

Introduzione alla filosofia

di Gilles Deleuze



Dileuze
*Una filosofía del
acontecimiento*

François Zourabichvili

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, recibió el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Biblioteca de filosofía

Deleuze. Une philosophie de l'événement, François Zourabichvili

© Presses Universitaires de France, 1994

Traducción, Irene Agoff

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrtu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso

(1057) Buenos Aires

www.amorrtueditores.com

Amorrtu editores España SL
C/Velázquez, 117 - 6^a izqda. - 28006 Madrid

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-363-1

ISBN 2-13-046543-9, París, edición original

Naturalmente, la reedición de este libro está dedicada a la memoria de Gilles Deleuze y a todos los que siguen amándolo.

Zourabichvili, François
Deleuze, una filosofía del acontecimiento. - 1^a ed.- Buenos Aires : Amorrtu, 2004.
168 p. ; 20x12 cm. - (Biblioteca de filosofía)
Traducción de: Irene Agoff
ISBN 950-518-363-1
1. Filosofía I. Título
CDD 100

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda,
provincia de Buenos Aires, en junio de 2004.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Indice general

- 9 Abreviaturas
- 11 Prólogo
- 14 *El pensamiento y su afuera (crítica de la imagen dogmática)*
- 16 Querer, 16. Reconocer, 19. Fundar, 23. Nota sobre el acontecimiento, el fin, la historia, 28.
- 33 *Encuentro, signo, afecto*
- Necedad, sentido, problema, 36. Heterogeneidad, 47. Signo-I: puntos de vista y fuerzas, 51. Campo trascendental, plano de inmanencia, 59.
- 65 *Inmanencia*
- Critica de lo negativo: el falso problema, 65. Decepción y fatiga, 80. «Nuestro» problema, 87.
- 93 *Tiempo e implicación*
- Hábito, devenir, azar, 94. La heterogeneidad del tiempo, 101. La multiplicidad: diferencia y repetición, 107. Aion y Cronos, 116.
- 122 *Devenir*
- Signo-2: hábito, dispar, singularidad, 124. Síntesis disyuntiva y diferencia ética, 135. Ritorneo, hecceidad, discurso indirecto libre, 147.
- 161 *Conclusión*

Abreviaturas*

Se enumeran aquí sólo las obras mencionadas en forma explícita. Los textos serán citados mediante las abreviaturas siguientes, seguidas del número de página:

A	<i>Capitalisme et schizophrénie</i> , t. 1: <i>L'anti-Oedipe</i> (escrito con Félix Guattari), Minuit, 1972.
B	<i>Le bergsonisme</i> , PUF, 1966.
CC	<i>Critique et clinique</i> , Minuit, 1993.
D	<i>Dialogues avec Claire-Parnet</i> , Flammarion, 1977.
DR	<i>Différence et répétition</i> , PUF, 1968.
E	L'épuisé, en Samuel Beckett, <i>Quad</i> , Minuit, 1992.
ES	<i>Empirisme et subjectivité</i> , PUF, 1953.
F	<i>Foucault</i> , Minuit, 1986.
IM	<i>Cinéma 1. L'image-mouvement</i> , Minuit, 1983.
IT	<i>Cinéma 2. L'image-temps</i> , Minuit, 1985.
LS	<i>Logique du sens</i> , Minuit, 1969.
FB-LS	<i>Francis Bacon. Logique de la sensation</i> , La différence, 1984.

* [A lo largo de la obra, estos títulos serán mencionados en castellano, salvo, como en el caso de las abreviaturas, cuando estén acompañados de las cifras indicativas de paginación y que corresponderán siempre a las respectivas ediciones francesas. (*N. de la T.*)]

<i>MP</i>	<i>Capitalisme et schizophrénie</i> , t. 2: <i>Mille plateaux</i> (escrito con Félix Guattari), Minuit, 1980.
<i>N</i>	<i>Nietzsche</i> , PUF, 1965.
<i>NPh</i>	<i>Nietzsche et la philosophie</i> , PUF, 1962.
<i>P</i>	<i>Pourparlers</i> , Minuit, 1990.
<i>PS</i>	<i>Proust et les signes</i> , PUF, 1964 (citamos la edición aumentada de 1970).
<i>PSM</i>	<i>Présentation de Sacher-Masoch</i> , Minuit, 1967.
<i>PV</i>	<i>Périclès et Verdi. La philosophie de François Chatélet</i> , Minuit, 1988.
<i>QPh?</i>	<i>Capitalisme et schizophrénie</i> , t. 3: <i>Qu'est-ce que la philosophie?</i> (escrito con Félix Guattari), Minuit, 1991.
<i>S</i>	<i>Superpositions</i> (con Carmelo Bene), Minuit, 1979.
<i>SPE</i>	<i>Spinoza et le problème de l'expression</i> , Minuit, 1968.
<i>SPP</i>	<i>Spinoza. Philosophie pratique</i> , Minuit, 1981.

Prólogo

Gilles Deleuze no cesó de comentar a otros autores y de afirmar, mientras lo hacía, un pensamiento propio y original. Los mismos motivos lógicos, a menudo los mismos conceptos, retoran de un libro a otro, en cada ocasión variados, desplazados; la obra siempre en curso es como un juego de ecos o resonancias. Nuestro propósito es poner de manifiesto esta configuración lógica recurrente, dotada de la suficiente unidad, coherencia y fuerza problemática como para imponerse por sí misma como una filosofía, una filosofía del acontecimiento: «En todos mis libros, he estado buscando la naturaleza del acontecimiento», «me he pasado el tiempo escribiendo sobre esta noción de acontecimiento» (*P*, 194, 218).

La naturaleza de esta extraña filosofía, constantemente innovadora y meticulosamente terca, estacionaria y mutante, según su paradójica definición del *nomadismo*, parece legitimar nuestra intención y al mismo tiempo ponerla en entredicho. Más aún, exhibir el prototipo de un pensamiento ocupado siempre en un elemento variable, inseparablemente ético, estético y político, puede resultar irrisorio. Este libro no tiene, en consecuencia, otro sentido que el de servir como auxiliar de lectura o como ejercicio lógico adya-

cente: está escrito para el que lee o quisiera leer a Deleuze. Al igual que toda guía, propone un itinerario, experimentado por el autor, pero que no puede ser recorrido en lugar del lector (este último conserva, por supuesto, toda la libertad de enmendarlo o eludirlo, con tal de que recorra otro a su vez).

Pero la dificultad incluye un aspecto más. Sería un error dividir en dos la obra de Deleuze: de un lado los comentarios, del otro los trabajos escritos en nombre propio. Ya en *Nietzsche y la filosofía*, título que anuncia una confrontación más que un simple comentario, el tono utilizado advierte al lector no de una presencia subyacente y autónoma del comentador, sino de una causa común al autor comentado y al autor que comenta. Aparece ese uso no convencional del *discurso indirecto libre* que será propio de muchos textos ulteriores, antes de convertirse él mismo en un tema: una manera de prestar la propia voz a las palabras de otro y que termina por confundirse con su reverso, es decir, hablar por cuenta propia tomando la voz de otro. El comentario, la escritura de a dos son casos de discurso indirecto libre. Se podría aplicar a Deleuze lo que en primera persona dice él del cineasta Pierre Perrault: «Me he procurado intercesores, y así puedo decir lo que tengo que decir» (P, 171). Recíprocamente, en sus trabajos así llamados independientes, la presencia o insistencia de autores amados no es menos importante que la del comentador en sus monografías: no hemos considerado, pues, que un libro como *Proust y los signos* tenga menos importancia, desde el punto de vista del pensamiento «pro-

pio» de Deleuze, que *Diferencia y repetición* o *Lógica del sentido*; más aún cuando los conceptos enunciados en estas obras suelen proceder por desvío e interpenetración de motivos de otras procedencias.

Las más de las veces, pues, atribuimos sólo a Deleuze los enunciados propuestos. ¿Es Deleuze spinozista, nietzscheano, bergsoniano? (¿Es bueno? ¿Es malo?) Lo que pertenece a Deleuze y a los demás es apenas *discernible*, y no puede ser evaluado en términos de autenticidad o influencia. *Distinta*, en cambio, es la configuración nueva y anónima que se afirma en la obra indirecta libre, y que no puede llevar más que el nombre de Deleuze. Es ella la que nos interesa aquí.

El pensamiento y su afuera (crítica de la imagen dogmática)

El problema más general del pensamiento es quizás el de su *necesidad*: no la necesidad de pensar, sino la de cómo arribar a un pensamiento necesario. La primera experiencia del pensamiento es que no tenemos opción, no queremos tener opción, no enunciaremos lo que se nos antoja. El pensador es feliz cuando ya no tiene opción.

La filosofía siempre comprendió y admitió esta correlación del pensamiento y la necesidad. Reconoció incluso más: el vínculo entre la necesidad y la *exterioridad*. El pensamiento, en efecto, no elige lo necesario; es preciso que lo que piensa no dependa de él en absoluto. A esta necesidad, la filosofía la ha llamado verdad. La filosofía ha visto en ella no sólo el objeto de una revelación, sino el contenido exacto que corresponde a lo que debe ser dicho o pensado, lo cual la indujo a complementar la verdad con un correlato exterior a la mente, independiente de ella e idéntico a sí (la realidad y su esencia). En filosofía, pensar quiso decir, primeramente, conocer.

La filosofía admite, pues, de buen grado que la suerte del pensamiento se juega en su relación con la exterioridad. El problema es saber si consigue efectivamente pensarla, si ella afirma una relación auténticamente exterior entre el pensa-

miento y lo verdadero. Deleuze pronuncia el siguiente diagnóstico: por más que la filosofía reconozca en la verdad un elemento independiente del pensamiento, ella *interioriza* la relación y postula que pensamiento y verdad mantienen una relación íntima o natural. El filósofo no elige lo verdadero, quiere someterse a la ley del afuera; pero al mismo tiempo no cesa de decirse amigo o íntimo de este afuera, perseguirlo espontáneamente, estar desde el origen en su camino. La verdad no ha sido todavía conquistada o poseída, pero el pensador se provee su forma de antemano; el pensamiento «posee formalmente lo verdadero», aun cuando todavía deba conquistarla materialmente (*DR*, 172). No sabe todavía lo que es verdadero, pero al menos se sabe dotado para buscarlo, capaz, *a priori*, de alcanzarlo. De ahí, por ejemplo, la idea de una verdad olvidada, antes que desconocida (Platón), o el tema de la idea innata y no forjada o adventicia, sin perjuicio de interiorizar la relación con Dios como afuera absoluto o trascendencia (Descartes).

Deleuze inicia así una crítica del concepto de verdad o de la determinación de lo necesario como verdadero. El problema que plantea es el de la capacidad del pensamiento para afirmar el afuera y el de las condiciones de esta afirmación. ¿Es suficiente pensar el afuera como una realidad exterior idéntica a sí misma? ¿No se permanece así en una exterioridad relativa, a pesar de las apariencias? La necesidad a la que aspira el pensador, ¿es del orden de una verdad, al menos en el sentido en que se la ha definido? ¿Califica ella a un discurso que expresaría lo que las cosas son,

a una enunciación que haría corresponderse el sentido y la esencia? El afuera del pensamiento, ¿es algo por conocer, algo apto para ser objeto de un contenido de pensamiento? Se hace difícil, por cierto, renunciar a la idea de una realidad exterior... .

Deleuze observa que, a través de la historia de la filosofía, se afirma cierta *imagen del pensamiento* que él llama *dogmática* porque asigna *a priori* una forma al afuera (*NPh*, 118-26; *PS*, 115-24; *DR*, cap. III). Hasta la gran crisis nietzscheana, esta imagen impregna al menos formalmente todas las filosofías, aun cuando se la discuta aquí y allá en el interior de un sistema (en Spinoza, por ejemplo, donde la idea de composición, desplegada a través del concepto de noción común y de la teoría afectiva del cuerpo, tiende a precipitar todo el sistema en un empirismo que exige una lectura «hacia la mitad»: *SPE*, 134 y cap. XVII; *SPP*, caps. V y VI).

La imagen dogmática deriva de la interiorización de la relación filosofía-afuera, o filosofía-necesidad. Se expresa: 1) en la creencia en un pensamiento natural; 2) en el modelo general del reconocimiento; 3) en la pretensión al fundamento.

Querer

En filosofía se entiende que pensamos naturalmente. Se presupone así la *buena voluntad* del sujeto pensante: «El filósofo presupone de buen grado que el espíritu en tanto espíritu, que el pen-

sador en tanto pensador, quiere lo verdadero, ama o desea lo verdadero, busca naturalmente lo verdadero. El se otorga de antemano una buena voluntad de pensar» (*PS*, 115; cf. también *NPh*, 83, 108, 118; *DR*, 170 y sig.). El deseo de lo verdadero pertenece, de derecho, al pensamiento como facultad; buscar lo verdadero es una orientación constitutiva, originaria del pensamiento. Este encuentra en sí mismo la inquietud y el impulso de una búsqueda: quiere lo verdadero. Y esta voluntad no es tan sólo un anhelo, puesto que es suficiente para ponernos en la senda de lo verdadero. El pensador, desde el comienzo, se encuentra en una relación de afinidad con lo que busca: le basta querer para encontrar o reencontrar la dirección de lo verdadero. Buena voluntad no significa únicamente intención de hacer el bien, sino que se trata de una intención que por sí sola nos pone ya en la senda del bien, de una guía que orienta al pensamiento. Que la voluntad sea buena significa que querer es querer lo verdadero (y que la perseverancia en el error, según un motivo moral bien conocido, debe ser atribuida a una falta de voluntad). Haced acto de voluntad, decidid que queréis lo verdadero y estaréis ya en su senda; os faltarán tan sólo un método para evitar contratiempos. «Desde cierto punto de vista, la búsqueda de la verdad sería lo más natural y lo más fácil; bastaría una decisión, y un método capaz de vencer las influencias exteriores que apartan al pensamiento de su vocación y le hacen tomar lo falso por verdadero» (*PS*, 115-6). Pensar es quizá difícil de hecho, pero fácil de derecho: basta quererlo (decisión) y aplicarse (método) (*DR*, 174).

Pero si el pensamiento encuentra supuestamente en sí mismo la orientación necesaria, es porque la posee desde siempre. La buena voluntad del pensador está garantizada por la *recta naturaleza del pensamiento* (*DR*, 171; *NPh*, 118). El pensamiento está naturalmente bien orientado, de modo que si estamos no sólo en la búsqueda de lo verdadero sino además en la búsqueda del camino que lleva a lo verdadero (la orientación), entonces el pensamiento debe de haber sido apartado, descaminado por fuerzas nocivas que le son extrañas. El concepto de error, en el que la filosofía sitúa todo lo negativo del pensamiento, está construido sobre el esquema de una intervención exterior que aparta al pensamiento de sí mismo y opaca accidentalmente, y por lo tanto de manera provisional, su relación natural con la verdad. El pensamiento conserva siempre el recurso de reencontrar su propia fuerza mediante un acto de voluntad. Así pues, en filosofía, la exterioridad está escindida: tanto la verdad como el error tienen su fuente fuera del pensamiento, pero mientras que nuestra relación con la primera es esencial e íntima, con el segundo es accidental. El afuera bueno está en el fondo de nuestros corazones como un «afuera más profundo que todo mundo interior» (y veremos que Deleuze conserva este esquema, aunque alterando por completo su significado); el afuera malo está en el exterior y pervierte al pensamiento.

El pensamiento está naturalmente *bien* orientado. ¿Cómo no sospechar, siguiendo a Nietzsche, un motivo moral en el fundamento de esta imagen dogmática, un bien-pensar en el origen de es-

te supuesto? «Sólo la Moral es capaz de 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 y este Bien que consagra el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento...?» (*DR*, 172). ¿Qué cosa nos asegura la existencia de un lazo de derecho entre el pensamiento y lo verdadero? ¿Por qué sería preciso que el pensamiento estuviese dotado para la verdad? Nada garantiza que el pensamiento esté desde siempre en busca de lo verdadero, que quiera naturalmente la verdad. *A priori*, no hay otro lazo que la idea moral de Bien.

Reconocer

La segunda consecuencia de la interiorización de la relación pensamiento-verdad es el modelo del *reconocimiento* (*PS*, 37-8; *DR*, 171 y sig.). El objeto pensado no es tanto objeto de un descubrimiento como de un reconocimiento, pues el pensamiento, al no guardar una relación de absoluta extrañeza con lo que él piensa o se esfuerza en pensar, se adelanta en cierto modo a sí mismo prejuzgando sobre la forma de su objeto. No se busca la verdad sin postularla de antemano; dicho de otro modo, sin presumir, incluso antes de haber pensado, la existencia de una realidad: no de un mundo (esto, Deleuze no lo cuestiona), sino de un «mundo verídico», idéntico a sí y que sería dócil, fiel a nuestra expectativa en tanto y en

cuanto lo conoceríamos. Desde el momento en que el pensamiento interpreta su objeto como realidad, le asigna *a priori* la forma de la identidad: homogeneidad y permanencia. El objeto es sometido al principio de identidad para poder ser conocido, hasta el punto de que todo conocimiento es ya un reconocimiento. El pensamiento reconoce aquello que él ya ha identificado, no se propone pensar nada que no haya pasado antes por el tamiz de lo Mismo.

Es fácil ver entonces que un mundo «verídico» está orlado forzosamente por una *trascendencia* que garantiza su identidad, precisamente porque, dando *a priori* el pensamiento una forma a lo que todavía no conoce (y así comienza la confusión entre la inmanencia y la clausura), dicha identidad no puede sino ser presumida. La creencia en una realidad exterior remite en última instancia a la posición de un Dios como afuera absoluto. En suma, la imagen dogmática del pensamiento se reconoce por el hecho de que este asocia afuera con trascendencia, de que remite necesariamente a un más allá como garante necesario del *a priori* que él postula e impone aquí abajo.

Pero, ¿cómo puede el pensamiento saber de antemano lo que tiene que pensar, cómo es posible que se aplique a un objeto previamente conocido, que se supone preexistente? ¿Puede creerse que alcanza así a la necesidad, a la captación de algo que no depende de él? En este caso, una filosofía de la inmanencia debería poner en entredicho hasta el esquema lógico atributivo que privilegia las cuestiones de esencia al prejuzgar la identidad del objeto interrogado, preguntando

siempre: ¿qué es? Veremos que el pensamiento, en tanto piensa, no apunta a un objeto idéntico a sí y no opera en un campo objetivo-explicito. No alcanza a lo necesario o, dicho de otra manera, no piensa verdaderamente más que en una zona «distinta-oscura».

El modelo del reconocimiento implica por lo menos otros dos postulados: el error como estado negativo por excelencia del pensamiento, y el saber como elemento de lo verdadero (*DR*, 192 y sig. y 213 y sig.). La filosofía mide su ambición por la naturaleza del objeto tenido en vista, idéntico y permanente. En consecuencia, el pensamiento no es sino un proceso provisional destinado a llenar la distancia que nos separa del objeto; dura exactamente el tiempo que ponemos en reconocer. Su razón de ser es negativa: poner fin a los disgustos de la ignorancia. A menos que ocurra lo inverso, y que pensar se resuma en la contemplación beatífica del objeto sabido o en el ejercicio maquinal de una potencia soberana de reconocimiento. La asignación del saber como meta encierra al pensamiento, pues, en la alternativa de lo efímero y lo inmóvil. De todas formas, la cuestión es apropiarse de contenidos de los que aún no se dispone (y la crítica «pedagógica» del saber se queda impotente, peor aún, da testimonio de una inspiración sofística cuando se contenta con devaluarlo en beneficio de capacidades vacuas o formales que son sólo su correlato: no se puede criticar el contenido sino abandonando el dualismo que este forma con el continente). El filósofo se imagina, pues, triunfador, se sueña poseyendo; la imagen dogmática del pensamiento es sin duda la de un

enriquecimiento. En estas condiciones, ¿de qué modo el elemento del saber podría conjurar el espejismo que lo acecha: la necesidad? Deleuze señala hasta qué punto el postulado del reconocimiento, con sus dos avatares, el saber y el error, favorece una imagen servil del pensamiento basada en la *interrogación*: dar la respuesta correcta, encontrar el resultado exacto, como en la escuela o en los juegos de la televisión. El acto de pensar se regula por situaciones pueriles y escolares. «Nos hacen creer que la actividad de pensar, y también lo verdadero y lo falso en relación con esta actividad, sólo comienzan con la búsqueda de soluciones, sólo conciernen a las soluciones» (*DR*, 205). «En todo tiempo, la filosofía se ha cruzado con el peligro de medir el pensamiento por ocurrencias tan faltas de interés como decir “buenos días, Teodoro”, cuando el que pasa es Teeteto» (*QPh?*, 132; cf. también *NPh*, 120, y *DR*, 195).

De aquí deriva la idea humanista y misericordiosa de que los problemas han sido siempre los mismos y constituyen un patrimonio común situado más allá del tiempo, y de que el pensamiento navega entre soluciones todas ellas divergentes pero igualmente inconclusas o insatisfactorias. La filosofía se ve colocada ante el dilema de buscar nuevas soluciones que condenarían todo su pasado, o mantener el culto de enigmas eternos planteados al hombre, culto que el filósofo tendría al menos el mérito social de asumir por los demás y que nunca asumiría mejor que desplegando un fervor desinteresado por conservar las soluciones pasadas (felizmente, la historia de la filosofía no se ha quedado siempre en eso).

Fundar

Por último, el vínculo *a priori* entre el pensamiento y la verdad se expresa en el equívoco del *comienzo* (*DR*, 169 y sig.). La filosofía se ha ocupado mucho de comenzar, no ha cesado de perseguir el buen principio: Ideas, causas, *cogito*, principio de razón suficiente... No se trata sólo de introducir un orden en los conceptos; la exigencia de un orden implica una división, una diferencia de status entre conceptos que fundan y conceptos fundados, y donde los primeros, absolutamente necesarios, garantizan supuestamente la necesidad de los segundos. No se dice «de una vez por todas» sólo respecto del fin (saber), sino asimismo del comienzo: la filosofía reclama un punto de partida, una suerte de ruptura definitiva con lo que ella no es. La filosofía exige un fundamento como señal de que por fin ha comenzado a pensar, de que ha dejado, en serio, el horizonte de un pensamiento meramente posible (la opinión, la *doxa*). Al igual que en el tema de la exterioridad, también aquí la cuestión es saber si la filosofía puede pretender superar efectivamente la simple posibilidad de pensar, planteando el problema en términos de fundamento.

Deleuze insiste en la incapacidad de los filósofos para comenzar verdaderamente (*DR*, 169-73). Un verdadero comienzo exige la expulsión de todo presupuesto; pero, por más que se comience por un concepto que no presupone efectivamente ningún otro (el *Cogito*, por ejemplo, en oposición a la definición del hombre como animal racional), no por ello se eluden presupuestos de otro orden,

implícitos o preconceptuales, que sólo pueden apoyarse en el sentido común. De ese modo, «se supone que cada cual sabe sin concepto lo que significa yo [moi],^{*} pensar, ser» (*DR*, 169). En el mismo momento en que la filosofía cree comenzar, su comienzo se precipita en lo prefilosófico, hasta el punto de que jamás puede poseerse a sí misma, autonomizar su fundamento. Para comenzar o fundarse, la filosofía no puede restringirse a una diferencia de status en los conceptos: esta diferencia descansa a su vez sobre la que distingue status en el plano de la *doxa* o la opinión. La filosofía sólo alcanza al fundamento seleccionando opiniones universales (el ser empírico, sensible y concreto en Hegel, la comprensión preontológica del ser en Heidegger), o incluso una Opinión originaria (la *Urdoxa* de la fenomenología). Heidegger refuta de manera decisiva la imagen dogmática cuando enuncia que el pensamiento está en postura de no pensar nunca todavía, pero desarrolla por otra parte el tema de una *philia* y mantiene, pues, «una homología entre el pensamiento y lo que hay que pensar» (*DR*, 188 n.). Mientras el comienzo sea pensado como fundamento, estará sometido a un reconocimiento inicial que toma su forma del sentido común, y así la filosofía no logra deshacerse de una afinidad previa con lo que se

trata de pensar. La impotencia para deshacerse de los presupuestos está ligada, evidentemente, al modelo cognoscitivo: el pensamiento que funda forma un círculo con la opinión, que él pretende superar y conservar a la vez; por lo tanto, no logra otra cosa que reencontrar o reconocer la *doxa* (en el cap. III veremos en qué medida esto ataña también a la dialéctica hegeliana).

Ahora bien, el cuestionamiento de semejante afinidad supuesta provoca una transformación total en la manera como la filosofía comprende su propia necesidad. Romper con el pensamiento que funda, pero ¿en provecho de qué? Al renunciar a fundar, ¿no quedamos de nuevo ante la duda, pero ahora con la seguridad de que jamás saldremos de ella? La única certeza, ¿no es aquella, mínima y paradójica, del escepticismo? Pero el problema es saber si la iniciativa de fundar no contradice pura y simplemente el concepto de necesidad. Al fundar, pretendemos poseer el comienzo, dominar la necesidad. El pensamiento parece internarse de nuevo en sí mismo y conquistar su necesidad desde el interior (recordemos, a modo de ejemplo, el impresionante comienzo de las *Conversaciones sobre la metafísica* de Malebranche). Una vez más, toda la filosofía parece entrampada en el equívoco de un afuera tan pronto amenazador (el mundo exterior sensible), tan pronto saludable (Dios, lo inteligible), al tiempo que la relación necesaria con el afuera se inscribe inexplicablemente en la naturaleza misma del pensamiento. El fracaso del fundamento no es ajeno a la fragilidad de este postula-

* En castellano existe una sola forma, «Yo», para expresar las dos, *Je* y *moi*, que adopta en francés la primera persona del singular, con funciones gramaticales y aplicaciones semánticas diferentes. En los casos en que la mención «Yo» pudiera resultar ambigua, añadimos el término francés correspondiente entre corchetes. (N. de la T.)

do. No es para sorprenderse si, cuando buscamos cerrar el pensamiento sobre sí mismo, la necesidad se nos escapa; el propio fundamento se asienta sobre una fisura ocupada, mal que bien, por opiniones.

Por consiguiente, no es seguro que el pensamiento renuncie al comienzo cuando comprueba su propia incapacidad para dominarlo, para englobarlo. Quizás, al contrario, sólo comienza verdaderamente cuando paga ese precio, cuando renuncia a poseerlo y admite que él se produzca «a espaldas suyas». Lo que la filosofía cree perder al afirmar una exterioridad radical, tal vez de ese modo lo gana de veras. Entre el «verdadero comienzo» invocado por *Diferencia y repetición*, y la afirmación de los *Diálogos* según la cual sólo se piensa «hacia la mitad», sin comienzo ni fin, no hay contradicción. No se comienza fundando, sino en una «universal desfundación» (*effondrement*);* no se comienza «una vez por todas». Para comprender que este enunciado no tiene nada de escéptico y que se concilia perfectamente con la idea de un comienzo radical o efectivo, debemos ponerlo en relación con el rechazo del modelo del reconocimiento, que resulta de cuestionar el postulado de intimidad con el afuera («lo dudoso no nos hace abandonar el punto de vista del reconocimiento», *DR*, 181). El concepto de comienzo no envuelve a la unicidad sino a condición de pre-

suponer la identidad de lo que se ha de pensar. Veremos que el comienzo debe ser repetido, e incluso afirmado «todas las veces», porque el mundo no tiene la realidad o la fiabilidad que creemos: es heterogéneo. Al mismo tiempo que el pensamiento afirma una relación absoluta con la exterioridad, recusa el postulado del reconocimiento y afirma el afuera *en este mundo*: heterogeneidad, divergencia. Cuando la filosofía renuncia a fundar, el afuera abjura de su trascendencia y se vuelve *inmanente*.

Así pues, se trata para Deleuze de poder afirmar la relación de exterioridad que enlaza al pensamiento con lo que él piensa. Si el pensamiento fracasa necesariamente en apoderarse de su comienzo, es quizás porque comenzar no depende de él. Puede pensar así las condiciones de un comienzo radical absoluto, enunciando al mismo tiempo que «estamos siempre hacia la mitad», y que una filosofía no comienza, no piensa a partir del principio que ella enuncia como primero (cf. *D*, 76 y *SPP*, 164 en cuanto al spinozismo). El verdadero comienzo está necesariamente fuera-del-concepto, o en el límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar, al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad. Podemos prever ya que esta relación pondrá en juego algo muy distinto de una «realidad exterior» (un acontecimiento, un devenir).

Deleuze no cesa de recusar la falsa alternativa que nos impone elegir entre la trascendencia y el caos, entre la necesidad entendida como verdad preexistente y la ausencia pura y simple de nece-

* *Effondrement* es el neologismo empleado por Deleuze para dar cuenta de este fenómeno, que expresa unas veces la exclusión de la idea de fundamento o fundación, y otras la de fondo. (N. de la T.)

sidad. La idea de verdad no está ausente de su obra, pero él rechaza el concepto tradicional de verdad, que la asocia a una realidad exterior objetiva. Mantiene la idea de revelación (*PS*, 59), pero se trata menos del desarrollo de un objeto oculto que de un devenir-activo del pensamiento, y de las «objetidades» paradójicas, distintas-oscuras, que este aprehende cuando se pone a pensar. «La verdad es solamente lo que el pensamiento crea (...) pensamiento y creación, no voluntad de verdad...» (*QPh?*, 55). Sólo que crear no depende de una decisión arbitraria o de un decreto. Hacer depender la verdad de un acto de creación no es confinarla en el subjetivismo, someterla al capricho de una voluntad individual (relativismo que, como se sabe, anularía la idea de verdad). Deleuze muestra, por el contrario, que el acto de pensar pone necesariamente en crisis la subjetividad, y que la necesidad, lejos de satisfacer los anhelos de un sujeto pensante ya constituido, no se conquista sino en el estado de un pensamiento fuera de sí mismo, que sólo es absolutamente potente en el punto extremo de su impotencia.

