

FRANÇOIS ZOURABICHVILI

Maestro de conferencias
en la Universidad de Montpellier III – Paul Valéry
Director de programa en el Colegio Internacional de Filosofía

**EL VOCABULARIO
DE DELEUZE**

Traducción de Víctor Goldstein



Zourabichvili, François

El vocabulario de Deleuze. - 1a ed. - Buenos Aires : Atuel, 2007. 128 p. ; 19x12 cm. - (Nueva Serie Atuel. Anáfora)

Traducido por: Víctor Goldstein
ISBN 978-987-1155-43-9

1. Filosofía. I. Goldstein, Víctor, trad. II. Título
CDD 413.028

Colección NUEVA SERIE

Dirigida por Germán García

Composición y armado: [estudio dos] comunicación visual.

Diseño de Tapa: [estudio dos] comunicación visual.

"Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine"

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

© Ellipses Édition-Marketing, 2003, France.

Le Vocabulaire de Deleuze. François Zourabichvili

© 2007

ATUEL

Pichincha 1901 4º A. Buenos Aires, Argentina

Tel/fax: 4305-1141

www.editorialatuel.com.ar / info@editorialatuel.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

ISBN 978-987-1155-43-9

1. *"Al pie de la letra"*: ¿qué auditor de Deleuze no conservó el recuerdo de esa manía de lenguaje? ¿Y cómo, bajo su aparente insignificancia, no oír el llamado incansable y casi imperceptible de un gesto que sustenta toda la filosofía de la "disyunción inclusiva", de la "univocidad" y de la "distribución nómada"? Los escritos, por su lado, testimoniaron en todas partes la misma advertencia insistente¹: no tomen como metáforas conceptos que, a pesar de la apariencia, no lo son; comprendan que la misma palabra metáfora es una engañifa, un seudo-concepto, en el que se dejan atrapar en filosofía no sólo sus adeptos sino también sus detractores, y cuya refutación es todo el sistema de los "devenires" o de la producción del sentido. El auditor con sentido común bien podía oponer su registro a esa cadena extraña y abigarrada que desplegaba la palabra de Deleuze, y no encontrar más que lo figurado. Pero no por ello dejaba de recibir en sordina el perpetuo mentís del "al pie de la letra", la invitación a ubicar su escucha más acá de la división

1. Como botón de muestra, tomados al azar: *DR*, 235, 246, 257; *AE*, 7, 43, 49, 100, 165-166, 348, 464; *Kplm*, 40, 65, 83; *D*, 9, 134, 140, 169; *MP*, 242, 245-246, 286-292, 336, 567; *IT*, 32, 78, 169, 238, 315; *CC*, 89; etc.. [Las referencias y abreviaturas así, como los libros que fueron traducidos al español, figuran al final del libro. Los números de páginas remiten a ediciones francesas. (N. del T.)]

establecida de un sentido propio y un sentido figurado. De acuerdo al sentido que le dieron Deleuze y Guattari, ¿hay que llamar “ritornelo” a esa firma discreta –llamado punzante, siempre familiar y siempre desconcertante, a “abandonar el territorio” por la tierra inmanente y exclusiva de la literalidad? Supongamos que leer a Deleuze sea oír, así fuera por intermitencias, el llamado del “al pie de la letra”.

2. Todavía no conocemos el pensamiento de Deleuze. Con demasiada frecuencia, hostiles o adoradores, hacemos como si sus conceptos nos fueran familiares, como si bastara con que nos toquen para que los comprendamos a medias palabras, o como si ya hubiéramos hecho una recorrida por sus promesas. Esa actitud es ruinosa para la filosofía en general: primero porque la fuerza del concepto corre el riesgo de ser confundida con un efecto de seducción verbal, que sin duda es irreductible y pertenece con plenos derechos al campo de la filosofía, pero no exime de realizar el *movimiento lógico* que envuelve el concepto; luego, porque eso equivale a preservar la filosofía de la novedad deleuziana.

