomado en *Mil Mesetas*, sirve de ejemplo ilustrativo de lo que Deleuze llama “evolución a-paralela”. La orquídea, intraespecíficamente estéril, compone un calco de la avispa de modo que ésta, atraído por ella, devenga una pieza de su aparato reproductor al transportar el polen. Se produce así un doble proceso de desterritorialización y reterritorialización que afecta a ambos términos de la relación, ya que si bien la avispa se reterritorializa en la imagen compuesta por la orquídea, también se desterritorializa al devenir un órgano sexual de ella. La orquídea, por su parte, se desterritorializa en la avispa, asegurándose de este modo la reterritorialización a través del transporte del polen. La avispa y la orquídea, al entrar en comunicación, componen una multiplicidad rizomática, un mismo bloque de devenir a partir de una línea de fuga que, desbloqueando a los términos que componen la relación, impulsa el proceso de desterritorialización cada vez más lejos.

*No hay ni imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significante alguno.*<sup>399</sup>

La noción de “anómalo”, planteado como fenómeno fronterizo que es condición del devenir, se funde con el concepto de “evolución a-paralela” dando paso, en la lectura que Deleuze hace de Proust, a una investigación en torno a los fenómenos concretos de la sexualidad como variación respecto de la norma. El análisis proustiano de una sexualidad indiferente a la división de sexos proporciona a nuestro filósofo la ocasión de someter a examen los fenómenos de sexualidad “marginales” o menores, no desde el punto de vista de las consideraciones mayoritarias y dominantes, sino a partir de los flujos reales del deseo. La discusión se centra en torno a la homosexualidad, que Deleuze conceptualiza como “comunicación aberrante”, bien entendido que dicha calificación nada tiene que ver con una valoración moral, sino que más bien designa el fenómeno de resonancia que se produce cuando entran en conexión dos series heterogéneas: lo que acabamos de ver a propósito de la avispa y la orquídea.

Lo que interesa a Deleuze, tanto en el caso de la homosexualidad como en el de la simbiosis, no es entrar en una consideración valorativa de la norma, sino resaltar la importancia de un encuentro que es literalmente aberrante en cuanto desafía una teoría de la reproducción centrada en el concepto de especie y de linaje biológico. La aberración, para Deleuze, es una fuerza positiva, un caso de conexión entre heterogéneos similar al que se produce en la simbiosis, lo que supone llevar la sexualidad al terreno plenamente positivo de las operaciones vitales liberándola así de su ancestral sometimiento a una norma supuestamente homogénea que no es más que un instrumento de dominación social. El resultado es una teoría de la “transexualidad” con  $n$  sexos, un devenir menor que acaba desbordando tanto a la homosexualidad como a la

---

<sup>399</sup> MM, 15-16

heterosexualidad, pasándose de un reparto estadístico o molar de roles sociales a una original concepción de la sexualidad, que al adoptar el tema vegetal de la “inocencia de las flores” presente en Proust, abre el conjunto molar “hombre”, “mujer” a comunicaciones transversales, devenires auténticos.

*Estadística o molarmente somos heterosexuales, pero personalmente homosexuales, sin saberlo o sabiéndolo, y por último somos trans-sexuados elemental o molecularmente. (...) La sexualidad es una producción de mil sexos, que son otros tantos devenires incontrolables. (...) Nosotros sabemos que entre un hombre y una mujer pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir.<sup>400</sup>*

La conexión entre homosexualidad y culpabilidad, que en la obra de Proust corre pareja al tema de la inocencia en la compartimentación vegetal de los sexos, da paso, en el *Anti-Edipo*, a un análisis de la ley como constructo cuya función es someter los flujos de deseo a las exigencias sociales de producción. La ley es pensada por Deleuze como un efecto normativo producido por los movimientos de dominación que afectan a los devenires menores, es decir, a los procesos de minoración reales, frenando su potencial revolucionario. De ahí la proclamación de la inocencia del deseo, que no debe interpretarse como una apología de la homosexualidad o de la promiscuidad, sino como una reivindicación del carácter nómada del mismo que le hace resistir naturalmente todo intento de subordinación a los modelos sociales establecidos.

*Los cortes-flujo de la producción deseante no se dejan extrapolar en un significante, la trans-sexualidad no deja nacer ninguna oposición cualitativa entre una heterosexualidad y una homosexualidad locales y no específicas. Por*

---

<sup>400</sup> AE, 76 y MM, 248



*todas partes, en esta reversión, la inocencia de las flores en lugar de la culpabilidad de la conversión.*<sup>401</sup>

De esta posición se sigue la puesta en cuestión de los modelos de sexualidad mayores o dominantes, como la conyugalidad y la familia, que son planteados como procesos “molares” y “estratificados” cuya función es bloquear los devenires, que siempre son menores y moleculares. La etología animal, como estudio de los afectos, desemboca así en la crítica de la estructura social familiar, sirviendo el encuentro de la avispa y la orquídea como modelo de verdadero devenir, de casamiento o “bodas contra natura” que Deleuze propone como alternativa al modelo social de una conyugalidad normativa que sólo responde al imperativo práctico de una operación de dominación y codificación social.

*En verdad la sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, etc. No hay necesidad de pasar por metáforas, no más que la libido de pasar por metamorfosis. (...) No es por extensión desexualizante que la libido carga los grandes conjuntos, es al contrario por restricción, bloqueo y plegado, que se ve determinada a reprimir sus flujos para contenerlos en estrictas células del tipo “pareja”, “familia”, “personas”, “objetos”.*<sup>402</sup>

Deleuze se niega a plantear el devenir como una correspondencia de relaciones, una semejanza o una imitación, ya que ello implicaría reintroducir la imagen dogmática del pensamiento que impide pensar la diferencia. Desde esta posición somete a crítica los dos modelos que han prevalecido en la historia natural a la hora de establecer las relaciones entre los animales, a saber, serie y estructura. Según el modelo de la serie – que equivale a una analogía de proporción – todas las diferencias, distribuidas a lo largo de una serie, o de una serie a otra, están relacionadas, según su diverso grado, con un único término

---

<sup>401</sup> AE, 80

<sup>402</sup> AE, 303

eminente, perfección o cualidad al que imitan. Se trata, en último término, de *semejanzas* que difieren a lo largo de una serie o de una serie a otra. Según el modelo de la estructura – analogía de proporcionalidad – las diferentes variaciones se relacionan en una estructura, o de una estructura a otra, tratándose ahora por tanto de diferencias que se *asemejan*. En ambos casos – comenta nuestro filósofo – la Naturaleza es concebida como una inmensa *mímesis*, bien bajo la forma de una cadena de seres que no cesarían de imitarse entre sí mientras tienden hacia un término superior trascendente al que todos imitan como razón de la serie, bien como una imitación en espejo en el que la propia naturaleza constituiría el modelo a imitar, esta vez por diferencia ordenada.

Esta forma de concebir las relaciones objetivas entre los animales, de raigambre teológica, ha franqueado – comenta Deleuze – el ámbito de las ciencias de la naturaleza, incorporándose a las ciencias humanas en las que ha servido para describir ciertas relaciones subjetivas del hombre con el animal. Es el caso de la teoría del Arquetipo como inconsciente colectivo elaborada por Jung, en la que ciertamente el animal desempeña un importante papel en los sueños, los mitos y las colectividades humanas, pero siempre – puntualiza Deleuze – como término de una serie que, aunque a diferencia de la historia natural no remite al hombre como término eminente, permanece fiel a la figura de la analogía de la proporción. Deleuze rechaza el papel que juegan los arquetipos en el conjunto de la obra de Jung ya que, al asegurar la conversión de los términos que recorren la serie continua de la naturaleza y la cultura según relaciones de semejanza que remiten a un último término, reducen el devenir a una relación de semejanza, de imitación y, en última instancia, de identificación. Otro tanto ocurre con el modelo estructuralista, que si bien interpreta los devenires-animales del hombre en base a la homología existente entre diversas estructuras captadas por el entendimiento, continúa preso de una analogía de proporcionalidad cuando distribuye las diferencias entre estructuras que se asemejan y que por ello mismo pueden ponerse en relación, por más que aquí no haya ningún último término ni una continuidad entre naturaleza y cultura.

*El entendimiento simbólico sustituye la analogía de proporción por una analogía de proporcionalidad; la seriación de las semejanzas, por una estructuración de las diferencias; la identificación de los términos, por una igualdad de las relaciones; las metamorfosis de la imaginación, por metáforas en el concepto; la gran continuidad naturaleza-cultura, por una falla profunda que distribuye correspondencias sin semejanza entre las dos; la imitación de un modelo originario, por una mimesis primera y sin modelo. (...) Y, sin embargo, una vez más, entre las series arquetípicas y las estructuras simbólicas, se establecen muchos compromisos, como en la historia natural.<sup>403</sup>*

El problema de estas dos formas de plantear las relaciones entre los seres es que presuponen un plano clasificatorio caracterizado por diferencias específicas entre géneros, o diferencias funcionales entre órganos. Todo lo contrario de la teoría de la individuación planteada por Deleuze, que implica un campo intensivo de consistencia de las singularidades que deshace todas las distinciones genérico-específicas y orgánico-funcionales. La idea de un plano universal-virtual, aunque perfectamente real, de individuación abre la posibilidad de plantear de una manera diferente las relaciones entre los seres vivos, permitiendo concebir un tipo de vinculación no-analógica, sino inmediata, entre individuos diferentes y aún entre diferentes partes de individuos distintos. Estas relaciones escapan a la analogía de la proporción porque, en el plano de individuación intensiva, es imposible establecer un orden de jerarquía o generalidad, lo que elimina toda referencia a un modelo eminente al que todos los seres imitarían, así como a la analogía de la proporcionalidad, puesto que las intensidades que integran el plano de composición no son sustituibles por otras ni susceptibles de ser relacionadas numéricamente.

Deleuze se encuentra así con el neo-evolucionismo, que se había desmarcado del dogma que le obligaba a pensar las relaciones entre los seres en términos de filiación (modelo arborescente poblado de nudos primarios y

---

<sup>403</sup> MM, 243

ramificaciones secundarias) haciendo hincapié en las relaciones de alianza y, por tanto, de comunicación transversal que no respeta los “vínculos sintácticos” o semánticos de las diferencias específicas. El devenir no es una evolución que se produce por filiación – afirma nuestro filósofo – sino un proceso que guarda parecido con las epidemias en cuanto su factor determinante es el contagio, y que nunca va de menor a mayor, sino de lo más diferenciado a lo menos diferenciado. De ahí la elección del rizoma como modelo de la multiplicidad en oposición al modelo mayor del árbol cartesiano y el privilegio que Deleuze otorga a los procesos de minoración como constitutivos de todo devenir.

*El devenir siempre es de otro orden que la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el vasto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. (...) Si el neo-evolucionismo ha afirmado su originalidad, en parte es en relación con esos fenómenos en los que la evolución no va de uno menos diferenciado a otro más diferenciado, y deja de ser una evolución filiativa hereditaria para volverse más bien comunicativa o contagiosa.*<sup>404</sup>

Los devenires-animales del hombre – afirma nuestro filósofo – no tienen nada que ver con una identificación, ni con una progresión o regresión a lo largo de una serie. “Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler” ni “producir”.”<sup>405</sup> Tampoco son imaginarios, ni sueños o fantasmas: son perfectamente reales por más que en ellos el hombre no se transforme en animal, ni el animal en hombre. Son haecceidades, devenires sin sujeto ni objeto que sólo se producen a sí mismos y que coexisten aberrantemente con el sujeto en el que se actualizan. Sólo se deviene animal, según Deleuze, a condición de abrirse a esas multiplicidades intensivas y anónimas que nos habitan por dentro, un conjunto de afectos impersonales que, al desencadenarse, hacen vacilar el yo.

---

<sup>404</sup> MM, 245

<sup>405</sup> *Ibidem*

*Terrible involución que nos conduce a devenires inusitados. No son regresiones, aunque fragmentos de regresión, secuencias de regresión se añadan a ellos*<sup>406</sup>.

Deleuze distingue entre tres tipos de animales: animales individuados, edípicos, cuyo carácter es personal – “mi” gato, “mi” perro – que son los únicos de los que entiende el psicoanálisis y que suponen una contemplación narcisista por parte del hombre; animales de Estado, que forman parte de los grandes mitos divinos y que constituyen la base de arquetipos o modelos, y por último, animales demoníacos, auténticas potencias de salto, que son los que producen los devenires. Aunque más que hablar de tres tipos de animales – puntualiza Deleuze – habría que considerar tres formas diferentes de actualización de la multiplicidad virtual que todos los animales encarnan y que también les arrastra a ellos a devenires no menos potentes que los que atraviesan al hombre.

Los devenires-animales revisten una importancia decisiva en el arte, constituyendo el ámbito de la creación artística un lugar privilegiado para la exploración de las zonas de indescernibilidad en las que el hombre y el animal intercambian sus propiedades. Dicha zona de indiscernibilidad corresponde a un plano distinto al que pertenecen las entidades como sujetos formados, plano de consistencia o composición poblado por elementos informales que Deleuze va a llamar, siguiendo una inspiración poética de Artaud, cuerpo-sin-órganos. Esta noción, que es tributaria de la teoría de la individuación planteada por Deleuze en *Diferencia y repetición*, designa el campo pre-individual de singularidades – plano de consistencia o composición – del que emergen los organismos que integran el plano de organización, y que insiste en ellos permanentemente induciendo una desarticulación, una desestratificación que pasa por toda clase de devenires. Deleuze nos advierte, sin embargo, contra el error que supondría oponer un plano a otro, por más que los procesos que se originan en ellos sean de distinta clase. En efecto, el plano de consistencia, o

---

<sup>406</sup> MM, 246

cuerpo-sin-órganos, no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo desarrollan y a las líneas de fuga que lo trazan, mientras que el de organización no cesa de reconstituir formas y sujetos organizados a base de bloquear las líneas de fuga y detener los movimientos desterritorializantes. Ambos planos sólo se oponen desde un punto de vista abstracto ya que, en realidad, son estrictamente complementarios produciéndose el paso de uno a otro por grados insensibles.

El cuerpo-sin-órganos no es una escena – afirma Deleuze – ni un lugar, ni un soporte, sino un *continuum* de intensidades, una multiplicidad de fusión que no se opone a los órganos, sino al organismo. “El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación, que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.”<sup>407</sup> Los estratos del plano de organización, y más concretamente, la subjetivación, la significación y el organismo son las pinzas que bloquean los devenires que, al actualizarse, deshacen al organismo y al sujeto. No hay que pensar sin embargo que el cuerpo-sin-órganos sea anterior al organismo; es adyacente a él y no cesa de hacerse, como lo virtual no es anterior sino contemporáneo de lo actual. De ahí los peligros de una desterritorialización absoluta, ya que si bien todo devenir real implica la disolución de la subjetividad, la significación y el organismo, también es cierto que dicha empresa debe acometerse con la prudencia necesaria “para que el plan de consistencia no devenga un puro plan de abolición, o de muerte”<sup>408</sup>. Al fin y al cabo, se pregunta Deleuze, “¿no habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?”<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> MM, 164

<sup>408</sup> MM, 272

<sup>409</sup> *Ibidem*

*Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones os fuerzan ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante.<sup>410</sup>*

El organismo es por tanto un fenómeno de coagulación de las singularidades intensivas que presiden el proceso de diferenciación orgánica, siendo los órganos, las especies y los individuos resultados precarios de la misma. La noción de cuerpo-sin-órganos designa precisamente el campo de individuación pre-individual intensivo que nuestro filósofo encuentra en Simondón y que él va a poner en relación con la sustancia espinozista. Deleuze interpreta los atributos de la sustancia de Spinoza como los distintos tipos o géneros de cuerpo sin órganos, auténticas matrices productivas cuyo grado de intensidad es cero, equivaliendo los modos a las intensidades producidas en cada tipo de CsO. El plan de consistencia que componen entre todos es equiparado, a su vez, con la sustancia unívoca de Spinoza, siendo los agenciamientos los que, al conectar los flujos de intensidades, constituyen el plano de composición inmanente como un continuum. El cuerpo-sin-órganos es por tanto el límite de todas las determinaciones, bien se trate de sujetos individuales o de estados socio-históricos de determinación del cuerpo social.

*El CsO está hecho de tal manera que sólo puede ocupado, poblado por intensidades (...) El CsO hace pasar intensidades, las produce, y las distribuye en un spatium a su vez intensivo, inextenso. El CsO no es el espacio ni está en el espacio; es materia que ocupará el espacio en tal o cual grado – en el grado que corresponda a las intensidades producidas –. Es la materia intensa y no*

---

<sup>410</sup> MM, 165

*formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0, pero en este cero no hay nada negativo, no hay intensidades negativas ni contrarias.*<sup>411</sup>

La consideración del cuerpo-sin-órganos como límite del cuerpo vivido que “se opone menos a los órganos que a esa organización de los órganos que se llama organismo”<sup>412</sup>, preside el ensayo sobre Bacon quien, según Deleuze, no pinta organismos sino cuerpos intensivos recorridos por una onda de amplitud variable que, al atravesarlos, traza en ellos umbrales y niveles. “Al contrario que una pintura miserabilista que pinta cabos de órganos, Bacon no ha cesado de pintar cuerpos sin órganos, el hecho intensivo del cuerpo. (...) Una zona de amplitud variable recorre el cuerpo sin órganos: traza en él zonas y niveles según las variaciones de su amplitud.”<sup>413</sup> El cuerpo-sin-órganos, la “Figura” de las composiciones de Bacon, es sólo carne y nervios y no tiene órganos, al menos en el sentido convencional del término, lo que no impide que esté animado de una vida pujantemente inorgánica cuyo carácter es intensivo. La desarticulación del organismo que Bacon opera en sus Figuras tiene como propósito – según Deleuze – mostrar el cuerpo intensivo subyacente, un cuerpo cuyos órganos transitorios están *debajo* de los órganos fijos del organismo como unidad centrada. Es la sensación, planteada como resultado de un encuentro entre la onda que recorre el cuerpo sin órganos y las fuerzas exteriores que actúan sobre él, la que determina la emergencia de órganos como producto de una síntesis disyuntiva que sólo dura mientras haya acontecimiento. Por ello es de todo punto impreciso – comenta Deleuze – decir que el cuerpo-sin-órganos carece de órganos, ya que de hecho los tiene, órganos fluctuantes y temporales que no están jerarquizados, ni componen una totalidad, ni una unidad, ni nada que pueda asimilarse a un organismo.

La sensación aparece así estrechamente ligada a la fuerza, correspondiendo precisamente al arte de la pintura hacer visibles las fuerzas que

---

<sup>411</sup> MM, 169

<sup>412</sup> FB-LS, 51

<sup>413</sup> FB-LS, 53



constituyen el ser de lo sensible y que precisamente por ello, escapan a la sensación desde el punto de vista del ejercicio empírico. En *Diferencia y repetición* la sensación es conceptualizada por Deleuze como objeto de un “encuentro”, de una síntesis que, al envolver una diferencia constitutiva, hace nacer la sensibilidad en el sentido. Este “ser de lo sensible”, que constituye el límite propio de la sensibilidad, es la diferencia intensiva, que por ello mismo resulta insensible. “El objeto del encuentro hace nacer realmente la sensibilidad en el sentido. (...) No una cualidad, sino un signo. No un ser sensible, sino un ser de lo sensible. No un dato, sino aquello por donde el dato se nos da. E, igualmente, resulta ser insensible en cierto modo. Es lo insensible desde el punto de vista del reconocimiento...”<sup>414</sup>. Y, sin embargo – afirma Deleuze – aquello que no puede ser sentido en el ejercicio empírico – el *sentiendum* – es lo que “no puede dejar de ser sentido desde el punto de vista del ejercicio trascendente”, ya que es el elemento que, al conmover el alma, violenta el resto de las facultades y hace surgir el pensamiento.

La violencia del *sentiendum* recorre toda la obra de Bacon, cuyas Figuras, sentadas o acurrucadas, están traspasadas por un movimiento intenso que las deforma, por más que no soporten ninguna acción visible. Precisamente es éste – afirma Deleuze – el gran mérito de Bacon: haber sabido capturar las fuerzas en las que la sensación tiene su origen, resolviendo de un modo magistral uno de los problemas que la pintura se ha planteado a lo largo de los siglos. “El objeto eterno de la pintura: pintar las fuerzas, como Tintoretto”<sup>415</sup>. En los rostros deformados de los retratos de Bacon, en las Figuras que habitan sus composiciones, inquietantemente inmóviles por más que atravesadas por una intensidad que las disloca, se adivina la presencia de fuerzas invisibles. Las zonas barridas en las pinturas del pintor inglés tienen justamente ese propósito: establecer zonas de indiscernibilidad que son producto de la acción de las fuerzas invisibles que violentan al cuerpo y en las que

---

<sup>414</sup> DR, 236

<sup>415</sup> QF, 184

comunican aberrantemente una multitud de formas heterogéneas. Lo mismo que en Cezanne, quien fue el primero en comprender que es la deformación – y no la transformación – de la forma en reposo la que mejor expresa el movimiento como resultado de la fuerza, y que la técnica sólo importa como medio de hacer visible lo invisible: la fuerza de plegamiento de las montañas, las fuerzas germinativas de las manzanas, la potencia térmica de un atardecer.

*Cuando una fuerza se ejerce sobre una zona limpiada, no alumbra una forma abstracta, tampoco combina dinámicamente formas sensibles: por el contrario, hace de esta zona una zona de indiscernibilidad común a muchas formas, irreductible tanto a unas como a otras, y las líneas de fuga que ella hace que pasen se escapan de toda forma por su nitidez misma, por su precisión deformante.<sup>416</sup>*

El devenir-animal se expresa, en la obra de Bacon, mediante una operación técnica que consiste, especialmente en sus retratos, en deshacer el rostro para descubrir la cabeza subyacente. De hecho, en los lienzos del pintor inglés, las Figuras – los cuerpos sin órganos – tienen cabeza pero no rostro, y cuando lo tienen, se trata más bien de un conjunto de trazos animales que traducen el proceso de deformación por el que pasa el cuerpo. No hay que pensar sin embargo – puntualiza Deleuze – que el propósito de Bacon sea bestializar el rostro a base de establecer una correspondencia entre formas animales y rasgos humanos: se trata más bien de disolver su carácter específico para abrir una zona común de indiscernibilidad en donde el animal y el hombre comunican. Las cabezas de Bacon no son bestiales – en el sentido convencional del término - sino profundamente espirituales, por más que se trate de una espiritualidad animal y vital que pertenece al cuerpo. El hombre deviene animal en las pinturas de Bacon, pero no sin que el animal devenga al mismo tiempo espíritu, espíritu físico del hombre.

---

<sup>416</sup> FB-LS, 66

*Porque el rostro es una organización espacial estructurada que recubre la cabeza, mientras que la cabeza es una dependencia del cuerpo, incluso si es su remate. No es que ella carezca de espíritu, es un espíritu que es cuerpo, sople corporal y vital, un espíritu animal, el espíritu animal del hombre.*<sup>417</sup>

En *Mil Mesetas* el rostro es planteado como resultado de una operación de sobrecodificación del cuerpo que bloquea los devenires-animales del hombre. Este proceso de sobrecodificación al que Deleuze alude está relacionado con el inevitable fenómeno de estratificación que afecta al cuerpo-sin-órganos – el plano de composición – y que consiste en el aprisionamiento por parte de los estratos de las singularidades nómadas que recorren el mismo. Los estratos, que siempre son dobles, seleccionan y organizan mediante un sistema de doble articulación – doble pinza – las singularidades capturadas en moléculas de tamaños variables que pasan a constituir conjuntos molares.

*Los estratos eran capturas, eran como agujeros negros u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance*<sup>418</sup>.

La primera articulación extrae, de las partículas informales del plano de composición, unidades moleculares a las que impone un orden estadístico de uniones y sucesiones (formas), dando paso así a las sustancias como materias formadas. La segunda articulación constituye, a partir de estas materias formadas, estructuras estables, compactas y funcionales. Deleuze propone como ejemplo de doble articulación los estratos geológicos, en los que distingue un proceso de sedimentación – que correspondería a la primera articulación – que agrupa materiales producidos por la erosión en capas sucesivas, al que sigue un fenómeno de plegamiento que genera una estructura en tabla y asegura el paso de los sedimentos a las rocas sedimentarias<sup>419</sup>. De lo anterior se colige que hay sustancias y formas en ambas articulaciones, siendo la forma el factor responsable de la codificación-descodificación de las sustancias, y la materia, en

---

<sup>417</sup> FB-LS, 29

<sup>418</sup> MM, 48

<sup>419</sup> MM, 48-49

tanto elemento que entra en la composición de las mismas, la que produce los procesos de territorialización y desterritorialización.

Hay sin embargo una diferencia entre las dos articulaciones que componen cada estrato, ya que en cada una de ellas se producen distintos tipos de multiplicidades: moleculares y flexibles en la primera articulación; molares y organizadas en la segunda. Es precisamente en la segunda articulación en la que se originan los fenómenos de centrado, unificación y organización que constituyen una sobrecodificación, siendo precisamente el organismo un resultado de ellos. Deleuze llama *materia* al plano de consistencia o Cuerpo sin Órganos, concebido como cuerpo no formado o no estratificado, *contenido* a las materias formadas que se derivan de él, y *expresión* a las estructuras funcionales que presuponen las anteriores y se superponen a las mismas. Tanto en el plano de consistencia como en los estratos que componen la Mecosfera, la materia siempre es expresiva, siendo “la gloria de Dios” lo que todas las cosas expresan.

*Expresar siempre es cantar la gloria de Dios. Si todo estrato es un juicio de Dios, no sólo son las plantas y los animales, las orquídeas y las avispas las que cantan o se expresan, también lo hacen las rocas e incluso los ríos, todas las cosas estratificadas de la tierra.*<sup>420</sup>

Los movimientos de territorialización y desterritorialización, comunes a todos los estratos, son los que a partir del cuerpo forman un organismo, animal o humano, produciéndose a partir de este momento desterritorializaciones relativas responsables de la aparición de los distintos órganos: la mano prensil como desterritorialización relativa no sólo de la pata delantera, sino de la mano locomotriz, la cabeza humana como desterritorialización de la cabeza animal, y por fin el rostro, que – según Deleuze – no es una desterritorialización relativa, sino absoluta, puesto que hace salir la cabeza del estrato del organismo, tanto humano como animal, para conectarla con los estratos de la significación y de

---

<sup>420</sup> MM, 51

la subjetividad. En efecto, es por el rostro que significamos, siendo también el rostro la expresión más clara y definitiva de cada individuo, aquello que le caracteriza como sujeto. Por ello es preciso deshacer el rostro, reintegrarlo en el cuerpo, estableciendo una línea de fuga que de paso a un devenir-animal. En la obra de Bacon dicho devenir se expresa mediante la constitución de una zona de indecidibilidad entre hombre y animal en la que se resalta el hecho común a ambos: la carne. De lo que se trata, en suma, en todo este proceso es de salir del estrato de la significación y la subjetividad para poder entrar en comunicación con otras multiplicidades heterogéneas.

*El rostro no es animal, pero tampoco es humano en general, incluso hay algo absolutamente inhumano en el rostro. (...) Hasta tal punto que si el hombre tiene un destino, ese sería el de escapar al rostro, deshacer el rostro y las rostrificaciones, devenir imperceptible, devenir clandestino, no por un retorno a la animalidad, ni tan siquiera por retornos a la cabeza, sino por devenires-animales muy espirituales y especiales que harán que hasta los rasgos de rostridad se sustraigan finalmente a la organización del rostro...<sup>421</sup>*

El relevante estatuto que el devenir-animal reviste en el arte orienta el análisis hacia la obra de Kafka, en la que los devenires animales desempeñan un papel decisivo. Como sabemos ya, el devenir-animal es inseparable de la instauración de una línea de fuga que impulsa la desterritorialización hacia el plano de consistencia o cuerpo-sin-órganos poblado por haecceidades. Ese es precisamente, según Deleuze, el objetivo que persigue Kafka en toda su obra: la exploración de una línea de fuga que le permita salir de los engranajes de la máquina familiar edípica y de la burocracia del Estado. Las numerosas cartas escritas por Kafka a las mujeres amadas que, según nuestro filósofo, deben ser consideradas como una pieza clave de su compleja máquina literaria, tienen como propósito exorcizar la conyugalidad en cuanto convivencia reglada que, al

---

<sup>421</sup> MM, 176

imponer un régimen de visión constante, bloquea el devenir imperceptible que es condición de la creación artística.