Nota sobre el acontecimiento, el fin, la historia

Deleuze no advierte ningún lazo lógico entre el acontecimiento y la idea de *fin*. El problema moderno no se expresa para él en términos de fin, pues estos términos corresponden a un pensamiento precisamente incapaz de poner fin a na-

da, o que no acaba de tener fin. No consumaremos el fin a fuerza de interrogarlo:

«Nunca se sale así. El movimiento se efectúa siempre a espaldas del pensador, o en el instante en que parpadea. O ya se salió, o no se lo hará nunca» (*D*, 7-8).

El problema moderno, del que el pensamiento del fin es en cierto modo la lectura derivada, el reflejo negativo, es que estamos ya atrapados por otra cosa, por otros signos. Un fin no basta para hacer un acontecimiento, para arrojarnos en el acontecimiento; una época no finaliza sino porque ya ha comenzado otra. El fin es la sombra reactiva de una emergencia, el contrasentido por excelencia sobre el acontecimiento. Algo ha pasado, pero no por ello la filosofía se ha clausurado, ya que la clausura anunciada no implica que renunciamos a pensar con conceptos, aunque estos deban cambiar de naturaleza: la filosofía ingresa en una época nueva o, para ser más exactos, vuelve a juzgarse entera de nuevo. Es decir que no está ligada, para Deleuze, a una identidad —marcada por los conceptos de verdad, esencia, fundamento, razón, etc.— que permitiría también pronunciar su fin: «no sabemos lo que puede» la filosofía, porque sólo tenemos ante la vista su pasado, eminentemente contingente, pasado que no podría valer por un centro o por una referencia absoluta.

El acontecimiento pone así en crisis la idea de historia. Lo que ocurre, en tanto ocurre y rompe con el pasado, no pertenece a la historia y no podría ser explicado por ella (*P*, 46, 208-9, 230-1; *QPh?*, 106-8). O bien no ocurre nada, o bien la historia es solamente la representación homogenei-

zante de una sucesión de acontecimientos irreductibles (sometidos más a menudo a un juicio trascendente desde el futuro que a una evaluación inmanente por la que se despejaría, cada vez, la consistencia intrínseca o el peso de existencia de un devenir). La posibilidad, además, de referir estos devenires a un «mismo» sujeto que, mucho más que condicionar tales devenires, se deduce de ellos, es función de una o varias *facultades*: en este caso, la de crear conceptos, vinculada a la propia naturaleza del lenguaje (cf. *infra*, cap. V). Ahora bien, esta facultad no tiene sentido por sí misma; depende, como veremos, de fuerzas que se apoderan de ella e imponen un «plano» de pensamiento, una «imagen del pensamiento».

O bien existe lo nuevo, gracias a lo cual podemos inclinarnos sobre lo que cesamos de ser murmurando «se terminó», porque en ello ya no nos reconocemos; o bien la historia es un desarrollo, y el fin, en germen desde el comienzo, aparece como la verdad de lo que termina; sólo que entonces el fin, impotente para romper y usurpando su nombre de fin, es interior al proceso que él clausura:

«Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas en tanto y en cuanto plantean la historia como una forma de interioridad en la cual el concepto desarrolla o devela necesariamente su destino. La necesidad descansa sobre la abstracción de un elemento histórico que se ha vuelto circular. Se hace difícil entonces comprender la imprevisible creación de los conceptos» (*QPh?*, 91).

Es posible que experimentemos un gran cansancio, una fatiga que podría bastar para definir nuestra modernidad: pero la sensibilidad a lo *in-*

tolerable, ese afecto que nos deja paradójicamente sin afecto, desafectados, desarmados frente a las situaciones elementales, impotentes frente al universal ascenso de los clichés, constituye una emergencia positiva en el sentido menos moral de la palabra, la emergencia de algo que no existía antes y que induce una nueva imagen del pensamiento (*IT*, 29). Sin duda, el pensamiento contemporáneo da testimonio de una ruptura que demanda ser evaluada. Pero justamente podemos preguntar: «¿Qué ha pasado?» (*MP*, 8^a meseta), es decir, también: ¿en qué *deviene* la filosofía?

Es verdad que Deleuze, junto con buen número de filósofos anteriores a él o contemporáneos suyos, parece interpretar su época como el afortunado tiempo en que se revela la esencia de la filosofía, en que sale a plena luz la apuesta que la distingue absolutamente, tanto de las técnicas de comunicación como de la religión: la *inmanencia*. La imagen moderna del pensamiento está ligada a la necesidad nueva de afirmar la inmanencia (*QPh?*, 55). Pero esta revelación no surge al final sino que, por el contrario, es el comienzo de una época; de modo que el pasado de la filosofía no fue tal vez sino una primera edad en que la filosofía tenía aún dificultades para diferenciarse de aquello que la preexistía:

«Es sabido que las cosas y las personas, cuando comienzan, están siempre forzadas a esconderse, determinadas a esconderse. ¿Cómo podría ser de otro modo? Surgen dentro de un conjunto que todavía no las implicaba y, para no verse rechazadas, deben hacer resaltar los caracteres comunes que conservan con él. La esencia de una cosa no aparece nunca al comienzo, sino hacia la

mitad, en la corriente de su desarrollo, cuando sus fuerzas se han consolidado» (*IM*, 11).

Sea como fuere, ya en esa primera edad la filosofía estaba ahí: los filósofos sólo creaban sus conceptos por inmanencia, aun cuando la trascendencia fuese su objeto; y de tanto en tanto algunos subvertían ya la imagen dominante: Crisipo y el acontecimiento, Lucrécio y el simulacro, Spinoza y los encuentros, Hume y la circunstancia. Y tal vez esa subversión estaba inscripta en el propio Platón, el gran ambivalente (*DR*, 93; *LS*, 1^a, 2^a y 23^a series, y apéndice I; *CC*, 170-1).

El tema del acontecimiento ocupa hoy el centro de las preocupaciones filosóficas, motorizando las tentativas más osadas y originales. Pero los pareceres del momento no constituyen una filosofía y no pueden enmascarar diferencias inconciliables: para Deleuze, una filosofía del acontecimiento es incompatible con la negatividad.

Encuentro, signo, afecto

La filosofía fracasa en su búsqueda de un concepto primero porque comenzar no depende de ella. Si no hay lazo natural entre el pensamiento y la verdad, si el pensamiento no está originariamente en relación con lo verdadero, no depende de él ponerse a buscarlo, y ni siquiera podría gustar de él originariamente. Amar lo verdadero no es espontáneo.

«Existe siempre la violencia de un signo que nos fuerza a buscar, que nos quita la paz (...) La verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento (...) La verdad depende de un encuentro con algo que nos fuerza a pensar, y a buscar lo verdadero (...) Sólo el azar del encuentro garantiza la necesidad de lo pensado (...) ¿Qué quiere el que dice “quiero la verdad”? No la quiere, sino constreñido y forzado. No la quiere, sino bajo el imperio de un encuentro, en relación con tal o cual signo» (*PS*, 24-5).

Es preciso que algo *fuerce* al pensamiento, lo sacuda y lo arrastre hacia una búsqueda; en lugar de una disposición natural, una incitación fortuita, contingente, tributaria de un *encuentro*. El pensador es ante todo un paciente (*DR*, 156), él padece la efracción de un signo que pone en peligro la coherencia o el horizonte relativo de pensa-

miento en el que hasta ahora se movía. El surgimiento de una idea no es, por cierto, amigable, implica un placer muy diferente de la insatisfacción ligada al pretendido deseo de saber, y que no puede sino acompañar al pensador mientras piensa, aun cuando sea sólo el reverso o la contrapartida de una alegría, de un deseo o de un amor que emerge de modo simultáneo:

«Una filosofía que no entristece a nadie y no contraría a nadie no es una filosofía» (*NPh*, 120).

«¿Qué es un pensamiento que no duele a nadie, ni al que piensa ni a los otros? (...) En el pensamiento, lo primero es la efracción, la violencia, el enemigo, y nada supone a la filosofía, todo parte de una misosofía» (*DR*, 177-82).

La pregunta ya no es cómo alcanzar la verdad, sino: ¿en qué condiciones el pensamiento es llevado a buscar la verdad? Encuentro es el nombre de una relación absolutamente exterior donde el pensamiento entra en relación con lo que no depende de él. La *exterioridad de las relaciones* es un tema constante en Deleuze, desde su primer libro (*ES*, 109). Se trate de pensar o de vivir, lo que está en juego es siempre el encuentro, el acontecimiento, o sea, la relación en tanto exterior a sus términos.

Así definida, la relación es contingente, azafrana, pues no puede deducirse de la naturaleza de los términos que ella enlaza: un encuentro es siempre inexplicable. Pero como la necesidad depende de la exterioridad de la relación, el *azar* pierde aquí su valor tradicionalmente negativo. Lo arbitrario ya no es determinable como azar, y la oposición ya no pasa entre el azar y la necesi-

dad. Por el contrario, se dice que es arbitrario un pensamiento que pretende comenzar en él mismo, por él mismo, que procede de manera deductiva o reflexionando sobre un objeto dado de antemano. Cuando el pensamiento, en cambio, asume las condiciones de un encuentro efectivo, de una auténtica relación con el afuera, afirma lo imprevisible o lo inesperado, se instala sobre un suelo móvil que él no domina, y en él obtiene su necesidad. Pensar nace de un azar, pensar es siempre circunstancial, relativo a un acontecimiento que sobreviene en el pensamiento. La idea de que la filosofía encuentra su punto de partida en lo que ella no domina, contraria, comprensiblemente, a la razón: ¿cómo iba a hallar su asiento en lo que la hace fracasar, en lo inexplicable mismo o en lo aleatorio? ¿Pero quién habla aún de asiento cuando la lógica del fundamento o del principio de razón concluye justamente en su «desfundación», cómica y decepcionante (*DR*, 258 y 349-55)? No es posible dar razón de un acontecimiento. Al insistir en la diferencia entre el irracionalismo y el ilogismo, Deleuze saca las consecuencias de su crítica de la imagen dogmática: el pensamiento es deudor de una *lógica del afuera*, por fuerza irracional, desafiante en su afirmación del azar (por ejemplo, *CC*, 104-6). Irracional no significa que todo esté permitido, sino que el pensamiento no piensa más que en una relación positiva con aquello que él no piensa todavía. Deleuze observa que la disciplina que lleva institucionalmente el nombre de lógica acredita esa confusión entre ilogismo e irracionalismo, al fijar ella misma sus límites, estimando que el afuera sólo puede ser

«mostrado» (según la proposición de Wittgenstein): «Entonces la lógica se calla, y sólo es interesante cuando se calla» (*QPh?*, 133).

Necedad, sentido, problema

A la inversa, si el pensamiento no piensa más que bajo la condición de un encuentro, está «naturalmente» en estado de torpor. La *necedad* es esa condición del pensamiento como simple facultad, «a saber, que no piensa mientras nada lo fuerce» (*DR*, 353). Deleuze está aquí a la vez lo más cerca y lo más lejos posible de Heidegger. Lo más cerca, porque toma por su cuenta la idea de que la facultad de pensar concierne a una simple posibilidad y no todavía a una capacidad, y se apropiá del célebre motivo resultante: «No pensamos todavía».¹ Lo más lejos, porque reprocha a Heidegger, como hemos visto, no romper con el tema dogmático de la amistad: «De ahí las metáforas del don, que sustituyen a las de la violencia» (*DR*, 188). La frase de Heidegger está ligada, pues, a una problemática de la necesidad. Esta no atañe únicamente al hecho sino al derecho; pertenece al concepto mismo de pensamiento, porque nada garantiza la existencia de una afinidad natural entre el pensamiento y la verdad. La necesidad constituye

¹ Esta fórmula es casi tan frecuente en Deleuze como la de Spinoza, «no sabemos lo que puede un cuerpo». Así: *NPh*, 123; *DR*, 188, 198, 353; *IT*, 218; *QPh?*, 56. Ambas entran, por otra parte, con relación al comienzo del cap. 8 de *La imagen-tiempo*.

una amenaza mucho más temible que el error, siempre extrínseco.

«El pensamiento, adulto y aplicado, tiene otros enemigos, estados negativos mucho más profundos. La necesidad es una estructura del pensamiento como tal: no es una manera de engañarse, ella expresa de derecho el sinsentido en el pensamiento. La necesidad no es un error ni un entrampado de errores. Conocemos pensamientos imbéciles, discursos imbéciles que están hechos completamente de verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo» (*NPh*, 120).

«Los profesores saben muy bien que es raro encontrar en los “deberes” (salvo en los ejercicios donde hay que traducir oración por oración u obtener un resultado fijo) errores o algo falso. Pero sinsentidos, comentarios sin interés ni importancia, banalidades juzgadas dignas de señalar, confusiones de “puntos” ordinarios con puntos singulares, problemas mal planteados o desviados de su sentido, son lo peor y lo más frecuente, cargado sin embargo de amenazas, nuestro sino común» (*DR*, 198-9).

En consecuencia, el pensamiento se mide con un enemigo más temible que lo falso: el sinsentido. Los juegos de lo verdadero y lo falso ya no bastan para definir la prueba vivida por el pensamiento: «¿Podemos pretender aún que buscamos lo verdadero, nosotros que nos debatimos en el sinsentido?» (*P*, 202). «Es inútil invocar una relación semejante para definir la filosofía» (*QPh?*, 55); vale más buscar aquella que permitiría pensar, por una parte, el estado, más grave que el error, donde el pensamiento está separado de la verdad material y formalmente; y, por otra parte, las circunstancias en las que el pensamiento entra en relación con el elemento de lo verdadero y

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

«Conocemos pensamientos imbéciles, discursos imbéciles que están hechos por entero de verdades». La brutal oposición verdadero-falso es superada por la introducción de una diferencia dentro de lo verdadero mismo, entre verdades «bajas» (reconocimientos exactos) y verdades «altas» (planteamientos de problemas). El elemento de lo verdadero está sometido al criterio diferencial del sentido y el sinsentido. La diferencia se introduce también dentro de lo falso: error o reconocimiento fallido / falso problema. La verdad no es relegada al segundo plano, lo que sería contradictorio, sino que se la concibe como una multiplicidad. Someter lo verdadero y lo falso al crite-

rio del sentido es introducir en el elemento de la verdad o de la oposición verdadero-falso una diferencia de nivel, una pluralidad de grados; de ningún modo grados de probabilidad que vayan de lo verdadero a lo falso, de 1 a 0 como en las lógicas plurivalentes, o bien distancias variables entre lo verdadero y lo falso; sino planos diferentes, jerarquizables, de verdad-falsedad. En otros términos, el modelo del reconocimiento no pertenece de derecho al concepto de verdad; es una determinación de este entre otras, de donde deriva la idea de adecuación, que supone la preexistencia de un objeto al que el pensamiento viene a igualarse. En un nivel superior, «verdadero» cualifica el acto de planteamiento de un problema, mientras que «falso» no designa ya un reconocimiento fallido o una proposición falsa, sino un sinsentido o falso problema, al que corresponde un estado que ya no es el error sino la necesidad (*DR*, 207). Pero, ¿según qué criterio un problema puede ser llamado verdadero o falso? En este plano, ¿no va Deleuze a reintroducir el postulado del reconocimiento?

Deleuze elabora una teoría del problema capaz de explicar esta pluralización del concepto de verdad. Esa teoría es a primera vista paradójica pues se funda, antes que nada, en una devaluación del papel de la interrogación en filosofía. En nombre de la misma ilusión, de la misma incomprendión de lo que es de veras un problema, se denuncian a la vez el procedimiento interrogativo, en tanto falso método de aprendizaje puesto que organiza el devenir del alumno en función de un resultado adquirido de antemano por el maestro, y la idea de que la filosofía sería el arte por exce-

lencia de la pregunta, más que de la respuesta. «Un problema en tanto creación de pensamiento no tiene nada que ver con una interrogación, que es tan sólo una proposición suspendida, el doble exangüe de una proposición afirmativa que se supone le sirve de respuesta» (*QPh?*, 132). Cuando hacemos una pregunta y presuponemos que la respuesta le preexiste de derecho en algún cielo teórico-ontológico —como si el filósofo dirigiera de golpe la atención hacia una comarca dejada hasta entonces de lado, como si esta comarca esperase su mirada no para existir, sino para tener derecho de ciudadanía entre los hombres—, no vemos que el conjunto pregunta-respuesta pertenece ya a un contexto problemático que condiciona tanto la una como la otra. Que la verdad no sea un conjunto de respuestas dispersas, que no se reduzca a una colección de verdades parciales, es, hasta Hegel, un tema filosófico constante. Pero, incluso en Hegel, la superación es buscada en el plano de la proposición, en vez de remontarse a un elemento genético más profundo del cual derivan incluso lo negativo o la contradicción. No se alcanza así el verdadero motor del pensamiento. Si una pregunta se vuelve posible, y sobre todo si una proposición adquiere *sentido*, es en función de determinada problemática. El sentido no es otra cosa que la relación de una proposición, no con la pregunta de la que ella es la respuesta, doble estéril, sino con el problema fuera del cual ella no tiene sentido. ¿Qué problema hay que plantear, o cómo hay que plantear el problema para que tal o cual proposición sea posible?: este es el principio de una lógica del sentido que *Empiris-*

mo y subjetividad, el primer libro, ya esboza, en un vocabulario que más tarde será corregido:

«Lo que dice un filósofo, nos lo presentan como si fuera lo que él hace o lo que él quiere. Como crítica suficiente de la teoría, se nos presenta una psicología ficticia de las intenciones del teórico. Así, el atomismo y el asociacionismo son tratados como proyectos encubiertos que descalifican por anticipado a quienes los conciben. "Hume pulverizó lo dado". Pero ¿qué se cree explicar con esto? Más aún, ¿se creerá haber dicho algo? Debe comprenderse, sin embargo, lo que es una teoría filosófica a partir de su concepto: ella no nace de sí misma y por placer. Ni siquiera basta decir que es respuesta a un conjunto de problemas. Sin duda, esta indicación tendría al menos la ventaja de encontrar la necesidad de una teoría en una relación con algo que pueda servirle de fundamento, pero esta relación sería científica, más que filosófica. En realidad, una teoría filosófica es una pregunta desarrollada, y ninguna otra cosa: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar hasta el final las implicaciones necesarias de una pregunta formulada» (*ES*, 118-9).

Deleuze se orienta de este modo a un pluralismo de los problemas inseparable de una nueva concepción del objeto filosófico. «Pensar es experimentar, problematizar» (*F*, 124): a la vez, plantear y criticar problemas. No hay en la raíz del pensamiento una relación de fidelidad o de adecuación, o incluso de identificación con lo pensado, sino un acto, una *creación* cuya necesidad implica criterios distintos del de un objeto supuestamente exterior, independiente y preexistente (y este acto, esta creación son paradójicos por cuanto no emanan, estrictamente hablando, del sujeto pensante: *DR*, 257). De tal acto de problematización, de tal creación problematizante depende,

no la verdad en su oposición simple al error, sino el *tenor en verdad*; dicho de otro modo, el sentido de lo que pensamos. Las preguntas no le son dadas al filósofo, pero tampoco provienen de una laguna o de un estado de ignorancia: son creadas. El sentimiento de ignorancia —lo veremos más adelante— es la sombra o la imagen en negativo de un acto positivo. Para ignorar, es preciso captar signos que justamente nos lanzan hacia un aprendizaje (el viejo motivo socrático). Pero entonces, ¿por qué es «problemática» la creación filosófica, por qué la afirmación concierne en filosofía a problemas más que a proposiciones, las cuales dependen de ellos? Plantear un problema equivale a objetivar de manera paradójica una pura relación con el afuera. El pensamiento, en tanto piensa, no enuncia verdades o, mejor dicho, sus actos de verdad son los problemas mismos, que no nacen hechos ya por completo.

La determinación del sentido como relación entre una tesis y una instancia más alta que la condiciona es retomada en el segundo libro, *Nietzsche y la filosofía*. Este libro expone el concepto de fuerza, vinculado a una problemática del sentido y de la evaluación. Se impone una observación preliminar. Establecer una relación entre las fuerzas y el sentido es una concepción muy nueva en filosofía, pues habitualmente se entiende la fuerza como la instancia muda por excelencia, estúpida y brutal: la fuerza no dice nada, ella golpea y se impone, nada más. Y toda la historia de la filosofía está atravesada por una preocupación a la que parece estar ligada la suerte misma de la filosofía: oponer de modo radical, sin com-

promiso posible, el logos a la violencia. Pero la fuerza, ¿es reductible a la violencia? Quizá debamos diferenciar más bien el concepto de violencia. Hay un tema de la violencia en Deleuze; pero la violencia que se describe es la que el pensamiento padece y bajo cuyo impacto este se pone a pensar; es esa agresividad crítica de la que la filosofía carece con demasiada frecuencia. Es, por lo tanto, todo lo contrario de una violencia espontánea, característica de un querer-dominar, de un pensamiento primero agresivo que busca su motor en la negación (ese pensamiento, separado de las condiciones de necesidad que lo obligarían a pensar, convierte solamente su necesidad en maldad). Un concepto diferencial de violencia implica, como veremos, una crítica de lo negativo. Por ahora, basta con señalar lo siguiente: así como no desea naturalmente la verdad, el pensador en tanto piensa no podría querer la violencia, que le viene del afuera y que él no asume secundariamente —agresividad crítica— sino a condición de dirigirla contra su antiguo yo o contra su propia necesidad. Mientras nos contentemos con oponer de manera muy general el logos a la violencia, permaneceremos sordos a lo esencial: las condiciones de un verdadero acto de pensar, la especificidad del querer-dominar.

¿Desde qué punto de vista una lógica de fuerzas renueva la teoría del sentido? Una «cosa» —fenómeno de todo orden, físico, biológico, humano— no tiene sentido en sí, sino solamente en función de una fuerza que se apodera de ella. Por lo tanto, no tiene interioridad o esencia: su status es el de ser un *signo*, el de remitir a una cosa dis-

tinta de ella misma, esto es, a la fuerza que ella manifiesta o expresa. Ninguna exégesis referida al contenido explícito de la cosa nos enseña nada sobre su sentido y, creyendo expresar su naturaleza, se limita de hecho a describir un fenómeno. El sentido sólo aparece en la relación de la cosa con la fuerza de la que ella es el fenómeno (*NPh*, 3). El sentido remite a una afirmación. A través de las cosas-fenómenos se afirman maneras de vivir y de pensar (pues el hombre testimonia sus modos de existencia a través de los fenómenos llamados culturales —religión, ciencia, arte o filosofía, pero también vida social y política—, o sea, a través de los conceptos, los sentimientos, las creencias).

De aquí se desprende una concepción del objeto filosófico. El pensamiento no se ejerce para despejar el contenido explícito de una cosa, sino que la trata como un signo: el signo de una fuerza que se afirma, que hace elecciones, que marca preferencias, que exhibe, en otros términos, una voluntad. Afirmar es, siempre, trazar una diferencia, establecer una jerarquía, *evaluar*: instaurar un criterio que permita atribuir valores. Lo que le interesa ante todo al pensamiento es la heterogeneidad de las maneras de vivir y pensar; no como tales, para describirlas y clasificarlas, sino para descifrar su sentido, es decir, la evaluación que ellas implican. El sentido atañe a una voluntad, más que a una cosa; a una afirmación, más que a un ser; a una escisión, más que a un contenido; a una manera de evaluar, más que a una significación. Cosa, ser, contenido, significación: a esto se reduce el fenómeno cuando se lo separa de

su génesis y de las condiciones de su aparición, cuando ya no se lo toma como signo.

La fórmula de *Empirismo y subjetividad* era que un enunciado no tiene sentido sino en función del problema que lo hizo posible. El libro sobre Nietzsche comienza a definir qué es un problema. Todo acto de problematización consiste en una evaluación, en la selección jerárquica de lo *importante* o lo *interesante*. Un problema no es una pregunta planteada al filósofo; en cambio, toda pregunta implica ya el planteo de un problema, aunque sea implícito; representa una manera de plantear «el» problema, es decir, de discriminar lo singular de lo regular, lo notable de lo ordinario:

«El problema del pensamiento no está ligado a la esencia, sino a la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, a la distribución de lo singular y lo regular, de lo notable y lo ordinario (...). Tener una Idea no significa otra cosa; y el espíritu falso, la necesidad misma, se define ante todo por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante, sobre lo ordinario y lo singular» (*DR*, 245).

«La filosofía no consiste en saber, y lo que la inspira no es la verdad, sino que categorías como la de Interesante, Notable o Importante deciden el éxito o el fracaso» (*QPh?*, 80).

¿Qué significa llevar la difícil prueba de lo verdadero y lo falso a los problemas mismos? ¿Qué criterio va a decidir entre problemáticas rivales? El criterio debe resultar lógicamente de la manera en que se ha definido la necesidad: un problema es verdadero o necesario, o más bien un problema emerge verdaderamente cuando el pensamiento que lo plantea está siendo forzado, cuan-

do sufre el efecto de una violencia exterior, cuando entra en contacto con un afuera. El criterio no es la adecuación a datos o a un estado de cosas externo, sino la efectividad de un acto de pensar que introduce en lo dado una jerarquía. Un problema, en tanto creación de pensamiento, lleva en sí su necesidad o su «poder decisario» (*DR*, 257), que no tienen otro criterio que el desplazamiento que él implica y que hace de él, precisamente, un problema: él hace pensar, él fuerza a pensar. El criterio es, por lo tanto, a la vez la violencia y la *novedad* (*QPh?*, 106). Violencia y novedad indican la contingencia y la exterioridad de un encuentro que da lugar a un acto auténtico de problematización, a una creación de pensamiento. La verdad, llevada al nivel de los problemas, desprendida de toda relación de adecuación a una realidad exterior presupuesta, coincide con el surgimiento de lo nuevo. A las buenas voluntades que se desviven por dar un sentido al presente, el pensador opone una exigencia en apariencia más modesta y formal: pensar *de otro modo* (*F*, 124-8 y *QPh?*, 52). Lo que no significa que el pensamiento no tenga ninguna relación con el tiempo, con sus miserias y sus urgencias; pero esta relación no es la que se cree. Pensar es pensar de otro modo. No se piensa sino de otro modo.

El criterio de novedad tiene sin embargo un aire conciliador y parece comprometer la propia posibilidad del falso problema. ¿Será entonces que ningún problema nuevo, por el solo hecho de serlo, podrá ser llamado necesario? A todo esto, la expresión «falso problema» designa justamente lo que no es un problema, lo que no testimonia nin-

gún acto verdadero de problematización: la ausencia de un encuentro o de una relación con el afuera. Un problema no es llamado falso al cabo de una confrontación entre diversas formas de problematización y una realidad supuestamente neutra, impasible, indiferente (y Deleuze muestra que la ciencia no piensa menos que la filosofía o el arte, por lo mismo que incluso su «plano de referencia» debe ser trazado, de modo que la actividad experimental es totalmente extraña al reconocimiento: *QPh?*, 202 y sobre todo cap. V, en particular 117, 119, 123, 127). Quedará por entender en qué consiste el falso problema, esa evaluación que, por decirlo así, no es tal y sella la muerte de toda evaluación; una filosofía que rehúse el postulado del reconocimiento debe fundar el criterio de lo verdadero y lo falso, o de lo necesario y lo arbitrario, sobre algo distinto de una seudo-realidad exterior: sobre una crítica de lo *negativo*.

Heterogeneidad

Sin embargo, la dificultad parece vincularse no tanto a la posibilidad del nuevo criterio como a lo que parece derivar de él: la pérdida del mundo exterior, un pensamiento, si no encerrado en sí mismo, por lo menos confinado en una esfera clausurada de pura intelectualidad. ¿El resultado no es contrario a lo que se esperaba? A fuerza de querer afirmar el afuera, ¿no se cae en un encierro todavía peor? En efecto, el afuera invocado no tiene nada que ver con un mundo exterior: «un

afuera más lejano que cualquier mundo exterior» (*IT*, 268-71; *F*, 92, 126; *P*, 133; *QPh?*, 59), un «afuera no exterior» (*QPh?*, 59).² Por añadidura, cuando Deleuze se afirma empirista porque «trata el concepto como objeto de un encuentro» (*DR*, 3), se refiere a un empirismo llamado *superior* o *trascendental*, que aprehende una exterioridad mucho más radical que la de los datos sensoriales, puramente relativa.

