

CONCLUSIONES

LA CUESTION DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE GILLES DELEUZE

El hilo conductor que articula este trabajo es el problemático estatuto que la subjetividad reviste en el pensamiento de Gilles Deleuze, así como la demoledora crítica a la que es sometida la noción fundante de sujeto a lo largo de toda su obra. Se hace preciso por tanto, si quiere justificarse la elección adoptada y dotar de coherencia el conjunto de la investigación, determinar el papel que la cuestión del sujeto desempeña en el proyecto filosófico deleuzeano. En este sentido, nos ha parecido oportuno comenzar señalando la íntima conexión que existe, en la filosofía de Deleuze, entre la crítica a la subjetividad y aquello que, indudablemente, constituye el propósito que anima y articula toda su obra: la elaboración de un concepto radicalmente original de la diferencia con respecto al cual toda forma de identidad o mismidad ha de ser considerada como secundaria y derivada. El ataque inmisericorde al que Deleuze somete a la noción de sujeto muestra todo su sentido cuando se examina el carácter que en su pensamiento reviste la representación, a la que acusa de bloquear la diferencia cuando la somete a los sacrosantos postulados de la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción. Según Deleuze, dichos postulados componen una cierta *imagen del pensamiento* que ha servido para bloquear históricamente el pensamiento de la diferencia, es decir, el pensamiento sin más, siendo *la identidad del sujeto pensante* la que, desde la Modernidad, constituye el elemento que asegura el sometimiento de la diferencia a las exigencias de la representación. “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”⁵⁶⁵. De ahí la importancia que la cuestión del sujeto reviste para nuestro filósofo, ya que es precisamente el sujeto, planteado como fundamento, quien impide el pensamiento de aquello que, en cuanto constituye el ser de lo sensible y el fundamento impensado de toda percepción, es preciso pensar: la diferencia.

Según Deleuze, el modelo trascendental que subyace bajo la *imagen del pensamiento* que ha dominado históricamente a la filosofía occidental es el del reconocimiento, según el cual conocer es resultado de la aprehensión de un objeto planteado como idéntico por el ejercicio concordante de las facultades de un sujeto concebido correlativamente como una identidad, siendo precisamente en dicho carácter que este último puede fundar el reconocimiento y hacer posible la representación. El sujeto idéntico a sí mismo aparece como fundamento necesario de la representación a partir de la filosofía moderna, tal y como se desarrolla desde Descartes a Kant, aunque se mantenga posteriormente como su presupuesto incuestionado. “En Kant, como en Descartes, es la identidad del Sí mismo en el Yo pienso lo que funda la concordancia de todas las facultades, y su acuerdo sobre la forma de un objeto supuestamente el Mismo.”⁵⁶⁶ Dado que la identidad, tanto en el sujeto como en el objeto, constituye el principio fundamental y la condición de posibilidad de la representación, aquello que no revista dicho carácter – la diferencia – quedará necesariamente fuera de ella. “En la medida en que la diferencia se halla sometida a las exigencias de la representación, ni se piensa en sí misma, ni puede pensarse.”⁵⁶⁷

Desde esta perspectiva, Deleuze va a rastrear la larga historia del sometimiento de la diferencia a la representación, llegando a la conclusión de que tiene su origen en la distinción platónica entre esencia y apariencia, cuya verdadera finalidad radica en la obtención de un criterio selectivo que permita

⁵⁶⁵ DR, 423

⁵⁶⁶ DR, 227

⁵⁶⁷ DR, 417

distinguir entre dos tipos de copias: las copias bien fundadas, que son las que mantienen una relación de semejanza interna con el modelo, y las apariencias sin imagen – los simulacros – que serán recusadas ya que no tienen la adecuada disposición. En el platonismo, el modelo queda definido por la identidad – en tanto que la Idea es la cosa “misma” – la copia por la semejanza con el modelo, y el simulacro por la interiorización de una disimilitud fundamental. Dado que el modelo sólo puede ser definido por una posición de identidad como esencia de lo Mismo, es preciso que aquello que se le asemeja mantenga con el ser y la verdad una relación análoga a la que el Modelo mantiene con estas dos instancias, siguiéndose de esta posición que aquello que no se asemeja al Modelo – el simulacro – detenta necesariamente el rango de no ser. La condena platónica del simulacro – que Deleuze equipara a un “juicio de Dios” en tanto que supone la introducción de una instancia trascendente desde la que es juzgada la existencia – responde al propósito que orienta toda la filosofía platónica, y que no es otro sino la restauración del orden en la *polis*. Esta es la razón de que los simulacros – las diferencias – sean expulsados de la República platónica ya que, con su disimilitud, recusan tanto al modelo como a la copia, tanto a la identidad como a la semejanza, siendo estos los pilares con los que Platón había apuntalado el orden político de la ciudad.

Muy distinto es el carácter que el simulacro reviste 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”⁵⁶⁸. 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 es el producto del libre juego de las diferencias múltiples y divergentes que constituyen el fondo no mediatizado, la profundidad intensiva y diferencial de la que emerge la diversidad de lo dado en la experiencia. De ahí que el simulacro sea definido por nuestro filósofo como la

⁵⁶⁸ DR, 438

verdadera forma de lo que las cosas son cuando su presunta identidad se hace añicos, el signo de la cosa en tanto que descuartizada por la diferencia que la constituye en profundidad. De lo anterior se sigue la imposibilidad de distinguir entre modelo y copia, ya que todo 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. Conviene recordar aquí que, para Deleuze, la identidad y la semejanza no son apariencias sino efectos derivados de la diferencia, lo que supone – en la mejor línea nietzscheana – la inversión del programa platónico que nuestro filósofo plantea como el objetivo de la filosofía del futuro.

Arrancar a la diferencia de su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia. (...) La tarea de la filosofía moderna ha quedado bien definida: la inversión del platonismo.⁵⁶⁹ (...) Invertir el platonismo significa esto: negar el primado del original sobre la copia, del modelo sobre la imagen. Glorificar el reino de los simulacros y de los efectos⁵⁷⁰

La noción de simulacro sirve a Deleuze para negar al fundamento el estatuto privilegiado que ha ostentado en la historia del pensamiento occidental. Fundar es siempre determinar, siendo aquello que la filosofía ha tenido que determinar desde su origen el principio que le permitiría distanciarse finalmente del terreno de la *doxa* proveyéndose así de un verdadero comienzo. El problema, según nuestro filósofo, es que todos los pretendidos conceptos fundantes de la filosofía, llámense Ideas, Cogito, o principio de razón suficiente, implican una diferencia de status con respecto a aquello de lo que se trata precisamente de escapar: el sentido común, con lo que el pensamiento sigue preso de la imagen del reconocimiento que mantiene aherrojada la diferencia y que impide efectivamente pensar. Por ello – afirma Deleuze – sólo es posible

⁵⁶⁹ DR, 123

⁵⁷⁰ DR, 132

un verdadero comienzo a condición de excluir la idea de fundamento, con lo que arribamos a un desfondamiento del pensamiento que arrastrará consigo la idea de subjetividad.

Platón es quien consagra el fundamento al establecer que la legitimidad de las copias depende de su semejanza interna con el modelo, que desempeña el papel de fundamento en tanto es él quien funda la pretensión de los rivales. Según Deleuze, el verdadero propósito del método divisorio empleado por Platón es ético y político, ya que de lo que se trata con él es de autenticar las pretensiones de los rivales a los distintos cargos públicos en la ciudad, siendo la Idea la que va a servir como criterio para realizar la selección. En efecto, en la filosofía de Platón, la Idea es la que posee de modo eminente la cualidad que constituye el objeto de la pretensión, convirtiéndose así en el criterio que sirve para fundar los méritos de los pretendientes según su distinto grado de participación con respecto a ella. “El rol del fundamento aparece con toda claridad en la concepción platónica de la participación.”⁵⁷¹ La sustancia aristotélica tomará después el relevo, siendo el sujeto pensante – como resultado de la crisis de la sustancia en el siglo XIV – el que va a permitir a Descartes aglutinar todos los elementos diversos que componen la experiencia en torno a una nueva sustancia: el Cogito, al que nuestro filósofo no cesará de cuestionar a lo largo de toda su obra.