La correspondencia es el artificio del que se sirve Kafka para desterritorializar el amor, dando paso a una circulación de afectos impersonales de los que él extrae, sin moverse de su habitación, las fuerzas que necesita para crear. Según Deleuze, hay un verdadero devenir-animal, un vampirismo en la correspondencia amorosa de Kafka que puede equipararse al de otro gran escritor, Proust, por más que en éste revista un carácter más diplomático y mundano, ya que ambos se sirven de las cartas como elemento fantasmático que, al conjurar la proximidad e imponer la distancia, impulsa el devenir de la relación erótica hacia otro plano. En ninguno de ellos la correspondencia erótica cumple la función de estrechar los lazos entre los amantes sirviendo más bien, al reemplazar la visión, eludir la convivencia y esquivar el compromiso, para instaurar un dispositivo – agenciamiento – del que tanto Kafka como Proust extraen los afectos y potencias que son indispensables para la creación literaria.

*Desterritorializar el amor. Sustituir el contrato matrimonial tan temido con un pacto diabólico. Las cartas son inseparables de un pacto semejante, las cartas son ese pacto. (...) Es el flujo de cartas el que reemplaza la visión, la ida. (...) Eso es el pacto diabólico. El pacto faústico diabólico es extraído de una lejana fuente de fuerza, contra la proximidad del contrato conyugal.*<sup>422</sup>

En los cuentos cortos de Kafka el devenir-animal aparece como resultado de la instauración de una línea de fuga intensiva y creadora que produce una desterritorialización absoluta muy distinta a las desterritorializaciones relativas que el hombre realiza cuando viaja, un devenir intensivo que no comporta un cambio de paisaje. Precisamente el devenir-cucaracha del héroe de *La Metamorfosis* supone un devenir de esa clase, que no pasa por una semejanza entre el comportamiento del animal y el del hombre, ni

---

<sup>422</sup> K, 46-47

consiste en un juego de palabras ni en una estructura simbólica. “Devenir animal es precisamente hacer el movimiento, trazar la línea de fuga, alcanzar un continuo de intensidades que ya no valen sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados en provecho de una materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes. Los animales de Kafka nunca remiten a una mitología ni a arquetipos, corresponden exclusivamente a umbrales franqueados, a zonas de intensidades liberadas en las que los contenidos se liberan de sus formas”<sup>423</sup>.

Lo que a Gregor Samsa le acontece es un devenir real y no una metáfora, un proceso en el que un mapa de intensidades, al injertarse en el hombre, reemplaza a la subjetividad, lo que no significa que no pueda ser interrumpido o bloqueado en cualquier momento. Eso es precisamente lo que le ocurre al protagonista de *La Metamorfosis*, quien tras haber conseguido entrar en un devenir-animal que le permitiría finalmente escapar del asfixiante triángulo familiar y de la máquina burocrática, fracasa en el último momento cuando permite a su familia territorializarle de nuevo. “A partir de este momento, la desterritorialización de Gregorio en su devenir-animal fracasa: se hace re-edipizar por las manzanas que le arrojan, y no le queda sino morir con la manzana incrustada en la espalda”.<sup>424</sup> Es esta posibilidad de fracaso de los devenires-animales, que Deleuze achaca al carácter irremediamente “molar” y “significante” de los animales, la que orienta el análisis de los devenires un paso más allá, hacia los devenires moleculares y menores.

*El devenir-animal sólo es un caso entre otros. Estamos atrapados en segmentos de devenir, entre los que podemos establecer una especie de orden de progresión aparente: devenir-mujer, devenir-niño; devenir-animal, vegetal o mineral; devenires-moleculares de todo tipo, devenires-partículas. Fibras conducen unos a otros, transforman los unos en los otros, atravesando las*

---

<sup>423</sup> K, 24

<sup>424</sup> K, 27

*puertas y los umbrales. (...) Todos los viajes llamados iniciáticos implican esos umbrales y esas puertas por las que el propio devenir deviene, y en los que se cambia de devenir, según las “horas” del mundo, los círculos de un infierno o las etapas de un viaje que hacen variar las escalas, las formas y los gritos. De los aullidos animales hasta los vagidos de los elementos y las partículas.*<sup>425</sup>

## **V.2. Devenires moleculares y menores.**

Según Deleuze “el devenir siempre es minoritario”<sup>426</sup>, siendo esta rotunda afirmación resultado de la extrapolación a todos los planos de la cultura de la distinción normal-anómalo, que había servido para cancelar en el ámbito de la naturaleza la oposición entre individuos normales y anormales. El resultado es la pareja mayor-menor, que va a servir ahora como instrumento de análisis del papel político que juega el arte en las culturas, siendo en *Kafka. Por una literatura menor*, donde la creación literaria recibe el nombre de “menor” en cuanto elemento que mina y socava las condiciones sociales de la norma mayor dominante. Conviene aclarar aquí que, en el pensamiento de Deleuze, el término “menor” no califica un arte de minorías, marginal o popular, sino un ejercicio de minoridad, *minoración*, en el arte cuya función es desestabilizar las normas, de donde resulta una concepción de la creación artística como anomalía polémica respecto a los valores dominantes que definen una “normalidad” social.

El arte sigue a la vida, y el mismo criterio que llevó a Deleuze a privilegiar el cuerpo-sin-órganos sobre el organismo como organización constituida, le conduce ahora a plantear la obra de arte como creación anómala cuya función es enriquecer tanto la vida como la cultura. Lo propio de la obra maestra - afirma - no es la imitación, sino la desorganización del género, su minoración, la inutilización de la regla. De este planteamiento se sigue una

---

<sup>425</sup> MM, 253 - 274

<sup>426</sup> MM, 108



revalorización de la literatura menor, que no es aquella que corresponde a un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor y que supone un proceso efectivo de desorganización de la misma. La literatura menor se define, según nuestro filósofo, por un devenir-menor que afecta a una lengua mayor o dominante, y que no concierne principalmente a su estado sino al uso que se hace de ella. De hecho – puntualiza – no hay dos lenguas, una que sería mayor y dominante y otra que sería menor, sino dos usos distintos de la lengua como resultado de un devenir menor intrínseco a la misma:

*“Mayor” y “menor” no cualifican dos lenguas, sino dos usos o funciones de la lengua”<sup>427</sup>.*

Este modo de plantear el devenir-menor de la lengua conlleva un matiz de contestación social, ya que la minoración supone un ejercicio efectivo de zapa sobre la lengua mayor, concebida como instrumento al servicio del poder cuya función es domeñar la multiplicidad lingüística real. No sólo eso, sino que toda lengua menor corresponde a la existencia efectiva de minorías que no encuentran en la lengua mayor dominante un cauce para expresarse por sí mismas. No hay que entender, sin embargo, que Deleuze esté reivindicando para la lengua menor un estatuto de mayor, lo que equivaldría a reestablecer la norma y bloquear los devenires. De lo que se trata más bien es de “hacer tartamudear la lengua” sometiéndola a un proceso de variación intensivo que, al desterritorializarla, permita un devenir menor de la misma.

*¿Cuántos viven hoy en una lengua que no es la suya? ¿Cuánta gente ya no sabe ni siquiera su lengua o todavía no la conoce y conoce mal la lengua mayor que está obligada a usar? Problema de los inmigrantes y sobre todo de sus hijos. Problema de las minorías. Problema de una literatura menor, pero también para todos nosotros: ¿cómo arrancar de nuestra propia lengua una literatura menor, capaz de minar el lenguaje y de hacerlo huir por una línea*

---

<sup>427</sup> MM, 106

*revolucionaria sobria? ¿Cómo volvernos el nómada y el inmigrante y el gitano en nuestra propia lengua?.*<sup>428</sup>

El ejercicio de minoración de la lengua es puesto en relación, en el ensayo sobre Kafka, con la transformación impuesta al alemán como lengua mayor por un escritor checo y judío que, al introducir en ella variaciones anómalas, la somete a un proceso de desterritorialización. El empobrecimiento léxico de la lengua alemana operado por Kafka tiene precisamente ese objetivo: instaurar una línea de fuga en la lengua dominante a base de privilegiar su aspecto intensivo en detrimento de su contenido representativo. Deleuze recoge la tesis del lingüista Vidal Sephila, quien llamaba “intensivo” a todo elemento lingüístico que señala un movimiento de la lengua hacia sus extremos, en un proceso que la lleva hacia un más allá o más acá reversibles. Precisamente una de las características de una lengua menor es la sobrecarga de elementos intensivos, tales como el uso incorrecto de las preposiciones o el empleo de verbos que sirven para todo, al servicio de la acentuación de la discordancia – divergencia – en el interior de la lengua mayor de modo que se reduzca su potencial representativo. Lo que se consigue así es la instauración de una línea de fuga en el interior de la lengua dominante que, al alcanzar el plano de la escritura, da como resultado una literatura menor como producto de un devenir intensivo. Eso es precisamente lo que hace Kafka: restringir las constantes, aumentar la variación –el elemento diferencial – de modo que la lengua devenga un continuum de intensidades capaz de arrastrar todos sus componentes, en suma, liberar la lengua abriéndola a un devenir intensivo-menor.

*El lenguaje deja de ser representativo para tender hacia sus extremos o sus límites. (...) Todos estos rasgos de pobreza de una lengua se encuentran en Kafka, pero con una función creadora... al servicio de una nueva sobriedad, de una nueva expresividad, de una nueva flexibilidad, de una nueva intensidad.*<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> K, 33

<sup>429</sup> K, 38-39

Toda literatura menor tiene tres características definitorias, a saber, la desterritorialización, el carácter político y la carencia de sujeto de enunciación, ya que en ella todo es colectivo. La ausencia en las literaturas menores de un sujeto de enunciación se explica, desde un punto de vista social, por la escasez en ella de talentos que pudiesen dar lugar a una enunciación individualizada que sería atribuible a tal o cual “maestro”. Deleuze puntualiza que esta desventaja de las literaturas menores frente a las literaturas mayores u oficiales es sólo aparente ya que de hecho tiene resultados beneficiosos en cuanto permite que en ellas, al no estar sometidas a las tiranías de las ortodoxias académicas, se produzca el surgimiento de la obra literaria como expresión de la diferencia, es decir, como auténtica creación. Esta alusión al sujeto de enunciación exige la revisión – si bien somera – del modo en que Deleuze plantea el lenguaje, y que es inseparable del empirismo trascendental al que se adhiere a lo largo de toda su obra. En *Lógica del sentido* el lenguaje es sometido por Deleuze a la misma operación de análisis que, en *Diferencia y repetición*, había sido puesta en ejercicio en relación con la sensibilidad. De lo que se trata en ambos casos es de dar cuenta, más allá del marco de la representación, del límite en el que se produce la génesis del lenguaje, lo que va a exigir el planteamiento de un campo trascendental que, como sabemos, no puede ser calcado de las condiciones de la experiencia empírica.

Deleuze parte del análisis clásico de la proposición que distingue en ella tres dimensiones diferenciadas: designación, manifestación y significación. La designación remite a la relación de la proposición con un estado de cosas exterior, la manifestación a la relación de la proposición con un sujeto que habla y que se expresa, siendo por fin la significación la expresión de las relaciones conceptuales y sintácticas inherentes al lenguaje. El problema aparece – comenta Deleuze – cuando buscamos el fundamento de la proposición, ya que, al no poder ejercer ninguna de las tres dimensiones de fundamento de las restantes, nos vemos abocados a un círculo vicioso. En efecto, según el punto de vista en el que nos instalemos será privilegiada una dimensión u otra como

fundamento de la proposición: mientras la manifestación aparece primera desde el punto de vista del habla, la significación lo será desde el punto de vista de la lengua, que precisa de la constancia de los conceptos. La determinación de las relaciones entre la significación y la designación plantea un problema más complejo, como se ve claramente en la denominada “paradoja de Lewis Carroll” que pone en cuestión la capacidad de la significación para fundar la designación.

El punto de partida de esta paradoja es la consideración de que cuando damos una proposición por concluida – cuando decimos “luego” – la hacemos objeto de una aserción, es decir, dejamos de lado las premisas y la afirmamos por sí misma, independientemente. Pero, para ello – puntualiza Deleuze – son precisas dos condiciones: primero que las premisas sean enunciadas como verdaderas, lo que equivale a salir del orden de implicación para relacionarlas con un estado de cosas al que se suponen designan; segundo, que afirmemos como verdadera una nueva proposición según la cual el conjunto de la demostración también lo es, con lo que seguimos presos del orden de la implicación. Esto equivale – prosigue – a desligar con una mano la conclusión del orden de la implicación, mientras que con la otra se añaden nuevas premisas de las que la conclusión no puede desligarse. Lo que se consigue procediendo así es entrar en un proceso de regresión infinita, ya que habría que repetir la operación para cada nueva proposición añadida, así como para el nuevo conjunto de la demostración. Se hace preciso por tanto buscar una dimensión diferente de las anteriores e irreductible a las mismas que pueda servir de fundamento a la proposición, siendo ésta el sentido, concebido como el “lugar” en el que siempre estamos instalados cuando usamos el lenguaje. El “sentido” es la instancia paradójica que, al articular las dos series heterogéneas de los enunciados y las cosas, instituye el lenguaje como expresión.

*De modo inseparable, el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara a las cosas y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que lo*

*expresa ni con el estado o cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas.*<sup>430</sup>

Según Deleuze, el modo de ser del sentido es lo problemático, siendo precisamente éste el carácter del acontecimiento. Es el acontecimiento-sentido, en tanto que efectuado en los cuerpos y expresado en las proposiciones, el que constituye el ámbito ideal – virtual – del que las proposiciones no son sino posibles casos de solución. El acontecimiento-sentido aparece así como el elemento genético que funda las tres dimensiones de la proposición de paso que engendra sus correlatos objetivos, lo que supone una auténtica inversión de las relaciones tradicionales entre sentido y referencia. Lo designado y la realidad objetiva que supone, lejos de ser un estado de cosas externo al ámbito del sentido, pasa a ser pensado así como el límite del proceso de superación que éste sigue al instituirse.

*La relación de la proposición con el objeto al que designa debe ser establecida en el marco mismo del sentido; es propio del sentido ideal el superarse en dirección del objeto designado (...) Si el sentido se supera en dirección del objeto, éste no puede ser ya planteado en la realidad como exterior al sentido, sino solamente como el límite de su proceso.*<sup>431</sup>

La teoría del lenguaje que Deleuze elabora en *Lógica del sentido* en torno al acontecimiento como elemento nuclear encuentra su continuación en una segunda etapa centrada en la dimensión pragmática del lenguaje. Nuestro filósofo se adhiere al planteamiento de Foucault en su etapa arqueológica o archivista y distingue rigurosamente entre “enunciado” y “proposición”. Mientras que la proposición remite a una concepción logicista o semanticista del lenguaje, inseparable de su consideración como sistema homogéneo conformado por constantes estructurales, el enunciado tiene que ver con una concepción del lenguaje como una multiplicidad sometida a un proceso de variación continua. “Las proposiciones remiten verticalmente a axiomas de

---

<sup>430</sup> LS, 44

<sup>431</sup> LS, 257

nivel superior que determinan constantes intrínsecas y definen un sistema homogéneo. Incluso una de las condiciones de la lingüística es establecer tales sistemas homogéneos. (...) Muy distinto es el enunciado: es inseparable de una variación inherente gracias a la cual nunca estamos en un sistema, sino que constantemente pasamos de un sistema a otro (incluso en el seno de una misma lengua)”<sup>432</sup>.

La consideración deleuzeana del lenguaje como una multiplicidad heterogénea arranca de la socio-lingüística de Labov, quien contra Chomsky y su concepción de la lengua como un sistema homogéneo integrado por constantes, postula la variación o variabilidad como el auténtico elemento constitutivo de los sistemas lingüísticos. Según Labov, la variación es el elemento dinámico que impide a cualquier lengua cerrarse sobre sí misma convirtiéndose así en el conjunto homogéneo y estandarizado que prescribe la lingüística, siendo esta la razón que explica el interés de Deleuze por sus investigaciones, ya que en ellas la variabilidad aparece, no como un elemento que afectaría a la lengua de forma extrínseca, sino como un componente constitutivo de la misma. Del privilegio de la variación sobre la constante se sigue la imposibilidad de concebir la lengua como un sistema cerrado y homogéneo, como pretende la Lingüística clásica, ya que de suyo es un compuesto heteróclito sometido a un proceso de variación continua.

*Labov ve en la variación una componente de derecho que afecta a cada sistema desde dentro, y que le hace escapar o saltar por su propia potencia, que en principio le impide encerrarse sobre sí mismo, homogeneizarse. (...) Lo que se puede decir en una lengua no se puede decir en otra, y el conjunto de lo que se puede decir y de lo que no se puede decir varía necesariamente según las lenguas y las relaciones entre estas lenguas.*<sup>433</sup>

Chomsky había dejado establecido que la lengua sólo puede ser objeto de estudio científico en las condiciones de una lengua mayor o estándar,

---

<sup>432</sup> F, 31

<sup>433</sup> MM, 98 y K, 40

postulado que Deleuze rechaza ya que, en su opinión, sólo sirve para disfrazar, bajo el ropaje de una pretendida científicidad neutral, las exigencias de un orden político que impone la homogeneidad lingüística como medio de reprimir la divergencia y la creación. La empresa científica de extraer constantes y relaciones constantes en la lengua va siempre acompañada –según nuestro filósofo– de la empresa política de imponerlas a los que hablan, de transmitir consignas. El proceso de unificación de una lengua supone, por tanto, el bloqueo de la multiplicidad lingüística real de una comunidad dada al servicio de la fundamentación de un orden político que se impone a los hablantes de la misma.

*¿Qué es la gramaticalidad, el signo S, el símbolo categorial que domina los enunciados? Es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico (...) Formar frases gramaticalmente correctas es, para el individuo normal, la condición previa a toda sumisión a las leyes sociales. (...) La unidad de una lengua es fundamentalmente política. No hay lengua madre, sino toma de poder por una lengua dominante.*<sup>434</sup>

Deleuze rechaza toda asimilación de la noción de “dialecto” a una lengua menor, ya que los dialectos, las lenguas de ghetho, están sometidas a los mismos procesos de unificación y homogeneización que afectan a las lenguas mayores. De hecho, la noción de dialecto está construida sobre un doble equívoco que consiste en plantearlo, por un lado, como una variación que derivaría de la lengua madre concebida como una unidad originaria, mientras que por otro se le otorga nuevamente el carácter de identidad y unidad a base de extraer sus rasgos diferenciales – sus constantes. Lo que se pierde con esto es la posibilidad de pensar el devenir-menor de una lengua como un factor que es inseparable de ella, y que comporta una desterritorialización que impide su cierre como totalidad homogénea.

---

<sup>434</sup> MM, 103-104

Toda lengua es susceptible de un devenir menor en cuanto se encuentra atravesada por “minorías” que, al someterla a un proceso de transformación incesante, generan un movimiento de variación continua que impide la determinación de una unidad de referencia que pudiese desempeñar el papel de modelo. “Cuanto más adquiere una lengua las características de una lengua mayor, más trabajada está por variaciones continuas que la convierten en “menor”. (...) No hay lengua que no tenga sus propias minorías internas, endógenas, intralingüísticas”<sup>435</sup>. Este rechazo de la unidad de la lengua en beneficio de las multiplicidades – minorías – que de hecho la constituyen es plenamente coherente con el carácter pluralista y diferencial del pensamiento de Deleuze, que exige pensar la identidad – en la lengua o en cualquier otro ámbito – como un supuesto que es preciso desmontar críticamente en beneficio de la multiplicidad.

Nuestro filósofo se aparta de las tesis de la lingüística clásica y apuesta – siguiendo la línea inaugurada por Foucault – por una concepción del lenguaje análoga a la sociolingüística elaborada por Labov. La pragmática es planteada como la dimensión primera y fundante del lenguaje, de la que derivan todas las demás, siendo el lenguaje concebido como indisolublemente ligado a los factores sociales, las relaciones de fuerzas y los distintos centros de poder que conforman el campo político y social. Es desde este punto de vista que adquiere toda su importancia el devenir-menor de la literatura, ya que supone una desterritorialización de la lengua dominante que pasa por la sustracción de los componentes de poder y mayoritarios que sirven al poder político para bloquear la emergencia de la diferencia en el lenguaje como disidencia y creación.

Según Deleuze, el principal problema que tiene planteado la escritura es el de escapar al ámbito de las consignas dominantes, que es también el de la opinión establecida en cuanto conjunto de tópicos que rigen la vida de los

---

<sup>435</sup> MM, 105



hombres en una época determinada. Por ello devenir escritor depende de la posibilidad de inventar una “lengua extranjera” en la propia lengua que, al introducir variaciones en ella, la haga zozobrar. El método para conseguir este propósito pasa siempre por el estilo, que en cada escritor es diferente aunque la finalidad sea siempre la misma: forzar el lenguaje hasta un límite que Deleuze llama “asintáctico”, y que como la palabra indica, no tiene nada que ver con la sintaxis, sino más bien con la multiplicidad dinámica, diferencial e intensiva que constituye el Afuera del lenguaje, por más que no sea exterior a ella sino su propio límite.

*En efecto, cuando dentro de la lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite “asintáctico”, “agramatical”, o que comunica con su propio Afuera.<sup>436</sup> (...) Servirse de polilingüismo en nuestra propia lengua, hacer de ésta un uso menor o intensivo, oponer su carácter oprimido a su carácter opresor, encontrar los puntos de no-cultura y de subdesarrollo, las zonas de tercer mundo lingüísticas por donde una lengua se escapa, un animal se injerta, un dispositivo se conecta. (...) ¡Cuantos estilos o géneros o movimientos literarios, incluso insignificantes, no tienen más que un sueño!: llenar una función mayor del lenguaje, ofrecer sus servicios como lengua de Estado, lengua oficial. Soñar, en sentido opuesto: saber crear un devenir menor.<sup>437</sup>*

La caracterización de las lenguas menores como aquellas que carecen de un sujeto de enunciación exige la revisión del tratamiento que hace Deleuze de la cuestión del sujeto en el ámbito del lenguaje y que es inseparable de la crítica radical a la que somete a la subjetividad a lo largo de toda su obra. Como sabemos ya, Deleuze recusa de la Modernidad el presupuesto de un sujeto ya constituido como fundamento previo del conocimiento, la acción y – podemos añadir – la enunciación. De modo coherente con esta posición nuestro filósofo relaciona el enunciado, no con un sujeto que sería su fundamento, sino con un

---

<sup>436</sup> CC, 9

<sup>437</sup> K, 44

Afuera formado por el entramado no-discursivo que constituye el ámbito de lo social y que está compuesto por un conjunto de instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos planteados en términos de relaciones de poder. “Un enunciado siempre se define por una relación específica con otra cosa del mismo nivel que él, es decir, otra cosa que le concierne (y no su sentido o sus elementos). (...) En última instancia, es necesariamente otra cosa que el enunciado: es un Afuera. (...) Los lectores de Foucault adivinan que hemos entrado en otro dominio, el del poder.”<sup>438</sup> Este ámbito institucional no discursivo está necesariamente envuelto en la constitución de los enunciados, de tal modo que entre ellos existe una relación de mutua implicación: toda institución genera discursos y, a la inversa, los enunciados discursivos encuentran su aplicación en los medios institucionales. De ahí que sea la imbricación de las instituciones y los discursos la que define, en el seno de los enunciados que integran las formaciones discursivas, tanto la función de los sujetos del discurso, como la determinación de sus objetos.

*Una institución implica enunciados, por ejemplo, una constitución, una carta, contratos, inscripciones y registros. Y a la inversa, los enunciados remiten a un medio institucional sin el cual no podrían formarse ni los objetos que surgen en tales localizaciones del enunciado, ni el sujeto que habla desde tal emplazamiento (por ejemplo, la posición del escritor en una sociedad, la posición del médico en el hospital o en su consulta, en tal época, y la nueva emergencia de objetos)<sup>439</sup> (...) No hay significancia independiente de las significaciones dominantes, no hay subjetivación independiente de un orden establecido de sujeción. Ambas dependen de la naturaleza y de la transmisión de consignas en un campo social determinado.<sup>440</sup>*

No hay enunciación individual – afirma Deleuze – ni tampoco sujeto de enunciación sino tan sólo agenciamientos colectivos de enunciación productores

---

<sup>438</sup> F, 38

<sup>439</sup> F, 35-36

<sup>440</sup> MM, 85

de enunciados. La noción de “agenciamiento” designa – como sabemos – una multiplicidad que establece uniones entre términos heterogéneos, una simbiosis o, retomando las categorías de *Lógica del sentido*, una síntesis disyuntiva. Esta noción va a servir ahora, en el ámbito del lenguaje, para dar cuenta de la ligazón entre las palabras y las cosas como proceso que tiene su origen en el estrato lingüístico. Pero vayamos por pasos: como sabemos ya, el Cosmos de Deleuze está compuesto por un conjunto de estratos que se generan a partir de una materia informal – plano de composición o cuerpo-sin-órganos. En el proceso de estratificación, planteado como resultado de la captura de las singularidades nómadas que recorren el plano de composición, se producen una infinidad de sustancias – contenido – y de estructuras formales – expresión – que adoptan en cada estrato una distribución diferente.

Cada estrato tiene, por tanto, una composición singular que lo diferencia del resto, siendo el agenciamiento el que da cuenta de dicha singularización ya que es él quien articula los elementos heterogéneos que lo integran, adaptándolos entre sí y asegurando su relación. No es ésa sin embargo la única dimensión en la que opera el agenciamiento, ya que existe otro eje – que Deleuze llama vertical por oposición al horizontal que determina la articulación de las formas de contenido y las de expresión – que establece “movimientos de territorialización” y “movimientos de desterritorialización” que ponen las materias formalizadas en relación con su Afuera informal. No hace falta decir que la desterritorialización, llevada al absoluto, implica la disolución del estrato en el plano de composición, en el que no hay ni contenido ni expresión, sino tan sólo flujos, partículas moleculares, velocidades infinitas que se conjugan entre sí.

*Los agenciamientos también pueden dividirse según otros ejes de referencias, por ejemplo, según los movimientos que los animan, y que los fijan o los arrastran, que fijan o arrastran el deseo con sus estados de cosas y sus enunciados. No hay agenciamiento sin territorio, territorialidad y re-territorialización que incluya todo tipo de artificios. Pero tampoco hay*

*agenciamiento sin punta de desterritorialización, sin línea de fuga que lo arrastre, bien hacia nuevas creaciones, bien hacia la muerte.*<sup>441</sup>

El agenciamiento tiene por tanto dos polos o ejes: uno que está orientado hacia los estratos, en los que se distribuyen las territorializaciones, las desterritorializaciones relativas y las reterritorializaciones, y otro que está abierto al plan de consistencia o desestratificación, siendo esta la razón de que el estrato lingüístico esté trabajado desde dentro por un proceso continuo de minoración-desterritorialización. El agenciamiento produce en cada estrato, mediante la articulación de los contenidos y las expresiones, dispositivos maquínicos de los cuerpos y dispositivos colectivos de enunciación como formalizaciones no paralelas, de lo que resulta que los enunciados no son sino una de las caras de un agenciamiento más amplio, siendo la otra los cuerpos y sus mezclas.

*Lo primero que hay en un agenciamiento es algo así como dos caras o dos cabezas cuando menos. Estados de cosas, estados de cuerpos: los cuerpos se penetran, se mezclan, se transmiten afectos; pero también enunciados, regímenes de enunciados: los signos se organizan de una nueva forma, aparecen nuevas formulaciones, un nuevo estilo para nuevos gestos. (...) Los enunciados, al igual que los estados de cosas, son piezas y engranajes del agenciamiento.*<sup>442</sup>

El agenciamiento colectivo de enunciación está ligado por tanto a otro tipo de agenciamiento, que Deleuze llama “maquínico” en cuanto disposición constituida por una multiplicidad concreta de elementos que constituyen una determinada maquinaria social. Deleuze llama *máquina abstracta* al plan de consistencia afirmando que, en sí misma, no es ni semiótica ni corporal, sino diagramática, por lo que es ajena a toda distinción entre lo natural y lo artificial. La máquina abstracta es – según nuestro filósofo – pura Función-Materia, lo que explica su conceptualización como diagrama, ya que en un diagrama no hay

---

<sup>441</sup> D, 82

<sup>442</sup> D, 81

ni sustancia ni forma, ni contenido ni expresión. No hay que pensar, sin embargo, que la máquina abstracta pertenezca exclusivamente al plano de composición en el que desarrolla diagramas, ya que se encuentra encastrada en los estratos en los que tiene lugar la formalización de sus elementos mediante el sistema de doble articulación. El estrato lingüístico produce, como resultado de la formalización de los elementos materiales y funcionales diagramáticos de la máquina abstracta, agenciamientos colectivos de enunciación y agenciamientos maquínicos de cuerpos mutuamente implicados por más que se trate de dimensiones heterogéneas. Mientras que el agenciamiento maquínico determina los regímenes de cuerpos, el agenciamiento colectivo de enunciación determina los diversos “regímenes de signos”, siendo la máquina abstracta que los engloba la que efectúa su articulación.