Por eso no padecemos de un exceso de monografías sobre Deleuze; por el contrario, carecemos de monografías consistentes, vale decir, libros que *expongan* sus conceptos. De esa manera, en modo alguno excluimos los libros *con* Deleuze, o cualquier uso incluso aberrante, con tal que tenga su necesidad propia. Sin embargo, creemos que tales usos sólo podrían multiplicarse y diversificarse si los conceptos deleuzianos fueran mejor conocidos, tomados en serio en su tenor real que reclama el espíritu de los movimientos insólitos que no siempre le resulta fácil hacer ni adivinar. En ocasiones se cree que exponer un concepto tiene que ver con la repetición escolar, cuando es realizar en él, para sí y sobre sí, su movimiento. Tal vez, la filosofía de la actualidad con demasiada frecuencia está enferma de una falsa

alternativa: exponer o utilizar; y de un falso problema: el sentimiento de que un abordaje demasiado preciso equivaldría a hacer de un autor actual un clásico. No es para asombrar entonces si la producción filosófica en ocasiones tiende a dividirse en exégesis desencarnadas por un lado, por el otro en ensayos ambiciosos pero que toman los conceptos *desde arriba*. Hasta el artista, el arquitecto, el sociólogo que, en un momento determinado de su trabajo, utilizan un aspecto del pensamiento de Deleuze, se ven llevados, si este uso no es decorativo, a utilizar su exposición para ellos mismos (el hecho de que esta meditación adopte una forma escrita es otro asunto). En efecto, sólo de esta manera las cosas cambian, un pensamiento desconcierta por su novedad y nos lleva hacia comarcas para las cuales no estábamos preparados, comarcas que no son aquellas del autor *sino realmente las nuestras*. A tal punto es cierto que no exponemos el pensamiento de otro sin hacer una experiencia que concierne propiamente a la nuestra, hasta el momento de decir adiós o de proseguir el comentario en condiciones de asimilación y deformación que no se discriernen ya de la fidelidad.

Porque hay otro problema falso, el del abordaje “externo” o “interno” de un autor. A veces se reprocha ser interno al estudio de un pensamiento por sí mismo, destinado al didactismo estéril y al proselitismo; otras, a la inversa, se lo acusa de una exterioridad irremediable, desde el punto de vista de una presunta familiaridad, de una afinidad electiva con la pulsación íntima e inefable de ese pensamiento. De buena gana diríamos que la exposición de los conceptos es la única garantía de un *encuentro* con un pensamiento. No el agente de ese encuentro, sino la posibilidad de su realización bajo la doble condición de lo simpático y lo extraño, en los antípodas tanto del desconocimiento como de la inmersión por así decir congénita: porque entonces estallan las dificultades, la necesidad de volver a jugar ese pensamiento a partir de otra vida, al mismo tiem-

po que la paciencia de soportar se vuelve infinita. Que el corazón late al leer los textos es un preámbulo necesario, más aún, una afinidad requerida para comprender; *pero eso no es más que la mitad de la comprensión*, la parte, como dice Deleuze, de “comprensión no filosófica” de los conceptos. Es cierto que esa parte merece un esfuerzo, ya que la práctica universitaria de la filosofía la excluye casi metódicamente, mientras que el diletantismo, al creer que la cultiva, la confunde con cierta *doxa* del momento. Pero que un concepto no tenga ni sentido ni necesidad sin un “afecto” y un “percesto” correspondientes no impide que sea otra cosa que ellos: un condensado de movimientos lógicos que debe efectuar el espíritu si quiere filosofar, so pena de quedarse en la fascinación inicial de las palabras y las frases, que entonces toma equivocadamente por la parte irreductible de comprensión intuitiva. Porque, como lo escribe Deleuze, “se necesitan los tres para *hacer el movimiento*” (P, 224). No necesitaríamos a Deleuze si no presintiéramos en su obra algo para pensar que todavía no lo fue, y de lo que aún no medimos bien cómo podría resultar afectada la filosofía, por no *dejarnos afectar filosóficamente por ella*.

3. Nada parece más propicio a Deleuze que un léxico que deletrée los conceptos uno a uno al tiempo que subraye sus implicaciones recíprocas. En primer lugar, Deleuze se ocupó él mismo de dar al concepto de concepto un peso y una precisión que a menudo le faltaban en filosofía (QPh, cap. 1). Un concepto no es ni un tema, ni una opinión particular que se pronuncie sobre un tema. Cada concepto participa en un acto de pensar que desplaza el campo de la inteligibilidad, y modifica las condiciones del problema que nos planteamos; en consecuencia, no se deja asignar su lugar en un espacio de comprensión común dado de antemano, para discusiones agradables o agresivas con sus competidores. Pero si no hay temas generales o eternos

sino para la ilusión del sentido común, ¿no se reduce la historia de la filosofía a un alineamiento de homónimos? Más bien, ella testimonia mutaciones de variables exploradas por el “empirismo trascendental”.