El Cogito cumple la función de fundamento en tanto que es él quien garantiza la posibilidad de referirse a una forma objetual que es fruto de la concordancia de todas las facultades en un sujeto único y unificado, quedando así asegurado el sometimiento de las diferencias a una conciencia subjetiva de cuya identidad dependen para su unificación. Es bien sabido el papel que Dios desempeña en este proceso, ya que la única garantía del Yo único e idéntico es la identidad de la sustancia divina, siendo esta la razón de que la afirmación de la diferencia como tal tenga como consecuencia inevitable la disolución del

⁵⁷¹ DR, 127

sujeto, la del mundo y la de Dios, en tanto identidades que no pueden soportar la prueba del eterno retorno, que nuestro filósofo interpreta – en su lectura de Nietzsche – como el principio de repetición que asegura el regreso de la diferencia y que no cesa de introducir la novedad en lo real. La doctrina nietzscheana del eterno retorno es un motivo recurrente en la filosofía de Deleuze, quien va a servirse de ella en múltiples contextos para afirmar la potencia positiva de la diferencia que impide que ninguna cosa vuelva, al menos en su identidad.

Cuando decimos que el eterno retorno no es el retorno de lo Mismo, de lo semejante o de lo Igual, queremos decir que no presupone ninguna identidad. Por el contrario, se dice de un mundo sin identidad, sin semejanza y sin igualdad. Se dice de un mundo cuyo fondo mismo es la diferencia, donde todo reposa sobre disparidades, sobre diferencias de diferencias que repercuten hasta lo infinito (el mundo de la intensidad).⁵⁷²

Fiel a su propósito de derribar el obstáculo que supone la noción de sujeto para el pensamiento de la diferencia, Deleuze se remite a la crítica kantiana al Cogito cartesiano, que básicamente consiste en señalar la imposibilidad de determinar a partir del “Yo pienso” la existencia del sujeto como sustancia pensante. Dicha imposibilidad radica en que de la posición del “yo pienso” lo único que en rigor puede concluirse es una existencia indeterminada, siendo preciso para llegar a su determinación la introducción de un tercer valor lógico: la forma de la determinabilidad, que Kant va a identificar con el tiempo como forma vacía, sin sujeto ni objeto. Es precisamente este punto de la crítica kantiana el que interesa a Deleuze, ya que de él se sigue consecuentemente – por más que Kant no lo hiciera así – la transformación del “sí mismo” en un sujeto fenoménico que aparece en el tiempo y que sólo puede asistir en calidad de espectador pasivo a la actividad de su propio pensamiento como si fuese Otro en su interior. El tiempo, un tiempo formal desvinculado de

⁵⁷² DR, 386

todo contenido empírico, astilla literalmente al sujeto impidiéndole identificarse con la sustancia, ya que no puede seguir atribuyéndose ni la identidad ni la simplicidad que caracterizan a ésta.

...una suerte de desequilibrio, de fisura o de quiebra, una alienación de derecho, insuperable por derecho, en el Yo (sí mismo) del Yo pienso: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad más que como la otro, y con ello invoca, en última instancia, una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios.⁵⁷³

Las relaciones entre el tiempo y la subjetividad revisten, en el pensamiento de Deleuze, un carácter enormemente complejo, ya que no sólo el tiempo desdobra al sujeto – como acabamos de ver – sino que es el tiempo, un tiempo que se constituye como resultado de la repetición, el que instituye al sujeto a través de un largo proceso, resultando de ello que, en rigor, no pueda hablarse de subjetividad sino únicamente de procesos de subjetivación. De hecho, todas las individualidades –personales o sociales – son concebidas por nuestro filósofo como resultado de un proceso de condensación de las singularidades libres que recorren lo que él llama indistintamente, a lo largo de su obra, “plano de consistencia o composición”, “cuerpo-sin-órganos” o “plano inmanente del deseo”: un campo de fuerzas en donde no hay formas ni identidades, por más que todas ellas se generen a partir de él. Por ello hemos juzgado conveniente, antes de acometer el examen del original modo en que Deleuze concibe la emergencia del sujeto, proceder a la exposición del tratamiento que en su obra recibe el proceso de individuación. Pretendíamos con ello ganar una perspectiva desde la que abordar la compleja teorización deleuzeana de la génesis del sujeto, así como familiarizarnos con algunas de las nociones nucleares que constituyen el denso entramado conceptual con el que nuestro filósofo afronta dicha cuestión.

⁵⁷³ DR, 122

La filosofía de la naturaleza elaborada por Deleuze es resultado de una original conjunción, ya que por un lado es tributaria de los desarrollos ontológicos más rigurosos y por otro, de las aportaciones de las modernas ciencias de la vida. En el pensamiento de nuestro filósofo, las tesis filosóficas de Duns Scotto, Spinoza, Bergson y Nietzsche se aúnan con los planteamientos científicos de Geoffrey Saint-Hilaire, Simondon y Bär, siendo el producto de esta insólita síntesis una teoría de la individuación cuyo principio es la diferencia de intensidad. Los individuos son pensados por Deleuze como multiplicidades que se producen a partir de un plano de inmanencia unívoco, que no les preexiste y que no es independiente de ellos, lo que exige consecuentemente el establecimiento de una doctrina que afirme la univocidad del ser. Gran parte del esfuerzo crítico de nuestro filósofo en esta etapa va a centrarse en mostrar la posibilidad de un plano inmanente del que los individuos emergen como diferencias que no remiten a un término eminente con respecto al cual aparecerían como derivados, siendo ésta la razón que le lleva a rechazar la concepción analógica del ser adscribiéndose a una ontología de la univocidad que arranca de Parménides, pasa por el estoicismo, y tiene su expresión más próxima en las filosofías de Duns Scotto, Spinoza y Nietzsche. “Nunca ha habido más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco.”⁵⁷⁴

La concepción del ser como diferencia encuentra un primer anclaje teórico en la lectura que Deleuze hace de Bergson, en donde la diferencia (la diferenciación) es planteada como el elemento que marca la dinámica real del ser. La aproximación de Bergson a Spinoza, quien concebía la sustancia única como un ser productivo y expresivo, dotado de una dinámica causal eficiente e interna que le convierte en causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí, permite a Deleuze concebir el ser como diferencia que se dice en un mismo sentido de sí y de sus diferencias. “Decir que la esencia de Dios es potencia, es decir que Dios produce una infinidad de cosas, en virtud de esa

⁵⁷⁴ DR, 73

misma potencia por la que existe. El las produce, pues, como él existe.”⁵⁷⁵ La sustancia de Spinoza es singular y notable, resultando su distinción - igual que la *duración* bergsoniana - de su diferencia interna. Es precisamente este aspecto el que interesa destacar a Deleuze, ya que la distinción de la sustancia spinozista no es resultado de su diferencia con alguna otra cosa exterior sino de la diferencia que entraña en su constitución, con lo que se logra que la diferencia quede elevada a lo absoluto, liberada al fin de toda subordinación.

Lo que tiene que explicar ahora Deleuze es el proceso de producción de los individuos existentes a partir de un ser unívoco que sólo consiste en sus diferencias, siendo la pareja virtual-actual - que Bergson empleaba para explicar el tránsito del Uno a la multiplicidad - el instrumento conceptual del que va a servirse para abordar esta compleja cuestión. El par virtual-actual juega un papel fundamental en la ontología deleuzeana, ya que constituye la clave del estatuto diferencial de la Idea, así como de la doble lectura del tiempo - cronológico y ordinal - de la que nuestro filósofo va a servirse para transformar el estatuto de la subjetividad. En el pensamiento de Deleuze lo virtual no se identifica con lo posible, ni lo actual con lo real, ya que tanto lo virtual como lo actual son reales, radicando la diferencia entre ellos en que lo posible puede realizarse o no en el futuro, mientras que lo virtual siempre es real, por más que pueda carecer de existencia actual.

Deleuze insiste tanto en este análisis porque en él se juega el proyecto de la filosofía de la diferencia, ya que el par posibilidad-realidad, al estar regido por los principios de semejanza y limitación, elimina cualquier referencia a la divergencia y a la creación. Lo posible, en el fondo, no es más que lo real desde el punto de vista de la representación. Lo virtual, sin embargo, sólo deviene real a condición de crear sus propios términos de actualización, ya que lo actual no se asemeja a lo virtual que encarna, siendo éste precisamente el proceso que sigue la Idea en su proceso de diferenciación. El argumento que

⁵⁷⁵ SPE, 88

Deleuze esgrime es que la duración –el ser virtual bergsoniano – es una multiplicidad heterogénea que no puede ser pensada en términos de identidad, lo que impide plantear aquello que produce – lo actual – en términos de semejanza. De ahí la importancia que la filosofía de Bergson reviste para nuestro filósofo, ya que en ella el proceso de diferenciación que preside la actualización del ser virtual – la Idea, en terminología de Deleuze – aparece como una producción positiva de la actualidad y multiplicidad del mundo que se realiza en el tiempo, una auténtica creación que involucra la diferencia.