Entendamos que no está aquí en juego la existencia o no de un mundo exterior al sujeto pensante, y que en la problemática deleuziana esta cuestión ni siquiera tiene sentido. Que las plantas y las piedras, los animales y los otros hombres existen, eso no está en entredicho. La cuestión es saber bajo qué condición el sujeto pensante entra en relación con un elemento desconocido, y si para hacerlo le basta con ir al zoológico, dar vueltas en torno a un cenicero puesto sobre la mesa, hablar con sus congéneres o recorrer el mundo. La cuestión es saber qué es lo que determina una mutación del pensamiento, y si es de esa manera como el pensamiento tiene un encuentro. Está fuera de dudas que el *cuerpo* no es pensamiento, y que «obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar aquello que se sustrae al pensamiento: la vida». Pero si el cuerpo se empaca, si resiste al pensamiento, ¿lo hace en tanto objeto exterior planteado en su identidad, propia o no propia?

² Cf. igualmente *Le pli*, 149: un afuera de la mónada y sin embargo no exterior a ella. Y *F*, 90: las relaciones de fuerza «no están fuera de los estratos, sino que son su afuera». Fórmula análoga en *CC*, 16: visiones y audiciones que «no están fuera del lenguaje, sino que son su afuera».

¿No lo hace más bien por la *heterogeneidad* de sus posturas y aptitudes (el dormir, el cansancio, los esfuerzos, las resistencias...)? (*IT*, 246; y la referencia al cine de Antonioni). A Deleuze no le asombra que haya cuerpo —sólo el cuerpo «existe», es el pensamiento lo que se debe explicar— pero, siguiendo a Spinoza, le asombra lo que pude de un cuerpo (*NPh*, 44; *SPE*, cap. XIV; *D*, 74; *MP*, 314; *SPP*, 28). Lo que llamamos mundo exterior depende de un orden de contigüidad o de separación que es el de la representación y que subordina lo diverso a la condición homogeneizante de un punto de vista único. La posición de una realidad exterior, provista de los caracteres de lo Mismo y que condena al pensamiento al ejercicio estéril del reconocimiento, debe ser referida a las reglas de la representación. La diversidad del panorama no es nada, o se mantiene relativa, mientras no se haga variar el punto de vista o, para ser más rigurosos, mientras no se haga jugar la diferencia de puntos de vista.

El pensar desplaza la posición subjetiva: no es que el sujeto pasee su identidad entre las cosas, sino que la individuación de un nuevo objeto no es independiente de una nueva individuación del sujeto. Este último va de punto de vista en punto de vista, pero en lugar de dar *sobre* cosas supuestamente neutras y exteriores, esos puntos de vista son los *de* las cosas mismas. En Deleuze, el problema de la exterioridad desemboca en un perspectivismo. Ahora bien, el punto de vista no se confunde con el sujeto para oponerse al objeto («relatividad de lo verdadero»): él preside, por el contrario, su doble individuación («verdad de lo

relativo»). La rehabilitación deleuziana del problema medieval de la *individuación* no puede comprenderse sino en función de esta génesis conjunta y variable del sujeto y del objeto. Así pues, la exterioridad relativa del mundo representado, no sólo de las cosas exteriores con respecto al sujeto sino de las cosas exteriores unas respecto de las otras, se supera hacia una exterioridad más profunda, absoluta: pura heterogeneidad de planos o de perspectivas.

«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 sea nada idéntico, sino que se disloque en una diferencia en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente» (DR, 79).

Sólo poco a poco podrá esclarecerse lo que es un punto de vista, lo que significa la heterogeneidad de puntos de vista: en un sentido, se juega en esto toda la filosofía de Deleuze, y nuestro estudio no tiene más ambición que intentar comprender el concepto de «cosa» en ella esbozada. Lo esencial es plantear por ahora esa distinción entre el afuera relativo de la representación (*extensio, partes extra partes*), que sólo ofrece al pensamiento una diversidad homogénea, y un afuera absoluto en el mundo o del mundo, pero que escapa a la mira de un mundo exterior. El hecho de que la heterogeneidad no «exista» fuera del pensamiento, es decir, de que no pueda ser captada más que por un acto de pensamiento, no impide que ella se diga *del mundo* o que concierne a las «cosas mismas». Así pues, la dificultad no tiene que ver con la perdida o no del mundo, sino más bien con la lógica

que permitirá pensar el afuera, la relación del pensamiento con el afuera, la exterioridad de las relaciones. ¿Puede concebirse un modo de relación positiva del pensamiento con lo desconocido o con lo no pensado, que dé cuenta del acto de pensar? Ya no se trata solamente de enunciar la exterioridad de la relación, sino de producir su concepto.

Signo-I: puntos de vista y fuerzas

¿Cuál es el status de ese objeto no reconocido y sin embargo encontrado? Lo que escapa a la representación es el *signo*. El mundo exterior se vuelve interesante cuando se hace signo y pierde así su unidad tranquilizadora, su homogeneidad, su apariencia verídica. Y, en cierto modo, el mundo no cesa de hacerse signo y no se compone sino de signos, a condición de que seamos sensibles a ellos. ¿Por qué sólo hay encuentro con signos? ¿Qué tiene que ser el signo para constituir el objeto de encuentro como tal? Lo encontrado no es simplemente diferente del pensamiento (como por ejemplo una imagen, un hecho, etc.), sino también exterior a él en tanto pensamiento: lo encontrado es lo que el pensamiento no piensa, no sabe pensar, no piensa todavía. El mundo no tiene afinidad con el pensamiento, se rehúsa a él tanto como él se le rehúsa, puesto que no es todavía pensable y puesto que el pensamiento no tiene todavía el deseo de alcanzarlo; y sin embargo ahí se encuentra, a la vez impensado o impensa-

ble y debiendo ser pensado, puro *cogitandum* (*DR*, 183, 192, 198). De modo que el pensamiento no puede sino experimentar su propia necesidad en el momento mismo de ponerse a pensar. El encuentro presenta todos los rasgos de una no relación, y sin embargo es preciso que «la no relación sea además una relación» (*F*, 70; *P*, 133). Encontrar no es reconocer: es la dura prueba de lo no reconocible, el fracaso del mecanismo de reconocimiento (no ya un simple desacuerdo, como en el caso del error).

El signo es esa instancia positiva que no remite meramente el pensamiento a su ignorancia, sino que lo orienta, lo arrastra, lo compromete; el pensamiento tiene sin duda un guía, pero un guía extraño, inapresable y fugaz, y que siempre viene del afuera. Ni objeto desplegado en la representación, significación clara o explícita, ni simple nada, así es el signo o lo que fuerza a pensar. Volveríamos a caer en la trampa del reconocimiento si supusiéramos un contenido detrás del signo, todavía oculto pero indicado, como si el pensamiento se precediera a sí mismo e imaginara el contenido venidero ofrecido de derecho a otro pensamiento (la inteligencia divina del pensamiento clásico, la inteligencia del maestro en el esquema escolar tradicional).

Lo propio del signo es *implicar*. Deleuze dice también: envolver, enrollar. El signo implica su sentido, lo presenta como implicado. Mejor aún, el sentido como el propio movimiento del pensamiento, distinto de las significaciones explícitas, no emerge sino en el signo y se confunde con su explicación. El signo no lo implica sin explicarlo

o expresarlo al mismo tiempo, hasta el punto de que la estructura del signo o de la expresión se define por los dos movimientos de implicar y explicar, complementarios antes que contrarios: no explicamos sin implicar, y a la inversa (*PS*, 110; *SPE*, 12; *Le pli*, 9, 11). El sentido es como el reverso del signo: la explicación de lo que él implica. Pero entonces, ¿qué es lo que el signo-sentido implica y explica a la vez, qué es lo que da cuenta de la unidad o la identidad del signo y el sentido? Si hay signo, justamente, si una profundidad se abre en la exterioridad relativa y sin misterio de la representación, es porque un elemento heterogéneo surge: otro punto de vista. «El signo comprende la heterogeneidad» (*DR*, 35). El signo es siempre del *Otro [Autrui]*, la expresión, siempre, de un «mundo posible» envuelto, virtual, incomparable con el mío, pero que devendría mío si, por mi parte, yo deviniera otro al ocupar el nuevo punto de vista (*DR*, 334-5, 360-1; *LS*, 357). Veremos más adelante por qué todo campo de representación, sea el que fuere, comprende necesariamente signos, es decir, se comunica virtualmente con otros campos, con otros puntos de vista: conformémonos por ahora con tres observaciones.

El signo surge en un campo de representación, es decir, de significaciones explícitas o de objetos reconocidos, e implica lo heterogéneo o lo que escapa de derecho a la representación. Por eso, primariamente, lo heterogéneo o el otro punto de vista está implicado (no puede ser objeto de un acto de reconocimiento). Por eso, en segundo lugar, puede decirse que el sentido como expresión o explicación consiste en la puesta en comunicación

de dos puntos de vista, planos o dimensiones heterogéneas. No hay sentido más que en los intersticios de la representación, en el hiato de los puntos de vista. El sentido es divergencia, disonancia, disyunción. El sentido es problema: «acuerdo discordante», disonancia no resuelta (*DR*, 190; *Le pli*, 111-2, 188; y los «cortes irracionales» en el cine, *IT*, 234-7 y 242). En tercer y último lugar, el signo-sentido afecta a un sujeto mutante, en devenir, dislocado entre dos individuaciones. Esta es la razón por la que Deleuze lo llama «larvario»:

«En este sentido, no es seguro que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser relacionado, como en el *cogito* cartesiano, con un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien de esos movimientos terribles que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario» (*DR*, 156).

Además de los puntos de vista, hemos visto que en la definición del signo Deleuze mencionaba las fuerzas. El contenido explícito de un fenómeno no suministra su sentido, hay que referir este contenido al punto de vista evaluador que lo afirma (manera de pensar y de existir); ahora bien, la exposición nietzscheana asimila fuerza y punto de vista o ve por lo menos en la fuerza la afirmación de un punto de vista. Pero ¿por qué recurrir al concepto de fuerza? La fuerza está siempre ligada a un surgimiento, a un proceso de actualización (*IM*, 139). La «cosa» no es solamente punto de vista, no está solamente dislocada en la diferencia de puntos de vista: ella es relación de fuerzas, porque el signo es sensación o *afecto*, surgimiento de un nuevo punto de vista, ejercicio

sobre un sujeto cualquiera. La noción misma de afecto remite a una lógica de fuerzas.

El concepto se enuncia en dos tiempos:

«1. Toda fuerza se encuentra en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es lo plural; sería propiamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también el objeto sobre el cual una dominación se ejerce (*NPh*, 7). La fuerza no está jamás en singular, se caracteriza esencialmente por hallarse en relación con otras fuerzas, hasta el punto de que toda fuerza es ya relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza (*F*, 77).

»2. La relación de fuerzas está determinada en cada caso según la medida en que una fuerza, inferior o superior, está *afectada* por otras. De ello se sigue que la voluntad de potencia se manifiesta como un poder de ser afectado (*NPh*, 70). La fuerza se define ella misma por su poder de afectar a otras fuerzas (con las cuales está en relación), y de ser afectada por otras fuerzas» (*F*, 78).

La fuerza no existe sino en relación, es decir, en ejercicio. Pero, mucho más que eso, ella está en relación con otra fuerza, toda vez que sus efectos superiores son de dominación y no de simple destrucción. De ahí su irreductibilidad a la violencia, que consiste en destruir una forma, en descomponer una relación. El concepto de violencia considera la fuerza en tanto se ejerce sobre un ser determinado, sobre un objeto (*F*, 77; *P*, 159). Reducir la fuerza a la violencia es tener por originario lo derivado o aun la sombra de la relación real. No sólo no vemos que una fuerza se ejerce primero sobre otra fuerza, sino que de ese modo nos privamos de comprender el fenómeno del afecto, es decir, de una fuerza que se ejerce sobre otra no tanto

para destruirla como para inducir un movimiento. Se trata sin duda de un «movimiento forzado», indicador de una obediencia o de una sumisión: contradictoria sería la idea de un afecto voluntario; también aquí hay un efecto positivo que no se explica por la destrucción. Asimismo, tampoco hay dudas de que este movimiento anula otros, impone una forma nueva incompatible con la antigua; pero este es justamente el signo de que la violencia es «un concomitante o un consecuente de la fuerza, pero no un constituyente» (*F*, 77). Deleuze no quiere decir, pues, que la fuerza no tenga nada que ver con la violencia; él dice que la fuerza, que es esencialmente instauración de una relación, no podría definirse por la relación exclusivamente negativa de la violencia.

Deleuze va incluso más allá puesto que aborda, con Nietzsche, la génesis del uso exclusivamente negativo de la fuerza. En efecto, lo que se debe comprender es que, en ciertos casos, la fuerza puede no tener otra finalidad que la violencia o la dominación: una fuerza que niega antes de afirmar, para afirmar; una fuerza que no encuentra otro medio de afirmar que la negación. De una fuerza semejante no se dirá que actúa, sino que reacciona, impotente para mandar de un modo absoluto, para ejercerse sin condiciones, para *crear*. Una fuerza jamás manifiesta tanto su debilidad y su propensión a obedecer como cuando su voluntad se reduce al querer-dominar:

«Es propio de los valores establecidos el ser puestos en juego en una lucha, pero es propio de la lucha el remitirse siempre a valores establecidos: lucha por la potencia, lucha por el reconocimiento, lucha por la vida, el es-

quema es siempre el mismo. Ahora bien, no podría insistirme demasiado sobre lo siguiente: cuán ajenas son a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de potencia las nociones de lucha, guerra, rivalidad o incluso comparación. No es que niegue la existencia de la lucha; pero esta no le parece en absoluto creadora de valores» (*NPh*, 93).

«Cuando el nihilismo triunfa, entonces y sólo entonces la voluntad de potencia cesa de significar “crear”, y significa en cambio: querer la potencia, desear dominar (o sea, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder. . .)» (*N*, 27).

De ahí una afinidad profunda entre el contrasentido sobre el concepto de fuerza, que consiste en reducir esta última a la violencia, y la utilización únicamente negadora de la fuerza. No tiene nada de extraño el que la lectura «anti-nietzscheana» humanista de Nietzsche se parezca a la lectura nazi hasta el punto de confundirse con ella.

De la naturaleza relacional de la fuerza emana su atributo principal: un *poder de afectar y de ser afectado*. Deleuze ve aquí una intuición común a Nietzsche y Spinoza (*SPE*, cap. XIV; y *SPP*, *passim*). Los conceptos de fuerza y afecto se encuentran en relación lógica, toda vez que la fuerza es aquello mismo que afecta y que es afectado. Todo afecto implica una relación de fuerzas, es el ejercicio de una fuerza sobre otra, y el padecer resultante de ello. La fuerza no es solamente potencia afectante, sino potencia afectada, materia o material sensible sobre el cual una fuerza se ejerce. La potencia está escindida, es de pronto activa y de pronto pasiva. En consecuencia, «poder» ya no tiene el sentido ordinario de posesión o de acción, sino que se relaciona ante todo con la sensibili-

dad: «La fuerza está en relación estrecha con la sensación» (*FB-LS*, 39; y *NPh*, 70-2), «La fuerza no es lo que actúa; es, como sabían Leibniz y Nietzsche, lo que percibe y siente» (*QPh?*, 124). Esta es la razón por la que, cuando consideramos una materia en tanto que está afectada, ya no podemos hablar en términos de objeto: estamos ya en el elemento de las fuerzas. Hablando de Bacon, Deleuze muestra de qué modo la pintura, cuando se dedica a «dar» la sensación, enfrenta un problema nuevo: «pintar las fuerzas» (*FB-LS*, título de la rúbrica VIII). Abandona entonces el cuerpo formado, figurativo, para alcanzar, por deformaciones, la figura, es decir, un cuerpo que ya no se define por partes funcionales (órganos) sino por zonas de intensidad que son otros tantos umbrales o niveles, y que componen un «cuerpo intenso» o «sin órganos» (*FB-LS*, rúbricas VI y VII).

¿Por qué la teoría del sentido y del pensamiento necesita una lógica de fuerzas? Porque pensar está en una relación fundamental con el afecto. No se piensa sin ser sensible a algo, a signos, a esto mejor que a aquello, contrariamente a la opinión —muy difundida en filosofía— según la cual el compromiso entre pasión y pensamiento (entendido como razón) no es más posible que entre violencia y discurso. Pensar comienza con la diferencia: «algo se distingue» (*DR*, 43), se hace signo, y se distingue como envuelto, implicado: *distinto-oscuro* (*DR*, 43, 191, 275). Hay problema y sentido en función de un signo que el pensamiento encuentra y que fractura la unidad de lo dado, introduciendo una diferencia de punto de vista. Lo que

quiere decir que el pensamiento no evalúa mientras queda encerrado en un punto de vista, mientras se representa las cosas desde este punto de vista. Y sin duda esa representación implica una escisión, una distribución de valores que remite a un acto de evaluación pasado; pero este, completamente explicado, desarrollado, objetivado, ya dejó de ser sensible. A cada punto de vista le corresponde sin duda un problema, pero que remite a la diferencia originaria de los puntos de vista: no se problematiza —no se piensa— sino arribando al punto de vista, cambiando de punto de vista (tendremos que comprender por qué cada punto de vista remite virtualmente a otros puntos de vista). Pensar nunca será engendrado en el pensamiento si este no es, primero, afectado. Los tres conceptos, fuerzas, afuera y afecto, son solidarios: encontrar el afuera es siempre ser forzado, involuntariamente afectado; o más bien un afecto es involuntario por naturaleza puesto que viene del afuera, puesto que implica un encuentro, puesto que es el índice de una fuerza ejercida sobre el pensamiento desde el exterior.

Campo trascendental, plano de inmanencia

Un encuentro es un afecto; en otras palabras, un signo que pone en comunicación los puntos de vista y los vuelve sensibles en tanto puntos de vista. El signo fuerza al pensamiento, lo pone en relación con nuevas fuerzas. El pensamiento, en tanto que piensa, es afectado: «Pensar depende

de las fuerzas que se apoderan del pensamiento» (*NPh*, 123). ¿Debe entenderse que el pensamiento mismo, como facultad, es una fuerza? Considerado con independencia del signo o del encuentro, el pensamiento aparece como una simple *facultad*; pero he aquí una visión abstracta, o bien el estado de un pensamiento «separado de lo que él puede» y que, desde ese momento, piensa abstractamente, se limita a reflexionar sobre los datos de la representación. Para Deleuze, el estado de simple facultad, de simple posibilidad sin capacidad efectiva, no es natural u originario. Del rechazo de la imagen dogmática no se debe concluir sólo que el pensamiento no piensa por sí mismo, sino que ni siquiera es *a priori* una facultad (tendremos que comprender en qué consiste el surgimiento del pensamiento, y en qué condiciones cae luego en estado de facultad).³

En estado de simple facultad, el pensamiento opera abstractamente, reflexivamente, en el horizonte cerrado de la representación: no es afectado y no tiene que vérselas con fuerzas. ¿Cuáles

³ En *Diferencia y repetición*, Deleuze parece suponer una facultad del pensamiento puro, pero aclara que «nuestro propósito no es aquí establecer semejante doctrina de las facultades» (*DR*, 187). Obsérvese que el pensamiento está ausente de la enumeración de las «fuerzas en el hombre», en *Foucault* (131 y 139): pues pensar es polimorfo y no se relaciona con una facultad especial, sino que se confunde con el devenir-activo de las facultades; para Deleuze, las artes y las ciencias piensan tanto como la filosofía. Por otra parte, el propósito de *Diferencia y repetición* era mostrar de qué modo pensar se engendra en una disyunción de facultades elevadas a su ejercicio superior: el mismo tema es retomado en *Foucault* (la disyunción de ver y hablar).

son entonces esas fuerzas que se apoderan de él? Deleuze, basándose en el recorte «histórico» de Foucault (tres acontecimientos o devenires capitales que afectan al pensamiento occidental a partir del siglo XVII), propone ejemplos: fuerzas de elevación al infinito en el siglo clásico, bajo el imperio de las cuales el pensamiento elabora un «compuesto-Dios»; fuerzas de finitud en el siglo XIX, que inspiran un «compuesto-Hombre»; y tal vez hoy fuerzas de lo finito-ilimitado... (*F*, 140). Estos ejemplos reclaman dos comentarios.

En primer lugar, todas estas fuerzas son «fuerzas del afuera» que hacen violencia a fuerzas del adentro, «fuerzas en el hombre» o facultades. Pero este aparente dualismo encuentra su razón de ser en una génesis de lo negativo o de lo reactivo. Por eso las primeras deben ser entendidas como *fuerzas activas*, y las segundas, como *fuerzas reactivas*, según el esquema extraído de Nietzsche (*NPh*, caps. II y IV). Veremos más adelante que es propio de las fuerzas reactivas el negar la heterogeneidad o la exterioridad de las relaciones, el cerrar el punto de vista sobre sí mismo e impedir el afecto (el pensamiento valoriza entonces la interioridad: imagen dogmática). En otros términos, las «fuerzas del afuera» no son llamadas así sólo porque vienen del afuera, sino porque colocan al pensamiento en estado de exterioridad, arrojándolo a un campo donde los puntos de vista entran en relación, donde las combinaciones homogéneas de significaciones ceden el sitio a relaciones de fuerzas en el sentido mismo.

En segundo lugar, las fuerzas que se apoderan del pensamiento son las del sentido mismo, y

comprendemos ahora que Deleuze pueda decir que el sentido insiste en el pensamiento como su afuera, o que es cabalmente el afuera del pensamiento, aunque no exista fuera de este. Las fuerzas no son exteriores al pensamiento, son su afuera. Pensar consiste en la emergencia del sentido como fuerza: el pensamiento clásico es afectado por lo infinito, «no cesa de perderse en lo infinito» (F, 132), lo infinito cesa de ser una simple significación para convertirse en el acontecimiento mismo del pensamiento, aquello que lo asedia y lo inspira, lo que él encuentra y con lo que no cesa de tropezar. El campo de las fuerzas no es otro que el campo donde se produce el sentido: campo *trascendental*.⁴

El encuentro con el signo se presenta, pues, del modo siguiente: 1) se hace violencia sobre el compuesto de significaciones existente, sobre el medio homogéneo donde el pensamiento se ejerce de manera facultativa; 2) el pensamiento se vuelve activo porque experimenta una relación de fuerzas entre puntos de vista. El encuentro es susceptible, entonces, de una doble lectura según que se tome en cuenta la violencia ejercida sobre una forma, o la nueva relación de fuerzas que subyace en ella y de la que ella es el concomitante:

«Nunca es el compuesto, histórico y estratificado, lo que se transforma, sino las fuerzas componentes, cuando

⁴ Recordemos que, desde Kant, la palabra «trascendental», que es necesario no confundir con «trascendente», se vincula a una interrogación centrada sobre las *condiciones* en las que el pensamiento hace una experiencia, es decir, entra en relación con aquello que no depende de él.

entran en relación con otras fuerzas surgidas del afuera (estrategias). El devenir, el cambio, la mutación conciernen a las fuerzas componentes y no a las formas compuestas» (F, 93).

El encuentro puede ser localizado tanto en el límite del pensamiento-facultad como en un campo de exterioridad radical: esta ambigüedad indica la relación problemática del sujeto y el pensamiento. El campo trascendental, devenido campo de fuerzas o de puntos de vista heterogéneos, ya no está regido por el ego; sub-representativo, ya no tiene la forma de una conciencia (LS, 120, 124). A la inversa, Deleuze puede tomar a Kant al pie de la letra y reprocharle haber producido sólo las condiciones de la experiencia posible y no real, de haber descripto el campo trascendental de un pensamiento que reflexiona pero no piensa, que reconoce objetos pero no distingue signos; en síntesis, que no se encuentra con nada (no hace experiencia). Kant concibe el campo como una forma de interioridad, «calca» el campo trascendental sobre la forma empírica de la representación (identidad del objeto cualquiera y unidad del Yo pienso como correlato). En este punto, Husserl no rompe casi con él (LS, series 14^a y 15^a).

El campo trascendental es impersonal, asubjetivo, inconsciente. El acto de pensar no es, por cierto, inconsciente, pero se engendra inconscientemente, más acá de la representación. En efecto, el encuentro disyuntivo de las fuerzas o puntos de vista no pasa a la conciencia sino en el estado implicado (signo, afecto, intensidad). «El pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente» (DR, 258). Es en este sentido como la acti-

vidad filosófica —formar conceptos— tiene siempre lugar hacia la mitad y no domina su comienzo: el pensamiento se vuelve paradójicamente activo cuando el sujeto se hace «paciente»; el acto de pensar se engendra en una *síntesis pasiva*. Por otra parte, lo inconsciente según Deleuze no es sino ese campo informal en que unas fuerzas entran en relación, lo inconsciente no incluye ni formas ni representaciones y «se parece» más a una fábrica que a una escena teatral. Edipo no estructura *a priori* el campo afectivo, sólo constituye la forma bajo la cual este campo es sometido a un proceso de clausura o de interiorización, «volviéndose la relación familiar “metafórica de todas las otras”» (A, 31 y 363 y sig.).

Cuando Deleuze habla del Afuera, esta palabra tiene dos sentidos complementarios: 1) lo no representable o el afuera de la representación; 2) la consistencia misma de lo no representable, a saber: la exterioridad de las relaciones, el campo informal de las relaciones. Deleuze llama *plano de inmanencia* a ese campo trascendental donde nada es supuesto de antemano salvo la exterioridad, que recusa justamente todo presupuesto:

«Se diría que EL plano de inmanencia es a la vez lo que debe ser pensado, y lo que no puede ser pensado. Sería lo no pensado en el pensamiento. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no llega a pensarlos» (QPh?, 59).

Inmanencia

Volvamos a la cuestión del falso problema, que había quedado en suspenso. Afirmar una relación auténticamente exterior entre el pensamiento y lo que él piensa (sin dejar de no pensar lo), era llevar la prueba de verdad a los problemas mismos: el sentido de una tesis, o su tenor en verdad, aparece cuando se la relaciona con el acto problemático del que depende. La necesidad —o verdad— depende de un acto de pensar, de la capacidad efectiva del pensamiento para afrontar un afuera y para plantear, por consiguiente, un problema nuevo del que derivará cierto número de enunciados. Pero si todo acto de pensar es un problema, un verdadero problema, si el devenir de la filosofía da testimonio de innovaciones más que de progreso, ¿cómo es todavía posible una crítica? Y si la crítica consiste en la denuncia de falsos problemas, ¿cómo dar cuenta de la posibilidad de estos? ¿Qué es, en otros términos, un sinsentido?

Crítica de lo negativo: el falso problema

«El espíritu falso, la necedad misma, se define ante todo por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante, lo ordinario y lo

singular» (*DR*, 245). Deleuze habla de inversión o de imagen invertida del problema, pero ¿cómo distinguir lo importante de lo no importante si el criterio es el acto mismo de evaluar? Los problemas no están dados y no hay patrón de medida neutro u objetivo que permita asignar un revés y un derecho. . . Pero la cuestión no está aquí, y la necesidad consiste menos en una permutación de lo importante y lo no importante que en la indiferencia a su respecto, en la incapacidad de distinguirlos y de distinguir, en consecuencia, lo que fuere. El falso problema es tributario de una impotencia para evaluar, el falso problema es una manera de reflexionar y de interrogar sin ponerse a pensar. Deleuze encuentra en Nietzsche un esquema lógico capaz de proporcionar un criterio adecuado a las condiciones que él mismo plantea: un falso problema es una sombra, una enunciación segunda que sólo afirma negando. El falso problema no es un acto de pensar, no crea, pero remite a un acto creador que él desnaturaliza, dándolo vuelta, invirtiéndolo. La inversión consiste en tener por originaria una afirmación derivada, en tener la *negación* por motor del pensamiento (*NPh*, 206): la necesidad, el sinsentido, el falso problema testimonian una promoción de lo negativo. El falso problema no está mal planteado, no plantea nada en absoluto; cree hacer el movimiento, pero sólo mueve sombras.

Ciertamente, Deleuze apunta primero a los que viven del trabajo de los otros y cuentan con la crítica para recibir el status de pensadores: los aficionados a *discusiones* y *objeciones*, que tienen suficiente tiempo para ocuparse de los problemas

de los otros, someterlos a juicio, exigirles que se expliquen y rindan cuentas. A falta de una creación problemática propia que haga sensible una diferencia de puntos de vista o de problemas, y que libere una potencia de evaluar, ellos no pueden más que juzgar, atribuir valores establecidos tomados de problemáticas antiguas a las que convierten en referencias, elevándolas a la trascendencia (los famosos «retornos a...»). La alternativa *juzgar/evaluar* define el problema práctico, y nosotros debemos escoger entre una actitud moral que relaciona la existencia con una oposición de valores trascendentales (Bien/Mal), y una actitud ética que experimenta la diferencia cualitativa e intensiva de los modos de existencia, y ordena su tipología según la escala inmanente diferenciada de lo bueno y lo malo (*SPE*, cap. XV; *SPP*, 35, 58; *CC*, caps. VI y XV). El juicio testimonia el vínculo entre el postulado de trascendencia y la primacía otorgada a lo negativo; la crítica pasa entonces al primer lugar, se cuenta con ella para progresar en el pensamiento. En cambio, el punto de partida de la evaluación está en la diferencia experimentada entre maneras de evaluar (puntos de vista, problemas), y ello hasta el extremo de que la crítica emana de un acto positivo primero.