Además, el mismo Deleuze practicó tres veces el léxico: basta remitirse al “diccionario de los principales personajes de Nietzsche” (N, 43-48), al “índice de los principales conceptos de la Ética” (SPP, cap. IV), y por último a la “conclusión” de *Mil mesetas*. El eco entre esta última y la introducción del libro (“Introducción: rizoma”) subraya que lo arbitrario del orden alfabético es el medio más seguro de no sobreimponer, a las relaciones de imbricación múltiple de los conceptos, un orden artificial de las razones que desviaría del verdadero estatuto de la necesidad en filosofía.

Cada entrada comienza con una o varias citas: en la mayoría de los casos no se trata tanto de una definición como de una vislumbre del problema con el que se vincula el concepto, y de una primera impresión de su entorno terminológico. La frase, primero oscura, debe aclararse y completarse a lo largo de la reseña, que propone una suerte de bosquejo, trazado con palabras. En cuanto a la elección de las entradas, por supuesto puede ser parcialmente discutida: ¿por qué “complicación” y no “máquina abstracta”, concepto sin embargo esencial a la problemática de la literalidad? ¿Por qué “corte-flujo” más que “código y axiomático”, “máquina de guerra” y no “bloque de infancia”? Sin lugar a dudas, no podíamos ser exhaustivos; algunas entradas, como el “plano de inmanencia”, a nuestro juicio merecían un examen profundo; pero también debíamos contar con el estado provisional, inacabado, de nuestra lectura de Deleuze (de donde procede la más evidente de las lagunas: los conceptos sobre el cine). Lo que proponemos es una serie de “muestras”, como le gustaba decir a Leibniz, pero también como decía Deleuze a través de Whitman (CC, 76).

Acontecimiento

* “Por lo tanto, no habrá que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el propio sentido. El acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, se encuentra en una relación esencial con el lenguaje; pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas.” (LS, 34) “En todo acontecimiento, en verdad, está el momento presente de la efectuación, aquel donde el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: ahí está, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento sólo se juzgan en función de ese presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. Pero por otra parte está el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que sortea todo presente, porque es libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y preindividual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*; o más bien, que no tiene otro presente que el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que es preciso llamar la contra-efectuación. En un caso, es mi vida la que me parece demasiado débil para mí, la que se escapa en un punto hecho presente en una relación assignable conmigo. En el otro caso, soy yo el que soy demasiado débil para la vida, la vida es demasiado grande para mí, arrojando por todas partes sus singularidades, sin relación conmigo, ni con un momento determinable como presente, salvo con el instante impersonal que se desdobra en todavía-futuro y ya pasado.” (LS, 177-178)

** El concepto de acontecimiento nace de una distinción, de origen estoica: “no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas” (LS, 34). Decir que “el cuchillo entra en la carne” es expresar una *transformación incorpórea* que difiere en

naturaleza de la *mezcla de cuerpos* correspondiente (cuando el cuchillo entra efectivamente, materialmente, en la carne) (*MP*, 109). La efectuación en los cuerpos (encarnación o actualización del acontecimiento) sólo da lugar a la sucesión de dos estados de cosas, antes-después, según el principio de la disyunción exclusiva, mientras que el lenguaje recoge la diferencia de esos estados de cosas, el puro instante de su disyunción (véase "Aión"): a él le corresponde realizar la *síntesis disyuntiva* del acontecimiento, y es esa diferencia la que produce *sentido*.

Pero del hecho de que el acontecimiento encuentre amparo en el lenguaje no debe inferirse su naturaleza lingüística, como si no fuera más que el equivalente de la mezcla de los cuerpos en otro plano: la frontera no pasa entre el lenguaje y el acontecimiento de un lado, el mundo y sus estados de cosas del otro, sino entre dos interpretaciones de la relación entre el lenguaje y el mundo. Según la primera, querida por los lógicos, la relación se establece entre la forma proposicional a la que se ve reducido el lenguaje, y la forma del estado de cosas al que se ve llevado el mundo, a partir de entonces. Sin embargo, la distinción por la cual Deleuze pretende remediar esta doble desnaturalización *pasa a la vez por el lenguaje y el mundo*: la paradoja del acontecimiento es tal que, puramente "expresable", no deja de ser "atributo" del mundo y de sus estados de cosas, de tal modo que el dualismo de la proposición y el estado de cosas correspondiente no se encuentra en el plano del acontecimiento, que sólo subsiste en el lenguaje al tiempo que pertenece al mundo. El acontecimiento, por tanto, está de ambos lados a la vez, como aquello que, en el lenguaje, se distingue de la proposición, y aquello que, en el mundo, se distingue de los estados de cosas. Más aún, es la doble diferenciación de las significaciones por un lado, de los estados de cosas por el otro. De ahí procede la aplicación del par virtual-actual (y, en una medida menor, del par problema-solución) al concepto de