*Una multiplicidad no numérica, por la que se define la duración, se hunde en otra dimensión puramente temporal y no ya espacial: va de lo virtual a su actualización, se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza.*⁵⁷⁶

No obstante lo anterior, es en Nietzsche, y en su doctrina del Eterno Retorno, donde Deleuze va a encontrar finalmente el momento culminante en el que la diferencia queda afirmada. El juego de los dados concebido por Nietzsche, con sus dos momentos imbricados, el lanzamiento y la caída, es interpretado por nuestro filósofo como la alternativa que el filósofo de la maza propone a la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple en la que se ha enredado históricamente la filosofía. Desde esta posición, el primer momento del juego, el lanzamiento de los dados, es concebido como la afirmación de la multiplicidad y el devenir que rigen en el ámbito virtual, mientras que la caída concierne a la composición provisional de una unidad, que no afirma un orden preformado inexistente, sino que constituye una organización original, un acto de verdadera creación. El juego de dados de Nietzsche equivale a la afirmación absoluta de la diferencia, ya que es ella la que preside la tirada de dados y la que retorna en cada nueva combinación.

Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. Nietzsche

⁵⁷⁶ B, 41

*hace del azar una afirmación. (..) Los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple.*⁵⁷⁷

La necesidad de pensar el proceso efectivo de emergencia de los individuos a partir de la potencia productora y expresiva de la diferencia lleva a Deleuze de vuelta a Spinoza, quien había planteado el modo finito como un grado de intensidad que expresa la infinita potencia de la sustancia divina bajo una relación característica de velocidades que constituye su esencia. El modo pasa a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas – preindividuales – se reúnen y entran bajo dicha relación, siendo precisamente en ese momento cuando el individuo queda determinado como *conatus*, lo que implica una tendencia a perdurar en la existencia de modo indefinido, así como un determinado poder de afección con respecto a otros modos. Esta tesis – enriquecida con la concepción relacional de la fuerza que Deleuze encuentra en Nietzsche – permite la concepción de los individuos como multiplicidades compuestas por elementos infinitamente pequeños que se distribuyen en un plano de composición inmanente – plano de consistencia – que no les preexiste, y que se definen por una capacidad de afectar y ser afectados. El concepto de multiplicidad, del que Deleuze hace un uso sustantivo, reviste una importancia decisiva en el tratamiento de la subjetividad, ya que de su aplicación van a salir transformados tanto el estatuto del individuo como el del sujeto.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze llama Ideas a las multiplicidades que coexisten en un plano de composición que es anterior lógicamente al plano de organización en el que se producen los individuos. Las Ideas son estructuras constituidas por un complejo de “relaciones diferenciales” y por “singularidades” determinadas por dichas relaciones. Las singularidades son diferencias libres, elementos pre-personales y a-subjetivos que no son ni

⁵⁷⁷ NF, 41

divisibles ni indivisibles, sino dividuales, lo que quiere decir que nunca se dividen sin cambiar de naturaleza. Las singularidades, al entrar en relaciones diferenciales, constituyen los términos de series que entran en resonancia a su vez, siendo el resultado de este proceso la Idea como multiplicidad y acontecimiento. Deleuze concibe las singularidades como intensidades, en cuanto envuelven un grado de intensidad, de lo que se sigue una definición de los sistemas diferenciales como sistemas intensivos. La intensidad desempeña un papel fundamental en la filosofía de la naturaleza deleuzeana, ya que constituye el principio rector que preside el proceso de individuación.

*Es la intensidad la determinante del proceso de actualización. Es la intensidad la que dramatiza. (...) La intensidad es individuante, las cantidades intensivas son factores individuantes.*⁵⁷⁸

La Idea-multiplicidad es definida por Deleuze como una estructura que precisa para su constitución de al menos dos series heterogéneas, ya que su comunicación sólo es posible por medio de una disparidad constitutiva, de lo que se sigue la imposibilidad de concebir la multiplicidad a partir de una serie única. Fiel al empirismo trascendental al que se adhiere a lo largo de toda su trayectoria filosófica, Deleuze concibe las relaciones como el factor determinante de las series y las singularidades, que no preexisten a su puesta en relación. La resonancia de las series se realiza merced a una instancia paradójica que no presenta ninguna identidad en sí misma, sino que cumple únicamente una función comunicante y diferencial. Se trata de un punto singular que constituye el punto de convergencia de las series divergentes como tales, y que Deleuze conceptualiza como el “diferenciante de la diferencia”. El proceso de actualización de la Idea está presidido por “dinamismos espacio-temporales”, cuyo resultado son las extensiones – extensidades, puntualizará Deleuze en su lectura de Leibniz – y cualidades distintas que componen un individuo a partir de un campo pre-individual, ideal-virtual, conformado por

⁵⁷⁸ DR, 392-393

relaciones diferenciales. Este análisis del proceso de actualización de la diferencia, tal y como es planteado en *Diferencia y repetición*, constituye el fundamento conceptual del que Deleuze va a servirse en contextos muy diversos, sirviendo en *El pliegue* – el ensayo que en 1988 dedica a la filosofía de Leibniz – para explicar el proceso de constitución de las mónadas a partir de una materia anónima e informal compuesta por singularidades y relaciones diferenciales. Esta observación tiene como propósito poner de relieve la extremada coherencia del pensamiento del filósofo francés, cuyo núcleo teórico se mantuvo estable a lo largo de su dilatada carrera por más que se fuera enriqueciendo progresivamente con múltiples matices, siguiendo un proceso que podríamos llamar de agregación, entendida como complejización creciente.

Los rigurosos análisis ontológicos que presiden la reflexión de Deleuze sobre la génesis del individuo son completados con aportaciones de pensadores más próximos al ámbito de las modernas ciencias de la vida. Georges Simondon – cuya obra sobre la individuación intensiva ejerce una notable influencia sobre Deleuze – había planteado como condición previa de la individuación la existencia de un sistema meta-estable caracterizado por una “disparidad” entre al menos dos órdenes de magnitud, comportándose dicha disparidad como diferencia de potencial repartida entre unos límites. Desde esta posición había elaborado una teoría de la individuación por diferenciación intensiva de la que Deleuze va a servirse para plantear una filosofía de la naturaleza que hace de la diferencia intensiva el principio de la individuación. El individuo es concebido en ella como resultado de un proceso de individuación a partir de un campo intensivo pre-individual, siendo la condición previa la “disparidad” o “diferencia de potencial” que define a un sistema meta-estable – plano de composición, en terminología de Deleuze. Nuestro filósofo plantea el plano de composición animal como un medio virtual, en vías de diferenciación intensiva, siendo esta la razón que explica su interés por la embriología, ya que es en ella en donde se plantea el problema de la constitución del organismo. De hecho, el embrión es el punto de partida para la teorización

de la noción de cuerpo sin órganos que nuestro filósofo desarrolla a partir de *Lógica del sentido*, y que reviste una importancia crucial en el conjunto de su pensamiento.

*No es el individuo el que es una ilusión por relación al genio de la especie, es la especie la que es una ilusión, cierto que inevitable y bien fundada, por relación a los juegos del individuo y la individuación. (...) Lo que está por encima de la especie, lo que de derecho precede a la especie, es el individuo. Y el embrión es el individuo como tal, directamente captado en su campo de individuación.*⁵⁷⁹

El embrión es concebido por Deleuze como una muestra vital del proceso de actualización de la Idea, en tanto que constituye un tejido informal susceptible de soportar grandes modificaciones y actualizar un gran número de formas. De ahí el estatuto privilegiado que el embrión – el “sujeto larvario” – adquiere en el pensamiento de Deleuze frente a los organismos constituidos, y la revalorización de lo “anómalo” frente a la “normalidad”, que mostrará toda su potencia en la filosofía del arte que nuestro filósofo elabora en colaboración con Felix Guattari. El embrión es anómalo – que no “anormal” – en tanto que 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. La noción de anomalía, entendida como diferenciación creadora, como variación singular, reviste una importancia decisiva en el estatuto de los devenires que, en *Mil Mesetas*, serán planteados por Deleuze como “anómalos” y “menores” en tanto que suponen la puesta en cuestión de los modelos mayoritarios – normales y normativos – que no son sino resultado de una operación de dominación y codificación social cuyo propósito es aprisionar la vida.