Esto significa que la cuestión no atañe a la legitimidad o no de la crítica en general, sino a su papel o lugar en la actividad intelectual: en el devenir del pensamiento, ¿ella es causa o consecuencia? La violencia de lo que fuerza a pensar se convierte en agresividad crítica para con una problemática todavía presente pero ya comprometida.

da. El interés de la crítica quedará de manifiesto más adelante, en relación con la «decepción»; por ahora, digamos que sólo tiene sentido en función de un acto de ruptura ya iniciado: se ha pasado a otro plano, se critica siempre desde otro punto de vista. Al igual que su parte conceptual positiva, la parte crítica de una filosofía depende de un acto de pensar que sitúa de entrada al filósofo *en otro lugar*. Ella mide la distancia que separa a esta filosofía de las que la precedieron, mostrando de qué modo un problema o un concepto han perdido algo de su sentido desde el punto de vista del acto nuevo (cf. ya *ES*, 118-26). Además, este es el motivo por el que, visto el punto desde lo criticado, la crítica parece siempre inofensiva. El spinozismo no deriva de una crítica del cartesianismo, pero puede criticarlo porque se separa de él y mide la incompatibilidad de los dos puntos de vista; a la inversa, desde el punto de vista de Descartes, la crítica spinozista resulta apenas fructífera. La relación de exterioridad que separa a dos filosofías impide ordenarlas en calidad de «momentos» de una historia; en efecto, esto significaría no tener en cuenta más que la crítica y asignarle un papel de motor que no posee, como si LA filosofía se modificara y avanzara por desarrollo y rectificación. ¿Es esta una concepción irénica?* Evidentemente no, ya que la incompatibilidad de los puntos de vista la mantiene a similar distancia del eclecticismo y del escep-

* En francés, *irénique*, del griego *eirene*, «paz». El contexto permite deducir su significado por vía etimológica. (N. de la T.)

ticismo, y se acompaña de un criterio evaluador inmanente: la exterioridad y su afirmación.

Deleuze reprocha a la discusión a la vez su absurdidad, su inutilidad, puesto que se apoya en malentendidos, y la intolerancia, la malevolencia o la violencia reactiva que ella implica (y que sus partidarios disimulan bajo la exigencia, pacífica en principio, de un consenso democrático). Deleuze diagnostica: la discusión sólo es posible si se permanece en el nivel de la proposición (apreciación, tesis), sin relacionar esta última con una problemática que le daría eventualmente un sentido, o separándola, por el contrario, de la problemática que le daba un sentido (reducción de un enunciado filosófico a una opinión). Por eso las objeciones dirigidas a los filósofos responden casi siempre a una lógica de charlas de mesa: selección de la opinión verdadera por reconocimiento, y que oscila entre dos criterios, adhesión y juicio, coincidencia con la opinión «común» (es decir, mayoritaria) y participación en una Idea trascendente (*QPh?*, 137-42; *CC*, 170-1). Veremos que a la imagen escolar y abstracta, vagamente socrática, de un trabajo filosófico fundado en el diálogo como discusión, Deleuze opone otra concepción del intercambio definido como «acto de fabulación» o «discurso indirecto libre» (cf., por supuesto, los *Diálogos*). Ya que esta crítica de la discusión no ha sido apenas asimilada, incluimos algunas largas citas:

«Todo filósofo emprende la fuga cuando escucha la frase: vamos a discutir un poco. Las discusiones son buenas para las mesas redondas, pero la filosofía echa sus dados numerados sobre una mesa diferente. Lo menos

que podemos decir es que las discusiones no harían avanzar el trabajo, ya que los interlocutores no hablan jamás de la misma cosa. Alguien tiene tal o cual opinión, piensa esto mejor que aquello: ¿qué puede hacerle esto a la filosofía mientras no se expliciten los problemas en juego? Y cuando se los explicita, ya no se trata de discutir, sino de crear indiscutibles conceptos para el problema que uno se ha asignado. La comunicación llega siempre demasiado pronto o demasiado tarde (...) cuando un filósofo critica a otro, lo hace en función de problemas y en un plano que no eran los del otro, y que hacen fundir los antiguos conceptos como se puede fundir un cañón para obtener nuevas armas. Nunca se está sobre el mismo plano. Criticar es solamente constatar que un concepto, sumergido en un medio nuevo, se desvanece, pierde componentes o adquiere otros que lo modifican. Pero los que critican sin crear, los que se contentan con defender lo desvanecido sin saber darle fuerzas para volver a la vida, esos son la plaga de la filosofía» (*QPh?*, 32-3).

«la filosofía no tiene estrictamente nada que ver con una discusión, da ya bastante trabajo comprender qué problema plantea alguien y cómo lo plantea, sólo hay que enriquecerlo, variar sus condiciones, agregar, empalmar, jamás discutir». (*P*, 190).

«Es ya difícil comprender lo que alguien dice. Discutir es un ejercicio narcisista en el que cada cual se las da de guapo a su turno: muy pronto, ya no se sabe de qué se está hablando. Lo que resulta muy difícil es determinar el problema al que tal o cual proposición responde. Pero si se comprende el problema planteado por alguien, no hay ningún deseo de discutir con él: ya se plantea el mismo problema, ya se plantea otro y se desea más bien avanzar por su lado. ¿Cómo discutir si no se cuenta con un fondo común de problemas? Y si se lo tiene, ¿por qué discutir? Uno siempre tiene las soluciones que merece según los problemas que plantee. Las discusiones representan mucho tiempo perdido para problemas indeterminados. Las conversaciones son otra cosa. Hay que

conversar. Pero la menor conversación es un ejercicio altamente esquizofrénico que ocurre entre individuos que tienen un fondo común y una gran afición a las elipses y los atajos. La conversación es descanso interrumpido por largos silencios, ella puede dar ideas. Pero la discusión no forma parte en absoluto del trabajo filosófico. Terror a la fórmula «vamos a discutir un poco» (entrevista con Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, 12-18 de septiembre de 1991).

La moral de la discusión consiste en prestar a la crítica un papel que no tiene, en engañarse sobre su función, en invertir la jerarquía real atribuyendo a lo negativo lo que corresponde a la afirmación. El falso problema por excelencia consiste, pues, en hacer de lo negativo el motor mismo del pensamiento; por esta razón el hegelianismo es la corriente desterrada entre todas por Deleuze, aquella con la que no es posible ningún compromiso (cf. sobre todo *NPh*, 9, 180 y sig., 223; *DR*, 1 y 213).

Deleuze entiende que la consideración del tema del amo y el esclavo en Nietzsche resulta ininteligible si no se la sitúa en su marco polémico o crítico: el del rechazo de una concepción dialéctica de la relación de fuerzas. Hegel «dialectizó la relación»: según él, los términos puestos en conexión no se vinculan entre sí más que por lo negativo, cada uno de ellos niega al otro; no hay, pues, relación de fuerzas sino en la modalidad de la contradicción. Ahora bien, este concepto de relación es incompatible con la idea de un encuentro radical, puesto que la negación como motor implica que el otro esté ya comprendido en cada término como «todo lo que él no es»; o sea que la identidad de un Todo esté dada desde el principio.

En la relación dialéctica, la diferencia sólo es pensable en función del Todo como presupuesto implícito. Esto hace que la alteridad envuelva la desgracia y la abstracción: en lugar de encuentros azarosos —alógicos, fuera del concepto— en un campo de exterioridad pura, ella presupone una escisión y es sólo la sombra de lo Mismo. Las relaciones son interiores al Todo: al llevar la diferencia hasta el extremo de la contradicción, Hegel la subordina a lo idéntico. La presuposición implícita del Todo es para Deleuze una razón suficiente para no creer en el movimiento prometido por la dialéctica, ya que compromete de antemano la temporalización de la verdad. Esta presuposición deja planear definitivamente sobre el hegelianismo la sospecha de círculo, por el cual vuelve a hallarse al final lo que se daba uno al comienzo; en estas condiciones, el paso de lo abstracto a lo concreto arriesga ser tan sólo un «falso movimiento», y lo negativo, tan sólo un似乎-motor.

Lo negativo supone lo idéntico y participa así de la imagen dogmática del pensamiento. Pero Deleuze va más allá. La dialéctica no es un simple avatar de esta imagen, sino su culminación, su expresión más consecuente y acabada (*DR*, 213). Lo negativo no sólo es incapaz de mover el pensamiento, sino que constituye el síntoma por excelencia de un pensamiento que no se mueve, de un pensamiento habitado por el afán primordial de conservar. El hegelianismo es sólo a primera vista un fracaso, desde la perspectiva de un proyecto de hacer el movimiento, de introducir el devenir en el pensamiento. En el fondo, el hege-

lianismo cumple a la perfección el anhelo de las fuerzas que lo animan: conservar (incluso, y quizás ante todo —señala Deleuze— en el sentido moral y político).

Es aquí donde el análisis de Nietzsche adquiere su sentido. No se trata de contradecir a Hegel en bloque afirmando que la relación amo-esclavo no es dialéctica, sino de mostrar que es dialéctica sólo por un lado, desde el punto de vista del esclavo. Hegel tiene parcialmente razón: él enuncia el punto de vista del esclavo. Pero plantea mal el problema, puesto que la relación concierne ante todo a *puntos de vista*. Ahora bien, invocar una relación entre puntos de vista no sólo implica cambiar la naturaleza de los términos, sino también atribuir el punto de vista sobre la relación interior a la relación misma, que queda así desdoblada. Por eso, ya no se trata de afirmar en un primer momento que la relación de las fuerzas es o no dialéctica en sí. Lo es desde el punto de vista del esclavo, porque este no se afirma sino en función del amo (obediencia); el esclavo engloba en su concepto la relación con el amo puesto que su modo de afirmación es esencialmente relativo. Pero la relación no es en absoluto dialéctica desde el punto de vista del amo, quien se afirma de modo absoluto (creación), y cuya afirmación sólo secundariamente es una relación con el esclavo (hemos visto que el fenómeno de la dominación no se explica siempre por un querer-dominar, sino que implica una inversión de roles: en efecto, la violencia, que antes era consecuencia o concomitante, pasa a ser causa o agente). El contrasentido sobre la fuerza viene, pues, del esclavo: sólo es

concebible desde el punto de vista que conserva y obedece.

Empero, al invocar un contrasentido, ¿no se apuesta siempre, en última instancia, por una naturaleza de la relación? El desafío deleuziano es el siguiente: concebir una jerarquía dentro de un marco relativista o, lo que es equivalente, concebir un perspectivismo no relativista. Deleuze insiste en la necesidad de no confundir la idea banal y contradictoria de una verdad que varía según el punto de vista, y la idea —debida a Leibniz y a Nietzsche— de una verdad relativa al punto de vista, habida cuenta de que los puntos de vista, cualesquiera sean, no valen unos por otros (*Le pli*, 27, 30).¹ En un primer momento, se plurifica el sentido según los puntos de vista; luego, uno de los sentidos es seleccionado como verdad superior.

En este caso, estamos ante el problema de la relación de fuerzas, y se trata de mostrar por qué lo negativo no puede sino derivar de la afirmación. La respuesta o el argumento está en la propia diferencia de puntos de vista. El desequilibrio a favor del amo, a favor de la exterioridad de la relación o de una primacía de la afirmación, procede de que la diferencia de puntos de vista no aparece sino desde uno de ellos, el del amo. El perspectivismo no puede conducir a una relativiza-

¹ Es frecuente tomar por adeptos al nihilismo a los pensadores que precisamente lo diagnostican, confeccionan su cuadro clínico y se esfuerzan en superarlo sin limitarse a sustraer el problema del relativismo. Este tercero contrasentido pone en evidencia la dificultad para renunciar a la alternativa dogmática entre trascendencia y caos.

ción de lo verdadero puesto que nos presenta puntos de vista que lo niegan: no se puede afirmar la diferencia de puntos de vista sin plantear, con eso mismo, su desigualdad. El perspectivismo dispone, pues, a la evidencia de un criterio. ¿Se le puede reprochar entonces que permanezca él mismo fuera de criterio?

En suma, la cuestión es saber si el amo y el esclavo corresponden, sí o no, a puntos de vista diferentes. Aquí es donde interviene la lógica de fuerzas. En efecto, una relación de fuerzas es desigual por naturaleza, implica un fenómeno de dominación, una fuerza que afecta (activa) y una fuerza afectada (pasiva o reactiva). Este fenómeno en tanto tal no produce todavía una diferencia de punto de vista, ya que la fuerza dominada, vencida, se limita a obedecer o a ser afectada; dicho de otro modo, a afirmar el punto de vista único, el del amo. Lo que debemos comprender es lo que Hegel supone de entrada: una voluntad de reconocimiento, una voluntad que se afirma teniendo en cuenta otra. Buscar el reconocimiento del otro, concebir la dominación como la obtención del reconocimiento, es testimonio de una fuerza impotente para mandar —para comenzar— absolutamente. El amo hegeliano se parece a «un esclavo triunfador» (*NPh*, 11). Hegel no piensa la sujeción en su origen, nos pone en presencia de fuerzas ya sometidas que desde entonces pueden entrar en una relación dialéctica donde ya no se sabe muy bien quién domina al otro, y donde en verdad sólo domina lo negativo, por lo cual cada una de las fuerzas está falta de la otra, no es nada sin la otra. Hay que remontarse, pues,

hasta la relación de fuerzas originaria, hasta el umbral donde mandato y obediencia, acción y reacción, se diferencian. Ahora bien, una relación de fuerzas supone una acción y una reacción, una fuerza que se afirma ejerciéndose sobre otra, haciendo amo de esta fuerza y de su voluntad, imponiéndole su propia voluntad. Semejante relación no supone todavía una negación (afirmarse mediante la negación del otro): dominar, como ya hemos señalado, es en tanto tal una relación positiva, productora de un efecto nuevo. La negación no entra, pues, sino con carácter de consecuencia en el concepto de relación de fuerzas, por lo menos en el origen, y esta relación es de derecho exterior a sus términos (aunque estos, a la inversa, le sean interiores puesto que sólo se definen en relación):

«Una relación incluso esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esta relación. Nietzsche dice bien que la fuerza tiene otra fuerza por objeto. Pero, precisamente, con lo que la fuerza entra en relación, es con otras fuerzas» (*NPh*, 9).

No nos hallamos aún ante puntos de vista, sino sólo ante términos originariamente exteriores el uno al otro. La diferencia de perspectiva exige la interiorización de la relación: es preciso que lo negativo no sea ya una simple consecuencia, sino el propio móvil de la fuerza. ¿Cómo es posible que una fuerza venga a negar primero y a encontrar en la negación del otro el principio mismo de su propia afirmación? Esto sólo puede ser obra de una fuerza que incluya al otro en su voluntad, o que le obedezca. Hacer el movimiento

negando, en el pensamiento o en la vida, es la esperanza de una fuerza sometida. Entonces aparece un punto de vista diferente del punto de vista del amo, y que afirma a fuerza de negar (en vez de negar mediante la afirmación). Ahora la lucha puede reiniciarse, en otro nivel: el esclavo no se vuelve por ello activo, capaz de una afirmación pura, pero lucha difundiendo su punto de vista, insuflando la reacción en la fuerza activa misma, *separándola de lo que ella puede* (*NPh*, 64). Desde el punto de vista del esclavo, en efecto, la distribución de lo activo y lo reactivo no está invertida: todas las fuerzas juntas —amo y esclavo— devienen reactivas, y ya no tienen relación más que por lo negativo. Vemos de qué manera el perspectivismo no sólo jerarquiza los puntos de vista, sino que escapa al peligro del círculo: el propio terreno sobre el que Hegel se coloca, el de la relación de fuerzas, alega a favor de una diferencia de puntos de vista.

¿Qué consecuencias tiene esto para una teoría del pensamiento? Lo negativo aparece como el *falso problema* por excelencia: el punto de vista de las fuerzas reactivas —fuerzas de conciencia o de representación— sobre el encuentro. «Lo negativo es una ilusión: es sólo la sombra de los problemas» (*DR*, 261). La sombra de los problemas, es decir, también su insistencia necesariamente desnaturalizada en el mundo de la representación. El pensamiento que afronta un problema buscando establecer sus condiciones no puede representárselo más que negativamente, porque la positividad de los signos no es representable. De los signos, sólo una sombra permanece en la re-

presentación, la sombra de lo negativo: así sucede en la fórmula según la cual *no* pensamos *todavía* aquello que nos fuerza sin embargo a pensar (pero también en la representación del deseo como falta). Por eso el hegelianismo no es un error, sino un fenómeno peor y a la vez más interesante: el desarrollo de una ilusión necesaria, trascendental. Era fatal que Hegel terminara acreditando a lo negativo el papel motor en el pensamiento, mientras que él quería introducir el movimiento en el pensamiento, pero permaneciendo en el nivel de la representación (*DR*, 18). Sin duda, lo negativo es la mejor manera de representar el movimiento, pero justamente de representarlo y no de hacerlo. Y, de una manera más general, ¿de qué modo representarse el pensamiento sino como afrontando paradójicamente lo que él no piensa? ¿Cómo representarse el deseo sino como una falta? En estas condiciones, ¿cómo no sacrificar la efectividad de ambos, o sea, la exaltación siempre mutante de su deambulación al capricho de los signos o de las fuerzas del afuera, reduciéndolos a su sombra monótona? (El hombre de la representación, condenado o neurótico, no percibe en la diversidad de los signos más que el reverso repulsivo que vuelve siempre a lo mismo: *lo* negativo, *la* falta.)

La aprehensión de un problema tropieza así con la paradoja que Platón se complacía en enunciar, superándola al mismo tiempo: ¿cómo buscar lo que no conocemos, si por definición no sabemos siquiera lo que buscamos? Al menos tropezará con ella mientras busque la solución de un problema reflexionando sobre contenidos dados y re-

presentables. Es así como Deleuze llega a representar el esfuerzo del pensador:

«¿Cómo hacer para escribir sino sobre lo que no se sabe, o que se sabe mal? Si imaginamos tener algo que decir, es necesariamente sobre eso. No escribimos sino en la extremidad de nuestro saber, en ese punto extremo que separa nuestro saber y nuestra ignorancia, y *que hace pasar el uno dentro de la otra*. Sólo de esta manera nos decidimos a escribir. Llenar la ignorancia es dejar la escritura para mañana, o más bien hacerla imposible» (*DR*, 4).

«Damos clase sobre lo que buscamos y no sobre lo que sabemos» (*P*, 190).

Mientras nos contentemos con el saber y la ignorancia, nos quedaremos como estúpidos ante una frontera negativa que no retiene nada de la dinámica real del pensamiento (captación de signos y positividad del problema resultante). Ahora bien, pensar no es saber ni ignorar, sino buscar, y uno no busca sino cuando ya ha hallado lo mínimo envuelto —signo— que arrastra al pensamiento en un movimiento de búsqueda. Es preciso, pues, «hacer pasar el uno dentro de la otra». ¿Creeremos acaso que la dialéctica lo consigue, mientras que se esfuerza en alcanzar el movimiento concreto por medio de mixtos, combinando lo que se tiene y lo que no se tiene, el ser y la nada, en la esperanza de que lo negativo pueda fundar la oposición en un movimiento (el devenir)? La dialéctica cree obtener lo no representable mediante un trabajo de la representación.

«pero, ¿qué vale una dialéctica que cree alcanzar lo real cuando compensa la insuficiencia de un concepto demasiado amplio o demasiado general apelando al con-

cepto opuesto, no menos amplio y general? Jamás se alcanzará lo concreto combinando lo insuficiente de un concepto con lo insuficiente de su opuesto; no se alcanza lo singular corrigiendo una generalidad por medio de otra generalidad» (B, 38).

«Hacer pasar el uno dentro de la otra» exige una teoría no dialéctica del *devenir*, donde ya no se trate de combinar (contradicción), sino de volver indiscernible (lo que Deleuze llamará «vice-dicción»). Hay dos maneras de «volver infinita la representación»: extremar la diferencia hasta la contradicción (Hegel), o continuarla hasta en lo infinitesimal (Leibniz). Deleuze elige la segunda, y esta, una vez desprendida de toda referencia a los infinitamente pequeños, lleva a considerar una pura *relación diferencial* (DR, 61-71, y todo el capítulo IV).

Decepción y fatiga

La presión de las fuerzas reactivas tiene dos polos: decepción, dogmatismo. Unas veces, luchan y vencen incluso antes de que un encuentro haya podido tener lugar o haya podido cristalizar; otras, vencen *a posteriori*, testimoniando una fatiga del pensador.

Decir que el pensamiento se encuentra con su afuera significa que es nuevamente afectado, y que un problema que lo habitaba hasta entonces ha cesado de ser el suyo aunque continúe actuando sobre él negativamente. El pensamiento, al contacto del afuera, está en *devenir*: deviene otro

y pelea contra lo que él cesa de ser. En una imbricación característica del acontecimiento, él es todavía lo que cesa de ser y no todavía lo que deviene. De ahí que el filósofo deba responder a la presión de lo *involuntario* (signo) con una *mala voluntad* activa (crítica) que no se fia de la imagen dogmática de un pensamiento naturalmente bueno. El pensador es un personaje doble, «celoso» puesto que capta signos que hacen violencia sobre él y que él debe absolutamente descifrar (PS, 24), «idiota» puesto que se aparta de la imagen dogmática y «no llega a saber lo que todo el mundo sabe» (DR, 171). Estas dos posturas no son momentos, como si el pensador fuera primero el uno y luego el otro. El es uno y otro, creador y crítico, aunque la crítica encuentre su inspiración en un comienzo de creación. El idiota es primero celoso, pero veremos que, en un sentido, lo inverso es también verdadero, ya que no hay sensibilidad a los signos sino sobre un fondo de ruptura del esquema sensorio-motor gracias al cual se hacían los reconocimientos (IT, 62). Involuntaria y mala voluntad: de todos modos se necesita de ambas para pensar, y no podría verse en la segunda una ausencia del querer, una voluntad averiada pues ella es, por el contrario, la obstinación misma o la *terquedad* capaz de destituir en el pensador la imagen estéril y paralizante de esa buena voluntad que le impide pensar, apartándolo sin tregua de aquello que lo atrapa.² La terquedad es la prosecución errática, forzosamente delirante del signo, el gesto loco y desordenado, en to-

² Sobre la terquedad del idiota, ligada al tema de un «pensamiento sin imagen», cf. DR, 171, 173; CC, 106.

do punto contrario al buen sentido, por el cual el pensamiento afirma su propia *obsesión* o la urgencia superior que se apodera de él.

Ahora bien, no es fácil renunciar a la imagen dogmática, y Deleuze invoca una *decepción* necesaria: pensar no es lo que se creía. Prestando su voz a Proust, o a la inversa, dice:

«Ser sensible a los signos, considerar el mundo como cosa a descifrar, es sin duda un don. Pero este don correría el riesgo de quedar sepultado en nosotros mismos si no hicieramos los encuentros necesarios; y estos encuentros carecerían de efecto si no llegáramos a vencer ciertas creencias estereotipadas» (*PS*, 37).

¿De dónde viene la resistencia a los encuentros? Pensar es primeramente una pasión, y es en posición de paciente como el pensador deviene activo y conquista su potencia de pensar. Pensar debe ser conquistado, engendrado en el pensamiento. Esta paradoja inherente al devenir-activo se formula partiendo de Artaud:

«Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su desmoronamiento central, su fisura, su propio “no poder” natural, que se confunde con la más grande potencia, es decir, con las *cogitanda*, esas fuerzas informuladas, como con otros tantos robos o fracturas de pensamiento. Artaud persigue en todo esto la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la *dificultad* como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una estructura de derecho del pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, como hay un amnéxico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnóstico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamien-

to. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra, todo el resto es arbitrario, y puro adorno). Pensar es crear, no hay otra creación, pero crear es, primero, engendrar “pensar” en el pensamiento» (*DR*, 192).

La decepción está ligada primero a esa impotencia: no conseguir trabajar, emprender la obra anunciada (*PS*, 30). Concerne después al descubrimiento trascendental que explica esa impotencia, el de la paradoja de la creación. Pensar se engendra en el punto de impotencia mismo; en otros términos, no hay potencia pura, dueña de sí y soberana, adquirida para siempre y de entrada. El pensamiento sólo marcha de acto en acto, no de principio a consecuencia o del suelo al cielo, y vuelve a jugarse entero cada vez. Esto es lo que revela la «desfundación» [*effondrement*] en la que resuena el «desmoronamiento [*effondrement*] central» de Artaud.

¿No era este ya el sentido etimológico de la decepción (un desposeimiento, una pérdida de dominio, un renunciamiento forzado al dominio)? «¿Qué violencia debe ejercerse sobre el pensamiento para que nos volvamos capaces de pensar, violencia de un movimiento infinito que nos desposee al mismo tiempo del poder de decir Yo?»; «Lejos de suponer un sujeto, el deseo no puede ser alcanzado sino en el punto en que alguien es *desposeído* del poder de decir Yo» (*QPh?*, 55 y *D*, 108; las bastardillas son nuestras).³ Es decep-

³ La expresión viene de una frase de Blanchot citada en *MP*, 324 y *CC*, 13.

cionante descubrir que el pensamiento comienza en un encuentro, a causa de los renunciamientos que semejante revelación implica y de la absoluta precariedad que ella promete: la filosofía del acontecimiento comienza por entristecer (cf. *DR*, 258: «Pero qué decepcionante parece la respuesta...»).

El pensamiento afronta una doble decepción que es tarea suya superar. Por un lado, la comprobación de su impotencia como condición (idiosincrasia); por el otro, la nostalgia ilusoria de un pensamiento fácil y agradable de derecho (celos). Dispone para esto de una voluntad paradójica nutrida en lo involuntario (el signo que la a cosa), «voluntad que le hace el acontecimiento» (*LS*, 123), terquedad u obstinación. Pero afronta también otra cosa que mina su resolución de asumir, ya que la decepción segunda se incrementa con una sospecha que amenaza con enturbiarlo todo: y si finalmente el renunciamiento no fuera más que el disimulo elegante de una impotencia... El filósofo renuncia a interpretar el mundo, a dar un sentido a la vida y a la época; en una palabra, a tratar la realidad como objeto de reconocimiento, porque descubre en ella un servilismo, una fatuidad ajenos al acto de pensar; pero debe sustraerse además a las voces que se elevan, y ante todo en él mismo, para reconducirlo a la Opinión. Igual que el narrador de Proust frente a la concepción del arte que él mismo sostuvo durante mucho tiempo:

«Pero entonces, ¿por qué padece él una decepción tan viva, cada vez que verifica su inanidad? Es que, al menos, el arte hallaba en esta concepción una destinación

precisa: se casaba con la vida para exaltarla, para poner al descubierto su valor y su verdad. Y cuando protestamos contra un arte de observación y de descripción, ¿qué nos dice que no es nuestra impotencia para observar, para describir, lo que anima esa protesta? ¿Qué no es nuestra incapacidad para comprender la vida?» (*PS*, 45).

Tomemos ahora las cosas por el otro extremo. El pensador ya no afronta una decepción sino una *fatiga*, que vuelve a llevarlo igualmente a la Opinión y congela su problemática en dogmatismo. ¿Hasta qué punto el pensador es capaz de sopor tar la «desfundación» de su propio pensamiento? ¿No está condenado a proyectarse sobre una enunciación que sólo fue posible en la desfundación, pero que él toma ahora como indicador o referencia para movimientos sólo relativos (*QPh?*, 50)? ¿Durante cuánto tiempo las fuerzas activas pueden dominar en el pensamiento? ¿No hay, a cierto plazo, un «devenir-reactivo de todas las fuerzas»? (pregunta recurrente de *Nietzsche y la filosofía*: 72 y sig., 192 y sig.).

La oscilación de la crítica entre el tema de un «pensamiento sin imagen» (*DR*, 173, 217, 354; *MP*, 467; *CC*, 106) y el de una «nueva imagen del pensamiento» (*NPh*, 118 y sig.; *PS*, 122; *P*, 202 y sig.) señala quizás el momento en que Deleuze afronta la cuestión por su propia cuenta. De hecho, esta oscilación refleja la paradoja de una filosofía trascendental que, queriéndose inmanente, busca condiciones que no sean «más amplias que lo condicionado» y que constituyan un campo trascendental en cierto modo «plástico» (*NPh*, 57 y *DR*, 94). Ahora bien, ¿qué validez tendría una

teoría que pretendiese prescindir de la imagen, mientras que ella misma describe las condiciones de un acto de pensar? Si Deleuze pretendiera escapar a toda imagen, a todo presupuesto sobre lo que significa pensar, podría aplicársele su propia fórmula, «volver a hacernos prisioneros de un horizonte relativo» (*QPh?*, 50). Pero no ha de atribuirse esta oscilación a un titubeo. La paradoja está, en realidad, en que la nueva imagen —el «rizoma» (*MP*, 1^a meseta)— es *la imagen de un pensamiento sin imagen*, de un pensamiento inmanente que no sabe de antemano lo que significa pensar.

Deleuze se explica al respecto en un texto reciente (*QPh?*, cap. II): toda filosofía tiene ciertamente presupuestos —una imagen del pensamiento— pero que como tales no constituyen una opinión, un postulado de trascendencia. Los presupuestos en sí no están ahí desde siempre, como una región de creencia que habría permanecido intacta: emergen al mismo tiempo que los conceptos, implicados en ellos como su condición (hasta el punto de que el propio problema de *creer* cambia de sentido y ya no está ligado al prejuicio, a la necesidad). La imagen del pensamiento se confunde con el plano o el campo erigido por el filósofo, y EL plano de inmanencia debe ser concebido como el campo de coexistencia virtual de todos los planos, de todas las filosofías (cf. *supra*, final del cap. II). En este sentido, el pensamiento crea sin imagen preconcebida, pero trazando una nueva imagen del pensamiento.