*Los enunciados no se contentan con describir los estados de cosas correspondientes, sino que son más bien como dos formalizaciones no paralelas, formalización de expresión y de contenido, de tal forma que nunca se hace lo que se dice, que nunca se dice lo que se hace, sin que por ello se mienta; no se engaña a nadie, ni tampoco uno se engaña a sí mismo, lo único que uno hace es agenciar signos y cuerpos como piezas heterogéneas de la misma máquina.<sup>443</sup>*

Queda aún por determinar, en todo este recorrido, el carácter de la relación que articula los regímenes de signos con los regímenes maquínicos, es decir, la relación entre los enunciados y los cuerpos. Pues bien, según Deleuze, esta relación es “expresiva”. Y no es que los enunciados expresen los cuerpos, sino el vapor incorporal – acontecimiento - que es resultado de su mezcla y que se atribuye a ellos. Volvemos a encontrarnos, por tanto, con una distinción que nos es familiar por haberla abordado anteriormente: la que existe entre los cuerpos, con sus acciones y pasiones, y los atributos incorporales que resultan de sus mezclas y que son precisamente los que constituyen el sentido, o lo

---

<sup>443</sup> D, 81

expresado de un enunciado. Lo que expresa el enunciado es una transformación “que se hace en el instante O”<sup>444</sup> – tiempo del Aión – que afecta a los cuerpos de modo incorporal. Deleuze se remite a los estudios del lingüista francés Ducrot, quien al preguntarse sobre el carácter ilocutorio del lenguaje, descubre el agenciamiento jurídico, poniendo como ejemplo la transformación incorporal que sufre el acusado cuando el juez decreta su culpabilidad. “En efecto, lo que sucede antes, el crimen, de que se acusa a alguien, y lo que sucede después, la ejecución de la pena del condenado, son acciones-pasiones que afectan a los cuerpos (cuerpo de la propiedad, cuerpo de la víctima, cuerpo del condenado, cuerpo de la prisión), pero la transformación del acusado en condenado es un puro acto instantáneo o un atributo incorporal, que es el expresado en la sentencia del magistrado.”<sup>445</sup> El enunciado no tiene como función representar, ni remite a ningún sujeto que lo produciría: es pura expresión de acontecimientos incorporales que, al actualizarse, transforman los cuerpos sin que por ello se altere su composición material.

*No hace falta ser alguien para producir un enunciado, y el enunciado no remite a ningún cogito o sustancia trascendental que lo haría posible, ni Yo que lo pronunciaría por primera vez, ni espíritu del Tiempo que lo conservaría, lo propagaría y lo recuperaría<sup>446</sup> (...) La única unidad procede de una misma y única función, un mismo y único “funtivo” en el sentido del enunciado y el atributo del estado corporal: un acontecimiento que se estira o se contrae, un devenir en infinitivo.<sup>447</sup>*

El acontecimiento es la bisagra que une los enunciados y los cuerpos en el interior de un agenciamiento que siempre tiene un carácter concreto e histórico, es decir social. Deleuze – siguiendo a Foucault – rechaza la concepción significativa o informativa del lenguaje, aduciendo que para que un enunciado pueda transmitir una información – ser significativo – o para que

---

<sup>444</sup> MM, 86

<sup>445</sup> Ibidem..

<sup>446</sup> F, 30

<sup>447</sup> D, 81

pueda ser distribuido entre una diversidad de sujetos – ser comunicativo – es preciso que previamente haya sido objeto de una determinación social. Es el medio político y social el que asigna las significaciones a los enunciados y los distribuye por el cuerpo social, lo que equivale a decir que la significación y la subjetividad dependen, en último término, de una dimensión social y política como factor determinante. Esta es la razón de que Deleuze plantee los enunciados como “consignas”, verdaderas órdenes que ponen de manifiesto una “obligación social” y que poseen una potencia de repetición que es la que permite que se distribuyan por el tejido social. De lo anterior se siguen dos importantes consecuencias: que el lenguaje no es sino transmisión de consignas sociales y la imposibilidad de plantearlo como “discurso directo”, ya que de suyo es un “discurso indirecto”, un “rumor anónimo” cuya condición no es el sujeto, sino la potencia de repetición que es inherente a la materialidad del enunciado.

*El discurso indirecto es la presencia de un enunciado transmitido en el enunciado transmisor, la presencia de una consigna en la palabra. El discurso indirecto abarca a la totalidad del lenguaje. Lejos de que el discurso indirecto suponga un discurso directo, es éste el que se extrae de aquél, en la medida en que las operaciones de significancia y los procesos de subjetivación en un agenciamiento están distribuidos, atribuidos, asignados, o que las variables del agenciamiento entran en relaciones constantes, por más variables que sean. El discurso directo es un fragmento de masa separada y nace del desmembramiento del agenciamiento colectivo; pero éste siempre es como el rumor de donde extraigo mi nombre propio, el conjunto de voces concordantes o no de donde saco mi voz. Siempre dependo de un agenciamiento de enunciación molecular, que no está dado en mi conciencia, que tampoco depende de mis determinaciones sociales aparentes, y que reúne muchos regímenes de signos heterogéneos.*<sup>448</sup>

---

<sup>448</sup> MM, 89

Según Deleuze, siempre estamos atrapados en segmentos de devenires que son minoritarios, en cuanto su actualización supone la ruptura con los modelos mayoritarios dominantes. “Mayoría supone un estado de dominación, no a la inversa.”<sup>449</sup> De ahí que la literatura sólo adquiera el rango de verdadera creación cuando, en vez de aliarse con las consignas establecidas, traza líneas de fuga que la impulsan hacia otros devenires: devenir-menor, devenir-molecular, devenir-mujer, devenir imperceptible. De hecho todos los devenires son moleculares en cuanto procesos a los que el sujeto sólo accede a base de extraer, a partir de lo que es y de la forma y funciones que tiene, partículas intensivas que le permiten entrar en la vecindad de aquello en lo que deviene. Y es indiferente que aquello que devenimos sea una flor o un animal ya que, en último término, siempre se trata de haecceidades, multiplicidades moleculares sin sujeto ni forma que, al desencadenarse, arrastran nuestra identidad.

*El animal muestra los dientes en nosotros como la rata de Hoffmanstahl, o la flor, sus pétalos, pero eso se produce por emisión corpuscular, por entorno molecular, y no por imitación de un sujeto, ni por proporcionalidad de una forma.*<sup>450</sup>

El devenir-mujer – que Deleuze califica como la llave de todos los devenires - es un devenir de esta clase en cuanto consiste en la producción, a partir de una entidad molar, que puede ser hombre o mujer, de una “mujer molecular”. No hay que pensar sin embargo – puntualiza Deleuze – que para devenir-mujer haya que imitar o adquirir una forma femenina ya que de lo que se trata es de conjugar las partículas propias de tal modo que se acceda al entorno de una *microfeminidad* entendida como relación de velocidades o lentitudes entre partículas: haecceidad. El devenir-mujer es la llave que abre todos los devenires porque supone la puesta en ejercicio de un proceso de minoración del “hombre” en su totalidad, como conjunto de hombres y mujeres. Conviene aquí señalar que el “hombre” del que habla nuestro filósofo no es la

---

<sup>449</sup> MM, 291

<sup>450</sup> MM, 277



entidad molar, sino un arquetipo abstracto, un modelo o patrón dominante que engloba tanto a los hombres como a las mujeres y con respecto al cual todas las demás entidades son menores, independientemente de que sean mujeres, animales, vegetales o moléculas. Por ello no hay un “devenir-hombre” – dice Deleuze – ya que el “hombre” es el sujeto mayoritario cuya identidad es preciso socavar para que los devenires se abran paso.

“Minoritario” no es “minoría” ya que lo “minoritario” corresponde siempre a un devenir-menor que excluye lo mayoritario, mientras que las “minorías” siguen estando atrapadas por la seducción de lo “mayor” cuando luchan por adquirir dicho estatuto. Formar parte de una minoría no supone, por tanto, un devenir-menor. Sólo se deviene menor cuando se sigue una línea de fuga que, al generar un proceso de desterritorialización, desbloquea la máquina dual que no cesa de establecer oposiciones. Desde este punto de vista es erróneo identificar el devenir-mujer con la política molar – que Deleuze califica, sin embargo, de indispensable – que las mujeres han realizado con el objetivo de reivindicar su propio organismo, su propia historia y su propia subjetividad, convirtiéndose así en sujeto de enunciación de un discurso que, desafortunadamente, sólo se afirma al precio de desecar el flujo del deseo que es condición de todo devenir real.

*Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: “nosotras en tanto que mujeres...” aparece entonces como sujeto de enunciación. Pero es peligroso adaptarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo. A menudo, el canto de la vida lo entonan las mujeres más secas, movidas por un resentimiento, una voluntad de poder y un frío maternalismo. De la misma manera que un niño agotado hace tanto mejor el niño cuanto que ningún flujo de infancia emana ya de él<sup>451</sup>.*

---

<sup>451</sup> MM, 278

Como alternativa a la política molar que opone a los sexos, Deleuze propone una política femenina molecular capaz de impregnar todo el campo social. De hecho es esto lo que ocurre en el campo de la literatura en donde nadie deviene escritor sin devenir-mujer simultáneamente, lo que de ningún modo quiere decir que haya que escribir “como una mujer” sino más bien la necesidad de apartarse de las significaciones dominantes produciendo en la escritura, por medio del estilo, un devenir-menor. Sólo es posible escribir – afirma Deleuze – cuando se entra en conjunción con “minorías” que no escriben, o de las que no escribe nadie, en el sentido de que no cuentan desde el punto de vista de la literatura oficial, pero que constituyen la condición de que la escritura devenga algo más que mera redundancia al servicio de los poderes establecidos. Escribir pasa siempre por un agenciamiento – simbiosis – que incluye muchos devenires – devenir-menor, devenir-mujer, devenir-molecular – que van a desembocar en un devenir-imperceptible que nuestro filósofo plantea como la verdadera finalidad de la escritura en cuanto supone la eliminación de todo aquello que, en cuanto nos encadena a nuestra identidad molar, bloquea las líneas de fuga que nos hacen devenir.

Según Deleuze, es preciso que la mujer, entendida como entidad molar, devenga mujer molecular para que el hombre también lo devenga, o pueda devenirlo. Esta afirmación está relacionada con la consideración del plano de consistencia como cuerpo-sin-órganos que sólo se convierte en un organismo útil como resultado del proceso de estratificación que liga las singularidades libres. La mujer como entidad molar – afirma nuestro filósofo – no es sino resultado de la organización – o desorganización – del cuerpo-sin-órganos de la joven. Es el cuerpo de la joven – en cuanto *continuum* de velocidades y afectos – el primero en soportar la violencia de un proceso que servirá, a su pesar, para fabricar un organismo oponible que pueda injertarse en una máquina dual cuyo polo opuesto es el hombre. El turno del joven viene después, cuando al mostrarle a la joven como objeto de su deseo, le fabrican a su vez un organismo opuesto, una historia dominante. “A quien primero le roban su

devenir para imponerle una historia, o una prehistoria, es a la joven. La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa<sup>452</sup>. Por ello devenir-mujer equivale a la producción de una “joven”, una haecceidad que es pura línea abstracta o de fuga, un bloque de devenir que, al pasar *entre* las dualidades molares, las arrastra a una zona de entorno común en donde los términos oponibles dejan de ser discernibles.

*Devenir no es uno ni dos, ni relación de los dos, sino entredos, frontera o línea de fuga, de caída, perpendicular a los dos. Si el devenir es un bloque es porque constituye una zona de entorno y de indescernibilidad, un “no man’s land”, una relación no localizable que arrastra a los dos puntos distantes o contiguos, que lleva al uno al entorno de otro.<sup>453</sup> (...) La joven no se define ciertamente por la virginidad, sino por una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, por una combinación de átomos, una emisión de partículas: haecceidad. No cesa de correr en un cuerpo sin órganos. Es una línea abstracta o línea de fuga.<sup>454</sup>*

La extensión a otros ámbitos del arte de los resultados obtenidos en la tematización de las literaturas-menores desemboca en el análisis de las composiciones musicales y pictóricas como sistemas puntuales ligados a la representación. En dichos sistemas, que Deleuze califica de arborescentes, siempre hay unas coordenadas lineales de base que determinan la posición de los puntos y los planos en la composición. Es cierto que esta estructura permite variaciones, en cuanto las líneas pueden desplazarse horizontal y verticalmente instaurando nuevos puntos dentro del conjunto de la obra. El problema – comenta Deleuze – es que mientras las líneas, sean éstas pictóricas o musicales, estén subordinadas a unas coordenadas determinantes, la variación es sólo aparente y no hay verdadera desterritorialización. Sólo hay devenir en el arte – arguye nuestro filósofo – cuando la línea deja de estar aprisionada por un

---

<sup>452</sup> MM, 278

<sup>453</sup> MM, 293

<sup>454</sup> MM, 279

sistema de coordenadas y se transforma en diagonal que, al pasar *entre* los elementos de la composición, traza una línea de fuga capaz de hacer huir al sistema. Es entonces cuando la composición, musical o pictórica, sale del marco de la representación y alcanza el estatuto de obra de arte, de verdadera creación.

En el ámbito de la música – que Deleuze privilegia sobre la pintura porque comporta un índice mayor de desterritorialización – la diagonal es conceptualizada como un bloque de devenir sonoro – *ritornelo* – que no tiene punto de origen, puesto que siempre está en el medio, ni coordenadas horizontales y verticales, puesto que instauro sus propias coordenadas, una haecceidad que pertenece a un tiempo no pulsado – el del Aión – y que traza al desplegarse un plan de consistencia, un verdadero cuerpo-sin-órganos de la música. Esta es la razón de que los contenidos musicales, indisociables de la expresión, están teñidos de muerte: siempre hay un peligro potencial en toda desterritorialización; la línea de fuga bien puede devenir línea de destrucción. De ahí el carácter paradójico de la música que, aunque es pura alegría, siempre provoca en nosotros las ganas de morir “no tanto de felicidad sino de morir felizmente, de desaparecer”<sup>455</sup>. La razón de esta dualidad es el agenciamiento sonoro que la música implica y que es inseparable de una línea de fuga, o desterritorialización que, al trazarse, afronta siempre un peligro: la demolición.

*Liberar la línea, liberar la diagonal: no hay músico ni pintor que no tenga esa intención. Se elabora un sistema puntual o una representación didáctica, pero con el fin de romperlos, de hacer pasar una sacudida sísmica. (...) Lo importante es que cualquier músico siempre ha procedido así: trazar su diagonal, incluso frágil, fuera de los puntos, fuera de las coordenadas y de las uniones localizables, para hacer flotar un bloque sonoro en una línea liberada creada, y lanzar al espacio ese bloque móvil y mutante: una*

---

<sup>455</sup> MM, 289

*haecceidad (...) La música tiene sed de destrucción, todo tipo de destrucción, extinción, dislocación. ¿No es ése su “fascismo” potencial?*<sup>456</sup>

### **V.3. Devenir expresivo. Arte y subjetividad.**

En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze plantea el arte como un agenciamiento territorial que es propio, no de la vida, sino del animal que “delimita un territorio y hace una casa”<sup>457</sup> agenciando materias expresivas en una operación vital que es tributaria de la territorialización. Este es precisamente el sentido original que Deleuze asigna al ritornelo, el de un agenciamiento territorial que implica la emergencia de cualidades sensibles puras, independientes del sujeto y del objeto, que al dejar de ser funcionales devienen rasgos de expresión. El arte no es en principio humano – afirma nuestro filósofo – sino animal, en tanto es solidario del proceso de composición de fuerzas heterogéneas que todos los vivientes realizan con vistas a la constitución de un centro de abrigo, un “en casa” que les permita exorcizar el caos. Lo que de aquí se deriva es una nueva concepción de la subjetividad, que deja de ser planteada como contracción pasiva de fuerzas – *habitus* – para adquirir el estatuto de una composición activa – agenciamiento – de las fuerzas del viviente con las del exterior, bien entendido que el agenciamiento no anula el *habitus* ya que de hecho lo prolonga superponiéndose a él. Asistimos a un tránsito, por tanto, del *hábitus* a la habitación, entendida ésta como territorio que emerge a partir de un proceso de territorialización que siempre se produce cuando un viviente agencia materias expresivas a su alrededor.

Todo viviente está compuesto por medios, siendo el ritornelo, planteado como *ritmo*, el responsable de su articulación. El *ritornelo* es ritmo, no necesariamente sonoro, una *haecceidad* que siempre está *entre* dos medios y que constituye la respuesta que estos dan a la amenaza de desorganización que

---

<sup>456</sup> MM, 296 y 298

<sup>457</sup> QF, 185

proviene del plano de consistencia. Conviene aquí retomar la noción de “medio” que Deleuze desarrolla en *Mil Mesetas* y que está relacionada con los procesos de estratificación que forman el Cosmos como resultado de la captura de las diferencias libres que recorren el plano de composición. Deleuze distingue tres clases de estratos particularmente importantes: los estratos materiales – el mundo inorgánico – los estratos orgánicos – el mundo orgánico – y los estratos psíquicos – el mundo humano, estando cada uno de ellos formado por cuatro medios, a saber, interno, externo, intermedio y medio asociado. Los tres primeros son interiores al estrato, correspondiendo respectivamente a los materiales moleculares de los que el estrato se compone, los compuestos que se forman a partir de ellos mediante un proceso de codificación y la membrana, o límite, que hace posible la relación entre los anteriores así como la del estrato con el exterior, un Afuera cuyo carácter es doble, ya que remite tanto al estrato asociado como al plano de composición en el que todos los estratos comunican. La unidad de composición de cada estrato así como su singularidad dependen del equilibrio entre los medios que lo integran, siendo el caos el factor que puede ocasionar, el irrumpir en ellos, su desorganización.

Los medios, que siempre están codificados, son esencialmente comunicantes, siendo el ritmo – *ritornelo* - la relación que hace posible y asegura su mutua articulación. Hay ritmo cada vez que dos medios comunican, siendo precisamente así como estos responden a la amenaza de agotamiento que proviene del caos. El ritmo es, por tanto, un “entre dos”, una síntesis disyuntiva que reúne términos heterogéneos, siendo el caos el medio de todos los medios. “Lo que tienen de común el caos y el ritmo es el entre-dos, entre dos medios, ritmo-caos o caosmos. En ese entre dos el caos deviene ritmo, no necesariamente, pero tiene una posibilidad de devenirlo. (...) El agotamiento, la muerte, la intrusión adquieren ritmos”<sup>458</sup>. El ritmo no es medida, ni pertenece al mismo plano que lo ritmado, ni actúa en un espacio-tiempo homogéneo, ya que de suyo es un entre-tiempo que opera entre dos bloques espacio-temporales

---

<sup>458</sup> MM, 320

heterogéneos asegurando su conexión. La repetición es la que origina el medio: un medio visual sólo se forma a base de la reiteración de excitaciones, pero es la diferencia entre los medios la que permite la expresión de unos en otros. El ritmo es por tanto la conexión transversal de los medios, la frontera entre dos códigos, emergiendo el territorio como resultado de la territorialización de los medios y los ritmos.

En el estrato orgánico, que es el que aquí nos interesa resaltar, el medio asociado reviste una enorme importancia, ya que es él quien proporciona al organismo, a través de la percepción – respiración en sentido amplio – las fuentes de energía y materiales de las que carece y que, por ello mismo, necesita capturar del exterior. “Los medios asociados implicaban fundamentalmente fuentes de energía distintas de los propios materiales nutritivos”<sup>459</sup>. El medio asociado se define por capturas de fuentes de energía y por la fabricación o no, a partir de ellas, de los elementos que el organismo necesita, tratándose en ambos casos de movimientos de territorialización y desterritorialización que son inseparables de procesos simultáneos de codificación y descodificación. Deleuze se remite aquí a los modernos estudios de la etología según los cuales en el animal el medio asociado no es menos relevante desde el punto de vista morfogénico que su propio organismo, hasta el punto que puede considerarse que el animal entero es una especie de media proporcional entre su organismo y su casa, sin que pueda decirse donde termina la casa y comienza el animal. La adaptación de esta tesis a las exigencias de su propio pensamiento permite a Deleuze decir que medio asociado y organismo componen una multiplicidad – y no un sujeto – que se define por la composición de sus relaciones y sus afectos, o dicho en otros términos, por su longitud, en cuanto conjunto de partes extensivas, y su latitud, o grado de potencia de que es capaz.

---

<sup>459</sup> MM, 57

Todo viviente desarrolla en su proceso de individuación un “mundo asociado” – territorio – que corresponde al mapa de sus afectos y afecciones. El territorio – que no hay que confundir con un fragmento físico de terreno – se forma por transcodificación a partir de los medios que componen el organismo del animal, de modo que pueden distinguirse en él correlativamente una zona interior – un domicilio – una zona exterior o de dominio, una zona limítrofe, una zona neutralizada, una zona de reserva, en la que se acumulan recursos energéticos, etc. El territorio se instaura como resultado de la vinculación de ciertas cualidades que, al rebasar el carácter funcional que tenían originalmente asignado, se transforman en materias expresivas. “La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio.”<sup>460</sup> Deleuze pone como ejemplo el color en algunas especies animales, que siempre está relacionado con un estado de la membrana que remite a estados hormonales. Mientras dicha cualidad permanece ligada a conductas funcionales, tales como la sexualidad, la agresividad o la huida, tiene un carácter transitorio que puede ser modificado. Ahora bien, cuando la cualidad desborda el ámbito de lo funcional y deviene expresiva, se convierte en “marca” o “firma” que posee una constancia y una extensión espacial, sirviendo ahora para designar un territorio. No sólo eso, sino que la cualidad así transformada adquiere una consistencia objetiva que la permite encadenarse a otras, dando lugar a rasgos de expresión que no remiten a ningún sujeto, sino a un territorio que designa como sujetos a aquellos que ostentan dichas propiedades.

*La expresividad no se reduce a los efectos inmediatos de un impulso que desencadena una acción en un medio: más que expresiones, esos efectos son impresiones o emociones subjetivas. Por el contrario, las cualidades expresivas, los colores de los peces coral, son autobjetivas, es decir, encuentran una objetividad en el territorio que trazan.*<sup>461</sup>

---

<sup>460</sup> MM, 321

<sup>461</sup> MM, 322



De lo anterior se sigue que no es la cualidad expresiva la que da origen al territorio, sino el arte, entendido como escenografía expresiva que resulta de la vinculación de rasgos de expresión por medio del ritmo: *ritornelo*. El territorio emerge del Arte como resultado de un devenir expresivo que implica la desterritorialización de cualidades, de donde resulta que los animales no son menos artísticos que el hombre, y que el verdadero artista es en último término la Naturaleza, en cuanto está atravesada por un proceso continuo de desterritorialización. El territorio no es un lugar, sino un acto que condensa y hace visibles las fuerzas que arranca del Caos, y tiene como condición la desterritorialización de cualidades que, al devenir expresivas, entran a formar parte de un agenciamiento de signos – semiótica – que vincula territorio y expresividad del material. De ahí que el territorio no preexista al complejo de transformaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones que preside su emergencia, así como la de las funciones que se realizan en él. “El territorio no es primero con respecto a la marca cualitativa; es la marca la que crea el territorio”<sup>462</sup>. El territorio sólo emerge como resultado de la puesta en comunicación de elementos heterogéneos, siendo precisamente el ritmo – *ritornelo* – el que permite y asegura su conexión.

Las cualidades expresivas –que Deleuze llama “estéticas” – son forzosamente apropiativas, siendo la propiedad artística la que constituye la base de todo acto de apropiación, lo que no quiere decir que las cualidades sean propiedades de un sujeto – fragmentos o notas de su personalidad – ni posesiones de un dueño, sino más bien la condición que señala la emergencia de un territorio que pertenecerá al sujeto que las ostente. Es el sujeto por tanto el que adviene al territorio, y no al revés. Nuestro filósofo distingue cuidadosamente entre la apropiación que resulta del arte como territorialización expresiva, de los actos de propiedad, como cuando se marca un centro o se funda una ciudad, así como de una exploración del cuerpo propio – contra la

---

<sup>462</sup> MM, 322

fenomenología de la carne que, en opinión de Deleuze, habría reinstaurado una suerte de intencionalidad al nivel de la corporalidad.<sup>463</sup>

*El territorio sería el efecto del arte. El artista, el primer hombre que levanta un mojón o hace una marca. (...) Lo expresivo es anterior con relación a lo posesivo, las cualidades expresivas, o materias de expresión, son forzosamente apropiativas y constituyen un haber más profundo que el ser. No en el sentido de que esas cualidades pertenecerían a un sujeto, sino en el sentido de que dibujan un territorio que pertenecerá al sujeto que las tiene o las produce. Esas cualidades son firmas, pero la firma, el nombre propio, no es la marca constituida de un sujeto, es la marca constituyente de un dominio, de una morada.<sup>464</sup>*

La consideración del arte como operación vital que concierne a todos los vivientes que agencian un territorio, no impide a Deleuze distinguir entre distintos umbrales, siendo el criterio empleado el grado de consistencia del agenciamiento territorial. De hecho, hay animales que no son “artísticos”, como la garrapata, en el sentido de que no son capaces de componer un territorio consistente. Merece la pena recordar aquí el conmovedor retrato de la garrapata trazado por el naturalista Uexküll al que nuestro filósofo alude repetidamente en su etología: asida a la punta de una rama puede esperar hasta dieciocho años que se presente bajo ella un mamífero cuyo olor desencadenará su salto en el vacío. Con un poco de suerte, aterrizará en un pelaje que tendrá que atravesar hasta llegar a la zona de piel desnuda que horadará para bombear la sangre caliente que alimenta a sus huevos. Ya sólo le queda morir. “Un lejano sucesor de Spinoza dirá: observen a la garrapata, admiren a este animal, ella se define por tres afectos, eso es todo de lo que es capaz en función de las relaciones que la componen: ¡un mundo tripolar, y eso es todo!(...) Y sin embargo, ¡qué potencia!”<sup>465</sup>. La garrapata es un animal completo, pero no hace arte porque

---

<sup>463</sup> F, 145

<sup>464</sup> MM, 323

<sup>465</sup> D, 75

no modula con el medio un agenciamiento territorial consistente. Y aunque es sensible a las transformaciones del medio asociado con el que se compone, que actúan como señales dentro de su sistema, no hace arte porque no es capaz de formar con dicho medio un bloque de devenir lo suficientemente sólido.

Hay que distinguir, por tanto, entre la completitud del universo sensorio-perceptivo que todo viviente supone, incluso al nivel más rudimentario, y la signalética que se desprende cuando el territorio adquiere un espesor alrededor del mismo. El espesor o consistencia del agenciamiento territorial no depende de ningún sujeto, ni de las circunstancias de su efectuación, sino de las relaciones que se instauran entre las cualidades al devenir expresivas – materias de expresión – en cuanto componen un bloque de devenir que es independiente tanto de los individuos en los que se encarna, como de las circunstancias variables en las que se efectúa. “En efecto, las cualidades expresivas o materias de expresión entran, las unas con las otras, en relaciones móviles que van a “expresar” la relación del territorio que ellas trazan con el medio interior de los impulsos, y con el medio exterior de las circunstancias”<sup>466</sup>.