“Rizoma” y “cuerpo sin órganos” son nociones de las que Deleuze se sirve para designar la multiplicidad, y que adquieren un protagonismo creciente en la última fase de su producción filosófica. El rizoma, término que aparece

⁵⁷⁹ DR, 399

por vez primera en *Kafka. Por una literatura menor*, y que será objeto de una rigurosa exposición en *Mil Mesetas*, sirve para designar una multiplicidad heterogénea que no varía nunca sus dimensiones sin cambiar al mismo tiempo de naturaleza y que, contrariamente a una estructura, que se define por un sistema de puntos o posiciones, sólo comporta líneas que varían a medida que la multiplicidad rizomática se metamorfosea. “Individuos o grupos, estamos hechos de líneas, de líneas de muy diversa naturaleza”⁵⁸⁰. El rizoma permite pensar la multiplicidad como conexión de elementos heterogéneos, sirviendo de introductor para la noción de agenciamiento que Deleuze desarrolla en *Mil Mesetas*. El agenciamiento es definido por Deleuze como una simbiosis de elementos heterogéneos, una multiplicidad que se transforma continuamente siguiendo líneas de diferente naturaleza: molar, molecular y de fuga, generándose los procesos de organización a partir de las dos primeras, y los de desorganización a partir de la última. Ello implica la introducción en este nuevo ámbito de la distinción virtual-actual con la que ya estamos familiarizados y que adopta ahora el carácter molecular-molar.

Desde esta nueva perspectiva, los procesos de individuación son concebidos como resultado de un proceso de estratificación – captura – de las singularidades libres que recorren el plano de composición o cuerpo sin órganos. La noción de cuerpo sin órganos sirve a un doble propósito en el pensamiento de Deleuze, ya que permite pensar la individuación corporal en el momento previo a su constitución como organismo centrado, así como recusar el modelo político implícito en semejante concepción vital, un modelo que gira en torno a un poder rector unitario, soberano y jerárquico. El cuerpo, según nuestro filósofo, es una multiplicidad constituida por individuación a partir de un campo pre-individual de singularidades, de donde se concluye que los órganos son derivados y posteriores al proceso de diferenciación orgánica, del mismo modo que la especie lo es al individuo y el individuo a su proceso de individuación. “El

⁵⁸⁰ D, 141

organismo supone un cuerpo sin órganos, definido por sus líneas, sus ejes y gradientes...⁵⁸¹

Deleuze equipara el cuerpo sin órganos al plano inmanente de composición virtual – que equivale a la Sustancia de Spinoza –a partir del cual se produce el plano de organización, cuyo carácter es actual, por más que ambos coexistan y no puedan ser planteados independientemente, ya que ello supondría la reintroducción de las nociones de modelo y copia que se trata precisamente de impugnar. Según las categorías de *Diferencia y repetición*, el cuerpo sin órganos constituye la cara intensiva de las individuaciones del plano de organización, que se conforman a partir de él mediante un proceso de estratificación progresiva que consiste en la formación de moléculas de tamaños variables y conjuntos molares a partir de los flujos intensivos no ligados que recorren el plano de composición. En el primer volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia – El Anti-Edipo* – el cuerpo sin órganos es conceptualizado como *plano de consistencia del deseo*, un deseo ontológico a-subjetivo y pre-individual que reúne las cualidades de la voluntad de poder nietzscheana y las del conatus de Spinoza. El deseo es el principio de las síntesis que realizan las máquinas deseantes – los “yoes-larvarios del plano molecular –a partir de las cuales emergen todos los organismos, individuales o sociales, así como el sujeto, que es producido como resto o residuo *al lado* de la máquina.

En *Mil Mesetas*, la individuación es planteada por Deleuze desde el punto de vista de la multiplicidad intensiva. La *haecceidad*, término con el que Deleuze y Guattari rinden homenaje conjunto a la obra de Duns Escoto, designa un modo de individuación muy diferente del que corresponde a los individuos bien formados del plano de organización, por más que no tengan menos consistencia que ellos. Las haecceidades son las individuaciones que tienen lugar cuando los elementos informales – singularidades – que componen el plano inmanente de consistencia o composición entran en relaciones variables y

⁵⁸¹ D, 119

que, a diferencia de los individuos que pueblan el plano de organización, no tienen forma ni remiten a ninguna identidad como soporte. 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 inmanencia a partir del cual todos los seres se producen. La intensidad, en tanto que principio informal de la individuación, es la que permite que se produzcan individuaciones sin forma, que son las que corresponden a las Ideas-Acontecimientos del plano de composición. Las haecceidades son planteadas por Deleuze como los modos de individuación que corresponden a los devenires, entendidos como mapas de intensidades que no tienen forma ni precisan de ningún sujeto de atribución, lo que no impide que se injerten en los sujetos, con los que coexisten aberrantemente y cuya identidad queda arruinada como resultado de su actualización.

Una vez esclarecidas algunas de las nociones nucleares que constituyen el entramado conceptual de la filosofía de Deleuze, hemos acometido la revisión del complejo carácter que la subjetividad reviste en su pensamiento. Según nuestro filósofo, lo único que hay son relaciones de subjetivación, de individuación, sin que les preexistan sujetos formados o individuos personales, siendo ésta la razón que le lleva a centrarse consecuentemente, en lo que respecta al sujeto, en las condiciones que presiden su constitución. En *Diferencia y repetición* la subjetividad es puesta en relación con las síntesis diferenciales del tiempo, un tiempo que se constituye a partir de la repetición. El problema del tiempo es objeto de un riguroso examen por parte de nuestro filósofo a lo largo de toda su obra, ya que la representación tiene su origen en una neutralización del tiempo que lo reduce a una dimensión meramente añadida al espacio, lo que permite pensar a este último como una superficie extensa, representable. Lo que Deleuze reprocha a la representación es que congela el movimiento y al hacerlo, anula el devenir. En efecto, la concepción del tiempo como un factor extrínseco a los seres, que no les afecta de modo esencial,

permite pensarlos como algo constituido y dado de antemano, desde toda la eternidad, siendo esta la ilusión que es preciso desmontar para acceder a un pensamiento de la diferencia que afirme el devenir y la multiplicidad. El tiempo – cuya importancia es decisiva en lo que atañe al estatuto de la subjetividad – es pensado por nuestro filósofo como pura potencia de transformación, la dimensión en profundidad que atraviesa los cuerpos impidiéndoles conservar su identidad, siendo el sujeto concebido como interior al tiempo en tanto que instituido por él.

Este es precisamente el punto de partida de la filosofía del sujeto que nuestro filósofo elabora en *Diferencia y repetición*, en donde el sujeto es concebido como indisolublemente ligado al ciclo temporal que la repetición instituye por medio de tres síntesis pasivas que presiden el proceso de producción y disolución del mismo. La repetición, que es el factor determinante de la institución simultánea del tiempo y del sujeto, carece de “en-sí” – afirma nuestro filósofo – ya que sólo es concebible como tal en la medida en que se sustraiga a ella una diferencia, que es precisamente la que constituye la subjetividad. La sustracción de una diferencia a la repetición, operación que se realiza en el espíritu que contempla – cuerpo sin órganos, en terminología de Deleuze – es el factor determinante de la génesis del sujeto, que es correlativa a la instauración de la primera síntesis temporal como presente. El sujeto no es por tanto sino diferencia – y no identidad – sonsacada a la repetición, estando su aparición condicionada por una síntesis disyuntiva que permite la articulación de elementos heterogéneos que resuenan entre sí precisamente por su diferencia. De este análisis se sigue una concepción del sujeto – que Deleuze llama “habitus” por referencia a Hume – como contemplación pasiva, una contracción de instantes sucesivos independientes cuya fusión instituye el tiempo como presente, un presente viviente cuyas dimensiones constitutivas son el pasado, como retención de los instantes particulares, y el futuro, que no es sino pretensión de que tal repetición prosiga. La institución del tiempo como presente y la emergencia de la subjetividad son planteados por Deleuze como

dos aspectos de un mismo proceso, si bien hay que señalar que se trata de un sujeto larvario, contrayente y pasivo cuya génesis tiene lugar en el plano de consistencia virtual, y que es anterior a la formación del sujeto constituido cuya evolución corresponde al plano de organización actual.

La síntesis pasiva que constituye el habitus ostenta un carácter doble ya que, por una parte, es el origen de una micro-perceptividad molecular a partir de la cual se generan las percepciones molares de los sujetos constituidos, y por otra, de una sensibilidad vital primaria, que es la que hace posible la aparición de los órganos como resultado de la contracción de repeticiones elementales – sensaciones – que se confunden con las cualidades sentidas por un sujeto molar. Según Deleuze, la proto-subjetividad perceptiva y sensible que constituye al habitus no es patrimonio exclusivo de los seres humanos, ya que está distribuida por todo el tejido viviente y por toda la materia en general, lo que hace irrelevante toda distinción entre mundo orgánico e inorgánico. Son los yoes-larvarios, perceptivos y sensibles, los que hacen posible la constitución, en el plano de organización actual, de un sujeto que se identifica como un “Yo”.