acontecimiento. De ahí también las dos vías a las que conduce la primacía reconocida al acontecimiento: teoría del signo y del sentido, teoría del devenir. Por un lado, Deleuze se opone a la concepción de la significación como entidad plena o dato explícito, todavía apremiante en la fenomenología y en toda filosofía de la "esencia" (un mundo de cosas o de esencias no produciría sentido por sí mismo, le faltaría el sentido como diferencia o acontecimiento, único que torna sensibles las significaciones y las engendra en el pensamiento). De ahí el interés por el *estilo* o la *creación de sintaxis*, y la tesis de que el *concepto* —que es propiamente el acontecimiento deslindado por sí mismo en la lengua— no se compone de proposiciones (*QPh*, 26-27; 36-37). Por otro lado, bosqueja una ética de la *contraefectuación* o del *devenir-imperceptible* (*LS*, serie 21^a; *MP*, mesetas 8 y 10), fundada en la liberación de la parte de acontecimiento, "inefectuable", de toda efectuación. En resumen, el acontecimiento es inseparablemente el sentido de las frases y el devenir del mundo; es aquello del mundo que se deja envolver en el lenguaje y le permite funcionar. Por eso el concepto de acontecimiento se expone en una *Lógica del sentido*.

*** ¿Estamos autorizados a oponer pensamiento del acontecimiento y pensamiento del ser, o por el contrario a confundirlos? El acontecimiento se mantiene en dos niveles, en el pensamiento de Deleuze: condición bajo la cual el pensamiento piensa (encuentro con un afuera que fuerza a pensar, corte del caos por un plano de inmanencia), "objetos"** especiales del pensamiento (el plano sólo está poblado de acontecimientos o devenires, cada concepto es la construcción de un acontecimiento sobre el plano). Y si no hay manera de pensar que no sea también manera de

* *Objectités* en el original. [N. del T.]

hacer una experiencia, de pensar *lo que hay*, la filosofía no asume su condición de acontecimiento de la que pretende recibir la garantía de su propia necesidad, sin proponer al mismo tiempo la descripción de un dado puro, en sí mismo, de acontecimiento. Llamemos a esto, si se quiere y por provisión, **experiencia del ser; aunque, ni** en su estilo ni en sus considerandos, el proceder deleuziano tenga nada en común con el de Heidegger; y aunque el ser sea aquí una noción engañosa, si es cierto que no hay dado sino en devenir (obsérvese que Deleuze evita tanto como sea **possible la palabra “ser”**). Hablar de ontología deleuziana, pues, debe hacerse con grandes precauciones, así fuera por consideración hacia un pensador que no manejaba de buena gana ese género de categorías. Estas precauciones son de dos órdenes. Por un lado, debemos observar claramente lo que permite en Deleuze la conversión de la filosofía crítica en ontología: el hecho de que lo dado puro no sea *para* un sujeto (la división del sujeto reflexivo y del objeto intencionado y reconocido sólo se opera *en* lo dado, mientras que lo dado puro remite a una subjetividad paródica “en adyacencia”, vale decir, no trascendental sino situada en cada punto del plano de inmanencia). Por otro lado –y es el aspecto que aquí desarrollaremos–, se trata de pensar una *heterogénesis*, según la espléndida palabra de Félix Guattari, donde “génesis” no se entiende ya solamente en su sentido tradicional de engendramiento, de nacimiento o de constitución (la verdadera relación del derecho con el hecho que reclama Deleuze, y que dice no encontrar **ni en Kant ni en Husserl**, porque ambos “calcan” la condición sobre lo condicionado, la forma de lo trascendental sobre la de lo empírico: forma **recognitiva** del objeto cualquiera, relativa a un sujeto consciente). “Génesis” también se entiende respecto del nuevo concepto de “devenir”, y sin duda es lo que más aleja a Deleuze de la fenomenología y de sus herederos incluso ingratos. La fenomenología “fracasa” en pensar la heterogeneidad