El territorio está hecho de relaciones y de distancias, siendo precisamente la distancia crítica entre dos seres de la misma especie la que, al anudarse sin anularse, hace posible su instauración. La distancia crítica a la que Deleuze alude no es una medida sino un ritmo: ritornello, que al articular las distancias entre los términos que entran en relación haciéndolas resonar, compone *personajes rítmicos, haecceidades*, que son los verdaderos ocupantes del territorio y que no se identifican con las sustancias o sujetos integrantes de la relación. Los *personajes rítmicos*, al entrar en relaciones a su vez, componen *paisajes melódicos – haecceidades* – en donde el paisaje no preexiste a la melodía ya que es la propia melodía – entendida como relación entre *personajes rítmicos* – la que es el paisaje, en tanto es el elemento que posibilita su emergencia. Los individuos expresivos son estos paisajes y estos personajes

---

<sup>466</sup> MM, 323

y no los sujetos que habrían de sustentarlos o a los que servirían de signos denotadores, connotadores o significantes. De lo anterior se deriva que es el territorio el que inventa su sujeto y sus circunstancias, siendo la condición el devenir expresivo de las materias.

*El territorio es en primer lugar la distancia crítica entre dos seres de la misma especie: marcar sus distancias. (...) La distancia crítica es una relación que deriva de las materias de expresión. Se trata de mantener a distancia las fuerzas del caos que llaman a la puerta. (...) La distancia crítica no es una medida, es un ritmo. Pero el ritmo entra precisamente en un devenir que elimina las distancias entre personajes, para convertirlos en personajes rítmicos, más o menos distantes, más o menos combinables. (...) Los miembros de una misma especie entran en personajes rítmicos, al mismo tiempo que las diversas especies entran en paisajes melódicos, estando los paisajes poblados de personajes, perteneciendo los personajes a dichos paisajes.<sup>467</sup>*

Deleuze se remite aquí a los trabajos de Uexkühl, quien desarrolla una concepción melódica, polifónica y contrapuntística de la Naturaleza en la que todos los territorios – hábitats animales – comunican fundiéndose unos en otros en un plano de composición infinito. El contrapunto expresa en Etología la relación del territorio con el medio exterior, un *paisaje melódico* que, como sabemos ya, no designa ningún sujeto, sino que más bien inventa el sujeto que habrá de ocuparlo. Son los *paisajes melódicos*, al relacionarse en un plano de composición sinfónica infinito inmanente a todos ellos, los que componen la Naturaleza. Nuestro filósofo interpreta la tesis de Uexkühl desde sus propias categorías planteando el plano de composición infinito como Cosmos. El territorio – la casa – que es el primer agenciamiento, está atravesado por un vector de desterritorialización que no cesa de ponerlo en contacto con otros agenciamientos, pudiendo darse el caso de un rebasamiento de todos los agenciamientos posibles que culminaría en otro plan, que no es el de la Tierra –

---

<sup>467</sup> MM, 326

como agrupación de fuerzas – sino el del Cosmos, como ámbito informal del Afuera de las fuerzas que componen los estratos.

Según Deleuze, es precisamente en este momento en el que el agenciamiento alcanza la máxima consistencia en tanto compone una materia-flujo molecularizada con fuerzas cósmicas que comportan un máximo de desterritorialización, y que por ello mismo son las más intensas. El agenciamiento aparece atravesado ahora por un componente maquínico, una transversal que al operar simultáneamente la desestratificación de la materia y la desterritorialización de las fuerzas, permite su modulación. El carácter molecular de la materia es la que la hace capaz de capturar las fuerzas invisibles del Cosmos, siendo precisamente ésta la verdadera finalidad del Arte: hacer visibles las fuerzas invisibles, hacer sensibles fuerzas que de suyo no lo son.

*El problema de la consistencia concierne a la manera en que mantienen unidas las componentes de un agenciamiento territorial. Pero también concierne a la manera en que se mantienen unidos diferentes agenciamientos, con componentes de paso y de relevo. Incluso es muy posible que la consistencia sólo encuentre la totalidad de sus condiciones en un plan específicamente cósmico, en el que todo los heteróclitos y todos los heterogéneos son convocados.*<sup>468</sup>

A este nivel del análisis se hace posible abordar el modo de composición propio del arte humano. Según Deleuze, lo que caracteriza al arte humano es precisamente que hace consistir el material: “el arte conserva, y es lo único que se conserva en ese mundo”<sup>469</sup>. Este grado de consistencia de la obra de arte, que es el reto que tienen que afrontar todos los artistas, es resultado de una relación directa entre material y fuerzas cósmicas invisibles, en donde el material es una materia-flujo molecularizada que, precisamente por ello, es capaz de agenciarse con las fuerzas cósmicas. La característica definitoria del arte moderno – que Deleuze opone al clasicismo o al romanticismo – es precisamente que en él se

---

<sup>468</sup> MM, 332-333

<sup>469</sup> QF, 164

enlazan la casa y el Cosmos, el territorio y la desterritorialización, mediante la composición de obras en donde las líneas de fuga que abren el sistema se combinan con fuerzas de centro y cierre que son tan determinantes como ellas.

Esta operación, que cada artista realiza con sus propios medios y que tiene como requisito la molecularización del material, otorga a la obra de arte su consistencia, en cuanto supone un agenciamiento – haecceidad – como captura de fuerzas intensivas invisibles que no necesita para sostenerse de ningún portador, por más que siempre se encarna en un material de duración variable. “Hacer visible, decía Klee, y no hacer o reproducir lo visible. (...) Quizá habrá que esperar a Cezanne para que las rocas ya sólo existan por su fuerza de plegamiento que captan, los paisajes por fuerzas magnéticas o térmicas, las manzanas por fuerzas de germinación; fuerzas no visuales y que, sin embargo, se han hecho visibles”<sup>470</sup>. El arte humano es tributario de un devenir molecular, ya que no es la riqueza del material sino su simplificación la que permite su composición con las fuerzas cósmicas. Un material demasiado rico – afirma Deleuze – es siempre un material territorializado que, por ello mismo, no es capaz de modularse con las fuerzas cósmicas.

*Sobriedad, sobriedad: esa es la condición común para la desterritorialización de las materias, la molecularización del material, la cosmización de las fuerzas. Pero esa sobriedad es la de un devenir-niño, que no es necesariamente el devenir del niño, sino al contrario; la de un devenir-loco, que no es necesariamente la de un devenir del loco, sino al contrario.*<sup>471</sup>

En *¿Qué es la filosofía?* la obra de arte es definida como un bloque de sensaciones, un compuesto de perceptos y afectos que no deben ser confundidos con las percepciones o los sentimientos de un sujeto. El percepto recoge la relación de fuerzas actual de la haecceidad (su longitud), el afecto, su variación de potencia (su latitud). Los perceptos y afectos son concebidos por nuestro filósofo, no como estados subjetivos o vivencias personales, sino como

---

<sup>470</sup> MM, 346

<sup>471</sup> MM, 348

cualidades sensibles puras – *sensibilia* – independientes de cualquier soporte. Perceptos y afectos no remiten a ningún sujeto: son cualidades emancipadas de él que, al entrar en relaciones, componen seres de sensación – haecceidades – que encarnan acontecimientos virtuales, siendo esta la razón de que sean independientes de su modelo, de su creador y de sus posibles receptores. Nuestro filósofo se adhiere en este punto a la tesis de Cezanne quien afirmaba, contra los impresionistas, que las sensaciones son cosas en sí mismas, y no en nosotros, lo que equivale a plantear la sensación como independiente de un soporte perceptivo.

*La cosa se ha vuelto desde el principio independiente de su “modelo” (...) Del mismo modo que también es independiente del espectador o del oyente actuales, que no hacen más que sentirla a posteriori, si poseen la fuerza para ello. ¿Y el creador entonces? La cosa es independiente del creador, por la auto-posición de lo creado que se conserva en sí. Lo que se conserva, la cosa o la obra de arte, es un bloque de sensaciones, es decir, un compuesto de perceptos y de afectos.*<sup>472</sup>

La operación del Arte consiste precisamente en extraer, a partir de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto percipiente, un puro ser de sensación capaz de encarnar un acontecimiento: haecceidad. Toda obra de arte es Monumento en tanto supone la conmemoración, no de un pasado – que poco tiene que ver con el Arte que, como creación, es siempre absoluta novedad – sino del Acontecimiento que en ella se encarna, y que mientras dure el material que lo conserva, tiene el poder de existir y de conservarse en sí en la eternidad que coexiste con esta breve duración. El material, que es la sustancia de expresión del agenciamiento artístico, juega un papel importante en el arte, en cuanto es el elemento que constituye su condición de hecho, por más que lo que se conserva en sí sea siempre la sensación, como percepto o afecto.

---

<sup>472</sup> QF, 164

*La sensación no es lo mismo que el material, por lo menos de derecho. Lo que por derecho se conserva no es el material, que sólo constituye la condición de hecho, sino, mientras se cumpla esta condición, lo que se conserva en sí es el perfecto o el afecto*<sup>473</sup>.

Así, pues, el material no es sino la condición de hecho, el vehículo de un compuesto de sensaciones que adquiere en esta transposición una duración fulgurante, y ello independientemente de los avatares de la historia: de la pirámide egipcia a la improvisación fugaz. Esto no significa sin embargo que la haecceidad del arte sea independiente del medio histórico y social en el que de hecho surge, sino que no se reduce a él, ya que el Acontecimiento que encarna es independiente de las circunstancias de su efectuación. Perceptos y afectos consisten durante todo el tiempo que duran sus materiales, y aunque las duraciones son variables según las artes y las maneras, el Acontecimiento está entero cada vez en el material que lo expresa. “La sensación pertenece a otro orden, y posee una existencia en sí mientras los materiales duren”<sup>474</sup>.

Deleuze retoma así el clásico tema del arte como duración, pero al término de un recorrido que impide confundir la duración con una propiedad espiritual de la conciencia humana, ya que no es sino resultado de un devenir expresivo del material que le capacita para componerse con las fuerzas intensivas del Cosmos dando paso a un Caosmos, un plano de composición en el que la sensación se forma contrayendo lo que la compone, y componiéndose con otras sensaciones que contrae a su vez. La composición es por tanto el criterio del arte, por más que no se trate de una composición técnica o para la técnica, sino estética que Deleuze califica como el trabajo de la sensación. De hecho, cada plano de composición estética es sólo una de las posibles respuestas-solución a la pregunta-problema que toda sensación supone, y cada artista, al erigir un plano, compone un Universo distinto capaz de entrar en relaciones variables con otros. No hay que pensar sin embargo que el plano de

---

<sup>473</sup> QF, 167

<sup>474</sup> QF, 195



composición preexista a los compuestos de sensaciones, ya que de hecho coexiste con ellos.

*¿No hay acaso tantos planos diferentes como universos, como autores o hasta incluso como obras? De hecho, los universos, tanto de un arte a otro como en el mismo arte, pueden derivarse los unos de los otros, o bien entrar en relaciones de captura y formar constelaciones de universos, independientemente de toda derivación, pero también dispersarse en nebulosas o sistemas estelares diferentes, bajo unas distancias cualitativas que no son de espacio y tiempo.*<sup>475</sup>

Deleuze retoma la concepción del arte como agenciamiento territorial y plantea la obra de arte como resultado de un proceso doble de territorialización-desterritorialización que culmina en una desterritorialización superior capaz de liberar en el Infinito todas las sensaciones del compuesto que incorpora. En efecto, es la desterritorialización de las percepciones y afecciones en cuanto estados que corresponden a un sujeto o a un objeto, la que preside la emergencia de los perceptos o efectos como cualidades expresivas que, al independizarse de cualquier soporte, devienen capaces de entrar en relaciones entre sí. De ello resultan seres de sensación que se reterritorializan en la obra de arte, aunque ello sólo sea como tránsito hacia una desterritorialización mayor que abre la obra hacia un plan infinito: el del Cosmos.

*Tal vez sea esto lo propio del arte, pasar por lo finito, para volver a encontrar, volver a dar lo infinito. (...) Es como un paso de lo finito a lo Infinito, pero también del territorio a la desterritorialización*<sup>476</sup>.

El arte arranca de las percepciones y de las sensaciones una variedad estética, y si el artista puede componer la obra a partir de su acción vital y de unos materiales es porque él mismo, no menos que los medios que emplea, es un compuesto de sensaciones, una haecceidad. De hecho – afirma Deleuze – el artista sólo crea al precio de desbordar los estados perceptivos y las fases

---

<sup>475</sup> QF, 198

<sup>476</sup> QF, 199

afectivas de la vivencia, con lo que el devenir aparece como la condición efectiva de todo arte: devenir-animal, devenir-vegetal, devenir-molecular, devenir-imperceptible. De ahí la mala salud de los artistas – comenta nuestro filósofo – ya que practican un tipo de atletismo anorgánico que consiste en revelar fuerzas que no son las suyas y que siempre les exceden.

*Los artistas son como los filósofos en este aspecto. Tienen a menudo una salud precaria y demasiado frágil, pero no por culpa de sus enfermedades ni de sus neurosis, sino porque han visto en la vida algo demasiado grande para cualquiera, demasiado grande para ellos, y que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte.*<sup>477</sup>

Del hábitus al territorio, del territorio al Universo, de lo finito al Infinito, el arte es siempre composición, contracción de fuerzas que implica un devenir expresivo de las materias que no remite a ninguna subjetividad constituyente. Se consume así, en el ámbito del arte, el itinerario seguido por Deleuze en su esfuerzo crítico por desmontar la subjetividad ya que la haecceidad que la obra de arte encarna no precisa de un sujeto constituido y, aunque instaure una subjetividad como punto de vista, lo hará siempre en el seno de un campo impersonal, sin sujeto. “El acontecimiento no remite la vivencia a un sujeto trascendente=Yo, sino que se refiere al sobrevuelo inmanente de un campo sin sujeto.”<sup>478</sup> La *haecceidad* que la obra de Arte encarna es una individuación sin sujeto, una expresión de la profundidad diferencial e intensiva que compone en última instancia todas las individualidades, siendo el sujeto constituido tan sólo una máscara, una ilusión que es preciso disolver ya que, como Deleuze nos recuerda: “poco concederéis a las haecceidades si no os dais cuenta de que sois una de ellas, de que no sois más que eso”<sup>479</sup>.

---

<sup>477</sup> QF, 182 y 199.

<sup>478</sup> QF, 185

<sup>479</sup> MM, 320

## CAPITULO VI

### LA MICROFÍSICA DEL DESEO. SUBJETIVIDAD, DESEO Y PODER.

La consideración de la actualización de los devenires como el factor determinante de una transformación en los sujetos constituidos del plano de organización, impulsa la reflexión de Deleuze hacia el terreno de la política. Según nuestro filósofo, la actualización de los devenires depende siempre del trazado de una línea de fuga, una transversal que opera entre los segmentos de un agenciamiento cuyo carácter siempre es colectivo, es decir, social. Es así precisamente como se construyen las multiplicidades, mediante una línea de fuga que al abrirse paso en el agenciamiento, deshace el conjunto molar. El problema – según nuestro filósofo – es que no basta con plantear esta operación a nivel teórico, por más que ello sea ya considerablemente difícil, sino que *hay que hacer la multiplicidad*. De ello se sigue la necesidad de elaborar un programa práctico de experimentación que permita construir las líneas de fuga por las que el propio devenir deviene. “Individuos o grupos, estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicas, trópicos, husos que no marcan el mismo ritmo y que no tienen la misma naturaleza (...) Debemos inventar nuestras líneas de fuga si es que somos capaces de ello, y sólo podemos inventarlas trazándolas efectivamente, en la vida. ¿No son las líneas de fuga lo más difícil?”<sup>480</sup>. Esta toma de posición de Deleuze deriva de la lectura de Spinoza, cuyas “naciones comunes” interpreta, no como universales abstractos, sino como “ideas prácticas” que hacen de la *Ética* un arte experimental del vivir.

Según Deleuze, el único criterio que permite juzgar los regímenes políticos es el espacio que estos otorgan a las multiplicidades y a sus modos de individuación, de donde resulta una concepción de la política como

---

<sup>480</sup> MM, 206

experimentación para la que no hay teoría ni ciencia preexistente. Lo importante en cada caso – nos dice – es cartografiar el modo en que se articulan las líneas de segmentariedad – molares, moleculares, líneas de fuga – en el campo social, no menos que en cada uno de los individuos, a fin de determinar el grado en que permiten o bloquean el flujo del deseo, que nuestro filósofo entiende como Voluntad de Poder. Todas las sociedades distribuyen el espacio en segmentos más o menos rígidos mediante la producción de máquinas binarias que no cesan de establecer oposiciones, pero son incapaces de evitar las rupturas, las grietas, que también son colectivas y acaban minando el conjunto haciéndolo devenir.

En el interior de cada agenciamiento histórico y social las minorías y los devenires trazan diagonales, transversales de las que surgen otros movimientos, otras posibilidades de vida, de donde se sigue que diagramar un espacio social equivale a levantar un mapa – y no un calco – que sirva para señalar las “zonas de indiscernibilidad” en donde los devenires se actualizan o pueden actualizarse, por más imperceptibles que estos puedan ser. Este es precisamente el papel que Deleuze y Guattari asignan al esquizo-análisis, que oponen al psicoanálisis – al que descalifican como un instrumento al servicio de la represión y la dominación social – y del que van a servirse para analizar las cargas del deseo en el campo social. Todo espacio envuelve una multiplicidad de micro-espacios diferentes capaces, al desenvolverse, de dibujar un espacio distinto, una “ciudad abierta” suficientemente desterritorializada en donde puedan desplegarse las líneas de fuga que nos hacen devenir, un espacio “otro” cuyos pobladores – según la terminología de Elias Canetti – sean “manadas” y no “masas”, “minorías” que ningún Partido ni grupo de intelectuales puede representar.

*El esquizoanálisis no tiene por objeto elementos, ni conjuntos, ni sujetos, relaciones o estructuras. Tiene por objetos líneas, que atraviesan tanto a los grupos como a los individuos. Análisis del deseo, el esquizoanálisis es*

*inmediatamente práctico, inmediatamente político, ya se trate de un individuo, de un grupo o de una sociedad. Pues, antes que el ser, está la política.*<sup>481</sup>

La filosofía política de Deleuze – que adopta su formulación más acabada en las obras escritas en colaboración con Felix Guattari – reviste un matiz indiscutiblemente ético que puede rastrearse a lo largo de su extensa producción filosófica. En este sentido conviene señalar que toda la obra de nuestro filósofo se encuentra atravesada, desde sus tempranos inicios, por un cuestionamiento radical de las condiciones efectivas que hacen posible la libertad del hombre, como acreditan las rigurosas monografías dedicadas a Spinoza, Hume, Nietzsche o Bergson, en donde la reflexión ético-política en absoluto desempeña un papel tangencial. En su estudio sobre Nietzsche, nuestro filósofo afirma rotundamente que pensar pasa siempre por “descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida”<sup>482</sup>.

El enemigo que bloquea dichas posibilidades – y al que Deleuze no dejará de combatir – es el dogmatismo, que ha emponzoñado la vida de los hombres marcando con el estigma de la culpabilidad cualquier intento de experimentación fuera de los estrechos límites que establece. Bien puede decirse por tanto, sin temor a exagerar, que el problema de la libertad y su conquista asume un carácter nuclear y rector en el proyecto filosófico deleuzeano, en el que la filosofía es concebida como una actividad crítica comprometida cuya función es resistir a la ignominia y a las iniquidades de un presente que no se puede ni se debe tolerar. Según Deleuze, hay un devenir-revolucionario, un devenir-forastero con respecto a sí mismo y a la propia nación que toda filosofía, no menos que todo filósofo, tienen que afrontar para cumplir con la tarea que les corresponde: invocar con todas las fuerzas a un pueblo que falta, un pueblo que aún está por venir. Ese pueblo al que Deleuze alude no es el formado por una raza que se pretende pura – contra Heidegger y

---

<sup>481</sup> MM, 207

<sup>482</sup> NF, 143

su reterritorialización en el nazismo – sino una raza oprimida y bastarda, anárquica y nómada: una raza irremediablemente menor.

*El artista y el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. (...) No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. (...) El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación.*<sup>483</sup>

#### **VI.1. El plano de consistencia del deseo. Máquinas deseantes y sujeto residual.**

En el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia – El Anti-Edipo* – el “cuerpo sin órganos” o “plano de composición” es conceptualizado como “plano de consistencia del deseo”, lo que supone el tránsito, en el pensamiento de Deleuze, desde una filosofía de la naturaleza centrada en torno a la concepción de la materia intensiva como virtualidad de la experiencia real, hacia una filosofía política y de la cultura que remite al deseo como principio inmanente y rector. Es cierto – como hemos visto en capítulos anteriores – que la concepción intensiva de la materia permitía explicar el proceso de formación de todas las individuaciones, corpóreas o sociales, pero es solamente ahora cuando va a ser articulada concretamente con las formaciones políticas. El cuerpo-sin-órganos califica en *El Anti-Edipo* un plano de materia informal que es posterior a las operaciones de síntesis de las máquinas deseantes – cuyo carácter es a-subjetivo y pre-individual – por más que a partir de ellas se produzcan todos los organismos, individuales y sociales. No hay que pensar sin embargo que el cuerpo-sin-órganos preexista a las operaciones de las máquinas deseantes, ya que de hecho sólo se construye a partir de ellas. Según Deleuze

---

<sup>483</sup> QF, 111

hay cuerpo-sin-órganos en todos los niveles de la Mecanosfera, tanto en los cuerpos individuales – el Cuerpo sin Órganos de Artaud – como en los sociales – cuerpo-sin-órganos del capitalismo.

Felix Guattari desempeña un papel fundamental en esta desembocadura del pensamiento deleuzeano. Es él quien propone a Deleuze la noción de “máquina-deseante” – que en *El Anti-Edipo* reviste un carácter nuclear – y que había sido forjada por él en el transcurso de sus investigaciones en torno al concepto de máquina. En un artículo fechado en 1992<sup>484</sup> Guattari se centraba en la revisión de algunas de las teorías que, desde Aristóteles hasta la “cibernética” y el planteamiento “sistémico” actuales, pasando por el mecanicismo y el vitalismo clásicos, han sido formuladas sobre la relación entre hombre y máquina. La reformulación de la noción de “máquina” mediante el expediente de introducir en ella una serie de principios y nociones filosóficas, va a permitir a Guattari elaborar un modelo “ontológico” que desborda la concepción tradicional de la máquina como un producto de la acción humana, dando paso a una teoría global de la “realidad” en donde la máquina – planteada como complejidad ontológica real formada por elementos heterogéneos – adquiere un estatuto crucial.

Guattari llama “dispositivos materiales” a las máquinas técnicas comunes creadas por el hombre para cubrir los objetivos de la producción, planteándolas como multiplicidades integradas por elementos heterogéneos: energéticos y materiales, semióticos y diagramáticos, sociales, etc. cuya consistencia depende del “conjunto funcional” en el que se desarrollan y del que el hombre no es sino un elemento más. De ahí que el término “máquina” sea sustituido por el de “conformación maquina”, término que sirve para designar una multiplicidad heterogénea que engloba en un mismo proceso tanto a la máquina, pensada como objeto funcional, como al hombre entendido como

---

<sup>484</sup> GUATTARI, F., *La heterogénesis maquina*, en “Caosmosis”. Traducción a cargo de Irene Agoff, Buenos Aires, Editorial Manantial, p. 48, 1996. (Título original.- *Chaosmose*, Paris, Editions Galilée, 1992.)

sujeto. De hecho, el sujeto es concebido por Guattari como un residuo del proceso maquínico, estando su lugar siempre “al lado” de la máquina. La “conformación maquínica” es una forma de complejidad (en sentido ontológico), un territorio de lo real en el que convergen distintos procesos – cognitivos, tecnológicos y sociales – que la “máquina abstracta”, que opera como transversal, articula en un dispositivo o conjunto de dispositivos maquínicos específicos que no se confunden con ella. Hay por tanto una “esencia” maquínica que articula todos los componentes de la máquina sin anular su irreductible heterogeneidad, al margen de cualquier principio unificador.

*La máquina es un conjunto de vecindad hombre-herramienta-animal-cosa, pero es anterior respecto a ellos, puesto que es la línea abstracta que los atraviesa y los hace funcionar juntos. (...) Siempre hay una máquina social que es anterior respecto a los hombres y a los animales que incluye en su “phylum”. (...) La máquina es fundamentalmente social y anterior con relación a las estructuras que atraviesa, a los hombres que distribuye, a las herramientas que selecciona, a las técnicas que promueve.<sup>485</sup>*

Antes de proseguir, conviene precisar que a partir de ahora y por razones de comodidad expositiva, serán atribuidos a Deleuze algunos planteamientos y conceptos que fueron desarrollados por nuestro filósofo en el transcurso de una colaboración con Felix Guattari que se prolongó durante más de dos décadas, y en la que tuvo lugar uno de los experimentos más osados y creativos que se han llevado a cabo en el dominio de la filosofía. Este experimento – que cuenta con escasos precedentes – consiste en una escritura *entre-dos* cuyo objetivo es doble, ya que por una parte se trata de hacer efectiva la multiplicidad a nivel de elaboración de un texto, y por otra de sobrepasar la función-autor en el discurso filosófico. El resultado de este modo novedoso de escribir “a cuatro manos” es la instauración de un bloque de devenir que arrastra

---

<sup>485</sup> D, 118



a ambos autores a una zona de indescernibilidad en la que es imposible distinguir qué es lo que pertenece a cada uno de ellos, de paso que se logra la cancelación de toda referencia a un supuesto “sujeto de enunciación”.

*En mis libros anteriores yo trataba de describir un cierto ejercicio de pensamiento, pero describirlo aún distaba mucho de lo que supone ejercerlo. (...) Pero de pronto, con Félix, todo eso devenía posible, incluso si fallábamos. Sólo éramos dos, pero lo que contaba para nosotros no era tanto trabajar juntos como el hecho extraño de trabajar entre los dos. Uno dejaba de ser un “autor”.<sup>486</sup>*

Hecha esta aclaración, indispensable si quiere hacerse justicia a la aportación de Guattari a la obra de Deleuze, podemos continuar con la exposición del complejo carácter que reviste la máquina deseante, tal y como es planteado en *El Anti-Edipo*. De modo coherente con los análisis anteriores, la máquina deseante es concebida como un sistema abierto a los elementos exteriores y heterogéneos que conecta, de lo que se sigue que su carácter es fundamentalmente colectivo y social. Hay agenciamiento maquínico – y máquina por tanto – siempre que se produce una simbiosis de elementos dotada de consistencia ó auto-organización parcial. El régimen de las máquinas deseantes es binario, ya que siempre están acopladas unas a otras, siendo el deseo – concebido como flujo ontológico inconsciente y a-subjetivo que no se confunde con las pulsiones y objetos eróticos humanos – el principio inmanente responsable de su conexión. Las operaciones de las máquinas deseantes se efectúan en base a tres síntesis: conectiva, disyuntiva y conjuntiva, que dan lugar a procesos energéticos diferentes, y de las que el sujeto finalmente emergerá como resto o residuo “al lado” de la máquina.

El acoplamiento de las máquinas indica que la primera fase del proceso de producción deseante se desarrolla en base a una síntesis conectiva. En esta primera síntesis, las máquinas deseantes, que son eminentemente sociales y

---

<sup>486</sup> D, 21

colectivas ya que están siempre conectadas con el exterior, desarrollan dos funciones: cortan o extraen un flujo que es idealmente continuo, y codifican los flujos no codificados del deseo que capturan. Al nivel del proceso productivo cada máquina deseante se comporta como corte o extracción con respecto a otra con la que está conectada y que actúa como fuente de un flujo, sirviendo ella misma como flujo para otra máquina que, al conectarse a ella, la corta efectuando una nueva división. La síntesis conectiva que preside la conexión de las máquinas deseantes produce, en un mismo movimiento, el cuerpo-sin-órganos como límite del proceso, y los órganos-objetos como umbrales, órganos puramente intensivos que se registran en él como puntos de disyunción otorgándole el carácter de soporte o superficie de inscripción. Ello supone la introducción en el proceso de una segunda síntesis, esta vez disyuntiva, que se superpone a la anterior y que corresponde a la distribución o registro de los objetos parciales que las máquinas extraen en sus operaciones de corte y codificación de los flujos en el cuerpo-sin-órganos, que ha sido producido en la primera síntesis y que simultáneamente se comporta como plano de consistencia del deseo en estado libre y como superficie de registro al que se enganchan las máquinas deseantes hasta el punto de que parecen emerger de él.