*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 contemplan en nosotros*⁵⁸².

La primera síntesis pasiva del tiempo que instituye al habitus es origen de un placer que Deleuze – dentro de la particular aplicación que hace del psicoanálisis a las tres síntesis temporales – califica de narcisista, en tanto que está ligado a la auto-satisfacción de una contemplación que se produce a sí misma mientras contrae los elementos materiales en los que tiene su origen. La determinación de la contracción en la que la subjetividad tiene su origen como fuente de gozo es un motivo recurrente en el pensamiento de Deleuze, quien alude a él en múltiples contextos de su obra. No podía ser de otro modo, ya que para nuestro filósofo – lo mismo que para Spinoza – el primer mandamiento

⁵⁸² DR, 145

ético consiste en llegar a ser activo, es decir, en llegar a ser, siendo la alegría el indicador que expresa nuestra potencia de obrar. Bien puede decirse por tanto, sin temor a exagerar, que la alegría en tanto que factor ligado intrínsecamente a la existencia, es el motivo que recorre subterráneamente toda la obra de Deleuze, constituyendo su filosofía un verdadero himno a la vida con independencia de todas las penalidades y miserias que acompañan irremediabilmente al hecho de vivir.

Somos contemplaciones, somos imaginaciones, somos generalidades, somos pretensiones, somos satisfacciones.⁵⁸³ (...) 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 resultado⁵⁸⁴

La primera síntesis instituye el tiempo como presente, un presente intratemporal que, aunque es lo único que existe, no deja paradójicamente de pasar dando lugar a presentes sucesivos. Esta es la razón que lleva a Deleuze a reclamar un aspecto temporal más profundo, un mecanismo capaz de dar cuenta del paso del presente, siendo éste el pasado, un pasado puro e inmemorial que nuestro filósofo encuentra en Bergson y que se constituye en la segunda síntesis temporal. El pasado a priori – la Memoria ontológica de Bergson – constituye el fundamento del tiempo en tanto que es el elemento que otorga a la representación la dimensión supletoria que ésta necesita para presentar de modo conjunto varios presentes: el actual y aquellos que aparecen como antiguos – pasados – con respecto a él. “El pasado, en general, hace posibles todos los pasados”⁵⁸⁵. La introducción del pasado puro como fundamento del tiempo que hace posible el tiempo sucesivo de la representación, va a permitir a Deleuze dar cuenta de la complejidad del sujeto constituido, cuya actividad desborda a todas luces el ámbito de la síntesis pasiva del habitus. La segunda síntesis del tiempo corresponde a la emergencia del sujeto como tentativa de integración global de

⁵⁸³ *Ibidem.*

⁵⁸⁴ P, 304

⁵⁸⁵ B, 56

las conciencias elementales – yoes larvarios – de la primera síntesis pasiva. La memoria empírica y el entendimiento, como facultades del sujeto constituido, se instituyen como resultado de la extensión, en el ámbito de representación, de las dimensiones constitutivas de la primera síntesis: retención y pretensión, pasando el pasado y el futuro, que en la primera síntesis aparecían contraídos como las dimensiones propias del presente, a transformarse en dimensiones de la representación.

Se hace preciso distinguir por tanto entre la síntesis activa de la memoria, en la que se acumulan los recuerdos psicológicos, y la síntesis pasiva que constituye el fundamento del tiempo e instituye el pasado puro como Memoria inmemorial, fuera del alcance de la memoria empírica. La Memoria ontológica – que coexiste con el presente en tanto que se forma al mismo tiempo que él – conserva los aspectos virtuales de los objetos que la percepción, que está volcada hacia la acción, desenfoca por ser irrelevantes desde el punto de vista práctico. De esto se sigue que los objetos están compuestos por dos mitades irreductibles, aunque mutuamente articuladas: la mitad actual presente, que les localiza en el espacio-materia como imagen de una percepción que contrae las singularidades que enfoca, y la mitad virtual, que les ubica en el pasado puro como realidad simultánea pero incompatible con el presente.

El sujeto emerge, en esta segunda síntesis, como resultado de una síntesis disyuntiva que articula las dos series objetales heterogéneas y divergentes que se despliegan a partir de la síntesis pasiva del habitus: la de los objetos actuales, en las síntesis activas – memoria y entendimiento – y que corresponden a las pulsiones de conservación de las que habla el psicoanálisis; la de los objetos virtuales, que corresponden a las pulsiones sexuales y que es resultado de la profundización de la primera síntesis pasiva. La instancia paradójica que hace posible la articulación de ambas series y las hace resonar manteniendo su irreductible divergencia es el objeto virtual, continuamente desplazado en la serie de los objetos virtuales, perpetuamente disfrazado en la serie de los objetos actuales a los que tenemos acceso en el ámbito de la

representación. De ahí que Deleuze atribuya a la Memoria un carácter erótico, ya que es ella la que entrega al sujeto los objetos virtuales a los que la memoria empírica no puede acceder y que son los que constituyen el verdadero término de su tendencia erótica, por más que sólo puedan revestir dicho carácter a condición de enmascararse en la serie de los objetos actuales que está sometida al principio de realidad.

La introducción de una tercera síntesis del tiempo –que Deleuze identifica con el Eterno Retorno nietzscheano – responde a la necesidad de afirmar de modo absoluto el devenir y la multiplicidad. Ello exige que la diferencia sea rescatada de la sujeción a la que está sometida en las restantes síntesis temporales: en la primera, a la semejanza de los instantes que se repiten, en la segunda, a la semejanza de los presentes, que es la que permite su reproducción en la síntesis activa de la memoria. La afirmación absoluta de la diferencia que se sigue de la tercera síntesis temporal supone el retorno de las singularidades que integran todas las individualidades al estado de diferencias libres, lo que conlleva inevitablemente la disolución de toda identidad. En efecto, si en la primera síntesis el tiempo se instituía como presente, y en la segunda como pasado puro, la tercera síntesis supone la constitución del tiempo como futuro, como absoluta novedad cuyo advenimiento no deja que subsistan ni el actor – el presente – ni la condición de la acción – el pasado. El tiempo, un tiempo en estado puro que no es sino devenir, astilla al sujeto al irrumpir en el presente reglado de la representación, siendo precisamente así como hace imposible que éste acceda a su identidad como fundamento de sus representaciones. Lo que hemos visto anteriormente al revisar la crítica kantiana al cogito cartesiano a la que Deleuze alude en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, y de la que va a servirse en *Diferencia y repetición* como preámbulo a la exposición de la tercera síntesis temporal.

La distinción entre un tiempo sucesivo, que es el que corresponde a la representación, y un puro devenir sin medida que irrumpe continuamente en él, nos lleva a la doble lectura que Deleuze hace del tiempo: Cronos y Aión, cuya

importancia es decisiva en lo que atañe al estatuto del acontecimiento y su relación con la subjetividad. Deleuze llama Cronos al tiempo de la representación, un tiempo curvado en tanto que subordinado al movimiento de los cuerpos, cuyo carácter es cardinal. Aión, por su parte, es el instante sin espesor en el que el devenir se actualiza, es decir, el tiempo que corresponde a la efectuación del acontecimiento. El tiempo del Aión es concebido por Deleuze como una línea recta, ya que la irrupción del acontecimiento conlleva la desorganización del tiempo curvado de la representación. Esto significa que el tiempo deja de poder ser concebido como número que mide el movimiento para convertirse en el factor que ordena todo movimiento en torno a la cesura, el antes y el después que el acontecimiento instauro al irrumpir en la experiencia, y que siempre escapan al presente de la actualidad. De ello resulta una formidable alteración de las dimensiones temporales, que van a adoptar una distribución diferente desde el punto de vista de la subjetividad. El pasado – haya pasado o no – corresponde ahora al momento en que el sujeto se vive a sí mismo como incapaz de afrontar el acontecimiento, el presente, al instante en que el sujeto se pone a la altura de lo exigido por él, correspondiendo el futuro a la actualización del acontecimiento como pura diferencia y novedad que no permite que subsistan ni la identidad del presente – el actor – ni la del pasado – la condición de la acción. La tercera síntesis que efectúa la repetición supone, por tanto, la disolución del tiempo y la del sujeto que ha emergido en su interior. De ahí que Deleuze la equipare al instinto de muerte freudiano, ya que es la muerte – como disolución de toda identidad – la que se anuncia en la tercera repetición.