Fatigado, en cambio, está el pensamiento que confunde las dos líneas de creación, que toma los

conceptos por el plano mismo y aspira a conceptos primeros que serían principios trascendentales. Acaba así «prisionero de un horizonte relativo»: el problema deja de ser distinguido como tal, en el fulgor distinto-oscuro que caracteriza al signo o al encuentro, sino que subsiste desfigurado, desnaturalizado, bajo la forma caricaturesca de una raíz dogmática (*QPh?*, 50, 201-2; y sobre la confusión plano-conceptos, 42, 51-2).

«Nuestro» problema

Más allá del desconcierto por el falso problema y de los diversos peligros que afronta el pensamiento, subsisten dos cuestiones: si cada plano tiene su necesidad, ¿qué empuje nos mueve a cambiar de plano? ¿Y a qué se debe que un plano caduque? Falsedad, caducidad: la crítica se ejerce desde dos puntos de vista. Ciertos problemas usurpan el nombre de estos pero de todas maneras los problemas pasan, todos ellos acaban por pasar. Deleuze no quiere decir de ningún modo que la verdad misma pasa; insiste incluso sobre el hecho de que un problema al que hemos dejado de ser sensibles conserva su carga de novedad en una suerte de eternidad virtual, esperando allí ser eventualmente reactivado, metamorfoseado. Un problema pasa porque otro aparece, y cede bajo los golpes de una novedad más apremiante todavía. Un problema es el *nuestro* no porque corresponda a la realidad actual (reconocimiento), sino porque es nuevo y porque la renovación de

las condiciones históricas emite signos inéditos (*QPh?*, 32 y 106-8).

Al sostener que los problemas pasan, contrariamente a un prejuicio escolar que los quisiera eternos (y así se muestran, en efecto, cuando uno se atiene a enunciaciones vagas y generales), Deleuze no se satisface con una constatación negativa y vaga, sino que enuncia una relación positiva entre la verdad y el tiempo. Justificar ese paso buscando su razón en la propia índole de los problemas sería una empresa absurda. Los problemas pasan porque el pensamiento está expuesto al tiempo, y este sólo puede ser determinado aquí como azar o como campo de encuentros. Cuando Deleuze pone en conexión la verdad y el tiempo, lo que se temporaliza es todo el campo de exterioridad de las relaciones. Y veremos que la relación sentido-fuerzas se supera hacia una relación sentido-tiempo, y que una relación auténtica es siempre una relación de tiempo (¿no serán las fuerzas, en última instancia, *fuerzas del tiempo?* – cf. *FB-LS*, rúbrica VIII; *IT*, 60; *QPh?*, 172).

Deleuze presenta siempre nuestra situación contemporánea en función de un acontecimiento: algo ha pasado, «el problema ha cambiado». Podemos alegrarnos de ello o depollarlo, quedarnos fijados en el problema antiguo, pero de todos modos él se impone como *nuestro* problema, puesto que suscita creación. Uno no escoge lo que da que pensar, el filósofo no elige los temas o los problemas; el único criterio —la apreciación de lo nuevo o de lo que fuerza a pensar— parece frágil, sin duda, puesto que pone en juego la sensibilidad, pero se trata de una sensibilidad no recog-

noscente que ha dejado de referirse a un sujeto constituido. Hay aquí, por cierto, una *crueldad*: por ejemplo, en la constatación de que «Dios», hoy, ya no hace pensar. Y reaparece entonces el problema general de lo activo y lo reactivo, de la creación y la conservación: lo que emerge, ¿no es interesante por naturaleza? La cuestión real pasa a ser la del diagnóstico correcto. La pregunta no es si el problema que se presenta como nuevo es mejor que el antiguo; sino: ¿podemos decir, sí o no, que un problema nuevo ha emergido? Le toca al pensador distinguir el acontecimiento auténtico debajo de los «grandes acontecimientos ruidosos» (*NPh*, 180). El filósofo debe hacerse *clínico*, y la obra de Deleuze es, en primer lugar, la descripción de una mutación moderna en el campo del pensamiento. Un problema nuevo ha surgido, que ya no pertenece en absoluto al orden de creer o no creer en Dios:

«El problema cambiaría si estuviese en juego otro plano de inmanencia. No se trata de que quien cree que Dios no existe podría tomar entonces la delantera, pues todavía pertenece al otro plano como movimiento negativo. Sino que, sobre el nuevo plano, pudiera ser que el problema concierne ahora a la existencia del que cree en el mundo, no en la existencia del mundo sino en sus posibilidades de movimiento e intensidad para hacer nacer aun nuevos modos de existencia, más próximos a los animales y a las piedras. Tal vez creer en el mundo, en esta vida, se haya convertido en nuestra tarea más difícil, o en la tarea de un modo de existencia que habrá que descubrir, hoy, en nuestro plano de inmanencia. He aquí la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, algo peor que una novia, un hijo o un dios...). Sí, el problema ha cambiado» (*QPh?*, 72-3).

Deleuze levanta el cuadro clínico del pensamiento moderno creando los conceptos necesarios, despliega los signos que obsesionan al pensamiento actual, capta las fuerzas que se ejercen sobre él. Y, sin duda, no todos los representantes del mundo del pensamiento son afectados por estas fuerzas y estos signos, ya que muchos de ellos se dedican a conservar o a desacreditar, poco aptos para los encuentros a fuerza de desconfiar. Pero otros levantan quizá de otro modo el cuadro, y es entre Deleuze y ellos como se toma la decisión.

Creer en este mundo es afirmar la inmanencia. Las nuevas fuerzas son las de lo intolerable y la vergüenza:

«Pues no es en nombre de un mundo mejor o más verdadero como el pensamiento capta lo intolerable del suyo; al contrario, justamente porque este es intolerable, el pensamiento ya no puede pensar un mundo ni pensarse a sí mismo. Lo intolerable no es ya una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana. El hombre *no es él mismo* un mundo diferente de aquel en el que experimenta lo intolerable, y donde se experimenta atrapado. El autómata espiritual se halla en la situación psíquica del vidente, que ve tanto mejor y más lejos cuanto que no puede reaccionar, es decir, pensar. ¿Cuál es entonces la “sutil salida”? Creer, no en otro mundo, sino en el vínculo del hombre con el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, lo impensable, y que sin embargo no puede sino ser pensado: “posible, o me ahogo”. Sólo esta creencia hace de lo impensado la potencia propia del pensamiento, por el absurdo, en virtud del absurdo. Artaud nunca consideró la impotencia para pensar como una mera inferioridad que nos afectaría en relación con el pensamiento. Ella pertenece al pensamiento,

hasta el extremo de que debemos hacer de ella nuestra manera de pensar, sin pretender restaurar un pensamiento omnipotente. Más bien debemos servirnos de esa impotencia para creer en la vida, y hallar la identidad del pensamiento y de la vida (...) El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias. No somos nosotros los que hacemos cine, es el mundo el que se nos aparece como un mal filme (...) Lo que se ha roto es el vínculo del hombre con el mundo. Desde este momento, ese vínculo se hará objeto de creencia: él es lo imposible que sólo puede volver a darse en una fe. La creencia ya no se dirige a un mundo distinto, o transformado. El hombre está en el mundo como en una situación óptica y sonora pura. La reacción de la que el hombre está desposeído no puede ser reemplazada más que por la creencia. Sólo la creencia en el mundo puede enlazar al hombre con lo que ve y oye» (IT, 221-3).

¿Por qué es todavía un problema de creencia? Contrariamente al saber, la creencia implica una relación con el afuera, es la afirmación de esa relación: afirmar lo que no percibimos ni pensamos, lo que no pensamos todavía (inmanencia: «no sabemos lo que puede un *cuerpo*»), o bien lo que no pensaremos jamás (trascendencia: Dios, lo incognoscible o lo oculto, cuyas perfecciones superan y humillan nuestro entendimiento). Deleuze insiste en la diferencia de naturaleza entre esas dos creencias, ya que el hecho moderno es la inclusión del afuera en el mundo, y no más allá, ultramundo. El afuera pasa a ser hoy una categoría inmanente, y esta mutación conceptual es al mismo tiempo la condición de un pensamiento de la inmanencia radical.

Afirmar el afuera o la divergencia no como un más allá, sino como la condición de la inmanencia: tal es la respuesta del pensamiento a su propio agotamiento, a su propia lasitud (no creer más en el amor, en la filosofía), que sustituye la fe en formas acabadas, en totalidades o interioridades, por una creencia paradójica. Esa lasitud se opone a la fatiga, que ya no soporta ser acreditada al acontecimiento y lo reemplaza por un *a priori*. Desposeyendo al pensamiento de su poder de significar o de decir la esencia, lo vuelve apto para captar las nuevas fuerzas, para sentir los nuevos signos. La nueva creencia, en la inmanencia y no en una esencia de la «realidad», se expresa de este modo:

«El juego del mundo ha cambiado singularmente, por cuanto ha pasado a ser el juego que diverge. Los seres están dislocados, mantenidos abiertos por las series divergentes y los conjuntos incomposibles que los arrastran hacia fuera, en lugar de cerrarse sobre el mundo componible y convergente que ellos expresan desde dentro (...) Es un mundo de capturas, más que de clausuras» (*Le pli*, 111).

Tiempo e implicación

Las fuerzas, el afecto, remiten a un campo de exterioridad o de heterogeneidad pura, a un campo de diferencia absoluta. Deleuze arriba al concepto de este campo a propósito del tiempo. Muestra que la diferencia llevada a lo absoluto deviene en una auténtica relación, hasta el punto de que el tema de la exterioridad de las relaciones encuentra su cumplimiento en la articulación de la diferencia y la repetición. La lógica de fuerzas se vuelca entonces en una meditación del tiempo que devalúa la relación de sucesión. El tiempo trabaja los cuerpos, y la heterogeneidad ejercida en ellos (afecto) y en el límite de ellos (sentido) es, al fin de cuentas, temporal.

«Cronos quiere morir», escribe Deleuze (*LS*, 192). El tiempo es heterogéneo antes de ser sucesivo; el curso del tiempo (cronología) es solamente una forma empírica, la manera en que el tiempo se representa. La sucesión no es una apariencia, pero no da cuenta de sí misma y remite a una instancia genética más profunda, a relaciones de otra naturaleza, no menos reales y no menos temporales.

Diferencia y repetición (cap. II) describe tres modos temporales que son otras tantas maneras de vivir el tiempo o de vivir, simplemente. Cada «tiempo» —presente, pasado, futuro— domina a su turno (se le añade una razón de esta tríada: una distribución originaria de los tres tiempos que «esquiva» a uno de ellos, el presente). El primero de esos modos temporales es un tiempo alternante, periódico, que corresponde a los ciclos orgánicos. Este tiempo corresponde en particular a la imagen de un movimiento circular que vuelve a pasar siempre por los mismos puntos: tiempo cardinal, dócil y regular, «ritmado» en el sentido vulgar del término. En el origen, una contracción de instantes o de excitaciones puntuales da nacimiento al presente que dura, a la duración. Este presente, que Deleuze llama *hábito* por referencia a los empiristas anglosajones, nosotros *lo somos*, no es tanto que nosotros seamos en él (al desenvolverse en él nuestras actividades). El es la consistencia misma, diferenciada y cualificada, de nuestra existencia. Este presente es necesariamente finito, limitado, acotado por cierta capacidad de contracción. En el nivel orgánico, cada órgano tiene así su presente o su duración propia, hasta el punto de que las diferencias no son sólo de especie a especie: dentro de un mismo organismo coexisten varios presentes, duraciones o *velocidades* relativas. El aflojamiento de la contracción (fatiga) corresponde al surgimiento de la necesidad, apertura que relanza la contracción en peligro. Hay, en efecto, relanzamiento y, por lo

tanto, necesidad porque la repetición contractiva de los instantes (*hábito*) engendra una «pretensión» o una expectativa, «nuestra expectativa de que “esto” continúe» (*DR*, 101). Hay, pues, lagunas entre las contracciones, pero sin embargo no se podría decir que el presente pasa, ya que no cesa de producirse de nuevo y puesto que la pretensión es continuar o perseverar. La periodicidad es un presente perpetuo en su principio o en su lógica, escandido solamente por las intermitencias de la fatiga y de la necesidad. Contraemos de nuevo, pero lo que se reinicia es siempre el mismo ciclo: el presente dura, con una duración agujereada, pero que no pasa.

Una contracción, un presente variable es también —limitándonos por el momento a una aproximación— lo que Deleuze llama *medio* y que sirve de marco, tanto en el nivel orgánico como en el existencial, para nuestros actos, para nuestras «efectuaciones» (el edificio, la calle, la escuela, los amigos, la profesión, la vida conyugal, el ejército, el país, la región, etc.). El medio se define por un hábito, un espacio-tiempo periódico y cualificado, una «velocidad relativa» correspondiente a la amplitud del ciclo (*MP*, 384; *IM*, caps. 8-9).

Este concepto de medio puede parecer impreciso: unas veces actuamos en él, otras lo somos. Pues él implica una teoría de la subjetividad según la cual el ser o la identidad se infiere de un *tener* o de una pretensión (*DR*, 107; *Le pli*, 147-8). «Todos somos contemplaciones, por lo tanto hábitos. Yo es un hábito» (*QPh?*, 101). ¿Quién soy? Un hábito contemplativo, adquirido al contraer elementos materiales o sensoriales que compo-

nen un medio en el que puedo vivir y actuar. O bien la multiplicidad de hábitos ligados a los medios diversos que contraigo, algunos de los cuales no me esperaron para formarse: medio social, lingüístico, etc. Tengo exactamente la consistencia de mis hábitos; mis acciones y reacciones suponen la contracción previa de un medio, que desde entonces yo soy. Esto se llama, en sentido propio, habitar, y el *cogito* deleuziano es un «Yo habito» o «Yo pretendo» (aquello que contraigo).

Sin embargo, todos sabemos que este modo temporal no agota la totalidad de nuestra experiencia. Por un lado, los medios que sirven de marco a la existencia son diversos en una misma persona, lo cual plantea ya problemas de acuerdo o de composición y obliga a pensar relaciones temporales laterales, no sucesivas, de una dimensión del tiempo a la otra. Por otro lado, en ocasiones se pasa de un medio a otro, de una periodicidad a otra: crecer, partir, enamorarse, dejar de amar. . . Es un devenir, un acontecimiento, ruptura o encuentro (pero en todo encuentro hay una ruptura). La sucesión misma deviene aquí perceptible y pensable, pero habida cuenta del hecho, lo repetimos, de que nuestro presente es plural, de que cada uno de nosotros vive simultáneamente sobre varias líneas de tiempo (*PS*, 35-6). Por añadidura, algunas líneas se desdibujan o se interrumpen bruscamente, mientras que otras se afirman, etc. Lo que dura ya no es sólo el presente, sino el presente que pasa, y que pasa en provecho de *otro* presente, contrariamente a la periodicidad (sea que una línea releve a otra, sea que la composición de los presentes cambie). Toda

existencia cabalga sobre varios medios, pero puede ocurrir que ya no sean los mismos o que el presente múltiple se incremente con una nueva dimensión.

El presente no da cuenta de su propio *paso*; tiene que haber, pues, un aspecto temporal más profundo, un mecanismo que explique que el tiempo pasa. Decir que vivimos en el presente no basta. Necesitamos de un presente para la acción, sin duda, pero cuando pasa el presente que nos constituye, nos encontramos desposeídos de nuestro poder de actuar, capaces sólo de una pregunta contemplativa obstinada: «¿qué pasó?» (*LS*, 180-1; *MP*, 8^a meseta). La situación ha cambiado, y bastaría sin duda con contraer el nuevo hábito para poder reaccionar otra vez; pero en el intervalo ha surgido algo más profundo que cualquier situación, pura cesura insistente, diferencia entre dos dimensiones inconciliables del tiempo, que nos deja *idiotas*. Es el acontecimiento.

Es preciso, pues, a la vez dar cuenta de la posibilidad de que el tiempo pase, y describir la temporalidad propia del acontecimiento como tal: no de la nueva situación o del nuevo medio, sino del entre-dos-medios. Se adivina igualmente un parentesco entre la heterogeneidad de los presentes variables y la sucesión de los presentes. En ambos casos, la idea del tiempo cardinal, ligada a la periodicidad, testimonia una visión local, parcial, abstracta, y se supera hacia la concepción *ordinal* de un tiempo multidimensional, multineal; las dimensiones, pasadas o presentes, son de similar naturaleza, así como las relaciones en el tiempo, ya se trate de remontarlo, de descen-

derlo o bien de explorar horizontalmente las diferentes comarcas actuales. El tiempo, como ya lo sabía Bergson, no es una cuarta dimensión que se agregue a las del espacio, sino que él mismo comporta «más dimensiones que el espacio» (PS, 36).

Antes de analizar esta cuestión del paso de lo pasado y de las consecuencias que implica para una teoría de las relaciones, observemos que Deleuze no se satisface con estos dos modos temporales en los que domina, en un caso el presente, y en el otro el pasado. Deleuze busca un tercer modo, experimenta la necesidad de un tercer modo: una temporalidad en la que el futuro tendría preeminencia. ¿Por qué? El tercer modo temporal no afirma solamente el presente y el hecho de que suceda a otro (pasado), sino que reclama en cierto modo esa sustitución en la que ve la suerte de todo presente. El devenir ya no es sólo constatado sino afirmado: todo lo que existe está en devenir, nada está dado «de una vez por todas». La pregunta ha pasado a ser: «¿Qué va a pasar?». Este modo temporal, eminentemente precario, no puede ser vivido sino en la cima de lo vivible; él amenaza al presente, y con ello mismo también la identidad del sujeto que lo afirma. «Yo es otro», yo seré otro o, más radicalmente aún: el otro me excluye, el otro que surgirá en mi lugar. Es imposible que yo me *represente* en esta afirmación del futuro que difiere así de toda anticipación, pues esta corresponde a un futuro de la acción que permanece incluido en mi presente periódico. Si se intenta dar un sentido independiente al futuro y tomarlo como referencia de un modo temporal verdaderamente distinto, se desemboca en esa

afirmación paradójica de una nueva coherencia llamada «caos-errancia», que excluye la del sujeto que la afirma (DR, 80-1, 121, 125-7, 149). La afirmación del devenir está así teñida de muerte, y Deleuze llega a vincularla con el instinto de muerte del psicoanálisis (DR, 147 y sig., y PSM, 111 y sig.). Resulta no obstante ajena a toda dialéctica, pues la muerte no es concebida en absoluto como un momento de la vida, como un momento del que la vida se nutriría y del que ella constituiría la superación.

«Es preciso vivir y concebir el tiempo fuera de sus goznes, tiempo puesto en línea recta que elimina despiadadamente a quienes se internan en él, que aparecen así sobre la escena, pero que no repiten sino una vez por todas» (DR, 381). Pero, ¿quién podría vivir en futuro? En una filosofía de la inmanencia que enuncia la perpetua «desfundación» del presente, ¿no se encuentra, sin embargo, el problema ético? «Creer en este mundo», fórmula de la inmanencia inseparable de una «creencia del porvenir, creencia en el porvenir» (DR, 122) que, evidentemente, no tiene nada que ver con una esperanza cualquiera o con una confianza en el progreso (tales sentimientos son tributarios, en efecto, de un futuro anticipador y nos mantienen en el presente de la acción, del que ese futuro es sólo una modalidad). El futuro como modo temporal original está ligado, pues, a las condiciones de surgimiento de un acto de pensar. Pensar —pero también amar, desear (veremos más adelante por qué)— depende de la posibilidad de afirmar el futuro como tal, y de vivir en cierto modo lo invívible.

Se comprende entonces la necesidad de buscar un tercer modo temporal. Se juega en ello «la forma última de lo problemático» (*DR*, 148), la cuestión de saber si el pensamiento y el deseo pueden reunir y afirmar sus propias condiciones; en síntesis: afirmar la inmanencia y las condiciones de emergencia de un problema. Se juega aquí nuestra más alta maestría, aun si ella se conquista en la precariedad y la impotencia. ¿Somos capaces de una afirmación semejante? Al menos podemos definir sus condiciones: serían las de un juego de *azar absoluto* donde el azar sería afirmado íntegramente en cada jugada, donde cada jugada, por consiguiente, crearía sus propias reglas, como una ruleta en la que no cesaríamos de relanzar la bola después de haberla arrojado. A la regla de un lanzar único, azar inicial y relativo tolerado «una vez por todas», se opondría una sucesión indefinida de lanzares que reafirmarían cada vez todo el azar, y que aparecerían así como los fragmentos de un mismo y único Lanzar «por todas las veces». Este Lanzar único infinitamente subdividido, «numéricamente uno pero formalmente múltiple», es la afirmación del azar absoluto, o del devenir: una afirmación en futuro, inseparable de una repetición, puesto que tiene por condición la reafirmación del azar absoluto cada vez, y de una repetición selectiva que no hace volver lo que sólo era afirmado una vez por todas. La afirmación del devenir implica que el azar sea vuelto a dar todo entero cada vez: ella excluye, pues, la finalidad, pero también la causalidad y la probabilidad, en provecho de *correspondencias no causales* entre acontecimientos (*SPE*, 304; *LS*, 199). Tal es, en

sustancia, digamos, la interpretación deleuziana del tema del Eterno Retorno en Nietzsche. Y quizá sea un juego de muerte para todo sujeto bien constituido; aunque de él se sale, por definición, siempre ganador (*DR*, 152 y *LS*, 10^a serie, «del juego ideal»; y el primer análisis de la tirada de dados, en *NPh*, 29-31).

La heterogeneidad del tiempo

Volvamos a la cuestión de las dimensiones del tiempo. Deleuze muestra, partiendo de Bergson, que es imposible dar cuenta del paso del presente limitándose a la relación de sucesión, y que se debe explorar un dominio más profundo de relaciones temporales «no cronológicas» (*IT*, 146). Pero ¿cómo sostener que el tiempo no es esencialmente sucesivo? ¿Acaso no definimos el tiempo (un orden según el antes y el después) por la sucesión? El tiempo es sin duda deudor de una cesura, pero esta es estática, puro Instante, y no da cuenta de la sucesión.

Hay que explicar, pues, que el tiempo pasa. La razón del cambio no está en el presente, que sólo aspira a continuar. Jamás se llegará al pasado, y aún menos al futuro, mientras se haga continuar el presente: lo que llamamos futuro y pasado (anticipación y recuerdo) está meramente englobado por un presente más grande, que excluye una diferencia de naturaleza. Y sin embargo vivimos esa continuación como un paso, como el rechazo incesante del presente hacia el pasado. Es justo

decir que pasamos de un presente a *otro*, y no que cambia sólo su contenido. Pero este enunciado es oscuro por dos razones. Primero, el presente no induce por sí mismo otro presente; después, no se ve por qué el antiguo presente aparecería ahora como *pasado*. Una yuxtaposición de segmentos no explica que el presente pase.

¿Qué es lo que hace pasar el presente, y mueve por consecuencia el tiempo, haciéndolo aparecer como cambio en lugar de que este último sea tan sólo lo que se efectúa en el presente? Se observa que el nuevo presente implica siempre «una dimensión más» respecto de aquel al que reemplaza (*DR*, 109), y que la sucesión de presentes tiene por condición un «aumento constante de las dimensiones» (*DR*, 110). Entre el antes y el después hay, pues, potencialización: el tiempo es ordinal (*DR*, 120). A la imagen tradicional del tiempo como línea sobre la que vienen a yuxtaponerse los presentes, se sustituye la idea de un tiempo que progresá en intensidad por aumento del número de sus dimensiones. El concepto de duración que aparece aquí es de origen bergsoniano y difiere en forma radical del presente definido *supra*, puesto que la duración se define como lo que «no se divide sino cambiando de naturaleza» (*B*, 32). Debe haber, pues, entre presentes variables una diferencia de naturaleza que opera en otra dimensión, distinta de la del presente. O más bien la diferencia pasa entre dimensiones de número ilimitado, mientras que el presente se definía como una continuidad homogénea, unidimensional.

Deleuze muestra entonces en qué forma Bergson está obligado a hacer intervenir un campo

que duplica el presente. El presente sólo puede concebirse si es al mismo tiempo presente y pasado, ya que de otro modo no se explicaría que un presente pueda devenir pasado al ser suplantado por otro. El paso del presente sólo es pensable en función de una coexistencia paradójica del pasado y del presente. El campo que se invoca no es el de un pasado relativo al presente: en él coexisten todas las dimensiones capaces de actualizarse, y no sólo las que fueron en otro tiempo actuales. No es un receptáculo en el que vendrían a acumularse todos los antiguos presentes, sino que condiciona, por el contrario, la diferencia y sustitución de los presentes: él es el campo mismo de la diferencia de naturaleza. Es un pasado absoluto, que es preciso llamar *pasado puro* o *pasado virtual* para distinguirlo de los recuerdos empíricos de la memoria representativa («un pasado que jamás fue presente, ya que no se forma “después”», *DR*, 111).

La sucesión remite así a la *actualización* de una nueva dimensión (de allí una relación fuerzas-tiempo). Dado un mismo flujo de duración, las dimensiones sucesivas se acumulan, por cierto, en una memoria de contenido siempre creciente, pero esta acumulación supone de derecho algo muy distinto: las relaciones de las dimensiones entre sí, el campo de pasado virtual en el que ellas coexisten. Un nuevo presente es sin duda «una dimensión más», pero es en primer término *otra dimensión*. Las partes del pasado virtual —puras dimensiones de tiempo— no son recuerdos o imágenes de un pasado vivido, y los diferentes presentes no hacen referencia a contenidos de

existencia: cada presente actualiza una dimensión temporal cuya consistencia es puramente *intensiva* (nivel, grado, o bien plano, punto de vista). Y veremos que no cabe sospechar aquí una sustancialización cualquiera del tiempo, ya que la intensidad es algo que sólo se dice de los cuerpos. El tiempo es la intensidad de los cuerpos.

Si nos preguntamos por qué Deleuze invoca una diferencia de intensidad, la respuesta es que sólo a este precio puede entenderse la diferencia del pasado y el presente. Si se descuida la diferencia temporal intensiva (la pura diferencia, desprovista de semejanza, no sometida por consiguiente a lo idéntico subsumente), la vida de cada cual se reduce a un alineamiento de hechos en un presente homogéneo y contenido, desde el nacimiento hasta la muerte. Se esquivan entonces esas rupturas no sólo espaciales, materiales, sino profundamente temporales que se señalan por el hecho de que uno ya no se reconoce en aquel o aquella que era. El concepto mismo de acontecimiento requiere esta concepción intensiva del tiempo. Un encuentro, a la inversa, arrastra a aquel a quien ese encuentro sorprende hacia una nueva dimensión temporal que rompe con la antigua.

El tiempo es puro cambio, ya que sus dimensiones no se parecen de ninguna manera; y la sucesión no es ilusoria, es sólo lo menos profundo. Entre dos dimensiones hay disyunción, relación de incomposibilidad (según el término de Leibniz): la actualidad de lo uno hace caer lo otro en el pasado. En efecto, dos dimensiones no pueden actualizarse al mismo tiempo «en» un mismo su-

jeto. La actualización transporta al sujeto de una a otra, haciéndolo cambiar o devenir, pasar irreversiblemente de una época a otra, o —en la misma época y en virtud de la pluralidad de líneas— de una hora de existencia a otra. Cada dimensión es individuante, y por eso el tiempo es *actualmente* sucesivo: la coexistencia de las dimensiones es incompatible con las condiciones de la actualización o de la existencia, que son las de la individuación (lo que no impide, como veremos, una persistencia de lo virtual en lo actual: la individualidad es siempre ya una transindividualidad).

¿Qué resulta de esto? El tiempo, puro cambio, es el paso de una dimensión a otra (devenir). Se confunde con estas dimensiones que él reúne virtualmente; mejor aún, cada dimensión sólo existe en su diferencia con las otras. ¿Qué es, entonces, el tiempo? La diferencia absoluta, la puesta en relación inmediata de los heterogéneos, sin concepto idéntico subyacente o subsumente. Estrictamente hablando, el tiempo no es nada, no consiste más que en diferencias, y en el relevo de una diferencia por otra. No tiene centro ni polo identitario (Deleuze acredita a Resnais el haberlo descubierto en el cine, mientras que Welles veía aún en la muerte un centro último: *IT*, 151-3). Esta concepción del tiempo, pluridimensional o intensiva, es vertiginosa. No hay ninguna razón para que la dimensión actual tenga privilegio sobre las otras o constituya un centro, un anclaje; el yo estalla en edades distintas que hacen las veces de centro cada una a su turno, sin que la identidad pueda fijarse nunca (y la muerte no ordena nada, no decide nada). Lo mismo sucede horizontal-

mente, si se considera que una vida se desenvuelve sobre varios planos a la vez: en profundidad, las dimensiones de tiempo, sucesivas o simultáneas, se relacionan unas con otras de manera «no cronológica», no sucesiva.