*La síntesis disyuntiva de registro, por lo tanto, viene a recubrir las síntesis conectivas de producción. El proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. O mejor, si llamamos libido al “trabajo” conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva. Transformación energética.<sup>487</sup>*

De lo anterior se sigue que el cuerpo-sin-órganos no es un elemento productivo, sino producto de la síntesis pasiva conectiva que preside la conexión de las máquinas deseantes: un enorme objeto no diferenciado que resulta de la identidad de la producción y el producto – ya que la producción siempre está

---

<sup>487</sup> AE, 21

injertada en el producto – pero que en sí mismo es improductivo y estéril. El cuerpo-sin-órganos no es ni flujo ni corte, sino “plano de consistencia”, superficie sobre la que el deseo – la libido como puro fluido en estado libre y sin cortes – no deja de resbalar, lo que sin embargo no impide su institución simultánea como “superficie de registro” en el que se inscribe el proceso de producción deseante. El cuerpo sin órganos adopta así un carácter doble, siendo precisamente éste el factor determinante de un conflicto permanente entre él y las máquinas deseantes ya que, en calidad de fluido amorfo e indiferenciado, el cuerpo sin órganos no deja de resistir los flujos ligados, codificados y recortados que las máquinas producen. Dicho conflicto es sólo aparente – aclara Deleuze – ya que el cuerpo sin órganos y las máquinas deseantes conforman una multiplicidad intensiva de la que emergerá, como resultado de un proceso posterior de codificación, el organismo centrado y jerarquizado del plano de organización.

Según nuestro filósofo, el verdadero enemigo del cuerpo-sin-órganos es el organismo, y no los órganos intensivos que se inscriben en él, por más que también los resista ya que, aunque intensiva, no dejan de conferirle una organización. El cuerpo sin órganos corresponde a la cara intensiva de los organismos formados del plano de organización, siendo el elemento que induce permanentemente en ellos, a partir de las líneas de fuga, un movimiento de desterritorialización que es precisamente el que hace posible la actualización de los devenires. Dado que la desterritorialización tiene sus peligros – como nos advierte continuamente Deleuze – se hace preciso acometer con la debida prudencia el trazado de las líneas de fuga que nos hacen devenir.

*Deshacer el organismo nunca ha sido matarse. (...) Pues el cuerpo sin órganos no cesa de oscilar entre las superficies que lo estratifican y el plano que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, haced saltar los*

*estratos sin prudencia, y os habréis dado muerte a vosotros mismos (...) seréis arrastrados en una catástrofe en lugar de trazar un plano.*<sup>488</sup>

La doble configuración del cuerpo-sin-órganos como plano de consistencia del deseo y como superficie de registro o inscripción, es el factor determinante de toda una serie de movimientos de atracción y repulsión entre él y las máquinas deseantes, cuya reconciliación animará una tercera síntesis – conjuntiva o “máquina célibe” – de la que el sujeto emerge como producto residual. El cuerpo-sin-órganos, como fluido amorfo, no cesa de resistir la acción de efracción de las máquinas deseantes, que al registrarse en él, le otorgan una organización, por más que ésta sea intensiva. Este rechazo es el origen, en el plano molecular de la producción deseante, de una represión que Deleuze llama “primaria u originaria” y que constituye la base de la “represión secundaria” del deseo que tiene lugar en el ámbito de las individuaciones molares que corresponden al plano de organización.

El movimiento de repulsión de las máquinas deseantes por parte del cuerpo sin órganos tiene su contrapartida en otro de signo contrario, por el que éste, en su carácter de superficie de inscripción, se vuelca sobre la producción deseante y se la apropia, siendo el resultado de este proceso que las máquinas deseantes parezcan emanar de él. “El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que las relaciona”<sup>489</sup>. De este modo el cuerpo sin órganos adquiere una apariencia divina, ya que todas las realidades parecen surgir de él por derivación, por más que lo único que en este proceso merece el nombre de divino – puntualiza Deleuze – es la Voluntad de Poder que recorre el plano de consistencia, y que lo conforma como superficie encantada al producir las disyunciones que se inscriben en él.

---

<sup>488</sup> MM, 199

<sup>489</sup> AE, 20

*El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo es divina la energía que lo recorre, cuando atrae a toda la producción deseante y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones. (...) Por tanto, sólo es divino el carácter de una energía de disyunción.<sup>490</sup>*

La conformación del cuerpo-sin-órganos como superficie de registro no es obstáculo para que éste siga afirmando su propia oposición como materia informal. En efecto, aunque las máquinas deseantes que se enganchan al cuerpo-sin-órganos no sean los órganos fijos del organismo molar, no por ello dejan de operar en él una organización intensiva. “Las máquinas deseantes nos forman un organismo; pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización”<sup>491</sup>. El cuerpo-sin-órganos resiste toda forma de organización, intensiva o extensa, siendo su principal enemigo el organismo como conjunto reglado de órganos sujeto a un principio de unidad corporal. De hecho es al organismo como unidad centrada al que se oponen conjuntamente el cuerpo-sin-órganos y los órganos intensivos. Por ello es que el conflicto entre cuerpo-sin-órganos y órganos objetos sólo es aparente, ya que de hecho conforman una multiplicidad – un agenciamiento maquínico – que no cesa de oponerse al organismo centrado del plano de organización.

No hay que pensar sin embargo – puntualiza Deleuze – que el cuerpo-sin-órganos carezca de órganos, ya que de hecho los tiene: órganos intensivos y fluctuantes que conforman un cuerpo en vías de diferenciación – cuyo modelo en el ámbito de la embriología es el huevo – que, al estratificarse, da paso a un organismo que captura el deseo y, en este sentido, lo aprisiona. Esta concepción del cuerpo como multiplicidad intensiva no domesticada por la conciencia social es la alternativa que Deleuze propone frente a la noción tradicional del organismo como conjunto de órganos estructurados en una

---

<sup>490</sup> AE, 21

<sup>491</sup> AE, 17-18

jerarquía piramidal donde el órgano mayor, el cerebro, controlaría y regularía el resto del cuerpo.

*En el fondo, los órganos-parciales y el cuerpo sin órganos son una sola y misma cosa, una sola y misma multiplicidad que debe ser pensada como tal por el esquizoanálisis. (...) No hay oposición real entre el cuerpo sin órganos y los órganos en tanto que objetos parciales; la única oposición real se da con el organismo molar que es su enemigo común.*<sup>492</sup>

El cuerpo sin órganos es producido en la primera síntesis conectiva como un todo *al lado* de las partes que lo componen, tratándose de una parte nueva realmente distinta que se añade al conjunto sin unificar ni totalizar a las partes que reúne. “No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de las partes, esta totalidad es un todo de aquellas partes, pero que no las totaliza, es *una unidad* de todas aquellas partes, pero que no las unifica”<sup>493</sup>. A partir de ese momento repele y atrae a los objetos parciales que las máquinas deseantes producen, aunque en ningún caso pueda hablarse de verdadera oposición, ya que conforman una sola y misma cosa, una multiplicidad dispersa y anárquica cuyo enemigo común es el organismo y su organización.

Deleuze equipara el cuerpo-sin-órganos a la sustancia inmanente de Spinoza, correspondiendo los objetos parciales a sus atributos, ya que como ellos son elementos últimos – singularidades – que al ser realmente distintos no pueden entrar entre sí en relaciones de oposición o exclusión, siendo precisamente en dicho carácter que pueden entrar en su composición. Lo mismo que vimos en la lectura de Leibniz a propósito de los Idénticos, nociones primitivas absolutamente simples cuyas únicas relaciones eran paradójicamente de no-relación, siendo precisamente así como podían componer el primer Infinito. Cuerpo-sin-órganos y objetos parciales – afirma nuestro filósofo – son

---

<sup>492</sup> AE, 337 y 340.

<sup>493</sup> AE, 47

los dos elementos materiales de las máquinas deseantes que operan en el plano molecular.

El deseo, que es el principio rector de las síntesis maquínicas, es creador y productivo siendo aquello que produce la misma realidad, de lo que se deriva la unidad de naturaleza del proceso de producción deseante y los procesos concretos de producción social. Toda sociedad se caracteriza por tener en su base un elemento improductivo – cuerpo sin órganos – en el que se distribuyen los agentes y las fuerzas productivas, de las que se apropia hasta el punto de que parecen derivar de él. “Sin embargo, cualquier cuerpo lleno, cuerpo de la tierra o del déspota, una superficie de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo embrujado y fetichista, pertenecen a todos los tipos de sociedad como constante de la reproducción social”<sup>494</sup>. El capitalismo es el ejemplo concreto que Deleuze propone en *El Anti-Edipo* del procedimiento, en el ámbito social, por el que la superficie de registro se apropia del proceso de producción deseante, no sin puntualizar que entre ambos procesos hay una diferencia, ya que en el proceso de producción deseante las fases de producción, registro y consumo coexisten, mientras que en el capitalismo aparecen como esferas separadas autónomas e independientes. El capitalismo falsea el verdadero carácter del proceso de producción al separar sus distintas fases, instaurando con ello una dicotomía artificial entre sociedad y naturaleza, no menos que entre naturaleza e industria.

Nuestro filósofo suscribe en este punto la tesis de Marx y afirma con él que la distinción entre industria y naturaleza, o la secuencia “producción-distribución-consumo” condicionan junto al propio “capital” y a la división del trabajo la percepción que el capitalista tiene del conjunto del proceso productivo y del lugar que ocupa en el mismo, perspectiva que como es natural no es ajena al problema de la “falsa conciencia”. Es cierto – arguye Deleuze glosando a Marx – que el capitalista inicialmente no podía dejar de tener plena conciencia

---

<sup>494</sup> AE, 20

de la oposición entre trabajo y capital, y de que el capital es el medio de arrebatar el excedente del trabajo. Dicha oposición desaparece, no obstante, cuando las fuerzas productivas y los agentes sociales son separados del proceso productivo pasando a depender del capital. El resultado de esta maniobra – que Deleuze califica de perversa – es que el capital aparece, no como la consecuencia o el producto del trabajo asalariado, sino como su condición de posibilidad, su presupuesto natural o divino. La realidad es sin embargo otra: el capital, en las sociedades post-industrializadas es un elemento antiproduutivo, la antítesis de la producción, el extractor invisible de la plusvalía, el generador (actual y virtual) del dinero. La producción, la distribución y el consumo no son esferas separadas – afirma nuestro filósofo – sino diversos niveles de un mismo proceso de producción deseante cuya única finalidad es producirse y reproducirse a sí mismo.

*El capital es el cuerpo sin órganos del capitalista, o más bien del ser capitalista. Pero como tal, no es sólo sustancia fluida y petrificada del dinero, es lo que va a proporcionar a la esterilidad del dinero la forma bajo la cual éste produce a su vez dinero. Produce la plusvalía, como el cuerpo sin órganos se reproduce a sí mismo... Y sobre el capital se enganchan las máquinas y los agentes, hasta el punto que su propio funcionamiento parece milagrosamente producido por aquel. Todo parece objetivamente producido por el capital en cuanto cuasi-causa.<sup>495</sup>*

Las operaciones de las máquinas deseantes se desarrollan en base a síntesis conectivas, disyuntivas y conjuntivas que se superponen y que corresponden respectivamente a las fases de producción, registro y consumo de un proceso que nuestro filósofo conceptualiza como “producción de producción”. “De suerte que todo es producción, producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidad, de

---

<sup>495</sup> AE, 19



angustias y de dolores”.<sup>496</sup> Deleuze nos advierte contra el error que supondría interpretar de modo cronológico el proceso de superposición de las síntesis maquinicas, ya que éstas se desarrollan simultáneamente en un tiempo no lineal que ya conocemos: el del Aión. Nuestro filósofo llama “máquina paranoica” a la primera fase del proceso de producción deseante cuya ley es la síntesis conectiva o de acoplamiento, y “máquina milagrosa” a la segunda fase, que corresponde a la distribución en el cuerpo-sin-órganos de parte de la energía libidinal producida por los cortes de las máquinas deseantes en la fase precedente. Se trata de un nuevo dominio, regido esta vez por la síntesis disyuntiva, que es la que va a permitir la articulación de los elementos diferentes que se registran en el cuerpo-sin-órganos como superficie de inscripción.

En *Lógica del sentido* la noción de síntesis disyuntiva servía a Deleuze para explicar el proceso de actualización en la experiencia de las Ideas-Problema, perfectamente reales por más que pertenezcan al plano de lo virtual, siendo ella la que permitía la articulación de las series heterogéneas de lo virtual y de lo actual sin que por ello quedase anulada su diferencia constitutiva. En el contexto del *Anti-Edipo* la síntesis disyuntiva va a servir, análogamente, para dar cuenta de las relaciones entre los elementos *diferentes* que se inscriben en la superficie de registro sin recurrir a un principio unificador que anularía su diferencia, ya que es precisamente su diferencia – su distancia – la que los anuda entre sí en un proceso que va hasta el infinito. Es así como se explica la afirmación de nuestro filósofo de que todos los elementos de la superficie de inscripción son permutables en tanto que son *lo mismo*. En efecto, los elementos que componen la retícula de la superficie de inscripción son *lo mismo* en tanto que *diferentes*, siendo precisamente éste el factor que asegura su articulación e impide que alguno de ellos adquiera una posición preeminente.

*El “ya... ya” esquizofrénico releva al “y además”: cualesquiera que sean los dos órganos considerados, la manera como se enganchan sobre el*

---

<sup>496</sup> AE, 13

*cuerpo sin órganos debe ser tal que todas las síntesis disyuntivas entre ambos vengan a ser lo mismo sobre la superficie resbaladiza. (...) Una disyunción que permanece disyuntiva y que, sin embargo, afirma los términos disjuntos, los afirma a través de toda su distancia, sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro, es tal vez la mayor paradoja. “Ya...ya” en lugar de “o bien”.<sup>497</sup>*

El proceso de producción que tiene su origen en el acoplamiento de las máquinas deseantes se prolonga en el procedimiento por el que una parte de la energía libidinal producida en la primera síntesis se registra en forma de disyunciones en el cuerpo-sin-órganos, que ha sido producido en la síntesis conectiva y que, en un mismo movimiento, se instituye simultáneamente como plano de composición del deseo en estado no ligado y como superficie de inscripción. Es entonces cuando los movimientos intensivos de atracción y repulsión entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos animan una tercera síntesis conjuntiva, o “máquina célibe”, que opera la reconciliación de las fuerzas contrarias. La “máquina célibe” corresponde a la fase de producción de energía de consumo – *voluptas* – que resulta de la transformación de parte de la energía de registro. Se trata de una serie de estados intensivos que constituyen el residuo que arrojan las máquinas deseantes en sus operaciones, y que son el origen de una voluptuosidad que es inherente a ellos.

*Sin duda, toda producción deseante ya es de un modo inmediato consumo y consumación, por tanto “voluptuosidad”.<sup>498</sup>*

El sujeto emerge como voluptuosidad ligada a dichos estados, por lo que bien puede decirse – afirma Deleuze glosando a Marx – que hasta cuando se sufre, lo único que se hace en última instancia es gozar de uno mismo. El sujeto es producido *al costado* de la máquina deseante, como resultado de los estados intensivos transitorios y siempre diferentes que ésta arroja en sus operaciones, de lo que se deriva una subjetividad fortuita y desgarrada por

---

<sup>497</sup> AE, 82

<sup>498</sup> AE, 24

innumerables devenires que la atraviesan sin que pueda reconocerse en ninguno de ellos como una “identidad”.

*Ocurre que sobre la superficie de inscripción se anota algo que pertenece al orden de un “sujeto”. De un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga por el cuerpo-sin-órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que recoge en todo lugar la prima de un devenir o un avatar, que nace de los estados que consume y renace en cada estado. “Luego soy yo, es a mí...”*<sup>499</sup>

Volviendo al cuerpo-sin-órganos, de los análisis anteriores se sigue que no es producción, sino producto de las síntesis maquínicas. De hecho – afirma Deleuze – el cuerpo-sin-órganos pertenece a la anti-producción, siendo precisamente por ello que puede ser asimilado al *modelo de la muerte*, en tanto que supone un estado en el que la intensidad reviste el grado cero, lo que equivale de hecho a la introducción de un tercer tiempo como parada en el proceso de producción. Contra Freud – quien negaba que la muerte tuviese un arquetipo – Deleuze sostiene que el cuerpo-sin-órganos es el modelo de la muerte en cuanto constituye un dominio en el que todas las intensidades quedan anuladas, siendo la muerte precisamente el acontecimiento que sobreviene al sujeto cuando se deshace la intensidad que le componía, al alcanzar el grado cero del cuerpo-sin-órganos que constituye el límite de todo organismo molar. Como plano de composición del deseo, el cuerpo-sin-órganos no deja de resistir al organismo, siendo la muerte el resultado del rechazo y la deposición absoluta por parte de éste de los órganos que conformaban el organismo molar.

La muerte implica la liberación de las singularidades libres que el organismo apresaba, el retorno del grado de intensidad que componía al sujeto al estado de energía no ligada. Al fin y al cabo – dice Deleuze – el organismo no es sino un grado de intensidad fluctuante que carga en sí la intensidad cero a partir de la cual se produce como aquello que aumenta o disminuye en una serie

---

<sup>499</sup> AE, 24

de grados, de lo que resulta que todo organismo conlleva su propia anulación en el desarrollo de su proceso vital.

*Toda intensidad lleva en su propia vida la experiencia de la muerte y la envuelve. Y sin duda, toda intensidad se apaga al final*<sup>500</sup>.

Deleuze retoma el tema de la muerte que en *Diferencia y repetición* había ligado a la tercera síntesis del tiempo – el Eterno Retorno – y alude a la experiencia de la muerte como inseparable de la vida en tanto es ella la que no cesa y no acaba de llegar en todos los devenires que instituyen al sujeto. En efecto, devenir siempre supone un pasaje entre intensidades, siendo precisamente esa la forma en que experimenta la muerte un sujeto cuya existencia sólo consiste en devenir. No existe sin embargo – puntualiza Deleuze – un deseo de muerte que se opondría cualitativamente al de vida, sino un mismo proceso de deseo que reviste un signo contrario según corresponda al cuerpo-sin-órganos en concepto de motor inmóvil, o a los órganos de trabajo que impulsan la actividad vital: un deseo que liga la muerte y la vida en un movimiento oscilante por el que la diferencia no cesa de retornar.

Blanchot – a cuyos análisis nuestro filósofo alude frecuentemente a lo largo de su obra – distinguía en la muerte dos aspectos irreductibles: la muerte como experiencia extrañamente impersonal siempre presente en la vida de un sujeto para quien la muerte no deja y no acaba de venir – siempre hay un “se” muere que no es *Yo* – y la muerte efectiva que sobreviene a ese mismo sujeto, ahora establecido como un *Yo*, cuando finalmente se deshace la intensidad que lo componía. Es entonces cuando la experiencia de la muerte, que el sujeto vivía como un “se” alcanza su modelo, quedando el sujeto fijado como un *Yo* en la realidad de un último instante, que señala el límite de su devenir y que coincide con el momento en el que se anula la intensidad que lo constituía. Deleuze adapta la tesis de Blanchot a las categorías de su propio pensamiento y plantea la experiencia de la muerte como resultado del cierre del ciclo de las

---

<sup>500</sup> AE, 341

máquinas deseantes, que no están sujetas a él ya que de hecho lo generan y que, a partir de ese momento, producirán mediante nuevas síntesis, otras piezas adyacentes – sujetos - sobre el cuerpo-sin-órganos “que tienen tanto derecho a decir *Se* como nosotros mismos”.<sup>501</sup>

*Y Yo no se une al modelo sin que el modelo, de nuevo, no vuelva a partir hacia la experiencia. Siempre ir de la experiencia al modelo y volver a partir, volver del modelo a la experiencia. (...) El retorno a la repulsión condicionará otras atracciones, otros funcionamientos, la puesta en marcha de otras piezas adyacentes al contorno y que tienen tanto derecho a decir “se” como nosotros mismos. (...) El eterno retorno como experiencia y circuito desterritorializado de todos los ciclos del deseo.*<sup>502</sup>

Resumiendo los análisis precedentes acerca de la génesis del sujeto, hemos visto que su emergencia es tributaria de un proceso de reconciliación – que no neutralización – entre los movimientos de repulsión y atracción que se producen entre la “máquina paranoica” – las máquinas deseantes – y la “máquina milagrosa” – el cuerpo-sin-órganos como plano de consistencia. Dicha reconciliación animaba una tercera síntesis – máquina célibe – cuyo resultado era la producción de una serie de estados intensivos siempre diferentes a partir del grado cero del cuerpo-sin-órganos, que son los que determinan la emergencia del sujeto. De ello se siguen dos importantes consecuencias: que el estado vivido es siempre primero con respecto al sujeto que lo vive, y que la subjetividad no es sino un proceso de continuo devenir.

*El tercer corte de la máquina deseante es el corte-resto o residuo, que produce un sujeto al lado de la máquina, pieza adyacente de la máquina. Y si este sujeto no tiene identidad específica o personal, si recorre el cuerpo sin órganos sin romper su indiferencia, es debido a que no sólo es una parte al lado de la máquina, sino una parte a la vez partida, a la que llegan partes correspondientes a las separaciones de cadena y a las extracciones de flujo*

---

<sup>501</sup> AE, 342

<sup>502</sup> *Ibidem.*

*realizadas por la máquina. Además, consume los estados por los que pasa, y nace de esos estados...*<sup>503</sup>

El análisis anterior es completado con un segundo modelo explicativo, siendo esta vez el punto de partida elegido por Deleuze los círculos de convergencia que los puntos de disyunción trazan en el cuerpo-sin-órganos – como superficie de inscripción – alrededor de las máquinas deseantes. El sujeto que, como sabemos ya, ha sido producido al lado de la máquina, consume todos los estados del círculo mientras se desplaza continuamente por él, siendo precisamente en esto en lo que consiste devenir. De esta posición se deriva una subjetividad perpetuamente descentrada, a la deriva en un círculo cuyo centro ocupa la máquina y en cuyo contorno – que el sujeto recorre – la diferencia retorna afirmándose una y otra vez.

*El sujeto se extiende sobre el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo. En el centro hay la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno. (...) No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, “deducido” de los estados por los que pasa.*<sup>504</sup>

El cuerpo sin órganos adquiere en esta tercera síntesis una nueva conformación, quedando configurado como un conjunto de gradientes, de umbrales, que señalan los diferentes estados intensivos que se desarrollan en él, siendo precisamente ésta – según Deleuze – la conmovedora experiencia que el esquizofrénico tiene de sus órganos: bandas de intensidad que atraviesan un cuerpo que ha salido del marco de la representación y que no es sino expresión de la vida misma en su proceso de devenir infinito. Siguiendo a nuestro filósofo, el modo en que el esquizofrénico experimenta su propio cuerpo y su propia subjetividad, a costa de sus propios sufrimientos, es un “yo siento” que es previo a toda discursividad. Nada que ver por tanto con el modo en que la psiquiatría oficial ha definido tradicionalmente a la esquizofrenia: como una

---

<sup>503</sup> AE, 46

<sup>504</sup> AE, 28

enfermedad cuyos síntomas son el autismo, el delirio y la pérdida de la realidad, y cuyo precipitado es un estado en el que el enfermo es incapaz de reconocerse como un “yo”. De ahí que la ciencia médica – ironiza Deleuze – se empecine, so pretexto de restaurar en el esquizofrénico la salud mental, en devolver al enfermo la “sagrada función de enunciación que ha perdido” por más que éste resista denodadamente cualquier tentativa de curación. Es un hecho bien conocido desde Freud – comenta nuestro filósofo – que los esquizofrénicos no quieren curarse, y no porque no padezcan terribles sufrimientos, sino porque no desean recuperar la imagen del cuerpo de la que han conseguido librarse al fin.

El problema no radica en el esquizofrénico – afirma provocativamente Deleuze – sino en la psiquiatría, que es incapaz de comprender que lo que le define es “la instalación en ese punto insoportable donde el sujeto se funde con la pura intensidad de la materia”<sup>505</sup>, adquiriendo en este proceso una nueva identidad que no es la del sujeto, sino la de la Naturaleza como proceso de producción de las máquinas deseantes. En apoyo de su tesis Deleuze se vuelve a Jaspers, quien oponiendo el concepto de proceso a los de reacción o desarrollo de la personalidad, planteaba el proceso esquizofrénico como una ruptura que señala el alejamiento de la relación ficticia con el “yo” en pro de una identificación con lo “demoníaco” en la Naturaleza. Lástima – comenta nuestro filósofo – que Jaspers no incluyese en su caracterización de la esquizofrenia la identificación con la Historia, ya que nadie hace más historia que el esquizo cuando, al franquear los umbrales del cuerpo-sin-órganos, alcanza un dominio de intensidades puras en el ya no hay personas sino acontecimientos, un plano de individuación del que emergen todas las razas, las culturas y sus dioses.

El proceso que sigue el esquizofrénico, quien cambia de individuo como de sexo, es interpretado por Deleuze como el tránsito de un umbral a otro del cuerpo-sin-órganos, tal y como corresponde a quien ha logrado identificarse con el proceso de producción de una realidad metamórfica que nunca se divide sin

---

<sup>505</sup> AE, 90

cambiar al mismo tiempo de naturaleza. De ello concluye Deleuze que la pérdida de realidad que define al esquizofrénico según la psiquiatría oficial no es, en último término, sino ganancia de la realidad metamórfica tal y como es producida en intensidad.

*En vez de haber perdido no se sabe qué contacto con la vida, el esquizofrénico es el que está más cerca del corazón palpitante de la realidad, en un punto intenso que se confunde con la producción de lo real<sup>506</sup>.*

La esquizofrenia es planteada por nuestro filósofo como un viaje iniciático, una experiencia trascendental que conlleva la pérdida del Ego en beneficio de nuevas individuaciones intensivas – haecceidades – que se desarrollan en un plano sin imágenes donde comunican el santo y el criminal. Esta es la razón de que el “loco” – Deleuze rinde aquí homenaje a Nietzsche – afirme ser “todos los nombres de la Historia”, por más que dicha declaración no deba ser interpretada como si éste se identificase con personajes históricos, sino más bien como la identificación de *todos los nombres de la historia* con estados intensivos sobre el cuerpo-sin-órganos que el esquizofrénico ha logrado, abandonando su identidad supuesta, finalmente alcanzar.

*Nunca se trata, sin embargo, de identificarse con determinados personajes, como cuando equivocadamente se dice de un loco “se creía que era...” Se trata de algo distinto: identificar las razas, las culturas, los dioses, con campos de intensidad sobre el cuerpo sin órganos, identificar los personajes con estados que llenan estos campos, con efectos que fulguran y atraviesan estos campos. De ahí el papel de los nombres, es su magia propia: no hay un “yo” que se identifica con razas, pueblos, personas, sobre una escena de la representación, sino nombres propios que identifican razas, pueblos y personas con umbrales, regiones o efectos en una producción de cantidades intensivas.<sup>507</sup>*

---

<sup>506</sup> AE, 94

<sup>507</sup> AE, 92



Lo pertinente ahora es averiguar cómo es posible que el esquizofrénico se convierta en el andrajo hospitalario del que se ocupa la psiquiatría oficial. La respuesta de Deleuze es contundente: la esquizofrenia deviene enfermedad cuando el proceso queda interrumpido por especialistas cuyo propósito es “curar” al enfermo. Nuestro filósofo acude a las tesis de Ronald Laing, para quien la locura no supone necesariamente un hundimiento, siendo más bien una apertura que equivaldría a la verdadera salud mental. Según este autor, la esquizofrenia es una de las formas bajo las que la luz aparece, a menudo por medio de gente completamente corriente, a través de las fisuras de nuestros espíritus cerrados, y aunque pueda suceder que el individuo que realiza la experiencia pierda el equilibrio de diversas maneras, pasando así a ingresar en la categoría social de los “locos”, ello no nos autoriza a considerarle un enfermo, ya que locura y enfermedad no son sinónimos.

La conclusión a la que llega Laing – y que Deleuze suscribe – es que la “locura” que manifiestan los enfermos no es sino el resultado del proceso de destrucción al que la ciencia médica los somete, so pretexto de restaurar en ellos la “normalidad”, la caricatura grotesca de un estado que en realidad equivale a una salud mental desconocida para nuestra época y que siempre implica, de un modo u otro, la disolución del ego normal. Según nuestro filósofo, lo que el esquizofrénico realiza, a costa de sus propios sufrimientos y de la pérdida de su supuesta identidad, es la identidad esencial del hombre y la Naturaleza en el proceso de producción deseante: Homo-Natura. El esquizofrénico aparece así como el eterno nómada, el viajero impenitente de una extraña expedición que siempre se realiza in situ y que no deja de cruzar los límites que la sociedad establece para impedir al deseo el acceso a la ciudad. Ello no significa sin embargo – nos advierte Deleuze – que el esquizofrénico pertenezca a otro mundo ya que su viaje, hasta cuando es espacial, consiste siempre en girar alrededor de la máquina deseante que produce lo real.