fundamentalmente en juego en el devenir (en términos deleuzianos estrictos: no es su problema, ella plantea otro problema). En efecto, ella no piensa más que un *devenir-mismo* (la forma en vías de nacer, el aparecer de la cosa) y no lo que debería ser un pleonasmico, un *devenir-otro*. ¿No es lo que expresa la desarticulación heideggeriana de la palabra *Ereignis* (acontecimiento) en *Ereignis* (acontecimiento propio)? De aquí procede el equívoco, cuando la fenomenología que sobrevive a Deleuze pretende retomar el tema del acontecimiento y volver a descubrirlo como el corazón mismo de lo que desde siempre se ocupaba en pensar. Porque habida cuenta de su problemática fundamental, jamás puede obtener otra cosa que *advenimientos*, de tipo nacimiento o llegada (pero una vez más, aquí su problema es otro, sin duda es lo que ella desea, o lo que su “plano” le entrega del “caos”). Su tema es el comienzo del tiempo, génesis de la historicidad; no, como en Deleuze, la cesura o ruptura que corta irrevocablemente el tiempo en dos y lo fuerza a re-comenzar, en una captación sintética de lo irreversible y lo inminente, dándose el **acontecimiento en la extraña estación de un *ayer-ya-ayer*, *ayer-ya-ayer*, *ayer-ya-ayer*** (véase “Aión”). A partir de entonces, la historicidad en Deleuze está a su vez en devenir, afectada desde adentro por una exterioridad que la socava y la hace divergir de sí. En definitiva, ese duelo de dos pensamientos del acontecimiento, del génesis, del devenir, donde uno puede reivindicar al “ser”, y donde el otro no ve más que una pantalla o una palabra, ¿no es el duelo de una concepción cristiana y una concepción no cristiana de lo nuevo?

Agenciamiento

* “Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento implica dos segmentos, uno de contenido, el otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquinístico* de cuerpos, acciones y pasiones, mezcla de cuerpos que reaccionan unos sobre otros; por otro lado, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuye a los cuerpos. Pero según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *aspectos territoriales* o reterritorializados, que lo estabilizan, y por el otro *puntas de desterritorialización* que lo arrastran.” (Kplm, 112)

** A primera vista, este concepto puede parecer de un uso amplio e indeterminado: según el caso, remite a instituciones muy fuertemente territorializadas (agenciamiento judicial, conyugal, familiar, etc.), a formaciones íntimas desterritorializantes (devenir-animal, etc.), por último al campo de experiencia donde se elaboran esas formaciones (el plano de inmanencia como “agenciamiento maquinístico de las imágenes-movimientos”, IM, 87-88). Por lo tanto, en una primera aproximación, se dirá que estamos en presencia de un agenciamiento cada vez que se puede identificar y describir el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales y de un régimen de signos correspondiente. En realidad, la disparidad de los casos de agenciamiento encuentra su ordenamiento desde el punto de vista de la inmanencia, de donde la existencia se revela indisociable de agenciamientos variables y modificables que no dejan de producirla. Más que a un uso equívoco, en consecuencia, remite a polos del propio concepto, lo que sobre todo prohíbe todo dualismo del deseo y de la institución, de lo inestable y lo estable. Cada individuo tiene que habérselas con esos grandes agenciamientos sociales definidos por códigos específicos, y que se caracterizan por una forma relativamente estable y

un funcionamiento reproductor: ellos tienden a proyectar el campo de experimentación de su deseo sobre una distribución formal preestablecida. Tal es el polo *estrato* de los agenciamientos (que entonces se llaman “molares”). Pero por otra parte, la manera en que el individuo inviste y participa en la reproducción de esos agenciamientos sociales depende de agenciamientos locales, “moleculares”, en los cuales él mismo está tomado, ya sea que –limitándose a efectuar las formas socialmente disponibles, a moldear su existencia según los códigos en vigor– introduzca allí su pequeña irregularidad, o que proceda a la elaboración involuntaria y vacilante de agenciamientos *propios* que “decodifican” o “hacen huir” el agenciamiento estratificado: tal es el polo *máquina abstracta* (entre los cuales hay que incluir los agenciamientos artísticos). Todo agenciamiento, debido a que en última instancia remite al campo de deseo sobre el cual se constituye, está afectado por cierto desequilibrio. El caso es que cada uno de nosotros combina concretamente los dos tipos de agenciamientos en grados variables, siendo el límite la esquizofrenia como proceso (decodificación o desterritorialización absoluta), y la cuestión de las relaciones de fuerzas concretas entre los tipos (véase “Línea de fuga”). Si la institución es un agenciamiento molar que descansa sobre agenciamientos moleculares (de ahí la importancia del punto de vista molecular en política: la suma de los gestos, actitudes, procedimientos, reglas, disposiciones espaciales y temporales que constituyen la consistencia concreta o la *duración* –en el sentido bergsoniano– de la institución, burocracia de Estado o de partido), el individuo, por su parte, no es una forma originaria que evoluciona en el mundo como en un decorado exterior o un conjunto de datos a los cuales se contentaría con reaccionar: él sólo se constituye agenciándose, sólo existe tomado desde el vamos en agenciamientos. Porque su campo de experiencia oscila entre su proyección sobre formas de comportamiento y de pensamiento preconcebidas (por lo tanto sociales), y su exposición en un plano