Estas relaciones son correspondencias no causales, en el sentido en que lo mencionábamos poco antes, «jugadas» formal o cualitativamente distintas que vuelven irrisoria, estúpida cualquier explicación causal. «¿Qué pasó?»: el falso problema es invocar causas, buscar una explicación, posible sin duda en lo que atañe a la efectuación material del acontecimiento, pero impotente ante el irreducible hiato de los heterogéneos. Incluso en materia de fenómenos puramente físicos, es trivial, en resumen, decir que la causalidad no explica nada, y que ese no es su papel (lo que no implica que haya que buscar un modo de explicación superior). Entendamos que Deleuze no esgrime la correspondencia de acontecimientos contra la causalidad. El subraya que esta no da cuenta de la heterogeneidad en lo que ocurre. El tiempo pone en crisis la causalidad en un nivel más profundo: bajo la causalidad reina un azar irreductible que no la contradice, sino que la vuelve ontológicamente secundaria (tampoco la regularidad de una ligazón impide que sea fundamentalmente irracional, puesto que dos términos heterogéneos sólo tienen relación exterior, por su diferencia).

La multiplicidad: diferencia y repetición

El tiempo es la relación entre dimensiones heterogéneas. Estas dimensiones son concurrentes, en virtud de su poder individuante: cada una se actualiza excluyendo a las otras (de un individuo dado), pero todas son el tiempo, las diferencias del tiempo, o incluso las diferencias como tales, toda vez que el tiempo no es más que pura diferencia. Equivalen todas a lo Mismo, «con una diferencia de nivel» (*DR*, 113). Por lo tanto, no se puede hablar de ellas como de cosas numéricamente distintas, sino únicamente como las diferenciaciones de una sola cosa paradójica, jamás dada por ella misma y jamás idéntica a sí. El tiempo es la diferencia de las diferencias, o lo que relaciona a las diferencias unas con otras. Es la *diferencia interna*, la diferencia «en sí»: una cosa que no existe sino diferenciándose y que no tiene otra identidad que diferir de sí misma, u otra naturaleza que dividirse cambiando de naturaleza: una cosa que sólo tiene «sí» en y por esa dislocación. ¿Diferencia interna? Sólo la forma del puro cambio puede corresponder a este concepto que presenta la gran ventaja de definir el tiempo sin darle esencia o identidad. El tiempo es, simultáneamente, lo Anónimo y lo Individuante: impersonal e incualificable, fuente de toda identidad y de toda cualidad.

De la diferencia interna se puede decir que «hay otro sin que haya varios» (*B*, 36). Cuesta entender, en verdad, de qué modo es posible mantener, como no sea verbalmente, la unidad de lo que no cesa de cambiar de naturaleza, puesto que de

su identidad no se conserva nada. Se objeta entonces que no se apunta a ningún objeto, precisamente porque lo que cambia no tiene ninguna identidad. Ahora bien, aquí radica la propia esencia de la diferencia, y justamente esto es lo que se busca, puesto que el tiempo, *out of joint*, como dice Hamlet, «fuera de sus goznes», no tiene puntos cardinales (*cardo* = gozne) capaces de balizarlo y de imponerle una curvatura regular, la forma de un círculo. El tiempo flota en el vacío, él mismo vacío (*DR*, 119 y *CC*, 40).

«Hay otro sin que haya varios» se dice también «numéricamente uno, formalmente múltiple» (*SPE*, 56; *DR*, 58-9, 383-*fin*; *LS*, 75). La diferencia interna no es ni una ni múltiple, es una *multiplicidad*. Deleuze señala bajo este concepto un modo de unidad inmanente, la identidad inmediata de lo uno y de lo múltiple. Hay multiplicidad cuando la unidad de lo diverso no reclama la mediación de un género o de un concepto idéntico subsiguiente (*B*, cap. II; *DR*, 236; *MP*, 45-6, 602-9; *F*, 23). Es preciso que la diferencia sea el único lazo que une estos términos, y que sea un lazo real: una semejanza relativa remitiría a una identidad superior. Es posible hablar de LA diferencia, en el sentido de que las diferencias se diferencian mutuamente y se retoman por lo tanto las unas a las otras; pero la diferencia, ¿puede aparecer como un lazo o una relación, como una correspondencia positiva? ¿Se puede pensar una interioridad estrechamente relacional o diferencial, un adentro *del afuera*? Semejante correspondencia sería de todos modos *virtual*, ya que las diferencias no podrían coexistir actualmente en el mismo indi-

viduo. Se trataría entonces de una consistencia propia de lo virtual, entre la nada y lo actual.

Queda por entender de qué modo la diferencia puede reunir, y lo múltiple ser llamado *una multiplicidad*. Porque la diferencia así definida tiene un correlato: la *repeticIÓN*. La diferencia no cesa de volver en cada una de sus diferenciaciones, en cada una de las diferencias. La paradoja es inmediatamente perceptible: la diferencia se repite diferenciándose, y sin embargo no se repite jamás en forma idéntica (semejante idea sería a todas luces absurda en el campo de la representación, donde la repetición se confunde con la reproducción de lo mismo; lo cual la hace más difícil aún de pensar). La diferenciación de la diferencia tiene por correlato una repetición que diverge o que suena falsa, y *Diferencia y repetición* es la lógica de la multiplicidad intensiva como concepto del tiempo. Cada vez la diferencia-dimensión vuelve, pero vuelve difiriendo, por lo tanto en otro nivel, sobre otro plano, en otra dimensión. La interpretación deleuziana del eterno retorno en Nietzsche descansa sobre esta correlación de la diferencia y la repetición (de donde resulta una relación muy particular del pasado y el futuro, de la memoria y la creencia).

Entonces la diferencia ya no aparece solamente como una dimensión intensiva, sino como un punto de vista (sobre las otras dimensiones): he aquí la *implicación recíproca*. La diferencia vuelve en cada una de las diferencias; cada diferencia es, por lo tanto, todas las otras, salvo su diferencia, y constituye un determinado punto de vista sobre todas las otras, que a su vez son puntos de

vista. El paso de «ser» a «ser un punto de vista sobre» está posibilitado aquí por el desfase ligado a esa repetición paradójica: cada diferencia es repetida, pero a distancia, en otra modalidad, en otro nivel que ella no es. Cada diferencia envuelve así virtualmente su distancia a todas las otras, y consiste ella misma en un conjunto de distancias (punto de vista). Repetir, para una diferencia, es retomar a distancia, por lo tanto abrir una perspectiva sobre.

Hemos pasado de la idea de diferencia en sí a su repetición divergente de diferencia en diferencia, y por último a la repetición de estas diferencias unas por otras (diferencias que se envuelven mutuamente según sus distancias). Estas dos repeticiones son una sola, pues LA diferencia no existe más que en las diferencias que la diferencian, y la repetición no opera, en consecuencia, sino de una de estas diferencias a la otra. El carácter divergente, desfasado, alterante de la repetición conduce a la idea de una implicación recíproca. En Deleuze no hay choque, hay un en volverse mutuo, e incluso desigual, puesto que los términos en juego son puntos de vista heterogéneos. La contradicción es solamente el efecto de la diferencia de puntos de vista, lo negativo: la sombra proyectada por el signo y, a través de él, por el punto de vista heterogéneo que se anuncia («Otro» [Autrui]).

Esta lógica de la multiplicidad destruye la alternativa tradicional de lo mismo y lo otro. ¿Qué sucede, en efecto, cuando se suprime lo idéntico? Lo Mismo —o lo Uno— reaparece *a posteriori*, antes como el efecto positivo de la diferen-

cia que como el término común presupuesto para diferencias sólo relativas. Consiste en un juego de distancias positivas donde las diferencias están siempre comprendidas unas en otras. Su consistencia ya no es lo idéntico, sino la distancia, la implicación recíproca. Designa ahora lo *unívoco*, o la posibilidad de tratar lo diverso de lo que existe como universal modificación de sí (Naturaleza), mientras cada ser retoma a todos los otros respondiendo a su manera a la diferencia como pura pregunta. Y esta pregunta no es, por cierto, «¿Qué es el ser?», sino «*quién* —o *cómo*— ser?». En Deleuze, la diferencia no es siquiera el ser, puesto que se confunde con *devenir*; pero no se reduce tampoco al siendo, puesto que *devenir* no va de un siendo a otro, sino que se cumple *entre* (cf. *infra*, cap. V). Deleuze muestra de qué modo, en la historia de la filosofía, la inmanencia se afirma a través del tema de la univocidad: la diferencia formal pasa al interior del ser y no ya entre seres numéricamente distintos (*DR*, 57 y sig.). El ser, según una fórmula ya citada, es formalmente diverso, numéricamente uno. Se comprende, por consiguiente, que la diferencia de calidad o de naturaleza sea tributaria de la intensidad: no es que todo equivalga a lo Mismo, al ser las diferencias sólo de grado; sino que los diferentes (cualidades, especies, modos de existencia) resuenan a distancia de toda su heterogeneidad, repitiéndose los unos a los otros como los «grados de la Diferencia» misma (*B*, 94).

¿Qué es lo que autoriza a hablar de LA diferencia, de LA multiplicidad? La repetición divergente y por lo tanto envolvente, como unidad inme-

diata de lo múltiple o consistencia de lo unívoco (lo diverso ya no tiene que ser unificado, subsumido de antemano bajo un concepto idéntico y común que asegure en las diferencias un mínimo de semejanza, en los puntos de vista un mínimo de convergencia). Lo Mismo, en tanto producto de la repetición y no identidad originaria, es el sí de la diferencia. Por eso se la puede llamar «interna»: diferencia que «se» diferencia, interioridad sin identidad, adentro del afuera.

La implicación es el movimiento lógico fundamental de la filosofía de Deleuze. En cada uno de los libros, o casi, no se trata más que de «cosas» que se enrollan y se desenrollan, se envuelven y se desenvuelven, se pliegan y se despliegan, se implican y se explican, y también se complican. Pero la implicación es el tema fundamental porque aparece dos veces en el sistema del pliegue: la *complicación* es una implicación en sí; la *explicación*, una implicación en otra cosa. El conjunto forma una lógica de la expresión. Aclaremos que la expresión no tiene nada que ver aquí con un proceso de exteriorización, partiendo del adentro. Sería más bien lo contrario. La concepción deleuziana de la subjetividad descansa sobre la idea de un adentro del afuera, de una interiorización de lo exterior, en el doble sentido del genitivo (no hay interioridad presupuesta: no se debe perder de vista la repetición a distancia, en la cual consiste la envoltura).

Limitémonos por ahora a precisar la razón de ser del tema implicativo: el problema de las relaciones se plantea a propósito de las intensidades, y la relación de una intensidad con otra, de una

dimensión con otra, no puede ser de contigüidad o de yuxtaposición, sino de implicación. Dos temperaturas, dos velocidades no se suman; una temperatura no se compone de temperaturas, sino que envuelve otras que la envuelven a su vez, y lo mismo sucede con la velocidad (*DR*, 306; *MP*, 44). Una época en la vida de alguien no se compone de épocas anteriores, aunque las retome a su manera (ella «no se divide» en ellas «sin cambiar de naturaleza»). Bien se puede decir que la vida continúa, pero su manera propia de continuar es volver a jugarse entera en otro plano, de tal manera que la memoria, más allá de los recuerdos que nos retienen neuróticamente en lo que fue, acusa por el contrario distancias irreductibles que tampoco dejan a salvo al presente, puesto él mismo en perspectiva. La idea de destino encuentra entonces un sentido inmanente: «una vida», para Deleuze, es una condensación o una complicación de épocas en un solo y mismo Acontecimiento, un sistema acentrado de ecos o de correspondencias no causales (*DR*, 113; *LS*, 199; *MP*, 320-1; *IT*, 132). El destino es como la tirada de dados: ontológicamente una, formalmente múltiple.

Así pues, «las diferencias no se componen de diferencias del mismo orden, sino que implican series de términos heterogéneos (...) Una cantidad intensiva se divide, pero no se divide sin cambiar de naturaleza» (*DR*, 306). La pura diferencia es intensiva, pues las diferencias de intensidad no participan de ningún género común idéntico que les garantice una semejanza por lo menos mínima. Entre dos cantidades intensivas, sólo hay heterogeneidad o diferencia de naturaleza. La

implicación aparece, pues, como la relación exterior misma, como el movimiento lógico capaz de describir las relaciones en un campo de exterioridad. Una filosofía del Afuera es una filosofía de la Implicación.

Lo cierto es que este sistema tiene un aspecto estático y parece excluir los encuentros, puesto que todas las relaciones están ya saturadas por la implicación virtual recíproca. ¿Cómo puede Deleuze ver aquí un pensamiento de la «movilidad» (*DR*, 327, 331, 387)? Parecería haber una vacilación: unas veces las diferencias son «todas comunicantes», y otras deben «entrar en comunicación» para que haya encuentro (por ejemplo, *DR*, 286 y 331; *MP*, 291 y 292, o incluso 385). Pero esta objeción sólo tendría sentido si Deleuze fuera de lo virtual a lo actual, del tiempo al cuerpo, como de un principio trascendente a su consecuencia, al proponerse la labor metafísica de deducir la existencia. Ahora bien, él no pregunta por qué hay cuerpos, pregunta si es posible dar cuenta de sus efectuaciones y de sus relaciones sin invocar lo virtual, es decir, el proceso de actualización. La cuestión es la siguiente: ¿no es necesario, en nombre de lo concreto, de la existencia y del devenir, recurrir al perspectivismo de las dimensiones intensivas, al concepto de una heterogeneidad forzosamente virtual? ¿No es el único medio para introducir y pensar *la diferencia en la existencia*, como la divergencia en el mundo?

«Han pasado muchas cosas, desde luego, tanto en el exterior como en el interior: la guerra, el crac financiero, cierto envejecimiento, la depresión, la enfermedad, la pérdida del talento. Pero todos estos accidentes rui-

dosos tuvieron ya efectos en su momento; y no serían suficientes por sí mismos si no socavaran, si no profundizaran algo de muy distinta naturaleza y que, por el contrario, sólo es revelada por ellos a distancia y cuando es demasiado tarde: la grieta silenciosa. “¿Por qué hemos perdido la paz, el amor, la salud, una cosa tras otra?” Había una grieta silenciosa, imperceptible, en la superficie, único Acontecimiento de superficie como suspendido sobre sí mismo, planeando sobre sí, sobrevolando su propio campo. La verdadera diferencia no está entre el exterior y el interior. La grieta no es ni interior ni exterior, está en la frontera, es insensible, in corporal, ideal» (*LS*, 180-1, a propósito de Fitzgerald).

La decisión deleuziana es esta: no podemos prescindir de una «línea abstracta» (lo in corporal o el espíritu, más allá de todas las representaciones) que duplica las efectuaciones o las mezclas de cuerpos y pasa entre las dimensiones; no podemos prescindir de lo virtual, incluso y sobre todo en una filosofía de la inmanencia. Deleuze plantea así el problema de la inmanencia: unidad inmediata de lo uno y lo múltiple, «pluralismo=m onismo», univocidad, y la solución propuesta es el concepto de multiplicidad virtual o intensiva (*DR*, 383-*fin*; *SPE*, 162; *MP*, 31). Lo virtual no es un segundo mundo, *no existe fuera* de los cuerpos aunque *no se asemeje* a su actualidad. 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 él implica, cuando sólo se retiene la apariencia desencarnada de una pura actualidad (representación).

Desde ese momento, la «comunicación» de las diferencias ya no es objeto de dilema. En Deleuze:

1) los cuerpos implican el tiempo que ellos explican o que se actualiza en los espacios-tiempo que despliegan (medios); 2) el tiempo implicado en los cuerpos se implica en sí, y complica los puntos de vista en los que se divide (diferencias «todas comunicantes»); 3) las mezclas de cuerpos efectúan ciertas relaciones de tiempos, ciertas coexistencias de puntos de vista que insisten en el límite de los cuerpos como espíritu («puesta en comunicación» de las diferencias, es decir, relaciones). Los cuerpos implican lo que explican, o explican lo que implican: son signos, y no pierden su potencial semiótico sino en la representación. Esta, en efecto, los «separa de lo que ellos pueden» y no retiene de ellos más que una pura actualidad en la que se anula la intensidad, presencia sin presencia del objetivo-explicito (*PS*, 112-3; *LS*, 325 y sig.: «esa potencia de vacilación objetiva en el cuerpo. . . »). El tiempo se comunica consigo, pero no deviene sensible o «no entra» en comunicación consigo más que en el encuentro de los diferentes flujos de duración que lo encarnan (mezcla de cuerpos).

Aion y Cronos

Volvamos a los tres modos temporales. Se observa que el segundo (pasado virtual), más que ser el complemento del primero (presente de la acción), es su competidor, en la medida en que el devenir no cesa de esquivar al presente: «Cronos quiere morir». Chocan aquí dos concepciones de

la duración: la del presente de la acción, duración periódica y como inmóvil en su perpetuidad; y la que «no se divide sin cambiar de naturaleza» (*B*, 32, 36), perpetuo devenir que deshace el círculo, lo estira en una línea sin contorno, «línea abstracta». Así pues, la complementariedad concierne más bien al segundo modo (pasado virtual de las dimensiones) y al tercero (afirmación en futuro del eterno retorno). La repetición de cada diferencia-dimensión en todas las demás nos hace pasar insensiblemente del uno al otro, y el eterno retorno deleuziano no es otra cosa que la afirmación de la multiplicidad intensiva virtual del tiempo, de la implicación recíproca de las diferencias. Ninguna dimensión es el centro del tiempo, pero cada una vuelve en todas las otras, y a su vez las hace volver. Cada una es, por lo tanto, también una suerte de círculo, pero descentrado con respecto a los otros y sin coincidir consigo mismo en su retorno (puesto que vuelve en los otros). Estamos lejos del «insípido monocentro de los círculos» de la dialéctica hegeliana (*DR*, 339). El círculo se repite deviniendo otros círculos, y así no repite más que la diferencia de los círculos: del uno al otro o a los otros corre la línea abstracta o *línea de fuga*, que no forma contorno sino que se enrolla al desenrollarse de un círculo al otro. Afirmar el presente en su azar absoluto, es decir, como una dimensión echada a la suerte —nosotros mismos echados a la suerte y ciertamente no «una vez por todas»— es afirmar el azar «cada vez» «por todas las veces».

Entre el primer modo temporal (presente periódico) y los otros dos hay, por lo tanto, ruptura.

Deleuze no se cansa de indicar esta alternativa: no se puede, a la vez, actuar y captar el acontecimiento como tal. Cuando el samurai que defiende la ciudad se pregunta qué está haciendo allí, «¿qué es hoy un samurai, justo en este momento de la Historia?», cuando el soldado en fuga o mortalmente herido se ve huir, se ve morir, ambos experimentan una urgencia más alta que la de la situación, hacen preguntas inútiles que paralizan la acción y que sin embargo le conciernen de manera principal. Cesan entonces de actuar para ver, pero no reconocen nada en lo que ven. El mundo ha dejado de ser reconocible. Se vuelven «videntes», perfectos «idiotas» (*LS*, 122; *IM*, 257-61; *IT*, 13, 168, 229-30; en el último capítulo veremos que si «devenir-activo» tiene un sentido, es precisamente en una similar crisis de la acción).

Todo se presenta 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 *incorporal*, desborda y sobrevive a la efectuación. La tesis constante de Deleuze es esta: el acontecimiento no se reduce a su efectuación. En verdad, el acontecimiento jamás podría efectuarse si no dispusiera de la continuidad de un presente homogéneo; pero cuando la efectuación ha terminado, se observa que se ha pasado a otro presente que sucede al que precedía. El acontecimiento queda, así, escamoteado. Si no tiene presente, es por ser acontecimiento, y hace coincidir extrañamente el futuro (todavía no ahí y sin embargo ya ahí) y el pasado (todavía

presente y sin embargo ya pasado). Tal es la paradoja del devenir:

«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, se vuelve uno más alto de lo que era y se hace más pequeño de lo que deviene. Tal es la simultaneidad de un devenir caracterizado por esquivar el presente» (*LS*, 9).

El acontecimiento tiene lugar, pues, en un tiempo sin duración, tiempo paradójicamente vacío en el que no pasa nada. El acontecimiento es estático, aunque sea puro cambio, y sólo se hace perceptible *a posteriori* —o durante la efectuación, si esta es larga— en una expectativa interminable donde el «no-todavía» y el «ya» no se desprenden nunca el uno del otro. El acontecimiento como tal no cesa de advenir, es imposible que termine. Llegar (*evenire*), ocurrir,* es lo que no cesa nunca, pese a su instantaneidad. En el acontecimiento, los diferentes momentos del tiempo no son sucesivos sino simultáneos.

De modo que el esquema ternario se complica. Vacila no sólo el presente, sino Cronos entero (sucesión de los presentes). El acontecimiento se despliega en dos modos temporales a la vez, Cronos y *Aion*. El presente no podía dar cuenta de sí puesto que el presente en sí mismo no pasa, en su pretensión de continuar. Por lo tanto, sólo podía

* El verbo francés *arriver*, que es el aquí utilizado, tiene ambas vertientes semánticas: llegar, ocurrir. (N. de la T.)

pasar lógicamente en función de un pasado puro (lo virtual y su actualización). Pero, en el camino, la explicación subvirtió aquello que debía explicar y desemboca en algo muy distinto de un presente que pasa: la interminable instantaneidad del acontecimiento (de ahí el término Aion, tomado de los estoicos). El instante no pasa, pues en él coinciden el futuro y el pasado. Ya no se trata de la velocidad relativa de los presentes variables o los medios, ahora es una velocidad absoluta, instantánea, pura diferencial de espacio-tiempo que en consecuencia ya no depende de un espacio recorrido ni de un tiempo determinado. La distinción entre Cronos y Aion puede enunciarse entonces de otro modo: el tiempo ya no mide un movimiento, ya no es el «número del movimiento». La relación de subordinación se invierte, y ahora es el movimiento el que está subordinado al tiempo, a su heterogeneidad, a la infinidad de sus dimensiones (*DR*, 120; *IT*, 355; *CC*, 41). El acontecimiento ya no es lo que tiene lugar *en el tiempo*, simple efectuación o movimiento, sino la síntesis trascendental de lo irreversible, que reúne y distribuye el antes y el después a uno y otro lado de una cesura estática, el Instante. De él deriva la sucesión, el «curso empírico del tiempo» (*IT*, 354, 357).

Por último, la distinción de Aion y Cronos, del acontecimiento y su efectuación, evita un puro y simple dualismo del espíritu y el cuerpo, pues las efectuaciones físicas implican ya lo que difiere de ellas en naturaleza (el acontecimiento). El espíritu es realmente distinto del cuerpo, pero no constituye un orden de existencia originariamente

separado o independiente: él es la sensibilidad misma (o el afecto), o más bien su parte inefectuable e incorporeal, la coexistencia virtual, al menos momentánea, que ella implica. El espíritu emerge en la superficie del cuerpo, el espíritu es el acontecimiento en lo que llega, en lo que ocurre. El dualismo aparente del cuerpo y el espíritu deriva sólo del hecho de que el lenguaje, vuelto precisamente posible —distinto del cuerpo— por ese status del acontecimiento, es reducido en su uso corriente a un intercambio de informaciones o de opiniones que instala al pensamiento en medios aparentemente separados (volveremos sobre esto). Así pues, no se dirá que el espíritu existe, sino que *insiste* en el límite del cuerpo (y del cerebro), que él *frecuenta* una pura superficie, eminentemente frágil.

«El fondo del espíritu» es primero «delirio... azar, indiferencia» (*ES*, 4): un caos intensivo formado por esbozos evanescentes, sensaciones fugaces, vibraciones no ligadas. Para que el espíritu *devenga sujeto*, todavía es preciso que esos esbozos sean contraídos, conservados como «hábitos», y que la diferencia así producida no se iguale en el reconocimiento activo de un medio. Los fulgores distintos-oscuros del pensamiento se producen en ese intervalo precario.

Al principio, pensar mostraba ser dependiente de un encuentro, del surgimiento de una exterioridad: el sentido, que se implica y se explica en el signo, era la puesta en contacto de dimensiones heterogéneas. Se tenía aquí la hipótesis trascendental de un campo de fuerzas. Pero este campo se confunde ahora con el Tiempo, diferencia interna o multiplicidad, complicación de diferencias o de puntos de vista intensivos irreductibles. Es preciso, pues, no sólo reenlazar sentido y tiempo, sino pensar el sentido como tiempo, o más bien como relación de tiempos. Decíamos que la verdad era inseparable de una *hora*, porque no preexistía al acto de pensar, a su revelación aquí y ahora. En el presente, debemos comprender que la verdad es ella misma una hora: lo que se revela no es otra cosa que una relación de tiempo. «La verdad está en relación esencial con el tiempo» (*PS*, 23). «Toda verdad es verdad del tiempo» (*PS*, 115). El contrasentido estaría en creer que Deleuze asigna un contenido a la verdad. Verdad *del tiempo* no significa, por cierto, «a propósito del tiempo»; la revelación es una presentación del tiempo mismo, en su multiplicidad. Lo verdadero es el tiempo, en tanto se presenta. La verdad es pensada aquí como *devenir*, con independencia de todo contenido.

Una persona viviente conoce presentes sucesivos que marcan las épocas de su vida y que no se empalman sino que constituyen planos diferentes, con saltos o rupturas del uno al otro: una vida no se desenvuelve del comienzo al final en presente. ¿Se trata sólo de acontecimientos, de contenidos del tiempo, más que del tiempo mismo? Ciertamente no, puesto que el acontecimiento implica una potencialización, una ordenación de la existencia que quiebra la duración aparentemente continua en rellanos heterogéneos y sin la cual no habría pasado. Los hechos que llenan nuestra vida tienen lugar, pues, en dimensiones heterogéneas, y llamamos acontecimiento al paso de una dimensión a otra: una efectuación en los cuerpos lo bastante singular como para implicar una mutación intensiva a escala de una vida (encuentro, separación, etc.). Enamorarse, dejar de amarse, no se alojan en ningún presente. Más allá de los actos y de los sentimientos, son crisis temporales, subversiones del presente de las que el sujeto no sale indemne, idéntico a lo que era.

Deleuze subraya hasta qué punto, en Bergson, los niveles de pasado puro difieren en naturaleza de los recuerdos, que representan efectuaciones. Una dimensión, puro punto de vista o diferencia de intensidad, no se confunde con el medio que deriva de ella, «bloque de espacio-tiempo» constitutivo de un presente periódico. Cada espacio-tiempo envuelve una diferencia de tiempos, cada medio es la actualidad o el desarrollo acabado de una dimensión virtual. El medio *no se asemeja* a la intensidad pura de la que él es actualización.

Signo-2: hábito, dispar, singularidad

Volvamos al análisis de los conceptos de hábito y medio. Se diría que el hábito está vuelto, por un lado, hacia la dimensión intensiva que lo caracteriza y, por el otro, hacia el medio que envuelve a esta dimensión. La contracción produce, a fuerza de repetición, una diferencia llamada hábito y que no es otra cosa que el *signo* (*DR*, 100, 106). En oposición al sentido corriente, aquí la palabra hábito no remite tanto a la facultad de reproducir lo idéntico («repetición-compás», o cantinela) como a la captación o a la «conservación» de una diferencia («repetición-ritmo», o *ritornelo*). Sin duda, en cierto modo son la misma cosa, como en el caso de una música demasiado escuchada que terminamos por no oír, o por no esperar: la segunda repetición es «solamente» la representación empírica de la primera, la manera en que ella aparece en la representación (*DR*, 33). Pero, precisamente, las dos repeticiones sólo son equivalentes desde el punto de vista de la segunda, o de la representación, puesto que con esto sólo se quiere decir que se relacionan con el mismo objeto de reconocimiento (tal o cual pieza musical).

Bajo el presente periódico y mensurable debemos considerar, pues, el retorno de una intensidad que constituye el signo. En efecto, la intensidad no dura; simple esbozo, presencia evanescente, ella tiende a 0 cualquiera sea su nivel. Emergencias de este tipo nos mantendrían en un puro caos si en nosotros no se efectuaran síntesis pasivas capaces de contraer las vibraciones, el instante recurrente de la intensidad. De estas

síntesis emana la «repetición activamente representada» (*DR*, 104), presente vivo o medio, que convierte al signo sentido en la urgencia de una situación a la que es preciso reaccionar (*DR*, 107). Reaccionar, en efecto, es interpretar el signo, desarrollarlo (*DR*, 100). Todo medio, toda situación están condicionados, pues, por una síntesis pasiva sin la cual no sería posible ninguna reacción, porque el cuerpo sólo sufriría una excitación puntual, evanescente, simple golpe, pulsación no ligada («latigazos que chasquean como arterias», *QPh?*, 189). El cuerpo se engancha a los medios como el espíritu a *opiniones*, las cuales constituyen medios de pensamiento, menos para pensar que para actuar intelectualmente, es decir, reflexionar (pensamiento voluntario). La opinión somete las ideas a una concatenación reglada, «según un orden del espacio y del tiempo» (*ibid.*), y el falso dualismo del cuerpo y el espíritu depende de la instauración de tales medios de pensamiento. El ojo también tiene sus medios, medios ópticos o *clichés*, donde ya no se trata de ver sino de reconocer y de «ubicarse» (sobre los clichés, *IM*, 281-fin e *IT*, 32; y también *FB-LS*, 60). Un medio es exactamente un orden de conformidad con el que se puede contar para actuar: en condiciones de experiencia idénticas, descontamos que se reproducirá la misma sensación. De ese modo, el hábito induce una expectativa, una presunción o una pretensión que convierte la reaprehensión [*reprise*] de la diferencia en una reproducción de lo mismo, que despliega la sensación en un campo activo de representación. Incluso un órgano no es otra cosa que un hábito reconocido y desde enton-

ces útil, a tal punto que el organismo remite a un *cuerpo sin órganos* donde los órganos son sentidos antes de ser actuados, donde las funciones son otras tantas sensaciones constituyentes e individuantes bajo su trabajo periódico y reproductor. Este «cuerpo intenso» no se opone a los órganos, sino al organismo en tanto coordinación de formas constituidas. Consiste en un incesante nacimiento de órganos, emergentes-evanescientes (*A*, 384-96; *MP*, 6^a meseta; *FB-LS*, rúbrica VII; la noción aparece en *Lógica del sentido*: 108, 220 n., 230-1, 237, 261).