*Pues es aquí donde el desierto se propaga por nuestro mundo, y también la nueva tierra, y la máquina que zumba, alrededor de la cual los esquizos*

*giran, planetas de un nuevo sol. Estos hombres del deseo (o bien no existen todavía) son como Zaratustra. Conocen increíbles sufrimientos, vértigos y enfermedades. Tienen sus espectros. Deben reinventar cada gesto. Pero un hombre así se produce como hombre libre, irresponsable, solitario y gozoso, capaz, en una palabra, de decir y hacer algo simple en su propio nombre, sin pedir permiso, deseo que no carece de nada, flujo que franquea los obstáculos y los códigos, nombre que ya no designa ningún yo.<sup>508</sup>*

## **VI.2. El deseo y lo social.**

Las síntesis maquínicas, cuyo principio rector e inmanente es el deseo, generan en su dinamismo un proceso de producción que se injerta en el producto. El deseo no carece de nada – afirma nuestro filósofo – ya que es pura potencia de producción, siendo aquello que produce la misma realidad. La realidad aparece así como producto del proceso del deseo en donde todo son máquinas y flujos, o más concretamente “máquinas de máquinas” conectadas entre sí en un devenir infinito, lo que impide toda distinción entre naturaleza y cultura, no menos que entre naturaleza e industria. De lo anterior se sigue la imposibilidad de plantear el hombre y la naturaleza como términos oponibles, ya que no son sino elementos de una única y misma realidad concebida como proceso productivo que desborda todas las categorías ideales y que los produce a ambos, como máquinas de máquinas ensambladas unas en otras, en un ciclo infinito cuyo principio inmanente es el deseo, siendo el sujeto, como hemos visto, un resto, un residuo del proceso de producción deseante.

Para Deleuze el deseo no es un sentimiento ni tampoco un dato natural sino un agenciamiento de heterogéneos que, al desplegarse, produce el campo ontológico infinitamente maquinado que sólo puede ser pensado como la misma Realidad. “Extraer, separar, dar restos, es producir y efectuar las operaciones

---

<sup>508</sup> AE, 136

reales del deseo”<sup>509</sup>. Es el deseo el que traza el plano de composición o cuerpo sin órganos, que es inconsciente, aunque no desde un punto de vista psicológico, cultural o colectivo: ni Freud, ni Jung, ni Lacan. “¡Qué error haber dicho el ello!” exclama Deleuze al comienzo del *Anti-Edipo*.<sup>510</sup> El deseo, que es autosuficiente, nada tiene que ver con la carencia, ni tampoco con la Ley, que sólo adquieren significado cuando los flujos del deseo quedan bloqueados en el plano de organización social.

*Lo que nosotros decíamos era que el deseo no está, en absoluto, ligado a la “Ley”, y no se define por ninguna carencia esencial. (...) El deseo no es, pues, interior a un sujeto, ni tampoco tiende hacia un objeto: es estrictamente inmanente a un plano al que no preexiste, a un plano que es necesario construir...<sup>511</sup>*

Deleuze responsabiliza a Platón de haber reducido al deseo a la categoría de lo irreal con su célebre método de división, que siempre obliga a escoger entre producción y adquisición. En efecto – argumenta – siempre que se coloca al deseo del lado de la adquisición se obtiene una concepción idealista del mismo que lo concibe ligado a la carencia de un objeto real. Nuestro filósofo se remite en este punto a los análisis de Clément Rosset sobre la lógica del itinerario idealista, que siempre consiste en plantear el objeto como aquello que falta al deseo, de lo que se sigue necesariamente que el mundo real no contiene todos los objetos y que por tanto debe haber otro mundo. A Kant corresponde el mérito – reconoce Deleuze – de haber sabido realizar una inflexión en la concepción clásica del deseo como carencia al plantearlo como “la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones”, por más que los objetos que engendra el deseo sólo puedan tener una forma irreal, alucinatoria o fantasmática ya que, como sabemos, para el filósofo de Königsberg el objeto real sólo puede ser producido por una

---

<sup>509</sup> AE, 47

<sup>510</sup> AE, 11

<sup>511</sup> D, 101

causalidad y por mecanismos externos. La supuesta innovación de Kant equivale por tanto a una profundización de la concepción clásica del deseo como carencia, ya que la única realidad que éste produce es la psíquica, estando los fantasmas destinados a suplir la carencia efectiva del objeto real.

El psicoanálisis, por su parte, añade un nuevo capítulo a la concepción tradicional del deseo como carencia al enmarcar el inconsciente en el campo de la representación, traicionando así la intuición original de Freud, quien lo planteaba inicialmente como una libido en estado puro cuya única función es desear y no representar. “El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente.”<sup>512</sup> Lástima – lamenta Deleuze – que dicho descubrimiento fuese rápidamente encubierto por un idealismo de nuevo cuño que al circunscribir la producción deseante al plano psíquico, conseguía reducir el deseo a la producción de objetos fantasmáticos, quedando así reforzado el vínculo entre deseo y carencia establecido por la tradición filosófica.

Es el sujeto el que tiene o no tiene carencias – afirma nuestro filósofo – según el agenciamiento que sea capaz de construir, y no el deseo, que de suyo es autosuficiente por más que sólo exista maquinado o agenciado, es decir, indisolublemente ligado a lo social. “El deseo siempre está agenciado, maquinado, en un plano de inmanencia o de composición que debe construirse al mismo tiempo que el deseo agencia y maquina”<sup>513</sup>. Las máquinas deseantes, al conectarse, componen un agenciamiento cuyo producto es el deseo, y dado que todo agenciamiento es colectivo, el deseo debe ser concebido como producción social. El deseo no es por tanto una realidad natural y espontánea, sino un producto de las relaciones efectivas de producción social, residiendo su única espontaneidad en su carácter nómada que le hace resistir naturalmente todo intento de dominación.

---

<sup>512</sup> AE, 31

<sup>513</sup> D, 117

*El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto-producción del inconsciente.*<sup>514</sup>

No es ésta la única insuficiencia que nuestro filósofo encuentra en el psicoanálisis, siendo quizá la principal de ellas que bloquea el proceso de producción deseante. El psicoanálisis – arguye – habla continuamente del inconsciente, por más que su único propósito al actuar así sea reducirlo o conjurarlo, destruyendo los agenciamientos maquínicos que lo producen. Desde esta posición, nuestro filósofo recusa el famoso lema del psicoanálisis: “Allí donde ello estaba debo advenir yo”<sup>515</sup>, ya que en él aparece claramente el carácter que el inconsciente asume en el proyecto psicoanalítico: como el negativo o el parásito de la conciencia que el sujeto tiene la obligación moral de conquistar. Deleuze se opone frontalmente a este punto de vista que, en su opinión, sólo sirve para reprimir los flujos reales del deseo y afirma rotundamente que el inconsciente no es un “ello” que remitiría a un sujeto como su poseedor, sino “una sustancia que es preciso fabricar, situar, hacer circular, un espacio social y político que hay que conquistar”<sup>516</sup>.

Es el deseo el que, al establecer conexiones crecientes en un campo histórico y social, produce el inconsciente como un conjunto de flujos que no son atribuibles a ningún “yo”. Según nuestro filósofo, el psicoanálisis es totalmente incapaz de entender la naturaleza del deseo, que siempre es multiforme, creador e imposible de canalizar. El deseo – la Voluntad de Poder – no tiene más propósito ni más finalidad que afirmarse a sí mismo mediante el establecimiento de nuevas relaciones en el campo social en el que eclosiona: de ahí su carácter esencialmente revolucionario ya que nunca se despliega en una

---

<sup>514</sup> AE, 33

<sup>515</sup> D, 90

<sup>516</sup> *Ibid.*

sociedad sin provocar en ella grietas, fisuras por las que los devenires, como nuevas posibilidades de vida, no cesan de surgir.

*El deseo es el sistema de signos a-significantes con los que se producen flujos de inconsciente en un campo social. Que la eclosión del deseo se produzca en la célula familiar o en una escuela de barrio, poco importa, lo cierto es que siempre cuestionará las estructuras establecidas. El deseo es revolucionario porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos.*<sup>517</sup>

El psicoanálisis mina la producción deseante mediante el expediente de ligar el deseo a la carencia, la Cultura y la Ley, ignorando su naturaleza creadora y explosiva que nada sabe de leyes puesto que todo es posible para él: “las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos”.<sup>518</sup> Es precisamente el descubrimiento del carácter revolucionario del deseo el que condujo a Freud – afirma Deleuze – a plantearlo como aquello que es preciso sojuzgar en pro de la civilización y la cultura, por más que con ello quedasen obviadas cuestiones tan decisivas como el tipo de relación entre la maquinaria social y las máquinas deseantes, su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen, así como la represión general que la producción social ejerce de modo efectivo sobre la producción deseante. Y sin embargo estas son las cuestiones que verdaderamente importan, algo que ni Freud ni los primeros psicoanalistas – como los capitalistas inicialmente – podían ignorar, por más que enfrentados a la alternativa de acomodarse al sistema o cuestionarlo, optasen por una solución de compromiso: la instauración del Edipo como complejo nuclear universal que permitía la reducción de todos los flujos del deseo a un significante despótico cuya única función es bloquear las salidas que debería haber abierto el método de libre asociación.

La transformación del inconsciente en un teatro de sombras cuyos protagonistas son los miembros de la familia nuclear convierte a Edipo en un

---

<sup>517</sup> D, 91

<sup>518</sup> AE, 59

callejón sin salida en donde todo está decidido de antemano: siempre hay un padre muerto, una madre castrada y un hijo infinitamente culpable en toda esta novela familiar. “El inconsciente deja de ser lo que es, una fábrica, un taller, para convertirse en un teatro, escena y puesta en escena. Y no en un teatro de vanguardia, que ya lo había en tiempos de Freud, sino en el teatro clásico, el orden clásico de la representación.”<sup>519</sup> Edipo realiza con las fuerzas productivas del deseo la misma operación que el capital con los procesos reales de producción: se las apropia hasta el punto que parecen milagrosamente emanar de él.

*La misma historia que la del Capital y de su mundo encantado, milagroso...*<sup>520</sup>

El propósito de todo ello es castrar el inconsciente mediante el recurso de proyectar todos sus flujos sobre un Significante mítico – Edipo – que les arrebatara su constitutiva polivocidad. Es el psicoanalista el que edipiza y castra al mismo tiempo – afirma Deleuze – y no el inconsciente, que nada sabe de Edipo ni de castración. Tienen razón por tanto las mujeres – comenta nuestro filósofo – cuando en sus luchas sociales contra el patrón masculino dominante niegan que estén castradas “ya que su protesta encierra – no sin cierta ambigüedad – lo que constituye la esencia de cualquier exigencia de liberación: la propia fuerza del inconsciente, la catexis o carga del campo social por el deseo, el retiro de catexis de las estructuras represivas de la Sociedad”.<sup>521</sup> En resumen, el psicoanálisis asfixia el proceso de producción deseante y sólo tolera el deseo al precio de sublimarlo, de dessexualizarlo reduciéndolo a una escena familiar, estando todos estos procedimientos destinados a neutralizar su potencial revolucionario y creador.

El psicoanálisis también bloquea la formación de enunciados, ya que todo enunciado depende de un agenciamiento colectivo de enunciación que

---

<sup>519</sup> AE, 61

<sup>520</sup> AE, 62

<sup>521</sup> AE, 66

funciona en el seno de un agenciamiento maquínico colectivo mayor cuya otra cara son los agenciamientos maquínicos de los cuerpos de los que los enunciados constituyen la expresión. Lo que hemos visto en el capítulo anterior cuando abordábamos la relación entre las palabras y las cosas como series heterogéneas que se articulan en el interior de un “agenciamiento” que las incluye a ambas sin anular su irreductible heterogeneidad. Es el agenciamiento maquínico colectivo el que produce el deseo como resultado de las conexiones entre los cuerpos que lo integran, siendo también él la causa expresiva de los enunciados que, en cuanto expresan acontecimientos incorporales, remiten a un artículo indeterminado: “el”, en lugar de a un pronombre personal: “yo”. De ello se sigue – como sabemos ya – que no hay enunciados individuales ni tampoco sujeto de enunciación.

De modo coherente con el anticartesianismo que impregna su obra, Deleuze acusa al Cogito cartesiano de haber dado origen a la lógica de los enunciados individuales según la cual los enunciados son producidos por un sujeto fundante planteado como instancia abstracta y trascendental, lo que tiene como resultado que el agenciamiento colectivo de enunciación al que remite el enunciado quede escindido en dos: un sujeto de la enunciación, como elemento que trasciende y sobrecodifica los enunciados, y un sujeto del enunciado que adopta la forma de un pronombre personal cualquiera. Lo que se consigue con esta operación – según nuestro filósofo – es que los flujos reales del deseo queden bloqueados, pasando a estar situados bajo el imperialismo de un Yo absoluto, un sujeto de enunciación ficticio con respecto al cual el sujeto del enunciado se convierte en un elemento asignable dentro de una realidad estratificada jerárquicamente. Es este mecanismo – que consiste en forzar la identificación de las personas con un sujeto de enunciación previamente establecido por el poder dominante – el que permite al psicoanálisis, no menos que a las organizaciones políticas llamadas democráticas, impedir a las personas que hablen en su propio nombre. Conviene recordar aquí que para Deleuze el nombre propio no designa personas sino acontecimientos, de lo que se sigue que



sólo se habla en nombre propio cuando se consigue salir del marco de una subjetividad que no es sino resultado de una operación de codificación y dominación social.

*En la medida en que la enunciación tiene un sujeto como causa aparente, los enunciados remiten ellos mismos a sujetos tributarios del primero, y en la medida en que se quiebra el dispositivo del deseo, la condición de formación de los enunciados tiende a disolverse y el sujeto de enunciación se pliega sobre sujetos de enunciados que se han vuelto dóciles y amedrentados. (...) ¿Qué hay que hacer para impedir que alguien hable en su propio nombre? Hay que hacerle decir “yo”.<sup>522</sup>*

Desde esta perspectiva, Edipo es conceptualizado como el sujeto de enunciación de un discurso ya formado que una nueva casta de sacerdotes – los psicoanalistas – imponen a los supuestos pacientes, de modo que estos no tengan la menor posibilidad de formar verdaderos enunciados. “El psicoanálisis está hecho en su totalidad para impedir hablar a la gente y para privarles de todas las condiciones de una verdadera enunciación”<sup>523</sup>. Frente al procedimiento del psicoanálisis, que siempre parte de un discurso construido que se impone a aquel a quien se pretende “normalizar”, Deleuze presenta el esquizoanálisis como herramienta cuya finalidad es descubrir, a partir de los enunciados que un sujeto produce, los agenciamientos maquínicos de deseo, los dispositivos colectivos de enunciación que lo atraviesan y circulan por él. “Se trata de hallar cuáles son las máquinas deseantes de alguien, cómo marchan, qué devenires en cada caso.”<sup>524</sup> El psicoanálisis – según nuestro filósofo – es un mero instrumento represivo al servicio de una determinada organización social del deseo, una suerte de fascismo del poder que bloquea las líneas de fuga activas y positivas en el campo social porque son ellas las que, al trazarse, conducen al deseo, a las

---

<sup>522</sup> Id., 90

<sup>523</sup> Ibid..

<sup>524</sup> AE, 349

máquinas deseantes y al plano de composición del deseo que nada sabe de la Ley.

Deleuze se adhiere en este punto a la tesis de Reich y acusa al psicoanálisis de ser el continuador y propagador de un ideal ascético de vida que constituye la expresión de una libido debilitada y enferma, cuando vuelve al deseo contra sí mismo planteándolo como aquello que es preciso domeñar.<sup>525</sup> No hay que pensar, sin embargo, que Deleuze esté propugnando una suerte de liberación “personal” que cada uno podría conseguir por su cuenta, cosa de todo punto imposible ya que el deseo – como sabemos – siempre está maquinado, lo que le otorga un carácter social. Se trata más bien de trazar una línea de fuga que permita al flujo del deseo pasar bajo los códigos sociales que lo bloquean, logrando así que las rígidas estructuras del sistema que le cortan el paso comiencen a zozobrar. De esto se sigue, coherentemente, una valoración positiva de toda posición de deseo contra la opresión, ya que, por muy local y minúscula que sea, contribuye a abrir una línea de fuga que acaba poniendo en cuestión el conjunto del sistema social.

*Además, esta tarea positiva no puede separarse de las destrucciones indispensables, de la destrucción de los conjuntos molares, estructuras y representaciones que impiden que la máquina funcione. (...) No son las líneas de presión de inconsciente las que cuentan, son, al contrario, sus líneas de fuga.*<sup>526</sup>

Las máquinas deseantes – cuyas operaciones se realizan a nivel molecular – no son independientes de los conjuntos sociales macroscópicos que originan, siendo las síntesis de las primeras, en tanto que elementos de un micro-inconsciente, las que determinan todas las formaciones del campo social, económicas, políticas y religiosas. Deleuze retoma así, en el contexto del *Anti-Edipo*, la distinción entre plano de composición y plano de organización con la que ya estamos familiarizados y que es inseparable, en su pensamiento, de la

---

<sup>525</sup> REICH, W. *La función del orgasmo*, Bs. As., Paidós Ibérica, 1981, p. 181 y siguientes.

<sup>526</sup> AE, 349

pareja virtual/actual. Del mismo modo que el plano de composición no preexiste sino que coexiste con el plano de organización, las máquinas deseantes no existen independientemente de los conjuntos molares socio-históricos que se constituyen a partir de ellas, siendo el deseo, que en las síntesis maquínicas moleculares opera como principio rector, el elemento que carga – como libido – el dominio de lo social.

*En este sentido no hay más que el deseo y lo social. Bajo las catexis conscientes de las formaciones económicas, políticas, religiosas, etc., hay catexis inconscientes, micro-catexis que manifiestan cómo el deseo está presente en un campo social.*<sup>527</sup>

La Libido es concebida por nuestro filósofo como la energía propia de las máquinas deseantes, siendo las transformaciones de dicha energía – tal y como se generan en las síntesis disyuntiva y conjuntiva – procesos que nunca se producen como resultado de una desexualización o sublimación. Para Deleuze, la sexualidad no es una energía una energía específica que vincularía a personas molares – por más que también cumpla esa función – sino la energía molecular que hace posibles las conexiones entre las máquinas deseantes y, por extensión, las relaciones que conforman el campo social. Nuestro filósofo ve claramente la necesidad de justificar su posición, ya que parece remitir a la liquidación de la libido que en su día fuera realizada por el psicoanálisis, cuando la redujo a una vaga energía cósmica que sería la causa de todas las metamorfosis, o a una especie de energía socializada que produciría todas las catexis en el campo social. En apoyo de su tesis, Deleuze acude a Reich quien, en *La función del orgasmo*, concluía en la existencia de una energía cósmica intra-atómica, el orgon, generadora de un flujo eléctrico y portadora de partículas microscópicas, los biones. Esta energía produce en el cuerpo – considerado a nivel molecular – diferencias de potencial o intensidad que tienen su correlato en una mecánica de los fluidos en ese mismo cuerpo, considerado ahora como organismo molar.

---

<sup>527</sup> AE, 190

Según Reich, el orgasmo se produce como resultado de la descarga de energía eléctrica a partir de la diferencia de potencial entre regiones intensivas del cuerpo cuya traducción tiene lugar a nivel muscular, de lo que se sigue la identidad de la Libido y la sexualidad, ya que es en esta última donde los procesos mecánico y eléctrico quedan asociados en una secuencia de dos polos – molar y molecular.<sup>528</sup> El objetivo que Reich perseguía con este planteamiento era superar la alternativa entre el mecanicismo y el vitalismo, ya que aunque estas dos funciones, mecánica y eléctrica, existen en la materia en general, en el organismo viviente se combinan en una secuencia particular, así como desligar la sexualidad de la función reproductora. Precisamente es éste uno de los reproches que Reich dirige a Freud, a quien acusa de haber abandonado el punto de vista de la sexualidad desde el momento en que coloca la genitalidad en la pubertad al servicio de la procreación, siendo precisamente que la reproducción está subordinada a la sexualidad.

Deleuze celebra la tesis de Reich que, en su opinión, tiene la ventaja frente al psicoanálisis – que siempre reduce la sexualidad a un asunto familiar – de mostrar el doble polo de la libido, como formación molecular a escala microscópica, como catexis de las formaciones molares a escala de los conjuntos orgánicos y sociales. “La sexualidad no es en modo alguno una determinación molar representable en un conjunto familiar, es la subdeterminación molecular funcionando en los conjuntos sociales, y secundariamente familiares, que trazan el campo de presencia y de producción del deseo.<sup>529</sup> No hay que deducir de esto que Deleuze privilegie la sexualidad como una infraestructura en los agenciamientos del deseo. En 1977, cinco años

---

<sup>528</sup> “El cuerpo consiste de innumerables “superficies limítrofes” entre las membranas y los fluidos electrolíticos de diversa densidad y composición. Según una conocida ley de la física, las tensiones eléctricas se desarrollan en el límite entre los fluidos conductores y las membranas. En vista de que hay diferencias en la densidad y en la estructura de las membranas, se dan también diferencias de tensión en las superficies limítrofes y, en consecuencia, diferencias de potencial de intensidad diversa. (...) En consecuencia, la energía eléctrica del cuerpo se halla en continuo movimiento entre lugares de potencial mayor y otros de potencial menor. (...) El orgasmo debe ser entonces un fenómeno de descarga eléctrica.” REICH, W.. *Op. cit.*, pp. 214 - 215

<sup>529</sup> AE, 190

después de la publicación del *Anti-Edipo*, Deleuze puntualizaba que la sexualidad sólo puede ser pensada como un flujo entre otros, en el seno de un agenciamiento que compone al conectarse con otros flujos tan relevantes como él. En esta etapa, y como resultado de la concepción de la haecceidad como multiplicidad de fusión, la sexualidad va a ser planteada como conjugación de flujos intensivos cuyo producto es un bloque de devenir que, al pasar *entre* los sujetos a los que conecta, los arrastra a ambos a una zona de indescernibilidad en donde carecen de sentido las determinaciones sexuales oponibles del plano de organización.

*La sexualidad no se deja sublimar ni fastasmar, lo que interesa está en otra parte, en la vecindad y la conjugación reales con otros flujos que la agotan o la precipitan – todo depende del momento y del agenciamiento. Y esa vecindad o conjugación no se produce de uno a otro de los dos “sujetos”, sino que en cada uno de los dos se conjugan varios flujos para formar un bloque de devenir que los arrastra a ambos...<sup>530</sup>*

Contra el psicoanálisis – que mantiene que la libido no opera más que en familia y que sólo carga conjuntos más amplios por extensión desexualizante – Deleuze defiende el carácter pre-personal de los flujos del deseo, que sólo por restricción quedan contenidos en estrictas células del tipo “pareja”, “familia”, “personas” u “objetos”. Dicho bloqueo está necesariamente fundado – puntualiza – ya que la libido no pasa a la conciencia más que en relación con determinado cuerpo o determinada persona a la que toma por objeto, lo que no obsta para que el objeto en el que recae nuestra elección erótica no sea, en último término, sino una conjunción de flujos con la que comunicamos en un campo biológico, histórico y social en el que estamos inmersos y que compartimos con él. El deseo no tiene por objeto personas o cosas – afirma nuestro filósofo – sino medios enteros, biológicos y sociales, siendo el objeto del deseo un mero catalizador de las catexis de flujos propiamente inconscientes

---

<sup>530</sup> D, 114

que lo atraviesan y que en ningún caso se confunden con él. De ahí que el objeto del deseo sea susceptible de desempeñar distintas funciones según la posición que asuma en el proceso, ya que bien puede estar situado al servicio de los mecanismos represivos de la estructura social, desempeñando entonces al deseo por los atolladeros de la familia y la pareja – formas sociales ligadas históricamente a la propiedad – o bien configurarse como apertura a un plano de energía no ligada que es irreductible a las leyes y a la normatividad social.

*Las personas a las que amamos, incluidas las personas parentales, no intervienen más que como puntos de conexión, de disyunción, de conjunción de flujos cuyo tenor libidinal de catexis propiamente inconsciente traducen. (...) Más siempre hacemos el amor con mundos. Y nuestro amor se dirige a esta propiedad libidinal del ser amado, de abrirse o cerrarse a mundos más vastos, masas y grandes conjuntos.<sup>531</sup>*

Deleuze distingue entre dos regiones, molecular y molar, correspondiendo la primera al plano micro-inconsciente en el que las máquinas deseantes efectúan sus síntesis – conectivas, disyuntivas y conjuntivas – y la segunda al dominio en el que se producen, a partir de las fuerzas primarias de la región molecular, organismos molares – individuales o sociales – cuya institución supone la neutralización y represión de la profundidad intensiva en la que tienen su origen. Las sociedades siempre reprimen la producción deseante, por más que el mecanismo de represión socio-cultural no sea universal ni invariable, siendo esta la razón que lo convierte en el factor determinante del modo en que las distintas formaciones sociales bloquean los flujos del deseo. Aunque lo que la sociedad reprime – puntualiza Deleuze – es más bien la parte de la producción deseante que no es susceptible de ser codificada socialmente, y cuya irrupción sólo traería revolución y desorden en el conjunto del sistema social. La producción deseante constituye siempre una amenaza para la producción social ya que, aunque se trata de las mismas máquinas, difieren de

---

<sup>531</sup> AE, 303

régimen según el plano en el que se efectúan, de modo que la producción social siempre reprime la producción deseante ya que su irrupción supondría inevitablemente el estallido de la estructura social.

*No hay más que deseo, medios, campos, formas de gregariedad. (...) Máquinas deseantes por una parte, y máquinas orgánicas, técnicas y sociales, por la otra: son las mismas máquinas en condiciones determinadas. (...) Son las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen, las mismas relaciones de tamaño, ni los mismos usos de síntesis.*<sup>532</sup>

La naturaleza del deseo no es, sin embargo, asocial – afirma nuestro filósofo – ya que es él quien construye, a partir de sus conexiones, el terreno social. Lo que la eclosión del deseo pone en peligro no es la sociedad en sí misma, sino las estructuras rígidas en las que se apoya, siendo éste el motivo de que suponga una amenaza para la sociedad en la medida en que se identifica con ellas. De ahí la importancia decisiva que la represión del deseo reviste para la sociedad, operación que culmina con éxito cuando la servidumbre y la explotación no sólo son toleradas, sino deseadas, de modo que los hombres – como decía Spinoza – comiencen a luchar encarnizadamente por su propia servidumbre, convencidos de estar haciéndolo por su salvación. Dado que la producción deseante y la estructura social conforman una unidad, es preciso concluir que es el deseo mismo quien produce, paradójicamente, su propia auto-represión, correspondiendo a Reich el mérito – como Deleuze reconoce expresamente – de haber sido el primero en descubrir que el deseo puede volverse contra sí mismo, dando origen a un proceso en el que los sujetos quedan transformados en piezas y engranajes de las estructuras represivas de una determinada formación social que, de este modo, asegura su propia reproducción.

*Reich fue el primero que planteó el problema de la relación del deseo con el campo social. (...) Al plantear el problema en términos de deseo, es el*

---

<sup>532</sup> AE, 297

*primero que rechaza las explicaciones de un marxismo sumario demasiado presto a decir que las masas han sido engañadas, embaucadas... (...) De ahí el grito de Reich: no, las masas no han sido engañadas, desearon el fascismo, y eso es lo que hay que explicar.*<sup>533</sup>

En *Diálogos*, el ensayo que Deleuze escribe en 1977 en colaboración con Claire Parnet, el proceso por el que el deseo se reprime a sí mismo es pensado como resultado de un cambio de signo en el agenciamiento que éste construye al desplegarse. Esta posición es coherente con la concepción del agenciamiento del deseo como una multiplicidad de fusión, una simbiosis de elementos heterogéneos en la que coexisten líneas de territorialización, de desterritorialización y de fuga que se trazan al mismo tiempo que él, lo que hace imposible prever las conexiones y disyunciones a las que puede dar lugar. De ello se sigue la imposibilidad de hablar de deseos definidos que serían atribuibles a un sujeto o a una colectividad, ya que lo único que existe es un agenciamiento de deseo cuyas líneas componentes, al articularse, van a determinar, en un momento histórico concreto, el signo dominante del conjunto, un signo provisional y fluctuante tal y como corresponde a una multiplicidad cuya esencia es devenir.