de inmanencia donde su devenir no se separe ya de las líneas de fuga o transversales que traza entre las “cosas”, liberando su poder de afección y por eso mismo volviendo a entrar en posesión de su potencia de sentir y de pensar (de donde procede un modo de individuación por *ecceidades* que se distingue de la localización de un individuo mediante características identificantes –*MP*, 318 y sigs.).

En consecuencia, los dos polos del concepto de agenciamiento no son lo colectivo y lo individual: más bien son dos sentidos, dos modos de lo colectivo. Porque si es cierto que el agenciamiento es individuante, está claro que no se enuncia desde el punto de vista de un sujeto preexistente que podría atribuírselo: *lo propio*, pues, es a la medida de su anonimato, y es por tal motivo por lo que el devenir singular de alguien concierne en rigor a todo el mundo (así como el cuadro clínico de una enfermedad puede recibir el nombre propio del médico que supo recopilar sus síntomas, aunque en sí mismo sea anónimo; lo mismo en arte –véase *PSM*, 15; *D*, 153). No debemos dejarnos engañar por el carácter colectivo del “agenciamiento de enunciación” que corresponde a un “agenciamiento maquinístico”: no es producido *por*, sino que por naturaleza es *para* una colectividad (de donde surge el llamado de Paul Klee, a menudo citado por Deleuze, a “un pueblo que falta”). Precisamente de este modo el deseo es el verdadero potencial revolucionario.

*** El concepto de agenciamiento remplaza a partir del *Kafka* al de “máquinas deseantes”: “Sólo hay deseo dispuesto o maquinado. No es posible captar o concebir un deseo fuera de un agenciamiento determinado, en un plano que no preexiste, sino que a su vez debe ser construido.” (*D*, 115). Lo cual implica insistir una vez más en la *exterioridad* (y no la exteriorización) inherente al deseo: todo deseo procede de un encuentro. Un enunciado semejante sólo en apariencia es una perogrullada: “encuentro” se entiende en un sentido riguroso (tantos “encuentros”

no son más que cantilenas que nos remiten a Edipo...), mientras que el deseo no espera el encuentro como la ocasión de su ejercicio sino que a eso se dispone y se construye. No obstante, el interés principal del concepto de agenciamiento es enriquecer la concepción del deseo de una problemática del enunciado, retomando las cosas donde las había dejado *Lógica del sentido*: aquí, toda producción de sentido tenía como condición la articulación de dos series heterogéneas mediante una instancia paradójica, y el lenguaje en general supuestamente no funcionaba sino en virtud de la naturaleza paradójica del acontecimiento, que anudaba la serie de las mezclas de cuerpos a la serie de las proposiciones. *Mil mesetas* se transporta al plano donde se articulan las dos series, y da un alcance inédito a la dualidad estoica de las mezclas de cuerpos y las transformaciones incorpóreas: una relación compleja se anuda entre “contenido” (o “agenciamiento maquinico”) y “expresión” (o “agenciamiento colectivo de enunciación”), redefinidas como dos formas independientes no obstante tomadas en una relación de presuposición recíproca, y que se vuelven a lanzar una a otra; la génesis recíproca de las dos formas remite a la instancia del “diagrama” o de la “máquina abstracta”. No es ya una oscilación entre dos polos, como hace un rato, sino la correlación de dos caras inseparables. Contrariamente a la relación significante-significado, considerada como derivada, la expresión se refiere al contenido sin por ello describirlo ni representarlo: ella “interviene” allí (*MP*, 109-115, con el ejemplo del agenciamiento feudal). De aquí se desprende una concepción del lenguaje que se opone a la lingüística y al psicoanálisis, y se señala por la primacía del *enunciado* sobre la proposición (*MP*, meseta 4). Añadamos que la forma de expresión no es necesariamente lingüística: por ejemplo, hay agenciamientos musicales (*MP*, 363-380). Si nos atenemos aquí a la expresión lingüística, ¿qué lógicas rigen el contenido y la expresión en el