Un medio es la representación de una diferencia, de una dimensión temporal que se actualiza en la contracción. Veamos dos ejemplos tomados de Proust. Combray fue un medio, y resurge mucho tiempo después como un mundo originario: «Combray no resurge como fue en su presente, ni como podría serlo, sino en un esplendor nunca vivido, como un pasado puro...» (*DR*, 115, y *PS*, 19, 71, 75-6); «el en-sí de Combray» es una intensidad, un signo que envuelve un mundo virtual. A la inversa, Albertina no es —o no es todavía— un medio; lo devendría si entre ella y el narrador se instaurara una relación conyugal reglada, sometida a puntos cardinales. Por eso Albertina es tan interesante: mientras el ardor explicativo del narrador (acción) no prevalece sobre su capacidad de ser desconcertado por ella (síntesis pasiva), ella es puro ritmo en su vida, retorno insistente de la diferencia, antes que reproducción de rasgos idénticos librados a la rutina del reconocimiento. El hábito contemplativo no es una rutina, aunque pueda ser recubierto y poco a poco

deshecho por ella, como la desigualdad rítmica por la cantinela.

¿Qué es esta desigualdad envuelta en la sensación? Esta pregunta se conecta con la cuestión de la pluralidad de líneas de tiempo dentro de un «mismo» sujeto. Frente a la pregunta «¿quién (o qué) soy?», Deleuze invocaba hábitos, contracciones que engendran expectativa y pretensión: soy lo que tengo, el ser es un tener. Soy lo que tengo o, dicho de otro modo, soy inseparable de otra cosa cuya prensión [*préhension*] me constituye: soy en la medida en que prendo [*préhende*]. De ahí la re-aprehensión [*reprise*] de un movimiento conceptual plotiniano: volverse hacia aquello de lo que uno «procede» para «contemplarlo» (hasta el punto de que, en el límite, nosotros mismos somos contemplaciones):

«No nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos sino contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo que procedemos (...) y todos somos Narciso por el placer que experimentamos contemplando (autosatisfacción), aunque contemplemos algo muy distinto de nosotros (...) Es siempre otra cosa (...) lo que debe contemplarse primero, para llenarse de una imagen de sí mismo» (*DR*, 101-2).

La objeción mecánica sería que, para contemplar, hace falta ser, no lo inverso; y, por consiguiente, ser un sujeto. Pero Deleuze se remonta más acá de la receptividad (o capacidad de percibir), hasta una sensación originaria que la constituye (*DR*, 107). Obsérvese, además, que *La imagen-movimiento* establece una diferencia de naturaleza entre el afecto y la percepción, la cual está ligada a la acción. La percepción de un medio

supone, en efecto, la contracción previa de sus elementos, aun si esta se mantiene implícita o recubierta por la representación, por la urgencia de la situación.¹

¿Qué es esa sensación originaria? La contemplación se vincula con el afecto, que implica una relación de fuerzas. Contemplar es captar una o varias fuerzas, como una tela deviene un ojo cuando logra captar la luz. Captar es distinto de ser excitado, puesto que se trata de ligar la excitación, de convertirla en un principio, de contraer sus vibraciones sucesivas. Captar es un hábito, y el hábito es el producto positivo de la relación de fuerzas. Contemplar, contraer, habitar es lo propio de la fuerza subyugada que conserva lo evanescente, que anuda una relación en lugar de dejarla escapar. Ahora bien, una fuerza no es separable de su relación por lo menos con otra fuerza. La fuerza pasiva, *habitus*, contempla la relación de la que procede, la conserva. La objeción no parece subsistir.

La sensación envuelve «una diferencia de nivel constitutiva, una pluralidad de dominios constituyentes» (*FB-LS*, 28-9). Deleuze llama *dispar* a este sistema en el que se comunican dimensiones heterogéneas y que condiciona a todo acontecimiento: nada aparecería, nada existiría si no hubiera relaciones desiguales, si los cálculos de «Dios» fueran siempre exactos (*DR*,

286). Una «cosa» existe en la medida en que aparece, no forzosamente ante una conciencia humana sino en tanto fuerza que se afirma ejerciéndose sobre otra cosa (poder de afectar) o bien captando otra cosa (poder de ser afectado). ¿En qué *se asientan* el mundo y todo lo que existe, cuál es la *consistencia* del mundo, si se acepta considerar que lo que se nos aparece en la representación supone una sensación, un afecto, o que lo dado perceptivo supone un aparecer, una diferencia «por la cual lo dado es dado» (*ibid.*)? El mundo que nos representamos se anuda en relaciones de fuerzas, consiste, en el sentido fuerte, en una imbricación de afectos variables que son los acontecimientos de la Naturaleza. Un cuerpo no es una cosa, una sustancia, no tiene realmente contornos, no existe sino en tanto afecta y es afectado, en tanto que es sentido y siente. ¿Qué es un cuerpo sino una cierta manera de pesar, de resistir, de opacificar, etc. (*FB-LS*, 39)? La representación desencarna al cuerpo: no se da forma sin contornear el cuerpo y quitarle su afuera, sin poner el afuera en el exterior en lugar de implicarlo. La representación aísla el cuerpo, lo separa de lo que él *puede*; la línea-contorno dibuja ángeles más que cuerpos. Asimismo, el rostro no toma cuerpo sino apareciendo, borrándose, desviándose, nunca en el cara a cara (*MP*, 154 y sig., 208-9; *IM*, 144). En otros términos, el cuerpo no se asienta en nada: él no es, *insiste* solamente (*FB-LS*, 36). El mundo regular, homogéneo de la representación envuelve las *singularidades* a partir de las cuales se despliega, y se despliega como diverso. Deleuze muestra así el papel de la sensación en la ciencia.

¹ La contracción surgiría como tal si la reacción fuera diferente o paralizada. Cf. la imagen-afección, y sobre todo la óptica y lo sonoro puros, donde se cumple el paso de *La imagen-movimiento* a *La imagen-tiempo*, con la «ruptura del esquema sensorio-motor».

No hay ciencia sin «observadores parciales» instalados «en la vecindad de las singularidades», y que no la vuelven subjetiva puesto que son «puntos de vista en las cosas mismas». La propia ciencia es perspectivista, en el sentido especial definido por Deleuze: no alcanza una verdad solamente relativa, sino una «verdad de lo relativo» (*QPh?*, 122-6).

¿Qué es una singularidad? La singularidad se distingue de lo individual o de lo atómico en que no cesa de dividirse a un lado y otro de una diferencia de intensidad que ella envuelve. La singularidad es un motivo hoy difundido en la filosofía contemporánea, pero aquí es importante determinar su sentido deleuziano, original y preciso. El concepto de singularidad se funda en la noción de «relación diferencial» o «*dispar*», que permite evitar una reducción de lo simple a lo atómico y, por consiguiente, la confusión de lo singular y lo individual. Las singularidades corresponden a valores de relaciones diferenciales (*DR*, 228, 270-1, 356) o a distribuciones de potenciales (*DR*, 154-5, 286-7, 356). Este concepto tiene, pues, un origen a la vez matemático y físico. Se forma a partir de la teoría de las ecuaciones diferenciales (y del papel de los «puntos singulares» en la búsqueda de soluciones) y del estudio de los sistemas «metastables». Pero se aplica sin metáfora al campo existencial e incluso ontológico, puesto que el tiempo mismo implica diferencias de intensidad. La singularidad según Deleuze testimonia la paradoja de la diferencia de ser una y múltiple a la vez, cual un «punto-pliegue» (*Le pli*, 20). La singularidad es a la vez *preindividual* e *individual*.

duante (*DR*, 317-27). Los propios individuos no son singulares, aunque se constituyan «en la vecindad de» ciertas singularidades, de modo que están originariamente en relación con otra cosa (*DR*, 154 y sig.; *LS*, 136; *MP*, 314-5, 321, 457 y sig., 507 y sig.). De ahí una definición inmanente del individuo por sus afectos, antes que por su forma o su figura separada. ¿A qué soy sensible? ¿Por qué cosa soy afectado? Sólo experimentando conozco mis propias singularidades (*MP*, 314; *SPP*, 166).

Volvamos a la sensación constituyente, a la contracción individuante. Ahora tropezamos con un dualismo latente de las fuerzas activas y de las fuerzas pasivas, y con la dificultad de hacer coincidir las dos maneras de pensar el signo, los dos esquemas de *dispar*: fuerzas y puntos de vista. Dos diferencias entran en comunicación y resuenan juntas, a uno y otro lado de su distancia. Cada una envuelve a la otra, la repite o la retoma en su nivel. La reciprocidad, aunque desigual, es por lo tanto entera, y no basta para inducir una escisión activo-pasivo. Más aún, cada diferencia es, de modo alternativo, implicante o implicada, es decir, afectada-afectante. La única salida lógica es llevar la escisión a la diferencia misma y considerar cada diferencia como un sistema de acción y reacción, mientras la relación entre las diferencias se establece en los dos sentidos entre la actividad de una y la pasividad de la otra. «A la vez es cada fuerza la que tiene un poder de afectar (a otros) y de ser afectado (también por otros), hasta el punto de que cada fuerza implica relaciones de poder». De ahí la distinción

de una materia y una función de la fuerza (*F*, 78): la fuerza está escindida, comporta un polo activo y un polo pasivo.

Podemos decir ahora en qué circunstancia un punto de vista deviene reactivo e invierte la jerarquía en el seno de la relación. Deviene reactivo cuando es aislado, privado de distancias y perspectivas (o bien —otra formulación— cuando una singularidad es separada de sus prolongamientos). La fuerza es así «separada de lo que ella puede» (*NPh*, 26, 130), pierde su movilidad, su facultad de pasar a los otros puntos de vista y de ser afectado por ellos; en síntesis, su aptitud para devenir. El punto de vista seccionado opera ahora como polo de identidad o de reconocimiento absoluto, mínimo afectivo o intensidad 0 («agujero negro»); todo lo que no es, deviene nada, es negado. Subsiste solamente un poco de rabia como último fulgor, como entre las almas condenadas de Leibniz, «endurecidas sobre un solo pliegue que ellas no desharán más» (*Le pli*, 96-101). Poder vinculado al actuar tanto como al padecer, al mismo tiempo la fuerza inactivada es condenada a reaccionar, y sus afectos, aniquilados, se reducen al resentimiento. Finalmente, activo y reactivo son los dos polos de una fuerza esencialmente pasiva, sensible, derivando la aptitud para afectar del poder de ser afectado (amar, a fuerza, no de ser amado, sino de sentir o de ser sensible). La fuerza percibe y experimenta antes de actuar, y no induce un efecto en el otro sino en función de lo que experimenta. ¿Es ella capaz de *don*, o sólo de competición (*IT*, 185-6)? De todas formas, nunca es la violencia lo que afecta, puesto que en sí mis-

ma es sólo aterrorizante o paralizante. El afecto emana siempre de la fuerza que se afirma y de la voluntad que ella expresa, así sea negativa (voluntad de violencia), en tanto que la violencia efectiva es nada más que el concomitante.

El dilema de las fuerzas y los puntos de vista se resuelve, pero la idea de una individuación contemplativa presenta aún una dificultad lógica. En efecto, el hábito consiste en la captación de un punto de vista (signo); ahora bien, este encuentro supone que la fuerza captante ocupa ya un punto de vista, si es verdad que un afecto o que una relación de fuerzas es el encuentro de dos puntos de vista heterogéneos. Parece presuponerse, pues, una individualidad previa. ¿Cómo evitar aquí el dilema de una regresión al infinito? Puesto que la consecuencia rigurosa de la individuación contemplante es esta: un sujeto no aparece sino en la disyunción de dos puntos de vista, la desaparición precede, de derecho, a la separación. La fuerza no deviene sujeto sino contrayendo un hábito, pasando de un punto de vista a otro: un punto de vista aislado no es sensible, en el doble sentido del término.² Somos hábitos contemplativos, pero nuestras contemplaciones están entre dos medios, allí donde algo deviene sensible. Nacemos, y consistimos o devenimos sensibles sólo en el medio. Orígenes y destinaciones no son más que efectos ilusorios de la repre-

² Por esta razón, en el perspectivismo deleuziano, el trazado de una *línea de fuga* requiere la coexistencia de por lo menos dos puntos de vista, y pone en crisis la representación: ella es devenir, ella ahuyenta a la representación (*D*, 47-63; *MP*, 17).

sentación, cuando el afecto ha caído. El acontecimiento está siempre en el medio, y nosotros no aparecemos como cosas sino en su caída. Esto dice cuán *ambiguo* es el sujeto (*LS*, 138-9). Bajo el *cogito* constituido que rentabiliza sus propiedades, un Yo habito o Yo siento se confunde con ellas y con los puntos de vista que ellas implican: no hay Yo siento que no sea un Yo siento *que devengo otro*. El hábito constituyente es pasaje, transición.

Los devenires contemplativos son la consistencia misma de nuestra existencia, o lo que hace que se distinga allí algo, que relumbren allí puntos salientes o notables, relieves y singularidades, en lugar de una noche indiferenciada (el resto es acción, explotación ordinaria de los medios). El afecto es lo interesante por definición, el signo o lo que fuerza a pensar: el *deseo*. ¿Qué es, en efecto, el deseo para Deleuze? Ni falta ni espontaneidad (*D*, 108 y 116). El deseo es local y singular, y se confunde con las contemplaciones mismas, esos signos violentos que arrastran al sujeto a un devenir-otro y le forjan una voluntad que quiere su retorno y su explicación. Así pues, el deseo es él mismo una *síntesis pasiva*, antes que un impulso vacío que demanda exteriorizarse. Comienza afuera («el Afuera de donde viene todo deseo», *D*, 116), nace de un encuentro. El empuje interior, pretensión ligada al hábito contemplativo, es segundo con respecto al encuentro; remite a una voluntad impersonal conquistada en el encuentro y a la cual el sujeto obedece, a un «Se quiere» que reclama el retorno del signo. El deseo remite a una alegría primera de la diferencia o del afecto

(sentido/sensación), y se trata de una alegría de descubrimiento, no de consuelo, alegría de *aprender* que quiere su propio retorno (*PS*, 14; sobre el vínculo del deseo y el sentido, cf. *LS*, 30^a serie; *A*, 129-30; *MP*, 313-5). No se interpreta y no se vive el deseo como falta, y el placer como supresión del deseo-falta, sino a fuerza de tomar el efecto por la causa, como en la inversión dialéctica. Inseparable de una conexión, de una disposición variable de componentes heterogéneos que produce el afecto, el deseo es *máquina* (*D*, 108, 115-6, 119-20, 125-7; *MP*, 191-2).

Síntesis disyuntiva y diferencia ética

La heterogeneidad o la divergencia de los puntos de vista no se afirma como tal sino en el curso de un devenir: un punto de vista supone originalmente por lo menos otro punto de vista, con el cual está en relación. Sólo un encuentro hace advenir los puntos de vista en su diferencia respectiva y constitutiva. Un punto de vista no se aprehende como lo que él es —pura diferencia— sino en su diferencia con otros puntos de vista. Por separado, es sólo una manera subjetiva de representarse el mundo. La representación iguala los puntos de vista y mantiene sólo una divergencia relativa, con respecto a un objeto común percibido desde diversos ángulos. Pero lo que torna sensible la diferencia de los puntos de vista es la diferencia, lo *dispar*, el signo. La sensación (o el afecto) supone esta disparidad, y la emergencia con-

creta de un punto de vista remite a un sistema semejante. Un punto de vista no deviene sensible más que en su diferencia por lo menos con otro punto de vista. Nueva razón para enunciar que un medio supone siempre por lo menos otro, a distancia del cual aparece.

Lo *dispar* preside la diferenciación. ¿En qué sentido hay al mismo tiempo devenir? Cada uno de los dos puntos de vista deviene sensible en su diferencia con el otro, pero también simultáneamente al pasar dentro del otro, puesto que la coexistencia de puntos de vista es un envolverse mutuo (la diferencia como relación positiva). Lo *dispar* ahuyenta a la representación, la diferencia de puntos de vista traza una línea de fuga. Un sujeto nace en el corazón del sistema, ambiguo, de entrada dividido puesto que la distancia que resuena es doble y desigual. El sujeto es un ir y venir, un ida y vuelta, un «sobrevuelo» asimétrico (*QPh?*, 198). Un punto de vista se afirma diferenciándose de otro, y este proceso mismo supone que pasa dentro del otro, o que deviene el otro («con una diferencia de nivel»). Así pues, el proceso de diferenciación remite a una *zona de indiscernibilidad* donde los puntos de vista se intercambian y pasan el uno dentro del otro (*IT*, 93-6, 109, 264; *CC*, 92). Lo *dispar* es «distinto-oscuro», es decir, también «distinto pero indiscernible» (*IT*, 95), «diferenciado sin ser diferenciado» (*DR*, 276). Es una ligazón no localizable (*DR*, 113; *IT*, 169). No se sabe «dónde termina algo, dónde comienza otra cosa» (*IT*, 201), como en esas negociaciones de las que «no se sabe si todavía forman parte de la guerra o ya de la paz» (*P*, 7). Aquí reaparece

Aion, y la insoluble imbricación de las dos preguntas: ¿qué pasó (velocidad infinita de un resultado)?, ¿qué va a pasar (lentitud infinita de una expectativa)? En la transición de perspectivas, no devenimos sensibles sin devenir al mismo tiempo y por eso mismo *imperceptibles*. Sin embargo, es ahí donde nos distinguimos, donde somos distinguidos, donde accedemos al «nombre propio» y donde devenimos «alguien».

«Amar a los que son así: cuando entran en una habitación, no se trata de personas, caracteres o sujetos, se trata de una variación atmosférica, de un cambio de matiz, de una molécula imperceptible, de una población discreta, de una bruma o una nube de gotas» (*D*, 81).

Puede ser que la idea más profunda de Deleuze sea esta: que la diferencia es también comunicación, contagio de heterogéneos; que, en otros términos, una divergencia jamás estalla sin contaminación recíproca de los puntos de vista. «La disyunción cesa de ser una herramienta de separación, lo incomponible es ahora una herramienta de comunicación (...) La exclusión de predicados es sustituida por la comunicación de acontecimientos» (*LS*, 203-4). El encuentro conceptual del Afuera y de la Implicación, la *in-determinación* del tiempo como exterioridad complicada o diferencia interna, conducen al concepto de *síntesis disyuntiva* como naturaleza misma de la relación (Deleuze dice a veces «disyunción inclusiva», *E*, 59-60; *CC*, 139). Religar es siempre hacer comunicar a un lado y otro de una distancia, por la heterogeneidad misma de los términos. Un encuentro efectivo no es ciertamente fusional, para eso se necesita toda una «cortesía», un arte de las dis-

tancias (ni demasiado cerca ni demasiado lejos).³ La indiscernibilidad de los puntos de vista no equivale a una homogeneización, como en física potenciales inconexos tienden a repartirse igualmente cuando entran en relación: lo *dispar* vuelve indiscernibles los puntos de vista, no indistintos.

La gran idea es, por lo tanto, esta: los puntos de vista no divergen sin implicarse mutuamente, sin que cada uno «devenga» el otro en un intercambio desigual que no equivale a una permutación. La idea deriva del concepto de multiplicidad, según el cual una pura diferencia sólo tiene con otras una relación de diferencia, pero no se afirma precisamente como tal sino a distancia de las otras. Un punto de vista no se afirma o no deviene sensible sino midiendo la distancia que lo separa de los otros, yendo hasta el final de la distancia, pasando dentro de los otros puntos de vista. Si es verdad que un punto de vista sólo se actualiza haciendo pasar al otro, porque dos puntos de vista no pueden coexistir actualmente, el proceso implica de todos modos su coexistencia virtual, su envolverse y su retoma [*reprise*] mutuos: «punto de vista sobre el punto de vista», en los dos sentidos (*LS*, 205).

Virtual no se opone aquí a real, sino a actual (*DR*, 269). Es preciso, en efecto, que la coexistencia virtual sea plenamente real puesto que ella condiciona el afecto, que es la consistencia

misma de lo existente. Ahora bien, ¿cómo puede ser vivida esa coexistencia si no hay más sujeto que el individuado? ¿Cuál es, en otros términos, la consistencia de ese «sujeto larvario» antes evocado? La respuesta está en la noción reciente de *cristal de tiempo*, que describe la naturaleza de lo distinto-indiscernible (*IT*, cap. IV). Lo que ha cesado de ser discernible en el devenir no son solamente los puntos de vista, sino la dualidad misma de lo actual y lo virtual. Deleuze describe una «imagen bifaz, actual y virtual», donde la distinción de lo actual y lo virtual subiste, pero se ha vuelto inasignable (como en el cine de Ophüls, Renoir, Fellini y Visconti; véase también *CC*, 83). Lo actual no se ha desvanecido en beneficio exclusivo de lo virtual, pues esto no sería precisamente soportable, sino que se ha vuelto imposible localizarlo. Vemos, pues, cómo puede ser vivida la coexistencia virtual: en la permutación incesante de lo actual y lo virtual. El sujeto persiste, pero no sabe *dónde*. El sujeto del devenir es llamado larvario por ser indecidible y problemático.

La posibilidad de conservar el afecto como tal y no su caída, de hacerlo incesante, de alcanzar por consiguiente el interminable tiempo vacío de Aion, define la apuesta práctica: creación, de arte o de filosofía (aunque Deleuze conceda un *status creativo* a la ciencia por cuanto también esta «afronta el caos», muestra que ella no tiene por objeto conservar el acontecimiento). Una filosofía no es un punto de vista, y tampoco tiene por meta hacer concordar los puntos de vista. Por el contrario, ella los hace disyuntar; ella recorre distancias y crea los signos capaces de conservarlas co-

³ Cf. el inolvidable homenaje a François Châtelet del 28 de noviembre de 1987, del que *Périclès et Verdi* constituye el resumen: *PV*, 13-4.

mo tales (conceptos). Lo mismo sucede con el arte, que no representa al mundo, pero que a su vez lo hace disyuntar por preceptos y afectos. El pensador no es alumbrado por una luz natural; él disyunta forzosamente, pero disyuntar produce no tanto el agujero negro como la luz que refleja la oscuridad («distinto-oscuro»), fulgor o fuego falso, relámpago. No el autismo y su hundimiento, sino la esquizofrenia en tanto *proceso* o devenir (*DR*, 43, 155, 190-1, 250-1; *A*, 11 y 89-93).

«Punto de vista sobre otro punto de vista»: este enunciado, que sería absurdo en el mundo de la representación, adquiere un sentido de nivel virtual. Los puntos de vista no se tocan, no son contiguos. No hay panorama ni siquiera virtual del conjunto de los puntos de vista, pues esto significaría mantener todos los caracteres de la representación, sino solamente cristales de tiempo donde lo actual ya no es assignable. La consistencia de lo virtual es la movilidad misma de los puntos de vista, en la que cada uno sólo envuelve a los otros envolviéndose a su vez en ellos, a uno y otro lado de una frontera inasequible. Esta movilidad, esta imbricación incessante se esfumarían con la realización del devenir, es decir, con la actualización acabada de uno de los puntos de vista. Esto significaría, en efecto, poner fin a la distancia positiva que vuelve sensibles los puntos de vista, y abandonar el campo de las diferencias absolutas por el de la representación y la acción, donde la diferencia ya no es sino el reverso de una semejanza relativa.

Sin embargo, no basta decir que el sujeto nace en la disyunción. Inseparable de una identifica-

ción, no se confunde con ella. Yo siento que devengo otro: el sujeto está siempre en el pasado, se identifica con lo que él cesa de ser al devenir otro; y, antes que «Yo soy», el *cogito* se enuncia «Yo era»: otra manera de decir «Yo es Otro» (*LS*, 360). El sujeto va de la disyunción inclusiva que lo inaugura a la identificación exclusiva que lo separa de lo que él deviene. La primera persona es siempre retrospectiva, el sujeto está «sin identidad fija, siempre descentrado, él es *concluido* de los estados por los que pasa»: «¡Era eso, entonces! ¡Entonces soy yo!» (*A*, 27). Esta filosofía —¿hay que aclararlo?— no elimina al sujeto, como se dice a veces para tranquilizarse procurándose una refutación fácil. De hecho, nos pasamos el tiempo diciendo Yo, identificándonos, reconociéndonos y declinando nuestras propiedades. Lo que Deleuze muestra es que el sujeto es efecto y no causa, residuo y no origen, y que la ilusión comienza cuando se lo tiene justamente por un origen: de los pensamientos, de los deseos, etc. Comienza entonces la larga historia del origen, tanto más urgente de investigar cuanto que es por fuerza inhallable: historia de angustia y de neurosis, viaje al agujero negro. Le pertenece a la identidad el estar perdida, y a la identificación el comenzar siempre demasiado tarde, *a posteriori*.

Sacar las debidas consecuencias es afirmar la vida como esa «coherencia secreta que excluye la del yo», afirmar un «hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades» como el que yo devengo o no ceso de devenir, o que yo soy en tanto devengo (*DR*, 121). Ya no se trata sólo de la fisura que me separa de lo que yo era (materia del pasado), de-

jando al sujeto suspendido en el vacío, incapaz de reunirse. Se trata de una *ruptura* con la forma misma del pasado, que nos vuelve capaces de amar (*MP*, 244). Aion, el tiempo vacío ordinal del acontecimiento, no cesa de hacer advenir a *Se* [*On*] allí donde yo era. Una última reformulación del *cogito* podría ser, pues: «Se piensa» o incluso «piensa» [*il pense*] en el sentido en que se dice que llueve [*il pleut*] y que hay viento (*D*, 78; *MP*, 324). El afecto no puede ser experimentado sino por un sujeto, pero esto de ningún modo implica que sea personal o que sea el suyo de cabo a rabo. Por el contrario, el sujeto lo experimenta en una deportación de sí que no lo deja tal como era antes. De ese modo deviene mi afecto, pero en tanto y en cuanto yo devengo otro y a medida que la intensidad cae. El hecho de que la forma del Yo no coincide con el afecto no concierne solamente a la descripción psicológica de este; resulta de su lógica misma. La consecuencia es que un sujeto no deviene otro a partir de una identidad que sería originariamente la suya. El no tiene más que las identidades concluidas de sus devenires, multiplicidad indecisa y abierta que no cesa de desplazar su centro difiriendo consigo misma. El Otro [*Autrui*], en tanto remite a la alteridad constitutiva de los puntos de vista, está primero por referencia al sujeto, y preside la división del yo [*moi*] y del no-yo [*non-moi*] (*LS*, 356-61).

A esta altura puede entenderse que la revelación de la hora sea otra cosa que un simple contenido develado al sujeto pensante. Ella disloca al sujeto, abriéndolo a la multiplicidad de sus individuaciones posibles; ella pone en crisis el modelo

tradicional de la verdad, fundado en la identidad y el reconocimiento (*IT*, 170). La verdad según Deleuze es el afecto (sensación/sentido), en tanto puesta en perspectiva de posibilidades de existencia heterogéneas. Ella es el surgimiento de la distancia *en* la existencia, de la divergencia *en* el mundo. La verdad es *diferencia ética*, evaluación de modos de existencia inmanentes en su síntesis disyuntiva.

Nada muestra mejor la incompatibilidad de las dos concepciones de la verdad —reconocimiento y «arte de las distancias»— que el ascenso de las *potencias de lo falso* en la narración. De Melville a Borges, de Orson Welles a Resnais y a Robbe-Grillet, el devenir emerge como tal en la literatura y el cine gracias a procedimientos falsificantes capaces de producir en el lenguaje y en la imagen la indecisión propia de la vida y del cuerpo, de mantener «alternativas indecidibles» y «diferencias inexplicables» (*IT*, caps. V-VI y 264; *CC*, 132-3). «La narración deviene temporal y falsificador» al mismo tiempo (*IT*, 172). A los ojos del «hombre verídico», que reclama información, que cuenta con una «realidad» única y objetiva donde todas las disyunciones son exclusivas (o bien... o bien...), el mundo inmanente aparece por fuerza como una gigantesca estafa: como si un Dios estafador, neobarroco o neoleibniziano, hubiera hecho pasar a la existencia todos los mundos incomposibles a la vez (*Le pli*, 84; sobre el estafador que «impone una potencia de lo falso como adecuada al tiempo», cf. *IT*, 173). Las «verdades del tiempo» son falsificantes, desde el punto de vista del reconocimiento.