La represión de la sexualidad desempeña, no obstante, un papel fundamental en el proceso por el que los sujetos quedan sometidos a la autoridad de una instancia abstracta suprema en pro de la cual deben ser negados los impulsos naturales de la vida. Reich – algunos de cuyos análisis influyen notablemente en nuestro filósofo – había relacionado represión y sometimiento, llegando a afirmar que la represión sexual equivale a una auténtica castración psíquica que sirve al poder dominante para mantener a los seres humanos en un estado de sujeción, al igual que la castración de potros y toros sirve para asegurarse bestias de carga. A partir de ahí, concluía valientemente que la abstinencia sexual a la que se condena a los jóvenes mediante el recurso de

---

<sup>533</sup> AE, 124 y 265



culpabilizar sus impulsos naturales no constituye – como afirma el psicoanálisis – el prerequisite del desarrollo cultural, sino exactamente lo contrario, siendo más bien un procedimiento de esterilización en el plano psíquico cuyas consecuencias a largo plazo son impredecibles a nivel individual y social.

La posición de Reich arranca de la polémica que a principios de 1926 tuvo lugar entre Malinowski y Freud en torno al carácter del complejo de Edipo. Lo que se discutía en esta controversia era la decisiva cuestión de si la represión sexual está biológicamente determinada y es inalterable, o si está sociológicamente determinada y es alterable. Es bien sabido que Freud y toda la escuela psicoanalista defendían la tesis biológica, con lo que se conseguía un Edipo universal extrapolable a todas las culturas, así como la consagración de la familia tradicional – el triángulo edípico – como una institución biológica inalterable. Malinowski, por su parte, rechazaba de plano que el conflicto sexual niño-padres tuviese una naturaleza biológica afirmando, en base a sus estudios etnológicos, que el carácter de la relación familiar es social. Reich toma partido por Malinowski y afirma, contra Freud, que el origen de la represión sexual es socio-económico y no biológico, siendo su función sentar las bases de la cultura autoritaria patriarcal y de la esclavitud económica.<sup>534</sup> De ahí el interés que su obra reviste para nuestro filósofo, que va a encontrar en ella una oposición frontal al psicoanálisis y al complejo de Edipo en tanto que instrumentos al servicio de la represión social.

Solo se logra castrar al inconsciente – afirma Deleuze – cuando se consigue construir una representación que sea capaz de culpabilizarlo mordiendo en él, siendo precisamente ésta la función que el psicoanálisis desempeña en nuestras modernas sociedades. El psicoanálisis desnaturaliza el inconsciente a base de transformarlo en una escena del teatro de la representación, un teatro de sombras en donde las fuerzas reales que componen y sacuden la sociedad quedan enmascaradas en los personajes que integran la

---

<sup>534</sup> REICH, W. , Op. cit., pp. 178 y siguientes..

familia nuclear. La representación, como sabemos, siempre reprime la diferencia en la que tiene su origen ya que ésta, como fundamento de la misma, no puede ser objeto de representación. Esta es precisamente la operación que realiza el psicoanálisis con el inconsciente cuando desvirtúa su verdadero carácter transformándolo en una escena familiar. La sociedad reprime la producción deseante que la amenaza mediante un mecanismo doble que implica, por una parte, la delegación de la función represiva en una instancia reprimente, mientras que por otra, y correlativamente, el deseo aparece recubierto por la imagen desplazada que de él suscita la represión.

Según Deleuze, en las sociedades post-industrializadas, Edipo es el constructo teórico que desfigura el deseo ofreciendo de él una imagen desplazada y trucada, proporcionando con ello al poder dominante la coartada cultural que le permite justificar la represión general que ejerce sobre la producción deseante. Es la represión la que produce Edipo de modo que el deseo pueda ser culpabilizado, de donde resulta que el deseo no está reprimido porque sea deseo de la madre o de la muerte del padre, sino que reviste esta apariencia precisamente porque está reprimido por la sociedad, siendo la familia el agente al que se delega la represión social. De los anteriores análisis se sigue una crítica implacable a la familia tradicional, que pasa a ser concebida como un instrumento al servicio de los poderes dominantes que ejercen la represión.

*En un mismo movimiento, la producción social represiva se hace reemplazar por la familia reprimente y ésta da de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas.<sup>535</sup>*

El psicoanálisis, cuya complicidad en todo este asunto es continuamente denunciada por Deleuze, reprime el deseo cuando lo liga a la Ley, dando por supuesto que la Ley es inocente y que sólo prohíbe aquello que los hombres

---

<sup>535</sup> AE, 125

harían si estuviesen libres de toda constricción. Nuestro filósofo alude a las reflexiones de Freud acerca de una observación de Frazer, según la cual “la ley no prohíbe más que lo que los hombres serían capaces de hacer bajo la presión de algunos de sus instintos; así, por ejemplo, de la prohibición legal del incesto debemos sacar en conclusión que existe un instinto natural que nos empuja al incesto”<sup>536</sup>. Lo que Freud concluye, a partir de la afirmación de Frazer, es que sólo está prohibido lo que es objeto efectivo de deseo, con lo que demuestra – en opinión de Deleuze – una absoluta ignorancia de las astucias de la Ley. Nuestro filósofo acusa a Freud de no haber sabido ver la *diferencia* de naturaleza que existe entre la represión y lo reprimido, entre la prohibición y lo prohibido, siendo precisamente esto lo que desvirtúa el psicoanálisis al introducir un elemento ficticio – Edipo –cuya función es persuadir a los sujetos de que sus deseos corresponden precisamente a esa ficción. La realidad es sin embargo otra: el deseo no tiene más objeto ni más sujeto que a sí mismo y lo único que persigue en todas sus operaciones es su propia afirmación, siendo la prohibición y el desplazamiento las argucias que emplea la sociedad para culpabilizar a unos sujetos dóciles y amedrentados a los que previamente se ha conseguido convencer de que deben renunciar a sus deseos en nombre de los intereses superiores de la civilización.

*Pero el signo del deseo nunca es signo de la ley, es signo de poder – y ¿quién se atrevería a llamar ley al hecho de que el deseo ponga y desarrolle su poder y que en todo lugar donde éste haga correr flujos y cortar substancias? (...) Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son determinaciones del inconsciente o la manera como un sacerdote ve las cosas? Y sin duda hay muchas más fuerzas, aparte del psicoanálisis para edipizar el inconsciente, culpabilizarlo, castrarlo. Sin embargo, el psicoanálisis apoya el movimiento, inventa un último sacerdote.*<sup>537</sup>

---

<sup>536</sup> FREUD, S., *La vida sexual*, PUF, p. 120. Citado por Deleuze en AE, 119

<sup>537</sup> AE, 118-119

Las sociedades no dejan de inventar mecanismos y trampas para cazar al deseo, siendo susceptibles de una clasificación según los aparatos de represión que utilizan, cuyo criterio sería el coeficiente de afinidad que en una sociedad dada existe entre el proceso de producción deseante – las máquinas deseantes – y el proceso de producción social – la maquinaria social. El objetivo del esquizoanálisis queda así claramente delimitado en el ámbito de lo social: se trata de determinar el grado en el que la maquinaria social permite o bloquea los flujos no-codificados del deseo, o dicho de otro modo, el nivel de penetración de las conexiones y las interacciones de las máquinas deseantes en el tejido social. El factor determinante de la represión social – que Deleuze va a llamar “secundaria” con respecto a la represión “primaria” u “originaria” que tiene lugar en el ámbito de la producción deseante – es el modo de distribución de los agentes y las fuerzas productivas en el *socius*, que desempeña el papel de superficie de registro – cuerpo sin órganos – en el proceso de producción social.

La sociedad emerge como resultado de la codificación de los flujos no ligados del deseo que recorren el plano de consistencia, estando su permanencia y estabilidad condicionadas a dicha operación. De ahí la importancia crucial que reviste, para la sociedad, la investidura de los agentes sociales como piezas de su maquinaria social, ya que son ellos los que efectúan la extracción y codificación de los flujos. Es esta consideración la que lleva a Deleuze a calificar el modo de inscripción de la producción social en el *socius* como el factor que permite determinar la forma que adopta la represión propiamente dicha o secundaria que traduce, en el terreno social, la represión originaria que ejerce el cuerpo sin órganos sobre la producción deseante en el plano molecular.

### **VI.3 Regímenes de sujeción: máquina territorial primitiva, máquina despótica imperial y capital.**

Deleuze establece un paralelismo entre el *socius* – el campo específico en el que se registra la producción social - y el cuerpo-sin-órganos – la

superficie de inscripción de la producción deseante – ya que en ambos casos se trata de un elemento improductivo que está acoplado al proceso de producción y que desempeña con respecto a él el papel de cuasi-causa. El análisis de las distintas formas en que los agentes y las fuerzas productivas se distribuyen en el socius permite a nuestro filósofo distinguir entre varios tipos de superficies de inscripción que siempre se comportan respecto a x dominios de lo social como “pausa improductiva inengendrada” disponiendo cada una de ellas de mecanismos de represión que, aunque diferentes en la forma, tienen idéntica finalidad: encadenar los flujos del deseo haciéndoles perder su polivocidad. Deleuze distingue entre tres tipos diferenciados de socius atendiendo al modo en que se realiza la codificación de los flujos intensivos del deseo: el cuerpo de la tierra - regímenes territoriales – el cuerpo del Déspota – máquina bárbara o imperial – y el capital, en las modernas sociedades post-industrializadas, que es la única máquina social que se ha constituido como tal sobre flujos descodificados.

*Para evaluar en cada caso la naturaleza del aparato de represión y sus efectos sobre la producción deseante, hay que tener en cuenta no sólo los elementos de la representación tal y como se organizan en profundidad, sino la manera como la misma representación se organiza en la superficie, sobre la superficie de inscripción del socius.*<sup>538</sup>

El régimen territorial es el primer tipo de socius o máquina social, en tanto constituye la unidad primitiva en la que se articulan la producción deseante y la producción social. Deleuze distingue entre el “suelo” y la “tierra”, ya que mientras que el primero puede ser concebido como elemento productivo susceptible de reparto y apropiación por parte de los agentes sociales, la tierra es siempre, además, la entidad única e indivisible que es condición tanto de la producción como de la utilización y el reparto del suelo. En el régimen territorial primitivo la tierra es la superficie encantada sobre la que se registra la

---

<sup>538</sup> AE, 191

producción social en su totalidad, agentes y productos, apareciendo como su presupuesto natural y divino cuando al volcarse sobre ella se la apropia: lo que hemos visto anteriormente a propósito del capital. La “máquina territorial” funciona como máquina de inscripción social y es máquina sin metáfora – afirma nuestro filósofo – ya que como ella dispone de un motor inmóvil – la tierra – y realiza todo tipo de cortes, extracciones y codificaciones sobre los flujos de deseo, consistiendo precisamente su función primordial en codificar los flujos de modo que nada escape a su control. No hay que pensar sin embargo – puntualiza Deleuze – que la máquina territorial se asemeje a las máquinas técnicas ya que a diferencia de ellas, que hasta en sus formas más simples incluyen elementos no humanos, tiene como piezas a los hombres – con sus técnicas incluidas – a los que interioriza en un modelo institucional.

*Codificar los flujos implica todas estas operaciones. Esta es la tarea más importante de la máquina social... La máquina territorial primitiva, con su motor inmóvil, la tierra, ya es máquina social o megamáquina, que codifica los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores: el cuerpo lleno de la diosa Tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y los órganos humanos.<sup>539</sup>*

La catexis colectiva de los órganos reviste una enorme importancia en la sociedad primitiva, ya que la codificación de los flujos sólo puede realizarse cuando los órganos capaces de cortarlos y extraerlos están instituidos como objetos parciales del socius. De ahí que en las sociedades salvajes los órganos no pertenezcan a las personas a título individual, sino al cuerpo de la tierra, sirviendo la marca en el cuerpo para recordar a los individuos su pertenencia a la comunidad. Según Deleuze, los cimientos de la sociedad primitiva son la filiación y la alianza, no pudiendo deducirse una de otra, ya que las filiaciones remiten a una pirámide vertical cuyo vértice ocupa el antepasado, mientras que las alianzas se desarrollan siguiendo un sistema de coordenadas horizontales que

---

<sup>539</sup> AE, 147

descansan en las relaciones deudor-acreedor. Los hombres devienen deudores, es decir, capaces de prometer, como resultado de un acto fundacional que les arranca de su existencia biológica transformándolos en piezas de la maquinaria social. Nuestro filósofo se remite aquí a los análisis de Nietzsche quien, en la *Genealogía de la Moral*, mostraba que la labor de la cultura, entendida como actividad genérica del hombre sobre el hombre, consiste en dotar a éste de una memoria que le faculte para prometer y mantener su promesa, siendo éste el factor determinante de las relaciones deudor-acreedor que constituyen la base de las alianzas que conforman el tejido social.

*La cultura dota a la conciencia de una nueva facultad que en apariencia se opone a la facultad del olvido: la memoria. Pero la memoria de la que se ahora se trata no es la memoria de las huellas. Esta memoria original ya no es función del pasado, sino función del futuro. No es memoria de la sensibilidad, sino de la voluntad. (...) Es facultad de prometer, compromiso del futuro, recuerdo del propio futuro. (...) Este es precisamente el objeto selectivo de la cultura: formar un hombre capaz de prometer, o sea, de disponer del futuro.*<sup>540</sup>

El crédito – y no el intercambio – es la base de las alianzas en la sociedad salvaje, siendo la inscripción en la carne el procedimiento por el que la alianza deviene sensible y el individuo queda insertado en el grupo social. De lo anterior se deriva que la escritura – el grafismo – es anterior al lenguaje y su verdadera condición de posibilidad, ya que la finalidad de la marca en el cuerpo es reforzar la conciencia, que originalmente se define por el carácter fugitivo de las sensaciones, mediante la construcción de una memoria colectiva que no es de las cosas, sino de las palabras, capaz de reemplazar a la memoria biológica que el hombre se ha visto obligado a perder en el transcurso de su historia. “Tal vez no haya nada más terrible ni más inquietante en la prehistoria del hombre que su mnemotecnia. Esta nunca ocurría sin suplicios, sin mártires y sacrificios sangrientos cuando el hombre juzgaba necesario crearse una

---

<sup>540</sup> NF, 188-189

memoria; los más terribles holocaustos y los compromisos más horribles, las mutilaciones más repugnantes, los rituales más crueles de todos los cultos religiosos... ¡Nos daremos cuenta de las dificultades que se dan sobre la tierra para producir un pueblo de pensadores!”<sup>541</sup>. El tatuaje que se labra en el cuerpo, el conjuro que lo acompaña y el dolor que resulta de su inscripción, son los elementos –según nuestro filósofo – de un verdadero teatro de la crueldad que equivale a un acto fundacional, ya que señala el momento en que el hombre queda separado de su existencia biológica quedando transformado en una pieza de la maquinaria social.

*La crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. Esto es lo que significa crueldad. (...) A los hombres o a sus órganos, los convierte en las piezas y engranajes de la máquina social. El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que clavan sus banderas en los cuerpos.*<sup>542</sup>

En las sociedades primitivas, la cultura es inseparable de un procedimiento que inserta a la fuerza la producción social en el socius, siendo esta la tarea primordial de la máquina territorial primitiva, que sólo puede codificar los flujos a condición de que los hombres y sus órganos estén registrados como órganos parciales en su superficie de inscripción. El hombre emerge de este proceso como un organismo cuyas funciones quedan definidas por las exigencias del socius, hasta el punto que el disfrute o privación de ellas está perfectamente delimitado según reglas precisas que relacionan sus órganos y su ejercicio con la colectividad. Todas las demás operaciones que se desarrollan en el ámbito social dependen de ésta, de modo que la circulación o el intercambio de los flujos sólo son posibles dentro del espacio territorial sellado por el signo de la alianza. “Nietzsche definía *la moralidad de las costumbres, o el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo durante el mayor período de la*

---

<sup>541</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogía de la Moral*, II, 2.7, Alianza Editorial, 1981 . Citado por Deleuze en AE, 151

<sup>542</sup> AE, 151



*especie humana, todo su trabajo prehistórico*: un sistema de evaluaciones que poseen verdadera fuerza en lo relativo a los diversos miembros o partes del cuerpo”<sup>543</sup>. De ahí que las sociedades primitivas mantuviesen el intercambio y el comercio en una rigurosa posición de subordinación, ya que así conjuraban el peligro que el establecimiento de un sistema de cantidades abstractas o ficticias – un flujo desterritorializado – supondría para el equilibrio del sistema, que sólo puede sostenerse a condición de ligar rigurosamente los flujos del deseo.

La filiación es el primer carácter de la inscripción en el cuerpo lleno de la tierra – cuerpo sin órganos del *socius* territorial – ya que, análogamente a lo que ocurre en el proceso de producción deseante, todos los elementos que se distribuyen en su superficie de registro revisten aparentemente el carácter de realidades derivadas engendradas por él. No puede ser de otro modo, ya que entre el proceso de producción deseante y el proceso de producción social hay identidad de naturaleza, por más que sus regímenes sean diferentes. Dicha diferencia se traduce, en el caso del *socius* territorial, en el distinto carácter que adoptan las piezas que componen su maquinaria social con respecto a los órganos parciales que, en el proceso de producción deseante, se registran en el cuerpo-sin-órganos como superficie de inscripción.

En el proceso de producción deseante la filiación es intensiva y disyuntiva, ya que los órganos parciales que constituyen las piezas de las máquinas deseantes sólo se distinguen entre sí por variaciones de intensidad. Son haecceidades, multiplicidades permutables susceptibles de articularse entre sí hasta el infinito sobre un mismo plano inmanente de composición, signos ambiguos – en terminología de Leibniz – que sólo aparecen como disyunciones exclusivas cuando quedan ligadas a personas globales en un sistema en extensión que implica distinciones y denominaciones parentales. Es sólo entonces – puntualiza Deleuze – y como resultado de esta operación, que las personas aparecen como prohibidas o permitidas para una relación en el marco

---

<sup>543</sup> AE, 150 Subrayado de Deleuze.

de un sistema de filiaciones y alianzas. Correlativamente los nombres, que en el plano intensivo designan acontecimientos, van a servir en el plano extensivo para identificar personas discernibles dentro de una realidad que se organizará en segmentos oponibles.

Desde esta posición, Deleuze somete a revisión el tabú del incesto – que los psicoanalistas habían conceptualizado como una modalidad del complejo de Edipo en las sociedades primitivas – y concluye que éste no es sino la imagen desfigurada que la sociedad territorial proyecta sobre el deseo, que nunca es de personas, sino del flujo intensivo germinal que recorre el cuerpo lleno de la tierra y que es el representante de los flujos no codificados de la producción deseante. El incesto – afirma nuestro filósofo – no constituye nunca una verdadera posibilidad, ya que para que lo fuese sería preciso que en el acto incestuoso se pudiese disponer al mismo tiempo de la persona y del nombre: hijo, hermana, padre, hermano... Ahora bien, en el acto del incesto nunca coinciden la persona y el nombre, ya que éste último es inseparable de la prohibición que excluye a la persona como compañera sexual, y cuando subsiste es a condición de designar estados intensivos pre-personales que pueden servir para identificar por extensión a otras personas, como cuando se llama “mamá” o “hermana” a la mujer legítima.

*Las personas, con los nombres que ahora las designan, no preexisten a las prohibiciones que las constituyen como tales. Madre y hermana no preexisten a su prohibición como esposas<sup>544</sup>.*

En las sociedades salvajes, los sujetos se instituyen en el seno de un agenciamiento maquínico que liga elementos heterogéneos – el nombre, la marca en el cuerpo y el dolor –, cuyo resultado es la inscripción de las personas en el socius territorial. De ahí que el incesto constituya un límite y no una verdadera posibilidad ya que, o bien se está situado en el campo intensivo poblado por haecceidades pre-personales, grados variables de un mismo flujo de

---

<sup>544</sup> AE, 167

intensidad que se relacionan entre sí siguiendo un régimen de disyunciones inclusivas – lo que hace irrelevante el tema del incesto puesto que dicho plano no está sometido a la Ley que lo define como una transgresión sobre las personas – o bien se está ubicado en el campo social en el que las denominaciones se escapan en cuanto se infringen las prohibiciones que implican.

*Es en este sentido que decíamos: siempre estamos más acá o más allá. Nuestras madres, nuestras hermanas, se funden entre nuestros brazos: su nombre se desliza sobre su persona como un sello demasiado mojado. Nunca podemos gozar a la vez de la persona y del nombre – lo que sin embargo, sería la condición del incesto.<sup>545</sup>*

El incesto es una añagaza – afirma nuestro filósofo – una trampa con la que la sociedad territorial caza al deseo, bloqueando así la irrupción de sus flujos descodificados en el tejido social. El sistema en extensión nace de las condiciones intensivas pero reacciona sobre ellas neutralizándolas, ya que la sociedad sólo puede instaurarse y reproducirse a base de reprimir la intrusión del flujo germinal que recorre el cuerpo lleno de la tierra y que remite, en concepto de representante, a un flujo que no se dejaría codificar. Esta es precisamente la amenaza que la sociedad territorial primitiva conjura mediante el tabú del incesto, ya que su supervivencia depende de su capacidad para codificar los flujos, operación que sólo puede realizarse cuando los órganos y las personas que realizan las extracciones y los cortes están marcadas por signos indelebles que determinan las conexiones, las disyunciones y todo el conjunto de relaciones sobre las que descansa la estructura social.

La prohibición del incesto tiene, por tanto, un sentido económico y político, siendo su finalidad la instauración y reproducción de un sistema social extenso mediante el control riguroso de los flujos intensivos del deseo cuya irrupción supondría el estallido de la estructura social. El tabú del incesto es

---

<sup>545</sup> AE, 168

el procedimiento que emplea la sociedad territorial primitiva para impedir que la filiación revierta sobre sí misma, lo que equivaldría al bloqueo de las alianzas que constituyen el soporte de la comunidad. El psicoanálisis tiene razón por tanto – ironiza Deleuze – cuando establece rasgos comunes entre el tabú del incesto y el complejo de Edipo, por más que dicha comunidad sólo consista en que ambos son una mixtificación del inconsciente destinada a domeñar el deseo, pudiendo decirse en este sentido que Edipo es universal, aunque no como elemento de un inconsciente subjetivo que el psicoanálisis habría logrado descubrir, sino como artificio al servicio de la represión del deseo que nuestra sociedad ha heredado de las formaciones anteriores.

La máquina despótica o *socius bárbaro* sucede a la máquina territorial, señalando su advenimiento una nueva forma de codificación de las catexis deseantes sobre el campo social. Los bárbaros son los *fundadores del Estado* a los que alude Nietzsche en la *Genealogía de la Moral*: “Organizadores natos que no saben lo que es la culpa, responsabilidad, consideración; en ellos reina aquel terrible egoísmo del artista de mirada de bronce y que de antemano se sabe justificado en su obra, por toda la eternidad, igual que la madre en su hijo”<sup>546</sup>. No hay que pensar sin embargo que la institución de la máquina imperial implique la destrucción de los códigos primitivos, tratándose más bien de un proceso de sobrecodificación que los conserva como piezas secundarias sometidos a un nuevo aparato de represión. Siguiendo a nuestro filósofo, lo que distingue netamente a la formación imperial de la territorial es el distinto carácter que el sistema filiación-alianza – el modo de inscripción en el *socius* – reviste en cada una de ellas, pasándose de un régimen de cruzamientos móviles, que constituía la base de la sociedad primitiva, a otro en el que el déspota se coloca a sí mismo en filiación directa con su dios, de lo que se deriva una nueva alianza y un nuevo orden social.

---

<sup>546</sup>NIETZSCHE, F., *La Genealogía de la Moral*, II, 17. Citado por Deleuze en AE, 198

El déspota subvierte profundamente el orden establecido cuando, en un mismo movimiento, se desprende del vínculo que lo ligaba a la tierra y se instituye a sí mismo como superficie de inscripción, verdadero cuerpo sin órganos del socius imperial hacia el que ahora confluyen todos los flujos de la producción deseante y social. El soberano – y no la tierra – es ahora el motor inmóvil de la máquina social, la cúspide de un Estado que emerge en este proceso como pirámide funcional cuya superficie lateral y órgano de transmisión es el aparato burocrático, constituyendo su base los antiguos engranajes de la antigua sociedad territorial. La mega-máquina del Estado se levanta sobre los fragmentos de la máquina primitiva, cuyos códigos sin embargo conserva, ya que de ellos depende la materia de la producción, por más que sometidos a un riguroso régimen de sobrecodificación que garantiza la restitución de toda la plus-valía sobre el cuerpo sin órganos del déspota imperial.

*Todo el sistema primitivo se halla movilizado, requisado por un poder superior, subyugado por nuevas fuerzas exteriores, puesto al servicio de otros fines; tan cierto es, decía Nietzsche, que lo que se llama evolución de algo es una “sucesión constante de fenómenos de sujeción más o menos violentos, más o menos independientes, sin olvidar las resistencias que sin cesar se producen, las tentativas de metamorfosis que se realizan para concurrir en la defensa y la reacción, por último, los resultados favorables de las acciones en sentido contrario”.*<sup>547</sup>

La instauración del nuevo régimen supone el aplastamiento de todas las estructuras de la formación anterior. Los bloques de deuda móviles y finitos que conformaban las relaciones deudor-acreedor en la sociedad primitiva se convierten en una deuda infinita que cada sujeto ha contraído por el mismo hecho de existir – deuda existencial – y que sólo se salda con la muerte, de donde deriva el poder del soberano sobre la vida de sus súbditos. Las pequeñas comunidades territoriales siguen conservando el suelo, aunque el verdadero

---

<sup>547</sup> AE, 203

propietario sea el Estado, que se apropia del excedente de la producción. Los objetos, los órganos, las personas y los grupos siguen manteniendo una parte de sus antiguos códigos, si bien sobrecodificados por la máquina imperial. Aunque tal vez sea la relación entre la voz y el grafismo – señala Deleuze – el elemento que cambia más singularmente en la nueva organización de la representación social.

En el régimen territorial la inscripción en el socius estaba ligada a la instauración de un triángulo mágico – un agenciamiento maquínico – que articulaba elementos heterogéneos – la marca en el cuerpo, el conjuro y el dolor – en un acto fundacional del que los individuos salían vestidos como piezas de la máquina social. En dicho acto – afirma Deleuze – la palabra no es independiente del grafismo, ni constituye por sí sola un signo, siendo su única función designar. Es el cuerpo el que se transforma en signo cuando, en virtud del grafismo que dolorosamente se esculpe en él, reaccionando a la palabra aunque manteniendo su independencia frente a ella, revela un aspecto que permanecía oculto en su identidad manifiesta. La palabra adquiere entonces visibilidad – en el dolor que emerge de la marca en la carne – pudiendo en dicho carácter ser apresada por un ojo evaluador que la “ve” sin leer sus letras. Deleuze se remite en este punto a los estudios de J. F. Lyotard, quien establecía una separación irreductible entre las palabras y las cosas en la relación de designación que las connota. Según este autor, las palabras no son signos por sí mismas, pero transforman en signos las cosas o cuerpos que designan, deviniendo ellas mismas visibles en este proceso, con independencia de cualquier relación escritura-lectura.

*Régimen de connotación, sistema de la crueldad, ése creemos que es el triángulo mágico con sus tres lados: voz-audición, grafismo-cuerpo, ojo-dolor: donde la palabra es esencialmente designadora, pero donde el grafismo forma*

*él mismo un signo con la cosa designada y donde el ojo va de uno a otro, extrayendo y midiendo la visibilidad de uno con el dolor de otro.*<sup>548</sup>

Esta alusión a las investigaciones de Lyotard, que será enriquecida en el *Anti-Edipo* con frecuentes referencias a la obra de Derrida, está relacionada con la crítica estructuralista a la concepción fenomenológica del sentido y de la significación que la llamada generación post-estructuralista – de la que estos autores forman parte – se había encargado de radicalizar. De modo coherente con la orientación pragmática que preside su filosofía del lenguaje a partir de *Lógica del sentido*, Deleuze se adhiere a dicha crítica, elogiando al estructuralismo por haber sabido desplazar el sentido y el significado desde el campo de la conciencia intencional de un sujeto hacia un ámbito lingüístico que es previo e incluso constituyente con respecto a la subjetividad. Nuestro filósofo celebra como un logro del estructuralismo el haber sabido desligar el sentido de toda referencia a un supuesto “Origen” o “Principio” fundante, planteándolo como un efecto del lenguaje, de lo que resulta que el sentido no es algo especialmente velado u olvidado que deba ser encontrado o restaurado, sino algo que hay que producir.