Los análisis anteriores orientan la investigación hacia el estatuto del acontecimiento y su relación con la subjetividad. El acontecimiento es la Idea, una multiplicidad virtual compuesta por singularidades y relaciones diferenciales cuya actualización sigue un proceso de efectuación espacio-temporal en la experiencia. Según Deleuze, la diferenciación de la Idea conlleva su actualización, siendo la intensidad el principio determinante del proceso de

efectuación que es inseparable de ella. “La naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es lo mismo que diferenciarse”⁵⁸⁶. De esto se sigue una concepción de los individuos como unidades intensivas que envuelven y expresan las Ideas virtuales, entendidas como complejos de relaciones diferenciales que, aunque en sí mismas están completamente determinadas, sólo llegan a diferenciarse mediante un proceso de actualización que produce las extensiones y cualidades que conforman a los individuos como cristalizaciones en el plano de organización.

*Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primarias; se hallan aprisionadas en los individuaciones 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.*⁵⁸⁷

La potencia virtual de la Idea, cuyo estatuto es lo problemático, no se agota en las distintas efectuaciones que constituyen sus casos de solución, de lo que se sigue que la Idea-Acontecimiento es pliegue, en tanto que está plegada en dos mitades: la virtual y la actual. Las unidades intensivas que constituyen sus expresiones son pliegues también, ya que su institución se produce como resultado de una síntesis disyuntiva – un plegamiento – de las dimensiones intensivas que componen el plano de composición inmanente del que emergen. Es factible, por tanto, abordar la génesis de la subjetividad como resultado del plegamiento de los acontecimientos virtuales – singularidades – que componen el sin-fondo informal, siendo ésta precisamente la perspectiva elegida por Deleuze en su lectura de Leibniz, en donde el sujeto es concebido como un pliegue, una invaginación, de la profundidad intensiva y diferencial que constituye el afuera de las fuerzas. “Exactamente como la invaginación de un tejido de embriología, o la operación de doblez en costura; torcer, replegar,

⁵⁸⁶ DR, 341

⁵⁸⁷ DR, 395

coser...”⁵⁸⁸. La interioridad de la conciencia es concebida por Deleuze como resultado de un proceso de producción de subjetividad a partir de las fuerzas del afuera, de lo que resulta una subjetividad inevitablemente fluctuante y precaria que de ningún modo puede plantearse como una identidad. No puede ser de otro modo, ya que son los acontecimientos divergentes – las diferencias de intensidad – que coexisten y resuenan en el plano de composición virtual los que instituyen al Yo, un yo disuelto y desgarrado que sólo puede concebirse como idéntico a condición de ignorar el ámbito diferencial en el que tiene su origen.

La inflexión, que en el pensamiento de Leibniz constituye el elemento genético ideal que otorga a la materia la potencia de plegarse hasta el infinito, es interpretada por Deleuze como una singularidad, un acontecimiento puro que origina, en la curvatura infinita del mundo, una multitud de variaciones constitutivas de una infinidad de sectores de concavidad determinantes de diferentes puntos de vista. El punto de vista, como condición desde la que es captada una variación, es el factor determinante de la aparición del sujeto, ya que tendrá el estatuto de sujeto aquello que se sitúa en él. Se trata por tanto de una subjetividad producida – como en Hume – que no sino un “efecto”, un resultado de la constitución del acontecimiento. El sujeto es el punto metafísico en el que se incluye la totalidad de los acontecimientos-inflexiones que componen el mundo, cuyo carácter es virtual, aunque siempre desde un punto de vista determinado. De lo anterior se colige que no es el sujeto el que es primero, sino el punto de vista que, en rigor, corresponde al acontecimiento, y que es el elemento que determina la producción de una subjetividad concomitante a la inflexión del mundo. El sujeto es concebido por Deleuze como una interioridad que se instituye de modo simultáneo con el Afuera que incluye, una multiplicidad intensiva en continuo devenir compuesta por fuerzas diferenciales que se determinan y afirman entre sí precisamente por su diferencia según el principio de síntesis disyuntiva.

⁵⁸⁸ F, 129

*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, es exactamente el adentro del afuera*⁵⁸⁹

La aplicación del principio de síntesis disyuntiva en la lógica del acontecimiento tendrá un efecto desastroso para las nociones de sujeto y objeto, que no podrán seguir siendo pensados como identidades, sino más bien como multiplicidades compuestas por acontecimientos heterogéneos y divergentes que se comunican – resuenan – entre sí precisamente por su diferencia. Según Deleuze, los acontecimientos son puras positividades que coexisten en un plano de inmanencia y en un tiempo infinito – el del Aión – a las que nada impide afirmarse entre sí por su mutua diferencia, pero que entran en relaciones de exclusión desde el momento en que son concebidos como atributos de una identidad planteada como soporte de los mismos. Por ello, la afirmación de los acontecimientos divergentes, es decir, la afirmación de la diferencia como tal, exige la destrucción de las pretendidas identidades del sujeto y del objeto, que pasan a ser concebidos como compuestos por una multitud de acontecimientos de los que ya no constituyen el centro de convergencia ideal. De ello se siguen importantes consecuencias, ya que el objeto deja de ser definido por una supuesta esencia, para transformarse en una expresión fluctuante y móvil de un complejo de relaciones diferenciales, mientras que el sujeto se convierte, a su vez, en un hervidero de acontecimientos que no dejan de atravesarlo y transformarlo a cada instante.

*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*⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ F, 128

⁵⁹⁰ LS, 181

Los acontecimientos son devenires virtuales irreductibles a toda forma de identidad que coexisten e insisten en la vida de los sujetos formados del plano de organización, por más que el suyo sea otro plano: el de consistencia o inmanencia, y otro tiempo: el del Aión. El modo de individuación que corresponde a los devenires es la haecceidad que, como ya sabemos, es una multiplicidad intensiva y diferencial cuyo grado de consistencia no es menor que el que corresponde a los individuos bien formados del plano de organización. Deleuze insiste tanto en este punto porque en él se juega la filosofía de la univocidad y la inmanencia que permite la afirmación de la diferencia como tal. En efecto, es preciso que las haecceidades tengan la misma consistencia ontológica que los sujetos sustanciales del plano de organización, ya que lo contrario implica la distinción clásica entre sustancia-accidentes establecida por la filosofía tradicional que ha privilegiado la identidad y la permanencia en detrimento de la multiplicidad y el devenir. Oponer la haecceidad al sujeto como lo indeterminado a lo formado, lo fugaz a lo duradero, lo accidental a lo sustancial, es mantenerse en el plano de trascendencia, “como si hubiera, por un lado, sujetos formados del tipo cosas o personas y, por el otro, coordinadas espacio-temporales del tipo haecceidad”.⁵⁹¹ La haecceidad es definida por Deleuze como composición de fuerzas, un mapa de intensidades que no se confunde con los sujetos en los que se efectúa y con los que coexiste aberrantemente, produciéndose su actualización como resultado de la puesta en comunicación, a partir de la instauración de una línea de fuga, de dos series divergentes.

La haecceidad es un acontecimiento, un bloque de afectos impersonales que, al actualizarse, bloquea las identidades de los dos términos que entran en relación arrastrándolos a una zona de indescernibilidad en donde quedan canceladas todas las oposiciones. Es así precisamente como nuestro filósofo define el devenir-animal: como un conjunto de afectos impersonales sin sujeto ni objeto en donde el hombre y el animal intercambian sus propiedades, sin que

⁵⁹¹ MM, 290

por ello el animal se transforme en hombre ni el hombre en animal. Dicha comunicación es posible porque tanto el hombre como el animal no son sino un conjunto fluctuante de fuerzas sometido a un proceso de devenir continuo que conlleva una potencia de afectar y ser afectado: una multiplicidad. Conviene recordar aquí que el animal al que Deleuze alude no es la entidad molar, sino una multiplicidad intensiva, una potencia de desterritorialización que, al actualizarse, permite al hombre salir del marco de la significancia y la subjetividad. El animal es el anómalo del hombre, su límite intensivo, la zona en la que se produce la sustitución de su identidad abstracta por multiplicidades intensivas anónimas, siendo ésta la razón de que revista tanta importancia en el pensamiento de Deleuze.