La diferencia ética se distingue absolutamente de la oposición moral en el hecho de que ya no se trata de juzgar la existencia en general en nombre de valores trascendentales, sin percibir la variedad y la desigualdad de sus manifestaciones (*SPE*, cap. XVI; *SPP*, cap. II). Ella es tributaria de una evaluación inmanente: la emergencia del valor no es separable de una experiencia, se confunde con una experiencia. Una escisión axiológica persiste, más allá de la alternativa de la trascendencia y el caos, pero sobre la base de un criterio inmanente, inherente a la experiencia misma, que no da la razón ni a la moral ni al nihilismo: la intensidad afectiva, la diferencia sentida de por lo menos dos sistemas de intensidades afectivas. No hay criterio menos «subjetivo», pese a las apariencias, puesto que el afecto implica precisamente la quiebra de la interioridad constituida, y no pronuncia su veredicto sino sobre una franja inasignable donde las personas ya no se reconocen (cf. *supra*, cap. II); tampoco lo hay menos arbitrario, una vez dicho que la necesidad se conquista en la dura prueba del afuera (cf. *supra*, cap. I).

«No tenemos la menor razón para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentales que los compararían, los seleccionarían y decidirían que uno es “mejor” que el otro. Por el contrario, sólo hay criterios inmanentes, y una posibilidad de vida se evalúa en sí misma por los movimientos que ella traza y por las intensidades que ella crea sobre un plano de inmanencia; es rechazado lo que no traza ni crea. Un modo de existencia es bueno o malo, noble o vulgar, pleno o vacuo, con independencia del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente: no hay nunca más criterio que el tenor de existencia, la intensificación de la vida» (*QPh?*, 72).

¿Qué afectos, qué posibilidad de vida emanan de semejante modo de existencia? ¿Nos encierra él en la angustia o es, al contrario, rico en afectos? Inversamente, ¿cuál es el modo de existencia para tales afectos? ¿Y cuáles serían las condiciones de un modo de existencia que comprometiera menos que otros el devenir y la posibilidad de nuevos encuentros, de nuevos afectos? El criterio inmanente de la ética es también el de la ira y la creación sociales («Los poderes tienen menos necesidad de reprimirnos que de angustiarnos», *D*, 76). Sin embargo, la revolución vale menos por su porvenir, supuesto o efectivo, que por la potencia de vida que manifiesta aquí y ahora (devenir). Cuando sus fulgores inmanentes desaparecen bajo la irradiación abstracta de un ideal o fundamento que pone a la práctica bajo su subordinación, la ira es puesta al servicio del Juicio, y los condenados conocen su hora de gloria. Comienza entonces el interminable cálculo paranoico de las distancias o desviaciones, de las fidelidades y traiciones; en síntesis, de los grados de participación relativa a la Idea, en una furia de reconocimiento que se opone al carácter profundamente indecidible de todo devenir social o revolucionario (*S*, 95; *MP*, 590-1; *CC*, 170).

Simplificando al extremo, podemos decir que la escala intensiva supone por lo menos un mínimo: el punto de vista aislado, separado de lo que él puede, el de una existencia detenida que vive de opiniones y clichés, angustiada y vindicativa (el condenado según Leibniz). Pero también un máximo, el punto de vista creador, el de una existencia en devenir absoluto capaz de aprehender y

«conservar» las distancias, de experimentar la diferencia entre lo alto y lo bajo: *devenir-intenso*, *devenir-imperceptible*. Entre estos dos límites, una existencia en devenir relativo que experimenta distancias pero de manera fugitiva, incapaz de contraerlas o de contemplarlas, de hacerlas volver. Ahora bien, «nada es más doloroso, nada es más angustiante que un pensamiento que se escapa de sí mismo, ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, ya roídas por el olvido o precipitadas en otras que tampoco dominamos» (*QPh?*, 189).⁴

«El mejor» punto de vista es, en suma, uno que es límite: no es mejor sino porque pasa por todos los puntos de vista, porque afirma y vive la diferencia ética. No ignora los que son bajos, los vive incluso intensamente, y considera desde ellos el conjunto de las posibilidades de existencia, sin perjuicio de invertir después la perspectiva y de recorrer la distancia en el sentido inverso (la bajezza vista desde arriba). Y volvemos a hallar, siempre, la idea de que no hay varias verdades si no una verdad ella misma múltiple y diferenciada. La verdad es la dura prueba de la diferencia ética, donde la vida «no se divide sin cambiar de naturaleza» en cada nueva distancia recorrida, en cada nueva perspectiva conquistada. La diferencia ética es ritmo. Devenir intenso o impercep-

⁴ Para el bosquejo de una topología inmanente, cf. *NPh*, cap. IV, y 56-9 (determinación del concepto de voluntad de potencia como principio inmanente, «plástico», «no más amplio que lo que él condiciona», por lo tanto ya semejante a una multiplicidad intensiva), cf. también *LS*, 21^a serie; *IT*, 179-92; *SPP*, cap. VI; *CC*, caps. VI, X, XII, XV.

tible es condensar las épocas sucesivas, las líneas simultáneas, las posibilidades experimentadas en la síntesis disyuntiva de un solo y mismo Acontecimiento, en el sistema abierto y resonante de una vida.

Ritornelo, hecceidad, discurso indirecto libre

La verdad como hora es hábito contemplativo, signo, devenir. Desarrollar el signo no es en absoluto buscar un sentido oculto, puesto que el sentido se confunde con el propio dinamismo del desarrollo, sino llegar a repetirlo, a repetir el puro movimiento, a contraerlo en un signo que es preciso llamar *ritornelo*. Se entiende por ritornelo un rasgo de expresión que corresponde a un caso o a una circunstancia, y que sólo se entona «cuando ha llegado la hora» (*P*, 40; *E*, 72). Este tipo de signo aparece primero en música, pero no es específicamente musical puesto que nada impide inventar ritornelos literarios, cinematográficos, filosóficos, de acuerdo con el concepto que se da de él: rasgo de expresión ligado a una hora (*MP*, 11^a meseta).⁵ Pues bien, si el concepto inmanente es

⁵ Bajo otro aspecto, el ritornelo es la marca de un «territorio». Encontramos aquí la determinación del signo como diferencia: el ritornelo no delimita un territorio sin envolver al mismo tiempo el afuera del que este se distingue, sin desprenderse de él. Implica pues, virtualmente, un movimiento de «desterritorialización» y remite el territorio, por consiguiente nunca originario, a una «Tierra» —o plano de inmanencia, o cuerpo sin órganos— que él presupone y donde él

la expresión de una hora, se lo definirá sin metáfora como un ritornelo (*QPh?*, 26). Expresión de una hora debe entenderse aquí en el mismo sentido que «verdad del tiempo»: no el contenido de la hora sino la expresión que le corresponde, o lo que se expresa a esa hora.

La verdad es la hora captada por un ritornelo, pero si recordamos que el sujeto nace de una hora y deviene otro cuando ella cambia, se comprende que la hora a su vez merezca el nombre de *hecceidad*: un modo original de individuación. Deleuze rinde aquí homenaje a Duns Escoto, quien renovó en el siglo XIV el problema de la individuación desecharlo la alternativa tradicional por la materia/por la forma. Duns Escoto creó entonces la palabra «*hæcceitas*» para designar positivamente la singularidad individual. Pero la connivencia termina aquí, puesto que él concebía la hecceidad como una individuación *de la forma*, mientras que Deleuze piensa a través de ella una individuación intensiva, de acontecimiento, y por lo tanto móvil y comunicante. La singularidad era llamada preindividual e individuante respecto de los individuos formados y separados; es equivalente definirla aquí como la individualidad propia del acontecimiento.

Se trata, pues, de mostrar que el devenir es a la vez una perfecta individualidad y que esta individualidad es imbricante y no cesa de comunicarse con otras. Hecceidad designa una indivi-

se inscribe. Hora y territorio: el ritornelo expresa el doble aspecto de la individuación, una relación con la exterioridad que es también relación de tiempos.

dualidad de acontecimiento y se opone a la idea recibida según la cual, tanto en la existencia (un cuerpo o una persona) como en el arte (una obra), no podría haber individualidad sin forma. El principio informal de individuación es la intensidad:

«Un grado de calor es un calor perfectamente individuado que no se confunde con la sustancia o el sujeto que lo recibe. Un grado de calor puede componerse con un grado de blanco, o con otro grado de calor, para formar una tercera individualidad única que no se confunde con la del sujeto. ¿Qué es la individualidad de un día, de una estación o de un acontecimiento? Un día más corto o más largo no son, estrictamente hablando, extensiones, sino grados propios de la extensión, así como hay grados propios del calor, del color, etc.» (*MP*, 309-10).

El acontecimiento se define por la coexistencia instantánea de dos dimensiones heterogéneas en un tiempo vacío donde futuro y pasado no cesan de coincidir, y hasta de avanzar el uno sobre el otro, distintos pero indiscernibles. El acontecimiento propiamente dicho es lo que viene, lo que llega, dimensión emergente todavía no separada de la antigua. El acontecimiento es la intensidad que viene, que comienza a distinguirse de otra intensidad (el tiempo es «un perpetuo *distinguir-Se*», *IT*, 109). La intensidad es simple, singular, pero se vincula siempre por lo menos con otra intensidad de la que ella se desprende. Al igual que en la relación de fuerzas, se trata de una relación esencial, aunque no comprendida en la naturaleza de los términos puesto que la intensidad está en conexión con otra intensidad, y no se vincula a

ella sino en tanto que se distingue de ella. La intensidad es naciente tanto como evanescente. Se puede sostener, pues, unas veces que la intensidad es la comunicación de términos heterogéneos, otras veces que los términos heterogéneos mismos son intensidades: cualesquiera sean las apariencias, no hay ni círculo ni regresión al infinito. En este sentido, la simplicidad del grado envuelve siempre una diferencia de grados o de niveles, una vez dicho que la diferencia de grado es aquí una diferencia de naturaleza. Reencontramos la doble característica de la singularidad: ser simple, e implicar sin embargo una división, una relación diferencial.

La hecceidad comporta, pues, un pasaje, un cambio. La intensidad no viene sino en el entredos, una hora implica siempre la diferencia de dos horas (*MP*, 321). La hecceidad está ligada a un cambio atmosférico en la naturaleza o en el espíritu: la hora es siempre crepuscular, *Zwielicht* (distinto-oscuro), «entre perro y lobo» (*MP*, 385, 420). O bien «el “las cinco de la tarde” de Lorca, cuando el amor cae y el fascismo se levanta» (*MP*, 319). Las determinaciones se imbrican, lo actual y lo virtual devienen inasignables. El ritornelo es, pues, también cristal de tiempo (*MP*, 430-1). La intensidad no es un medio, pero ella cae en el estado de medio una vez diferenciada o separada de aquello de lo que se distingue. El ritornelo perturba la andadura regular de un modo de existencia haciéndolo pasar a otro, comunicarse con otro: él es *ritmo*, o velocidad absoluta. «Cambiar de medio, tomado del natural, es el ritmo» (*MP*, 385). La verdad es tiempo y diferencia ética, pues la dife-

rencia ética misma es ritmo, confrontación disyuntiva de velocidades existenciales variables y relativas (*SPP*, 165-6). La hecceidad no es un espacio-tiempo cualificado sino un puro *dinamismo espacio-temporal*, que no combina empíricamente dos espacios-tiempo preexistentes sino que preside, por el contrario, su génesis. Es la puesta en comunicación de las dimensiones heterogéneas del tiempo, de donde derivan los espacios-tiempo. Es el nacimiento de un espacio-tiempo, «comienzo de mundo» o «nacimiento del Tiempo mismo» en un dinamismo espacializante (*PS*, 58-9). La hecceidad es, pues, una suerte de esquema kantiano invertido, puesto que el dinamismo ya no opera conforme con el concepto, pero subyace, al contrario, en su creación. El signo que fuerza a pensar induce un *drama* en el pensador, que este debe lograr conservar en un concepto (*DR*, 279 y sig.).

Se objeta que el dinamismo espacio-temporal que preside la formación del concepto es abstracto y metafórico. Pero tal vez se comprenda mal la naturaleza de lo abstracto. Si la filosofía es abstracta, forzosamente y para su gloria, ello se debe a que recoge el espacio-tiempo en su momento genético, en lugar de darse por objeto espacios-tiempo cualificados que ella designaría y comentaría de manera general. Un concepto es la captura de un drama o de un puro dinamismo, y lo que es abstracto es el propio dinamismo o el devenir: el concepto traza una línea de fuga entre puntos de vista, línea llamada, justamente, abstracta. El concepto remite, pues, a una singularidad, indiferente a la alternativa de lo general y lo particular

(LS, 67), e introduce una auténtica abstracción en el lenguaje.

Por lo tanto, lo abstracto no es un dominio espiritual que se opondría a la naturaleza, aun cuando no puede ser recogido sino por el espíritu, o más exactamente por el lenguaje. Deleuze muestra que el sentido no se reduce a la significación, vinculada a la indicación de un estado de cosas concreto (LS, 3^a serie). La consistencia del mundo está en el afecto o la sensación; dicho de otro modo, en el acontecimiento que hace que un estado de cosas sea distinto. Pero, como hemos visto, este acontecimiento no es del cuerpo, aunque llegue a los cuerpos; está en el límite de los cuerpos, en el paso de un estado de cosas a otro (por ejemplo, crecer). El acontecimiento es incorporeal y se desvanece en la actualización del nuevo estado de cosas. Ahora bien, el lenguaje no es posible, es decir, una relación proposición-cosa no es pensable, sino en virtud de ese elemento incorporeal que debe ser atribuido a los cuerpos aunque se distinga realmente de ellos (LS, 26^a serie). El lenguaje está en relación con las cosas gracias al acontecimiento. La cuestión de la verdad o falsedad de la proposición sólo interviene después, y ella supone esa relación primera puesto que es preciso que una proposición, aun falsa, tenga un sentido (LS, 3^a serie). El acontecimiento es así lo expresable por naturaleza, en tanto efecto incorporeal de mezclas de cuerpos que vuelve posible el lenguaje: Deleuze reencuentra aquí el *lekton* estoico (LS, 2^a serie). Sin duda una proposición indica y significa un estado de cosas, pero no podría hacerlo sin envolver el acontecimiento incorporal

que él encarna. El acontecimiento es recogido en el lenguaje por el verbo bajo su forma *infinitiva* (LS, 26^a serie). El infinitivo, en efecto, no expresa otra cosa que un puro dinamismo espacio-temporal. «Crecer» es abstracto, aunque sólo pueda decirse de los cuerpos. La abstracción es un proceso captado por sí mismo en su singularidad, un comienzo de actualización interminablemente retomado y conservado en su comienzo; en síntesis, un *movimiento infinito*, que no cesa de continuar o de cumplirse, sin terminar jamás. Semejante movimiento está dotado de una velocidad absoluta, infinita, que no se confunde con las velocidades relativas de los medios, pero coincide también con una lentitud infinita, en conformidad con el tiempo vacío de Aion (*QPh?*, 38 y sig.).

Captar el mundo o la Naturaleza en su carácter de acontecimiento, crear en el lenguaje los signos que conservan sus distinciones o singularidades (conceptos), es lo propio de la filosofía. La hora filosófica no es la de las preguntas generales antes que particulares, sino la de preguntas singulares, que captan el acontecimiento como tal o las cosas como acontecimientos (DR, 243).⁶ Un concepto no representa la realidad, no la comenta ni la explica, sino que talla puros dramas en lo que llega, en lo que ocurre, independientemente de las personas u objetos a los que esto les llega u ocurre. Así el Otro [Autrui], el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, la verdad, lo posible,

⁶ Sobre la relación de estas preguntas con las de los niños, y sobre el «devenir-niño» del filósofo, cf. MP, 313-8 y CC, cap. IX.

etc., pueden devenir conceptos porque son tratados como acontecimientos (*QPh?*, 26, 36).

La pregunta «¿para qué sirve la filosofía?» está, pues, particularmente mal planteada. La filosofía no es un discurso sobre la vida, sino una actividad vital, una manera que tiene la vida de intensificarse conservando sus pasajes, una manera de experimentar y de evaluar sus propias divergencias, sus propias incompatibilidades; en síntesis, de *devenir-sujeto*, en la ambigüedad y la inestabilidad que caracterizan a la síntesis disyuntiva (*QPh?*, 197). En este aspecto, nada es más penoso que las odiosas jeremiadas sobre la abstracción de los filósofos y sobre su escaso afán de explicar y dar un sentido a lo «vivido». Pues ellos tienen algo mejor que hacer, en efecto. Tienen que vivir, tienen que devenir, y tienen que vivir el devenir-sujeto de la vida. El filósofo no piensa sino en función de los signos encontrados, y no se debe buscar en otra parte su relación con la época, su presencia hoy inactual. Inactual, porque él no piensa sino desprendiendo el acontecimiento de lo actual, experimentando la incapacidad de actuar del Idiota. Hoy, porque los signos que él capta son emitidos por la época, y son los que emergen y fuerzan a pensar ahora (novedad). De ahí la extraña relación del filósofo y la política, tan propicia a los malentendidos: él, el contemplativo, el inactivo, el incompetente, no concibe más acción que la *contra-efectuante*, no se vuelve capaz de actuar sino a partir de signos, a partir de su «hábito» de la época (*LS*, 21^a serie). De ese modo pone la acción en crisis y no concibe acción como no sea en estado de crisis. El filósofo

quiere ritmo en la acción. Hace una crisis y no sabe hacer otra cosa, no tiene nada que decir sobre lo demás, y en su cuasi mutismo testimonia una modestia singular, gloriosa y altanera: algo así como una modestia deleuziana. ¿Y qué es una acción de crisis, una creación en el orden del actuar, «potencia social de la diferencia», sino una revolución (*DR*, 269; *QPh?*, 94-7)? El filósofo no tiene opinión política sobre nada, salvo sobre esa creación social que hace eco a la suya, conceptual. El filósofo grita que «le falta un pueblo» (*JT*, 281-91; *QPh?*, 105). Entonces, ¿cuáles son los signos ahora? Estamos siempre entre perro y lobo, pero tal vez ha llegado la hora de pensarnos así, puesto que ya no creemos en esas significaciones, en esas opiniones verdaderas que sin embargo no cesamos de reclamar. Tal vez es tiempo de creer en este mundo, mundo inmanente que lleva en sí la divergencia y, cada tanto, la gloria transitoria de un «devenir-revolucionario».

El arte, por su lado, aun el literario, no puede tener el mismo objeto que la filosofía. El arte conserva el acontecimiento no como sentido en conceptos, sino como sensación en perceptos y afectos (*QPh?*, cap. 7). Los textos recientes de Deleuze precisan la diferencia entre la literatura y la filosofía distinguiendo dos maneras de trabajar el afuera del lenguaje, según los dos polos del signo o del acontecimiento: sensación/sentido, afecto/expresable. La literatura desprende visiones y audiciones no lingüísticas que sin embargo no existen fuera del lenguaje (*CC*, 9), mientras que la filosofía desprende movimientos abstractos expresables que obedecen a las mismas condicio-

nes. Deleuze no cree que haya menos espíritu o pensamiento en el arte que en la filosofía. Sentir es un pensamiento, que se expresa en Imágenes más que en Expresables. En los dos casos, hacer brotar el afuera y conservarlo, una vez dicho que no dura sino que repite su comienzo, es asunto de sintaxis. Una filosofía es *estilo* así como lo es una obra novelesca o un poema, es decir que no se aloja en una o varias proposiciones sino en las grietas rítmicas que disocian las proposiciones sin dejar de ligarlas. Los conceptos están ligados, pues, a temas, más que a tesis. Las proposiciones mismas, cuando se las separa del movimiento que las arrastra, ya no pueden tener por objetos más que estados de cosas, aun abstractos. Separados de lo que ellos pueden, los enunciados filosóficos no pueden sino dar la ilusión de *designar* cosas abstractas e irreales, en lugar de *hacer* el movimiento real abstracto de los cuerpos y las personas.

Por lo tanto, crear no es dar forma a una materia, representar lo dado o reflexionar sobre él, sino *erigir* hecceidades —ritornelos, cristales de tiempo— en materiales visuales, sonoros o lingüísticos (habida cuenta de la doble posibilidad ofrecida por el lenguaje). En el vocabulario deleuziano, *erigir* toma el relevo de explicar o desarrollar: «Erigir una imagen» (*E*, 99; *IM*, 283), «erigir Figuras» (*FB-LS*, 42; y 46: erigir una resonancia), «erigir el acontecimiento» (*QPh?*, 36 y 151). Pues el sentido es no tanto objeto de una actualización como de una *refracción*, de un «nacimiento continuo y refractado» en un signo segundo, creado (*PS*, 60-2). Erigir quiere decir suspender la actua-

lización desprendiendo su parte virtual (drama, movimiento infinito), repetir el movimiento mismo de la explicación.

¿Hay signos propiamente sociales? Los signos jurídicos, ¿pueden aspirar al status de ritornelos o de cristales? La respuesta es tan precaria como los devenires sociales son frágiles y transitorios. Los derechos adquiridos y codificados no son, por cierto, ritornelos o cristales: Deleuze invoca más bien los signos de la jurisprudencia, cuando ella no es solamente obra de los jueces, signos creadores de derecho, principios o reglas nacidos de casos. La jurisprudencia no tiene la forma del juicio puesto que «procede por singularidad, prolongamiento de singularidades», en lugar de subsumir lo particular bajo lo general. La regla ya no es lo que se aplica sino lo que se crea, exactamente como el concepto es dramatizado más que esquematizado. La jurisprudencia conserva los encuentros propiamente jurídicos, repite la emergencia de problemas en el derecho (*Le pli*, 91; *P*, 209-10, 230; cf. también *ES*, caps. II y III; *MP*, 575-91).

Por último, el concepto de hecceidad muestra cuán necesariamente móvil, imbricante, comunicante es la individualidad (*DR*, 327 y 331).⁷ *Comunicante* es una palabra muy frecuente en Deleuze (*LS*, 24^a serie; *MP*, 46, 291, 327, 385, etc.; *IM*, 107; *FB-LS*, 45, etc.). Ella expresa la implica-

⁷ No debe confundirse este empleo especial de la palabra con la comunicación en el sentido corriente del término —intercambio de informaciones o de opiniones—, a cuya crítica se consagra Deleuze desde *Proust y los signos*, justamente porque ella impide todo devenir: cf. *PS*, 40; *MP*, 4^a meseta; *QPh?*, 15, 137-9.

ción del afuera en todo fenómeno, en toda existencia. La razón de esta implicación, de esta insistencia de lo virtual en lo actual, fue examinada en lo precedente: nada consiste, aparece o se afirma, nada ejerce una fuerza, produce un afecto, si no implica una disyunción con otra cosa, una coexistencia virtual con aquello de lo que se separa, y por consiguiente un contagio de los puntos de vista en la implicación recíproca.

«Todo factor individuante (...) es ya diferencia, y diferencia de diferencia. Está construido sobre una disparidad fundamental, funciona sobre los bordes de esta disparidad como tal. Por eso, tales factores no cesan de comunicarse entre sí a través de los campos de individuación, envolviéndose los unos a los otros, en un movimiento que trastorna tanto la materia del Yo [*Moi*] como la forma del Yo [*Je*]. La individuación es móvil, extrañamente flexible, fortuita, y goza de franjas y de márgenes, porque las intensidades que la promueven envuelven otras intensidades, son envueltas por otras y se comunican con todas. El individuo no es en modo alguno lo indivisible, él no cesa de dividirse al cambiar de naturaleza. A menudo se ha señalado la franja de indeterminación de que gozaba el individuo, y el carácter relativo, flotante y fluente de la individualidad misma (...) Pero el error es creer que esta relatividad o esta indeterminación significan algo inacabado en la individualidad, algo interrumpido en la individuación. Por el contrario, ellas expresan la plena potencia positiva del individuo como tal, y la manera en que este se distingue por naturaleza tanto de un Yo [*Je*] como de un yo [*moi*]. El individuo se distingue del Yo [*Je*] y del yo [*moi*], como el orden intenso de las implicaciones se distingue del orden extensivo y cualitativo de la explicación. Indeterminado, flotante, fluente, comunicante, envolvente-envuelto, son otros tantos caracteres positivos afirmados por el individuo» (*DR*, 331-2, cf. igualmente 327).

Algo no se experimenta, no consiste en el sentido fuerte, sino en la puesta en perspectiva que desplaza los puntos de vista haciéndolos retomarse desigualmente unos a otros. No somos vivientes, intensos, y no pensamos sino en tanto otro por lo menos piensa en nosotros. «Y siempre otra ciudad en la ciudad» (*LS*, 203): nueva manera, neobarroca o neoleibniziana, de expresar la potencia de lo falso. La insistencia contagiosa del otro en el devenir es un *leitmotiv* del pensamiento de Deleuze: «tantos seres y cosas piensan en nosotros» (*LS*, 347), «todas las voces presentes en una voz, los destellos de muchacha en un monólogo de Charlus», «el rumor en el que abrevo mi nombre propio, el conjunto de voces, concordantes o no, del que extraigo mi voz» (*MP*, 101 y 107; y 49), «siempre una voz en otra voz» (*IT*, 218). Así Deleuze es llevado a retomar la teoría del *discurso indirecto libre*, y a definirlo no ya como un mixto empírico de directo e indirecto que supondría sujetos preconstituidos, sino como una enunciación originariamente plural donde se «complican» voces distintas aunque indiscernibles, una enunciación impersonal que preside la diferenciación de los sujetos (*MP*, 97. 101, 107; *IM*, 106-11; *IT*, 194-200):

«El yo [*moi*] disuelto se abre a una serie de roles, porque hace ascender una intensidad que comprende ya la diferencia en sí, lo desigual en sí, y que penetra a todos los otros, a través de y en los cuerpos múltiples. Hay siempre otro aliento en el mío, otro pensamiento en el mío, otra posesión en lo que yo poseo, mil cosas y mil seres implicados en mis complicaciones: todo verdadero pensamiento es una agresión. No se trata de las influencias que padecemos, sino de las insuflaciones, de

las fluctuaciones que *somos*, con las cuales nos confundimos. Que todo sea tan “complicado”, que *Yo [Je]* sea otro, que algo otro piense en nosotros en una agresión que es la del pensamiento, en una multiplicación que es la de los cuerpos, en una violencia que es la del lenguaje: he aquí el jubiloso mensaje» (*LS*, 346).

Conclusión

Nos proponíamos introducir al lector en un pensamiento cuyo tema principal es el acontecimiento, mostrar las razones de este tema y las grandes líneas de su tratamiento conceptual.

Hemos creído hallar en la articulación del *afuera* (heterogeneidad, exterioridad de las relaciones) y de la *implicación* (pliegue, envolvimiento-desarrollo, complicación virtual), el motor abstracto del pensamiento deleuziano. La mayoría de los conceptos se elabora en el cruce de estos dos temas.

El problema general cuyas condiciones expone la lógica del acontecimiento es el de la *inmanencia*: creer en este mundo, es decir, en un mundo que toma a su cargo la divergencia, la heterogeneidad, la incomposibilidad. ¿A qué se parece una filosofía que no se contenta con recusar verbalmente la trascendencia y el dualismo, sino que procede efectivamente —forjando los conceptos apropiados— a su destitución? La filosofía de Deleuze es un *monopluralismo dual*. La distinción real-formal (diferencia de naturaleza) se establece dos veces, entre las dimensiones del tiempo, y entre el tiempo-sentido y el cuerpo. Pero nunca es numérica, hasta el punto de que lo múltiple no se resuelve en lo Uno (multiplicidad), ni el tiempo-

sentido y el cuerpo forman nunca un dualismo (inmanencia recíproca). El motor de esta respuesta es la determinación de la categoría de *acontecimiento*: consistencia de lo virtual, exterioridad de las relaciones, identidad final del afuera, el sentido y el tiempo.

Corresponde al lector decidir si *nuestro problema* es en efecto este, si es precisamente de esto que se trata hoy en la existencia y en el pensamiento, y de esta manera.

Ciertos aspectos importantes del pensamiento de Deleuze han sido voluntariamente puestos de lado, en particular los conceptos de tierra-territorio, rizoma y líneas, por no haber sabido integrarlos en esta presentación. Nuestro propósito era ante todo despejar los movimientos lógicos de una obra a la que tenemos por una de las más importantes y fecundas del siglo XX, y que nos tememos sólo hemos achicado y esquematizado un poco, vuelto confusa por afán de clarificación, cuando es, sin embargo, tan «distinta-oscura».

Biblioteca de filosofía

Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía
François Zourabichvili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Gregory Bateson, Espíritu y naturaleza
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hont, De Hegel a Marx
Jacques D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconsciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento

Colección *Mutaciones*

Gilles Deleuze

Presentación de Sacher-Masoch

Lo frío y lo cruel

Gérard Wajcman

El objeto del siglo

François Balmès

Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)

Roberto Esposito

Communitas

Origen y destino de la comunidad

Roberto Esposito

Immunitas

Protección y negación de la vida

René Guitart

Evidencia y extrañeza

Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud

Jean-Claude Milner

El periplo estructural

Figuras y paradigma

Jean-Claude Milner

El paso filosófico de Roland Barthes

En preparación:

Georges Canguilhem

Escritos sobre la medicina