*En una palabra, el sentido es siempre un efecto. No solamente un efecto en el sentido causal; sino un efecto en el sentido de “efecto óptico”, efecto de posición, efecto de lenguaje. (...) Es pues agradable que resuene hoy la buena nueva: el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias.*<sup>549</sup>

Este entusiasmo inicial será reemplazado en *Mil Mesetas* por una crítica en profundidad a los supuestos fundamentales de la lingüística estructuralista que tiene su origen en Saussure. El ataque deleuzeano se centra, en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, en las clásicas distinciones saussurianas entre lengua y palabra, así como entre significante y significado,

---

<sup>548</sup> AE, 210

<sup>549</sup> LS, 90

ya que ambas implican la instauración de un ámbito interno al lenguaje sin referencia alguna a la exterioridad. Es sabido que Saussure distinguía entre lengua y palabra, siendo la lengua el sistema de reglas convencionalmente aceptadas por una comunidad lingüística, mientras que la palabra es un fenómeno individual, una comunicación que un individuo concreto emite en un momento dado. El motivo de que nuestro filósofo rechace esta distinción es que con ella se convierte a la lengua, en nombre de una pretendida cientificidad neutral, en un sistema cerrado sin contacto alguno con la realidad social. La distinción entre significante y significado implica, análogamente, la reducción de todos los elementos heterogéneos que el estrato lingüístico articula a un sistema de signos que sólo remiten a sí mismos, quedando el contenido equiparado al significado y la expresión al significante. Lo que se consigue con esto – afirma Deleuze – es que las cosas queden subordinadas a palabras que han perdido la función de designar, quedando sustituido el régimen de presuposición recíproca que efectúa el agenciamiento maquínico entre los contenidos y la expresión, por otro en el que los signos remiten unos a otros formando una cadena significante homogénea y abstracta desconectada de cualquier referencia a la pragmática.

*Los partidarios del significante mantienen como modelo implícito una situación muy simple: la palabra y la cosa. De la palabra extraen el significante, y de la cosa, el significado conforme a la palabra, así pues, sometido al significante. De ese modo se instalan en un ámbito interno, homogéneo al lenguaje.*<sup>550</sup>

De modo coherente con el anterior análisis Deleuze va a denunciar, en el *Anti-Edipo*, el origen imperialista del significante, señalando la profunda transformación que en la formación despótica sufre la relación entre la voz y el grafismo. En el régimen despótico, el grafismo deja de estar insertado en el seno de un agenciamiento que lo articula con la palabra sin anular por ello su

---

<sup>550</sup> MM, 71



mutua heterogeneidad y se desterritorializa, cobrando independencia y transformándose en signo – símbolo – que suplanta a la voz. El grafismo deja de designar las cosas y deviene signo que remite a otros signos, formando círculos que convergen en el cuerpo lleno déspota imperial, instituido como significante absoluto. Según nuestro filósofo, lo propio del signo significante es instaurar una cadena en donde cada signo es significante con respecto a otro sin ninguna referencia al exterior, lo que finalmente exige la introducción de una instancia eminente capaz de dotar de significado a todo el sistema de signos.

En el régimen imperial los signos se transforman en escritura – Ley – que se talla en tablas, en piedras o en pergaminos, lo que conlleva correlativamente la pérdida, por parte del ojo, de su capacidad de evaluación. De ahí que Deleuze afirme que la escritura equivale a una especie de ceguera, de pérdida de visión por parte del ojo, por más que a cambio éste adquiera otras funciones. El triángulo mágico, que era el factor determinante de la inscripción de los sujetos en el *socius* territorial, sigue la suerte de todas las estructuras primitivas, quedando transformado en base de una pirámide en donde todos los elementos, gráficos, vocales y visuales, convergen en la eminente unidad del déspota. El incesto también cambia de signo en el régimen imperial, dejando de ser la imagen que desfigura al deseo para convertirse en la representación que asegura su represión. El doble incesto del déspota – con su hermana y con su madre – constituye un acto fundacional en el que el soberano se instituye como verdadero cuerpo sin órganos – superficie intensiva de inscripción – del *socius* imperial, en donde va a quedar enganchada toda la producción deseante y social.

Según Deleuze, en el incesto real las palabras “hermana” y “madre” no designan personas marcadas por signos que las determinan como prohibidas o permitidas en el marco de ciertas relaciones, sino significados que dependen del significante-señor y que no guardan relación alguna con la realidad. “El significado es precisamente el efecto del significante (no lo que representa, ni lo que designa). El significado es la hermana de los confines y la madre del

interior. (...)...*hermana y madre* son los significados de la voz”<sup>551</sup>. Desposando a su “hermana” y a su “madre” el déspota se sitúa al margen de todas las alianzas y las filiaciones regladas de la comunidad territorial, instituyéndose a sí mismo como el elemento trascendente hacia el que todas ellas deben confluír. El resultado de esta operación es que en el nuevo régimen no exista más que una sola alianza y una única filiación: la alianza que el pueblo le debe al déspota y la filiación de éste con su dios. El doble incesto real equivale por tanto a una simulación del estado intensivo del cuerpo-sin-órganos – cuyas disyunciones son inclusivas – siendo de este modo como el déspota se instituye como la causa divina de la que emanan todos los órganos, la superficie de inscripción que, a partir de ese momento, va a apropiarse de toda la producción.

*El incesto se ha hecho posible en los esponsales de los cuerpos de parentesco y las denominaciones parentales, en la unión del significante con sus significados. (...) Sistema de la simulación, éste es el otro nombre de la significación y de la subordinación. (...) Ocurre que el significante despótico se propone reconstituir lo que la máquina territorial había reprimido, el cuerpo lleno de la tierra intensa, pero sobre bases nuevas o nuevas condiciones dadas en el cuerpo lleno desterritorializado del déspota mismo. Por ello, el incesto cambia de sentido o de lugar y se convierte en la representación reprimente.*<sup>552</sup>

La instauración del régimen despótico supone la sustitución del sistema de la crueldad que definía a las sociedades territoriales primitivas, por otro en el que las marcas ya no se esculpen en la carne sino en piedras o pergaminos. La Ley, como expresión de la voluntad del déspota que los súbditos no pueden resistir ni comprender, será la encargada de garantizar a partir de ahora – por medio de una elite dominante que es inseparable del régimen imperial – que ningún flujo, ningún órgano quede fuera de control. “No hay otra necesidad (ni otro fatum) que la del significante en sus relaciones con sus significados: ése es el régimen del terror. (...) En verdad, el régimen no es suave, el sistema de

---

<sup>551</sup> AE, 216

<sup>552</sup> AE, 217

terror ha reemplazado al de la crueldad.”<sup>553</sup> Es cierto – señala Deleuze – que la antigua crueldad sigue subsistiendo en algunos sectores de la sociedad que han conseguido mantener un cierto grado de autonomía con respecto al poder estatal, aunque siempre organizada y limitada por el Estado, que la subsume en la unidad de una Ley formal y vacía que constituye el instrumento jurídico por el que el déspota – a quien el sistema de la deuda infinita ha convertido en el único acreedor – ejerce su venganza. La Ley significa y obliga siempre, aunque su contenido sea imposible de conocer ya que la norma no preexiste al veredicto, ni el veredicto a la sanción: de ahí que la sumisión sea la principal virtud de los súbditos y que el régimen del significante equivalga al reinado del terror.

*La Ley expresa el imperialismo del significante que produce sus significados como efectos tanto más eficaces y necesarios cuanto más se sustraen al conocimiento y más lo deben todo a su causa eminente.*<sup>554</sup> (...) *La Ley, moral o social, no nos hace conocer nada. En el peor de los casos, impide la formación del conocimiento (la ley del tirano).*<sup>555</sup>

La máquina imperial lo ha previsto todo, menos su propia muerte, que asciende desde su interior. La arbitrariedad en las designaciones – que es la consecuencia inevitable de la sobrecodificación que opera el significante – acabará convirtiendo a la propia dinastía imperial en una abstracción sin contenido para sus súbditos, quienes se encuentran con respecto a ella en la misma situación que Kafka describe magistralmente en *La muralla china*: “El emperador es el único objeto de todos nuestros pensamientos. Sería su objeto, quiero decir, si lo conociésemos, si sobre él tuviésemos el mínimo conocimiento... El pueblo no sabe que emperador reina y ni siquiera está seguro del nombre de la dinastía... En nuestros pueblos, Emperadores desde hace

---

<sup>553</sup> AE, 218 y 220

<sup>554</sup> AE, 220

<sup>555</sup> S, 35

tiempo difuntos suben al trono y, como el que ya no vive más que en la leyenda, promulga un decreto cuya lectura el sacerdote realiza al pie del altar”.<sup>556</sup>

El aplastamiento de todo el juego primitivo de acción y reacción entre las fuerzas y los agentes que componen el tejido social condena a la pasividad a las fuerzas sociales, lo que tiene como correlato su devenir reactivo y su consiguiente interiorización. Todo aquello que es privado de la capacidad de actuar reacciona, siendo el resentimiento la contra-venganza que los súbditos oponen al poder imperial. Y sin embargo – asevera Deleuze citando a Nietzsche – no es en el régimen imperial donde germina la planta venenosa de la mala conciencia, por más que los fundadores de imperios, al inventar la venganza y suscitar el resentimiento, hayan dado un paso más en esa dirección.

*Venganza y resentimiento, he ahí no el comienzo de la justicia, sino su devenir y su destino en la formación imperial tal como la analiza Nietzsche. (...) Los fundadores de imperios lo han hecho pasar todo al estado latente; inventaron la venganza y suscitaron el resentimiento, esa contra-venganza. Y sin embargo, Nietzsche dice de ellos lo que ya decía del sistema primitivo: no es en ellos que la “mala conciencia” arraigó y empezó a crecer, la planta horrible. Simplemente, se dio un paso más en ese sentido: hicieron posible Edipo, la mala conciencia, la interioridad.*<sup>557</sup>

Según Deleuze, la aportación fundamental de la máquina despótica es el Estado, que constituye el fondo común del que emergen las distintas formaciones históricas, el eterno modelo al todas las organizaciones estatales van a tratar de imitar. El Estado despótico – *Urstaat* original – es conceptualizado por Deleuze como un principio reflexivo, una idea reguladora cuya función es organizar en un todo los flujos y las partes que componen la estructura social. Siguiendo a nuestro filósofo, el Estado despótico no es una formación más entre otras, ni un paso entre formaciones sociales, sino el horizonte histórico común a todas ellas: de las anteriores – las sociedades

---

<sup>556</sup> KAFKA, *La muralla china*. Ed. Alianza, 1981. Citado por Deleuze en AE, 205

<sup>557</sup> AE, 222

salvajes – en tanto que se levanta sobre sus códigos, y de las posteriores, en cuanto son ellas las que aportan el elemento material que permitirá su retorno, en nuevas figuras y condiciones diferentes. “Común horizonte de lo que viene delante y de lo que viene después, no condiciona la historia universal más que con la condición de estar, no fuera, sino siempre al lado, el monstruo frío que representa la manera, cuya historia está en la “cabeza”, en el “cerebro”, el Urstaat”.<sup>558</sup> El Estado despótico es sin duda el origen – afirma Deleuze – aunque sólo como abstracción que resulta del establecimiento de una diferencia artificial entre él y el comienzo concreto de la sociedad.

En apoyo de su tesis, nuestro filósofo se remite a los análisis de Vernant sobre la diferencia que existe entre los mitos primitivos del comienzo del mundo y los mitos imperiales del origen. Según dicho autor, los mitos del comienzo explican la génesis del mundo como resultado de un proceso de separación de una energía cuyo carácter es intensivo con respecto a un sistema social extensivo de cuya emergencia constituye la condición, mientras que lo que define al mito imperial es la subordinación de este proceso a una serie lineal trascendente, la dinastía divina imperial, cuyo último término da cuenta del origen del mundo. Lo que se consigue con este procedimiento es separar el origen del mundo de su génesis, siendo el Estado el principio reflexivo que opera la escisión entre el sistema social y la idea, entre el comienzo efectivo del mundo y el poder que emana del soberano, planteado como elemento trascendente y privilegiado que se impone sobre él.

*En este sentido, el Estado despótico es el origen, pero el origen como abstracción que debe comprender su diferencia con el comienzo concreto. (...) J. P. Vernant muestra de ese modo que los mitos imperiales no pueden concebir una ley de organización inmanente al universo: necesitan plantear, e*

---

<sup>558</sup> AE, 227

*interiorizar, esta diferencia entre el origen y los comienzos o principios, el poder soberano y la génesis del mundo.*<sup>559</sup>

No obstante la diferencia abismal que media entre los regímenes salvaje e imperial, ambos comparten un elemento común: el temor a la irrupción en el socius de los flujos no codificados del deseo. Mientras que el socius territorial primitivo conjuraba el peligro colectivizando los órganos, de modo que los cortes y las extracciones de los flujos pudiesen ser objeto de una rigurosa codificación, el régimen despótico empleaba el procedimiento de sobre-codificar los flujos, recortando su constitutiva polivocidad de modo que todos ellos confluyesen sobre el cuerpo lleno del déspota imperial. Según Deleuze, todo ello va a quedar alterado en el capitalismo, que es la única máquina social que se ha instituido como tal sobre flujos descodificados.

La decadencia de la máquina imperial se produce como resultado de su incapacidad para sobre-codificar los flujos descodificados y desterritorializados que atraviesan de parte a parte el conjunto de la sociedad: flujos de mercancías, flujos de propiedad, flujos de trabajadores sin tierra liberados del yugo feudal... Es entonces cuando emerge el nuevo socius, por más que su advenimiento no ocurriese de golpe ya que, a diferencia del Estado, que no se formó progresivamente sino que surgió ya armado, como golpe maestro de una vez, el capitalismo emerge como resultado de una conjunción entre flujos desterritorializados heterogéneos que bien pudo no haberse producido nunca, y que tuvo lugar en un tiempo concreto y en un determinado lugar. Nuestro filósofo se remite aquí a los análisis de Braudel, quien establecía como factor determinante de la emergencia del capitalismo en Europa occidental el desplazamiento del límite que las comunidades europeas habían sabido realizar con respecto a la soberanía, siendo este precisamente el elemento que faltaba en las sociedades asiáticas, que aunque disponían de máquinas técnicas seguían siendo prisioneras del Estado imperial.

---

<sup>559</sup> AE, 226

*Deseos descodificados, deseos de descodificación, siempre los hubo, la historia está llena de ellos. Pero he ahí que los flujos descodificados no forman un deseo, deseo que produce en lugar de soñar o de carecer, máquina deseante, social y técnica a la vez, más que por su encuentro en un lugar, su conjunción en un espacio que toma tiempo. Por ello, el capitalismo y su corte no se definen simplemente por flujos descodificados, sino por la descodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva, la conjunción de los flujos desterritorializados.*<sup>560</sup>

El régimen imperial portaba en su interior el germen de su propia muerte – como resultado de la arbitrariedad de las designaciones que se sigue de la hegemonía del significante señor – pero sólo morirá, esta vez desde fuera, cuando los flujos descodificados – flujos de propiedades que se venden, flujo de dinero convertido en una abstracción, flujo de trabajadores libres y desposeídos de todo, salvo de su propia fuerza de trabajo – se encuentren y reaccionen entre sí dando origen a una singular conjunción. “¡Cuantos encuentros para la formación de la cosa, lo innombrable!”<sup>561</sup>. Deleuze recoge los análisis de *El Capital* en los que Carlos Marx alude a la formación del capitalismo como resultado del encuentro de dos elementos principales: de un lado, el trabajador desterritorializado, convertido en trabajador libre y desnudo que tiene que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir; del otro, el dinero descodificado, convertido en capital y capaz de comprarla. Sin embargo – apunta nuestro filósofo – bien podría haber ocurrido que estos dos flujos – de productores y de dinero – no se hubiesen encontrado nunca, ya que cada uno de ellos tiene un origen diferente: para el trabajador libre, la transformación de las estructuras agrarias constitutivas del antiguo cuerpo social y la desterritorialización del suelo por privatización; para el capital, las actividades de los mercaderes y los usureros en los márgenes de la antigua sociedad y la posterior desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria.

---

<sup>560</sup> AE, 230

<sup>561</sup> AE, 233

Según Deleuze, el factor que desempeña un papel determinante en el proceso de desterritorialización general de los flujos es la conversión de las mercancías y la moneda en cantidades generales y abstractas susceptibles de valer por cualquier clase de flujo, con independencia de sus cualidades concretas. Esa es precisamente la amenaza que las formaciones anteriores trataban de conjurar manteniendo el comercio o la moneda dentro de estrictos límites fijados previamente por una organización social que no reconocía ni el trabajo abstracto, ni la moneda como elemento formal. En las sociedades primitivas e imperiales el dinero y el intercambio estaban subordinados a los modos específicos de producción del *socius*, manteniendo el comerciante y el financiero con los agentes y fuerzas productivas una relación de alianza. Todo ello quedará trastocado en el sistema capitalista, en donde el capital deja de ser capital de alianza y se convierte en capital filiativo, capaz de asegurar por medio de la plus-valía su propia reproducción. La máquina capitalista se instituye como resultado de la articulación del capital financiero y del capital mercantil, siendo éste el factor determinante de la emergencia del capital industrial, que a diferencia de los anteriores, es capaz de incidir directamente sobre la producción. El resultado de dicha conjunción es que el capital quede instituido como superficie de inscripción que, al volcarse sobre la producción social, se la apropia de tal modo que ésta parece emerger milagrosamente de ella.

La nueva máquina social sustituye todas las antiguas codificaciones y sobrecodificaciones por una axiomática flexible capaz de organizar todos los flujos, ahora descodificados – incluidos los científicos y técnicos – en provecho del capital. Deleuze establece un paralelismo entre la esquizofrenia – entendida como descodificación absoluta de los flujos que define al proceso de producción deseante – y el capitalismo, que sólo se instituye como máquina social a partir de flujos desterritorializados. Ello no supone sin embargo – puntualiza cuidadosamente – la identificación del *socius* capitalista con el proceso deseante, ya que la única garantía de supervivencia del primero radica en su posibilidad de conjugar todos los flujos revolucionarios del deseo en una



axiomática capaz de mantenerlos sometidos al nuevo orden social. En el sistema capitalista la desterritorialización de los flujos tiene su contrapartida en los procesos de reterritorialización que el capitalismo efectúa continuamente de modo que todos ellos permanezcan ligados al cuerpo del capital. “Las sociedades modernas civilizadas se definen por procedimientos de descodificación y de desterritorialización. Pero, lo que por un lado desterritorializan, por el otro lo reterritorializan”<sup>562</sup>. Es por ello que nuestro filósofo afirma, paradójicamente, que el capitalismo no tiene límites exteriores, ya que no hace más que desplazarlos, aunque tiene uno: la esquizofrenia, como descodificación absoluta de los flujos.

*Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando este límite*<sup>563</sup>.

Como ejemplo del procedimiento de reterritorialización que define al capitalismo, Deleuze alude a la independencia de la que aparentemente gozan en él la investigación científica y técnica, que no es tal, ya que finalmente todas las innovaciones serán absorbidas o censuradas por el sistema, que no deja de impulsar y bloquear simultáneamente su propio límite de desterritorialización. En conclusión, el capitalismo constituye el límite de toda sociedad en tanto que opera la descodificación de los códigos que las otras formaciones codificaban y sobrecodificaban, pero no funciona más que a condición de desplazar continuamente dicho límite, sustituyéndolo por límites inmanentes al sistema que siempre son susceptibles de ampliación. De los anteriores análisis nuestro filósofo concluye que la axiomática social de las sociedades modernas está atrapada entre dos polos: el Urstaat despótico como unidad sobrecodificante y desterritorializante, que todos los Estados querrían resucitar, y los flujos desencadenados de los que han nacido y que no dejan de arrastrar al sistema hacia un umbral absoluto de desterritorialización. El problema que toda

---

<sup>562</sup> AE, 265

<sup>563</sup> AE, 258

sociedad tiene planteado radica precisamente en lograr conciliar los dos signos-figura: el del déspota como unidad de código, el del esquizo, como unidad de flujo descodificado que amenaza la estructura social.

De ahí las oscilaciones que sacuden a las sociedades modernas: las reterritorializaciones fascistas que en un momento dado pueden cambiar de signo y devenir revolucionarias, las desterritorializaciones revolucionarias que, al reterritorializarse, dan lugar a formaciones sociales reaccionarias. Nuestro filósofo extrae, como resultado de los anteriores análisis, dos conclusiones que sólo son aparentemente contradictorias: que el Estado moderno constituye un verdadero corte con respecto al Estado despótico, en función de sus características propias – descodificación de los flujos, instauración de una axiomática que reemplaza a los códigos y a los sobrecódigos – y que el Urstaat, la formación despótica asiática, constituye el horizonte único de todas las formaciones sociales, que no pueden instituirse más que resucitándola como uno de los dos polos entre los que no cesan de oscilar.

*El capitalismo, y también el socialismo, están como desgarrados entre el significativo despótico, que adoran, y la figura esquizofrénica, que les arrastra. (...) Nunca ha habido y no hay más que un solo Estado, el Urstaat, la formación despótica asiática, que constituye hacia atrás el único corte para toda la historia, puesto que incluso la axiomática social moderna no puede funcionar más que resucitándola como uno de los polos entre los que se ejerce su propio corte. Democracia, fascismo o socialismo, ¿cual no está visitado por el Urstaat como modelo inigualable?.*<sup>564</sup>

Según Deleuze, el estado capitalista supone de hecho la liquidación del Urstaat despótico abstracto, que operaba como unidad trascendente al campo de las fuerzas sociales, cuando se convierte en el instrumento inmanente que sirve para regular los flujos desterritorializados y axiomatizados que recorren el tejido social. En el socius capitalista la inscripción tiene un carácter distinto al que

---

<sup>564</sup> AE. 269

revestía en las anteriores formaciones sociales: lo que se registra ahora en la superficie de inscripción no son los cuerpos, sino las cantidades abstractas – el capital o la fuerza del trabajo – en tanto que son éstas las que constituyen los verdaderos órganos de la máquina social. Las personas derivan de estas cantidades abstractas, y no al revés, lo que equivale a un retiro de catexis de los órganos, que pasan a pertenecer a sujetos privados, que son privados – puntualiza nuestro filósofo – en tanto que están efectivamente separados del campo social.

En la máquina territorial, e incluso despótica, la reproducción social nunca era independiente de la reproducción humana, y de las específicas condiciones sociales en que ésta se realizaba: lo registrado en el *socius* por medio de la marca, o de la Ley, era el productor, en tanto que miembro de una familia que, a su vez, ostentaba un rango concreto en la comunidad. Es cierto – señala Deleuze – que en las sociedades pre-capitalistas la reproducción social tenía también un carácter económico, pero pasaba por un elemento no directamente económico: la familia y las relaciones de filiación. Las máquinas deseantes y la máquina social se relacionaban en estas sociedades como series heterogéneas, siendo la marca – bien sea en la carne o sobre el papel – la síntesis disyuntiva que permitía y aseguraba su mutua articulación. Todo ello quedará trastornado en el *socius* capitalista, ya que lo único que se registra en su superficie de inscripción son las fuerzas y medios de producción en tanto que cantidades abstractas que sólo se vuelven efectivamente concretas en su puesta en contacto o conjunción, con independencia de cualquier factor extrínseco a ellas. Las filiaciones y las alianzas ya no pasan por la familia, sino por el dinero. El resultado es que la familia deja de ser coextensiva al proceso de reproducción social, para devenir simple material humano cuya forma está subordinada al proceso de reproducción económico, que ha devenido autónomo.

*El yo remite a coordenadas personalógicas de las que resulta, las personas a su vez remiten a coordenadas familiares, y veremos a qué remite el conjunto familiar para producir a su vez personas.*<sup>565</sup>

La emancipación de los procesos productivos sociales de la forma de reproducción humana convierte a las personas privadas en simulacros de las personas sociales que resultan de la conjunción de las cantidades abstractas que la máquina social formaliza, y que constituyen las imágenes que pueblan el campo de inmanencia del capital. Dichas imágenes, que son resultado de los cortes-flujos realizados por las operaciones de la máquina necesitan, sin embargo, para su actualización de un material humano sin el cual no podrían ser satisfechas de modo efectivo las necesidades de reproducción social. En el socius capitalista las personas son producidas como funciones derivadas de las cantidades abstractas en un campo familiar convertido en microcosmos, al que se ha privado de toda conexión real con el campo en el que operan las verdaderas fuerzas sociales, siendo el socius económico el que se encarga de preformar el material humano de manera que pueda engendrarse, allí donde sea preciso, al capitalista, como función derivada del capital, o al trabajador, como función derivada de la fuerza del trabajo.

*Las personas individuales son, en primer lugar, personas sociales, es decir, funciones derivadas de las cantidades abstractas; se vuelven en su conjunción. Son, exactamente, configuraciones o imágenes producidas por los puntos-signos, los cortes-flujo, las puras "figuras" del capitalismo... (...) Las personas privadas son, pues, imágenes de segundo orden, imágenes de imágenes, es decir, simulacros que reciben así la aptitud a representar la imagen de primer orden de las personas sociales.*<sup>566</sup>

La familia aparece así como el lugar en el que se reúnen y resuenan todas las imágenes sociales, constituyendo sus miembros simulacros de las determinaciones de la sociedad. Deleuze concibe la familia como un

---

<sup>565</sup> AE, 373

<sup>566</sup> AE, 272

subconjunto que reproduce todas las tensiones que agitan el tejido social, si bien desfiguradas, siendo Edipo precisamente el instrumento de represión que emplea el socius capitalista para establecer un límite – esta vez interior – a la descodificación absoluta de los flujos. El capitalismo nace de los flujos desterritorializados, pero sólo se sostiene a base de desplazar el límite absoluto de la desterritorialización mediante territorializaciones cada vez más amplias. En el caso de la familia, que ya está efectivamente separada del ámbito social, es preciso también establecer un límite que pueda asegurar dicho corte. Edipo – afirma nuestro filósofo – es precisamente ese límite, la íntima territorialidad que garantiza la sujeción de las personas, su subordinación al proceso de producción social, ya que todas las relaciones entre flujos de deseo aparecen recortados en un teatro íntimo: la familia nuclear. La separación entre individuo y sociedad queda disfrazada y asegurada mediante Edipo, que no es sino el sujeto de enunciación de un discurso que los poderes dominantes han construido para que los sujetos de los enunciados se plieguen eficazmente a las necesidades de reproducción del sistema social.

*En una palabra, llega Edipo: nace en el sistema capitalista en la aplicación de las imágenes sociales de primer orden a las imágenes familiares privadas de segundo orden. Es el conjunto de llegada que responde a un conjunto de partida socialmente determinado. Es nuestra formación colonial íntima que responde a la forma de soberanía social.<sup>567</sup>*

El diagnóstico de Deleuze es contundente: el psicoanálisis es un instrumento al servicio de los poderes dominantes cuya función es mantener cortada la producción deseante del plano de producción social. De ahí la pertinencia del esquizo-análisis, que nuestro filósofo plantea como una crítica en profundidad cuyo objetivo es descubrir, bajo las proyecciones familiares, la naturaleza de las catexis sociales del inconsciente, bajo el fantasma individual, la naturaleza de los fantasmas de grupo, bajo los simulacros, las figuras

---

<sup>567</sup> AE, 273

abstractas, los flujos no ligados del deseo. De lo que se trata en todo este proceso – afirma Deleuze – es de restituir el teatro de la representación al orden de la producción deseante, en el que no hay personas sino sólo flujos no ligados, singularidades nómadas y pre-personales irreductibles a la forma de un “yo”. Se consume así, en el ámbito de la reflexión política, la crítica a la que Deleuze somete a la subjetividad a lo largo de toda su obra, ya que en ella los sujetos que habitan nuestras modernas sociedades son concebidos como producto de las relaciones entre cantidades abstractas en la axiomática contable del capital, una ficción que es necesario desmontar para acceder al plano en donde las máquinas deseantes efectúan sus operaciones y cuya única ley es la de la creación.