El análisis de los devenires ocupa un lugar fundamental en la Estética deleuzeana ya que corresponde al arte, entendido como captura de fuerzas, la exploración de las zonas de indescernibilidad en donde el devenir se actualiza. La indagación del papel que los devenires-animales desempeñan en la obra de arte orienta el ensayo que Deleuze dedica a Bacon, en cuya obra el devenir-animal se expresa mediante una operación técnica que consiste en deshacer el rostro de las Figuras que habitan sus composiciones descubriendo la cabeza subyacente. Nuestro filósofo interpreta las Figuras de Bacon como cuerpos-sin-órganos, y la operación de deshacer el rostro como un proceso de disolución de los rasgos de rostridad que bloquean los devenires-animales del hombre ligándolo al estrato de la significación y la subjetividad. Precisamente el gran mérito de Bacon consiste – según Deleuze – es haber sabido construir en sus obras zonas de indiscernibilidad en donde comunican aberrantemente una multitud de formas, más allá de las distinciones hombre y animal. Los cuentos cortos y la correspondencia amorosa de Kafka constituyen otro ejemplo de devenir-animal en el ámbito de la creación literaria, ya que el único propósito que su autor persigue en ellos es la exploración de una línea de fuga que permita la salida del marco de la subjetividad y de las significaciones dominantes. La preeminencia que Deleuze otorga a la línea de fuga en el proceso de la creación

artística está relacionada con la consideración del bloqueo como la condición que posibilita la emergencia de la obra de arte. En efecto, de modo coherente con la teoría de individuación intensiva que Deleuze elabora a partir de su lectura de Simondon, el bloqueo es concebido como un diagrama de fuerzas cuya puesta en tensión produce una diferenciación innovadora, siendo precisamente la línea de fuga la que, al trazarse, hace huir al sistema y permite el surgimiento de una nueva dimensión.

La obra literaria de Kafka sirve a Deleuze para la tematización de las literaturas menores, entendidas como resultado del ejercicio de minoración que una minoría hace dentro de una lengua mayor dominante, y que supone un proceso efectivo de desorganización de la misma. Uno de los rasgos más sobresalientes de las literaturas menores – desde el punto de vista de la crítica radical a la que nuestro filósofo somete a la subjetividad a lo largo de toda su obra – es que carecen de sujeto de enunciación, siendo precisamente esta característica la que permite el surgimiento de la obra literaria como expresión de la diferencia, es decir, como auténtica creación. La determinación del sujeto de enunciación como el factor que bloquea la creación literaria ha exigido la consideración – 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 la filosofía del lenguaje elaborada por Deleuze pueden distinguirse dos etapas: la desarrollada en *Lógica del sentido* en torno al acontecimiento concebido como la instancia paradójica que articula las dos series heterogéneas de las palabras y las cosas y que constituye la verdadera condición de posibilidad del lenguaje, y la que elabora posteriormente, siguiendo la línea pragmática inaugurada por Foucault, en donde el lenguaje es planteado como indisolublemente ligado a los factores sociales, las relaciones de fuerza y los distintos centros de poder que conforman el campo político y social. Tanto en una como en otra, el sujeto es recusado como fundamento de la enunciación, ya que es siempre el acontecimiento incorporal el que constituye el

elemento genético en el que tienen su origen los enunciados, que no remiten a ninguna subjetividad que los produciría, ni tienen por función representar.

*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*⁵⁹²

La crítica al sujeto de enunciación es coherente con la labor de zapa a la que Deleuze somete al cogito cartesiano, al que acusa de estar en el origen de la lógica de los enunciados que remite su producción a una instancia ficticia, abstracta y trascendental cuya función es codificarlos, asegurando así la subordinación de los sujetos de los enunciados. Esto supone la inflexión de la reflexión estética de Deleuze hacia el ámbito de la filosofía política, ya que este análisis es solidario de la distinción entre dos usos de la lengua – mayor y menor – así como de la revalorización de las literaturas menores, en tanto que suponen un devenir intensivo que minora – destituye – a la lengua dominante oficial. El sujeto de enunciación, según nuestro filósofo, es un mero instrumento al servicio del poder, siendo ésta la razón de que retome su crítica en el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, en donde Edipo es calificado como el sujeto de enunciación de un discurso – el psicoanalítico – que una nueva casta de sacerdotes ha forjado para impedir hablar a las personas y mantenerlas en estado de enajenación con respecto a los flujos reales del deseo. Según Deleuze, no hay enunciados individuales ni sujeto de enunciación, sino tan sólo agenciamientos colectivos de enunciación productores de enunciados, de lo que resulta una concepción del lenguaje como 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. Los sujetos y los significados son *producidos* como resultado de las *relaciones entre* fuerzas en un medio político

⁵⁹² MM, 85

y social, mientras que el enunciado es pura *expresión* de acontecimientos incorpóreos que, sin embargo, dependen de los cuerpos para su actualización.

*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 o lo recuperaría*⁵⁹³

La potencia expresiva de la materia desempeña un papel fundamental en la estética deleuzeana, en la que el arte es concebido como un fenómeno vital que tiene su origen en la territorialización de cualidades materiales que devienen expresivas al quedar desvinculadas de su carácter funcional. Las cualidades así liberadas devienen *sensibilia*, cualidades sensibles puras que no remite a ningún sujeto y que adquieren objetividad y auto-consistencia en el seno de un agenciamiento que combina territorio y expresividad del material. El agenciamiento territorial, que es el elemento determinante de la emergencia de cualidades sensibles puras, así como de la instauración de un territorio que se produce como resultado de su puesta en relación, es definido por Deleuze como *ritornello* – ritmo: un bloque de devenir que siempre opera entre dos medios y que es precisamente el que permite su articulación. Las cualidades expresivas, al entrar en relaciones, dan origen a rasgos de expresión – arte – que recortarán en el medio amorfo un territorio que no pertenece a ningún sujeto, sino que más bien va a designar como sujeto a quien posea las propiedades que constituyen su marca. De estos análisis se sigue que el sujeto no preexiste al territorio, como el territorio no preexiste al arte, ni el arte al agenciamiento territorial.

Deleuze distingue distintos grados de consistencia del agenciamiento territorial, que no dependen del sujeto, ni de las circunstancias de su efectuación, sino de las relaciones que se instauran entre las materias de expresión, que son las que componen un bloque de devenir – *haecceidad* – que es independiente tanto de los individuos en los que se encarna como de las

⁵⁹³ F, 30

circunstancias variables en las que se efectúa. El territorio está compuesto de relaciones y de distancias entre seres de la misma especie, siendo el ritornelo la síntesis disyuntiva que, al anudarlas sin anularlas, permite la composición de “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 articularse a su vez, componen “paisajes melódicos” – haecceidades – en donde el paisaje no preexiste a la melodía, ya que es la melodía la que constituye la condición de posibilidad de su emergencia. Los “personajes rítmicos” y los “paisajes melódicos” son los verdaderos individuos expresivos, y no las sustancias o los sujetos que constituyen los términos que entran en relación.

Lo que caracteriza al arte humano frente al animal es su mayor grado de consistencia, que depende del agenciamiento que es capaz de construir. La consistencia de la obra de arte, cuyo requisito es la molecularización del material que cada artista produce por medio del estilo, supone la encarnación en la obra de una haecceidad que no necesita para sostenerse de ningún soporte, por más que su duración esté subordinada a la de los materiales en los que se efectúa. La obra de arte es definida por Deleuze como un compuesto de perceptos y afectos que no remiten a ningún sujeto, ya que son cualidades sensibles emancipadas de él que, al entrar en relaciones, componen seres de sensación – haecceidades – que encarnan acontecimientos virtuales, siendo ésta la razón de que sean independientes de su modelo, de su creador y de sus posibles receptores. “La cosa es independiente del creador, por la auto-posición de lo creado que se conserva en sí”⁵⁹⁴. Conviene señalar aquí que los perceptos y los afectos de los que habla Deleuze no se identifican con las percepciones o los sentimientos de un sujeto, ya que son las dimensiones actuales de la haecceidad, a saber, su longitud, como relación de fuerzas, y su latitud, como variación de potencia. La haecceidad que la obra de arte encarna es una individuación sin sujeto, una expresión de la profundidad diferencial e intensiva

⁵⁹⁴ QF, 166

que compone todas las individualidades, ya que en última instancia todas ellas son haecceidades, multiplicidades intensivas en continuo devenir irreductibles a cualquier forma de identidad. Según nuestro filósofo, la grandeza del arte radica precisamente en su capacidad para elevarnos, de las percepciones y sentimientos subjetivos a los perceptos y afectos a-subjetivos e impersonales, es decir, a la virtualidad de la haecceidad, siendo esta la razón de que le preste tanta atención a lo largo de su extensa trayectoria intelectual.