plano de su génesis y por consiguiente de su insinuación recíproca ("máquina abstracta")? La de la "ecceidad" (composiciones intensivas, de afectos y de velocidades –prolongación significativa de la concepción de *El anti-Edipo*, fundada en la síntesis disyuntiva y los "objetos parciales"); y la de una enunciación que privilegia el verbo al infinitivo, el nombre propio y el artículo indefinido. Ambas comunican en la dimensión de Aión (*MP*, 318-324 –sobre todo, el ejemplo del pequeño Hans). Por último, es alrededor del concepto de agenciamiento donde puede evaluarse la relación de Deleuze con Foucault, los préstamos desviados que le hace, el juego de proximidad y de distancia que relaciona a los dos pensadores (*MP*, 86-87 y 174-176; todo el *Foucault* está construido sobre los diferentes aspectos del concepto de agenciamiento).

Aión

* "Según Aión, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez. O más bien, es el instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en pasado y futuro, en lugar de presentes vastos y espesos que comprenden, unos respecto de otros, el futuro y el pasado"**.

** Deleuze rehabilita la distinción estoica de *aión* y de *chronos* para pensar la extra-temporalidad del acontecimiento (o, si se prefiere, su temporalidad paradójica). La traducción corriente del primer término por "eternidad"

puede volver equívoca la operación: en realidad, la eternidad propia del instante tal y como la conciben los estoicos sólo tiene un sentido inmanente, sin relación con lo que será la eternidad cristiana (eso será también lo que está en juego en la reinterpretación por Nietzsche del tema estoico del Eterno Retorno). Aión se opone a Chronos, que designa el tiempo cronológico o sucesivo, donde el antes se ordena al después con la condición de un presente englobante en el cual, como se dice, todo ocurre (Deleuze compite aquí con Heidegger, quien, con el nombre de "resolución anticipante", había discutido la primacía del presente de Agustín a Husserl²). Según una primera paradoja, el acontecimiento es lo que no subsiste del mundo como tal sino envolviéndose en el lenguaje, al que a partir de entonces posibilita. Pero hay una segunda paradoja: "El acontecimiento es siempre un tiempo muerto, allí donde no ocurre nada" (*QPh*, 149). Ese tiempo muerto, que en cierto modo es un no-tiempo, bautizado todavía "entre-tiempo", es Aión. En ese nivel, el acontecimiento no es ya solamente la diferencia de las cosas o de los estados de cosas; afecta la subjetividad, lleva la diferencia en el mismo sujeto. Si se

* La traducción de este fragmento pertenece a *Lógica del sentido*, biblioteca electrónica de la escuela de filosofía de la Universidad ARCIS, traducción de Miguel Morey, pág. 119. [N. del T.].

2. Véase *Ser y tiempo*, §§ 61 y sigs. A los tres "ek-stasis" temporales presentados en el § 65 responden las tres síntesis del tiempo de *Diferencia y repetición* (cap. II), donde la relación directa del pasado y el futuro, así como el status temporal de lo posible, son igualmente decisivos, pero concebidos de manera diferente y en una perspectiva ético-política incompatible con la de Heidegger. Para un rápido vislumbre de la divergencia que opone Deleuze a Heidegger, confróntense aunque más no sea sus conceptos respectivos del destino (*DR*, 112-113; *Ser y tiempo*, § 74). La comprensión de la posición deleuziana supone la lectura conjunta de *Diferencia y repetición* (las tres síntesis del tiempo), de *Lógica del sentido* (la oposición de Chronos y de Aión) y de *La imagen-tiempo* (la oposición de Chronos y de Cronos, cap. 4 –véase "Cristal de tiempo").