¿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.⁵⁹⁵

La actualización de las haecceidades, que siempre tiene lugar en el seno de un agenciamiento cuyo carácter es colectivo, es decir, social, supone la sustitución de la identidad del sujeto con el que coexisten aberrantemente por un mapa de intensidades, una multiplicidad sin sujeto ni objeto que, al injertarse en él, lo transforma haciéndolo devenir. De esta posición se sigue la necesidad de elaborar un programa práctico de experimentación que permita determinar el grado en que la articulación de las líneas de segmentariedad que componen a los individuos – personales o sociales - permiten o bloquean la actualización de los devenires, es decir, del flujo del deseo. El deseo –concebido como un flujo ontológico que no se confunde con las pulsiones o los objetos eróticos de los sujetos formados del plano de organización, a los que de hecho desborda – es el principio inmanente y rector de la filosofía política de Deleuze, en la que desempeña un papel decisivo la noción nuclear de “máquina deseante”. La subjetividad es concebida en esta etapa como resto o residuo de las operaciones que las máquinas deseantes efectúan al conectarse entre sí, y que están presididas por tres síntesis que se superponen: conectiva, disyuntiva y conjuntiva. Dicha superposición no debe ser interpretada de modo cronológico,

⁵⁹⁵ PS, 53

ya que las tres síntesis se desarrollan simultáneamente en el tiempo no sucesivo del Aión.

Las máquinas deseantes – a-subjetivas y pre-personales – están siempre acopladas unas a otras, de lo que se deduce que su carácter es fundamentalmente colectivo y social, consistiendo sus operaciones, en la primera síntesis conectiva, en la extracción y el corte de “objetos parciales” a partir de los flujos no ligados del deseo que recorren el plano inmanente de composición. La primera síntesis conectiva produce, simultáneamente, objetos parciales – los cortes-extracción en la materia-flujo – y el cuerpo sin órganos, que es conceptualizado por Deleuze en esta etapa como *plano de consistencia del deseo*, un plano de materia informal que en sí mismo no es productivo, sino producto de las operaciones de las máquinas deseantes. Como resultado de este proceso el cuerpo sin órganos adopta un carácter doble ya que, en un mismo movimiento, es conformado como plano de consistencia del deseo en estado libre, y como superficie de inscripción en la que se registran los productos que las máquinas deseantes extraen en sus operaciones de corte y codificación. Dicha inscripción está presidida por una segunda síntesis, esta vez disyuntiva, que se superpone a la anterior y que equivale a un proceso de transformación energética. Según Deleuze, la distribución de los objetos parciales en la superficie del cuerpo sin órganos, es origen de un conflicto – que sólo es aparente – entre él y las máquinas deseantes, ya que como plano de consistencia del deseo, el cuerpo sin órganos no deja de oponerse y resistir la acción de las máquinas deseantes que, al inscribirse en él, le otorgan una organización, por más que ésta sea intensiva.

El conflicto entre el cuerpo sin órganos y las máquinas deseantes sólo es aparente porque de hecho conforman una multiplicidad cuyo enemigo común es el organismo jerarquizado y centralizado del plano molar. A nivel molecular, el conflicto entre el cuerpo sin órganos y las máquinas deseantes da origen a una serie de fuerzas opuestas, de atracción y repulsión, cuya reconciliación – que no neutralización – animará una tercera síntesis, conjuntiva esta vez, que es el factor determinante de la producción de una serie de cualidades intensivas puras

que constituyen el residuo que la máquina arroja en sus operaciones, una energía de consumo que instituye al sujeto como voluptuosidad. El sujeto emerge *al lado* de la máquina, ligado a los estados transitorios que ésta produce, de lo que resulta una subjetividad inevitablemente fortuita y descentrada, en tanto sometida a un proceso de devenir continuo que no puede reconocerse en ninguno de los avatares que atraviesa 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.*⁵⁹⁶

La muerte, que en *Diferencia y repetición* aparecía ligada a la tercera síntesis temporal – el Eterno Retorno – es asimilada ahora al cuerpo sin órganos, que es el modelo de la muerte en tanto que constituye un dominio en el que la intensidad reviste el grado cero. La muerte que acontece al sujeto es planteada por nuestro filósofo como la anulación del grado de intensidad fluctuante que componía su individualidad, el resultado del cierre del ciclo de las 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*”.⁵⁹⁷

Las máquinas deseantes, cuyas operaciones se efectúan en el plano molecular, no son independientes de los conjuntos molares que se originan a partir de ellas, siendo las síntesis de las primeras las que determinan todas las formaciones del campo social, económicas, políticas y religiosas. Conviene recordar aquí que ambos planos coexisten – como lo virtual coexiste e insiste en lo actual – por más que el modo en que se articulan sea diferente según los

⁵⁹⁶ AE, 24

⁵⁹⁷ AE, 147

mecanismos de represión empleados por la sociedad. La sociedad siempre reprime la producción deseante, o más bien, la parte de la producción deseante que no es susceptible de codificación social, ya que su institución y su supervivencia dependen precisamente de su capacidad para mantener a raya los flujos libres del deseo. Todas las sociedades conjuran el peligro que supone la descodificación absoluta de los flujos mediante la distribución del espacio en segmentos oponibles y rígidos, por más que no puedan evitar las grietas, las fisuras, que también son colectivas y que acaban minando el conjunto haciéndolo devenir. De lo anterior se deriva que el carácter del deseo es eminentemente revolucionario – lo que no implica sin embargo que su naturaleza sea asocial – ya que su eclosión en la sociedad supone siempre el trazado de una línea de fuga, una diagonal, por la que emergen otras posibilidades de vida, otros movimientos que finalmente hacen que el sistema se tambalee y acabe por huir.

La sociedad – el sistema extensivo – emerge como resultado de la codificación de los flujos del deseo que recorren el plano intensivo, pero reacciona sobre él neutralizándolo, siendo precisamente este objetivo el que otorga una importancia crucial al control de los órganos y las personas, ya que son ellas las que realizan la extracción y el corte de los flujos. De ahí que nuestro filósofo distinga tres tipos diferenciados de socius, según el modo en que se produce la investidura de los sujetos como piezas de la maquinaria social: máquina territorial salvaje, máquina despótica imperial, y el capitalismo, que es la única máquina social que se ha instituido como tal sobre flujos descodificados y desterritorializados. Lo que caracteriza al régimen territorial es la catexis colectiva de los órganos, que en las sociedades salvajes no pertenecen a las personas a título individual, sino a la máquina social. El individuo queda sujetado, transformado en pieza de la máquina territorial, como resultado de la instauración de un triángulo mágico que articula la marca en el cuerpo, el conjuro y el dolor que emerge del grafismo al labrarse en la carne. Se trata de un agenciamiento maquínico capaz de articular elementos heterogéneos – el

grafismo, la palabra y el dolor – sin que por ello se anule su irreductible heterogeneidad

El régimen imperial es la formación que sucede al antiguo *socius* primitivo, cuyos códigos sobrecodifica de modo que todos ellos reviertan sobre un nuevo cuerpo sin órganos, el del déspota imperial. Ello supone la quiebra del sistema de filiaciones y alianzas que constituía la base de la anterior formación, ya que a partir de ahora sólo habrá una alianza, la que el pueblo le debe al déspota, y una única filiación, la del déspota con su dios. El advenimiento del nuevo *socius* equivale a la ruina de todos los elementos que conformaban el régimen anterior, siendo de todas ellas la más notable – según nuestro filósofo – la transformación de la relación entre el grafismo y la voz. El grafismo deja de esculpirse en la carne, se desterritorializa y deviene independiente de la voz, transformándose en signo que se labra en piedras, en tablas o en pergaminos. En el nuevo régimen es la Ley, como expresión de la voluntad del déspota – el significante en estado puro – que los súbditos no pueden resistir ni comprender, la que garantiza que ningún flujo, ningún órgano, quedará fuera de control.

En el estado capitalista, cuya emergencia supone la liquidación del *Urstaat* despótico abstracto, la inscripción reviste un carácter diferente al que tenía en las anteriores formaciones sociales, ya que lo que se registra ahora en su superficie de inscripción no son los cuerpos, sino las cantidades abstractas – el capital o la fuerza de trabajo – en tanto que son ellas las que constituyen los verdaderos órganos de la máquina social. Las personas derivan de esas cantidades abstractas, y no al revés, lo que equivale al retiro de catexis de los órganos, que pasan a pertenecer a sujetos privados, que son privados en tanto que están efectivamente separados del campo social. En el *socius* capitalista las personas son producidas como funciones derivadas de las cantidades abstractas que pone en conjunción la máquina social, que son las verdaderas personas sociales, pero que necesitan de un material humano para actualizarse y servir de modo efectivo a las necesidades de reproducción social. De ahí que la máquina social engendre, allí donde sea preciso, al capitalista y al trabajador.

La familia – a la que Deleuze somete a una crítica radical – es el microcosmos donde se enmascaran las fuerzas que recorren el campo social, el agente al que se delega la represión en un sistema que trata por todos los medios de impedir que los sujetos accedan al plano en donde las máquinas deseantes efectúan sus operaciones, un ámbito cuya única ley es la de la creación.