llama acontecimiento a un cambio en el orden del sentido (lo que producía sentido hasta ahora se nos ha vuelto indiferente y hasta opaco, aquello a lo cual en adelante somos sensibles no producía sentido antes), hay que inferir que el acontecimiento no ocurre en el tiempo, porque afecta las condiciones hasta de una cronología. Más bien marca una *cesura*, un *corte*, tal como el tiempo se interrumpe para reanudar en otro plano (de ahí la expresión “entre-tiempo”). Al elaborar la categoría de acontecimiento, por lo tanto, Deleuze exhibe el lazo primordial del tiempo y el sentido, a saber, que una cronología en general sólo es pensable en función de un horizonte de sentido común en sus partes. Así, la noción de un tiempo objetivo, exterior a la vivencia e indiferente a su variedad, no es más que la generalización de ese lazo: su correlato es el “sentido común”, la posibilidad de desplegar la serie infinita de las cosas o las vivencias en un mismo plano de representación. El acontecimiento, como “entre-tiempo”, por sí mismo no pasa, a la vez porque es puro instante, punto de escisión o de disyunción de un antes y un después, y porque la experiencia que le corresponde es la paradoja de una “espera infinita que ya es infinitamente pasada, espera y reserva” (*QPh*, 149). Por eso la distinción de Aión y de Chronos no acompaña la dualidad platónico-cristiana de la eternidad y el tiempo: no hay experiencia de un más allá del tiempo, sino solamente de una temporalidad trabajada por Aión, donde la ley de Chronos dejó de reinar. Ése es el “tiempo indefinido del acontecimiento” (*MP*, 320). Esta experiencia del no-tiempo en el tiempo es la de un “tiempo flotante” (*D*, 111), llamado también muerto o vacío, que se opone al de la *presencia* cristiana: “Ese tiempo muerto no sucede a lo que llega, sino que coexiste con el instante o el tiempo del accidente, pero como la inmensidad del tiempo vacío donde todavía se lo ve venidero y ya llegado, en la extraña indiferencia de una intuición intelectual.” (*QPh*, 149) En todo caso, es la temporalidad del concepto (*QPh*, 150-151).

*** Bajo el nombre de Aión, el concepto de acontecimiento marca la introducción del afuera en el tiempo, o la relación del tiempo con un afuera que no le es ya exterior (contrariamente a la eternidad y a su trascendencia). En otros términos, *la extra-temporalidad del acontecimiento es inmanente*, y por esa razón paradójica. ¿Con qué derecho se puede sostener que ese afuera está *en* el tiempo, si es cierto que separa el tiempo de sí mismo? Vemos en seguida que no bastaría con invocar la necesidad de una efectuación espacio-temporal del acontecimiento. La respuesta implica dos momentos: 1) El acontecimiento está en el tiempo en el sentido en que necesariamente remite a una efectuación espacio-temporal, como tal irreversible (*LS*, 177). Relación paradójica entre dos términos incompatibles (antes / después, donde el segundo término hace “pasar” el primero), implica materialmente la exclusión que suspende lógicamente. 2) El acontecimiento está en el tiempo en el sentido en que es la diferencia interna *del* tiempo, la interiorización de su disyunción: separa el tiempo del tiempo; no hay razones para concebir el acontecimiento fuera del tiempo, aunque él mismo no sea temporal. En consecuencia, es importante disponer de un concepto de multiplicidad tal que la “cosa” no tenga ya unidad sino a través de sus variaciones y no en función de un género común que subsumiría sus divisiones (bajo los nombres de univocidad y de síntesis disyuntiva, el concepto de “diferencia interna” realiza ese programa de un afuera puesto adentro, en el nivel de la estructura misma del concepto: *LS*, series 24^a y 25^a). Esta idea también se expresa diciendo que no hay acontecimientos fuera de una efectuación espacio-temporal, aunque el acontecimiento no se reduzca a ello. En suma, el acontecimiento se inscribe en el tiempo, y es la interioridad de los presentes disjuntos. Además, Deleuze no se contenta con un dualismo del tiempo y el acontecimiento, sino que busca un lazo más interior del tiempo con su afuera, y quiere mostrar que la cronología

deriva del acontecimiento, que este último es la instancia originaria que abre toda cronología. A diferencia de Husserl y de sus herederos, el acontecimiento o la génesis del tiempo se declina en plural. En efecto, es importante mantener la inclusión del afuera en el tiempo, a falta de lo cual el acontecimiento sigue siendo lo que es entre los fenomenólogos: una trascendencia única que abre el tiempo *en general*, instancia que se ubica lógicamente *antes* de todo tiempo, y no —si puede decirse— *entre* el tiempo vuelto multiplicidad. En el razonamiento fenomenológico, ya no hay lógicamente más que un sólo acontecimiento, el de la Creación, aunque no deje de repetirse: la homogeneidad fundamental del mundo y de la historia está a salvo (la invocación de “un solo y mismo acontecimiento” en Deleuze —*LS*, 199, 209— remite a esa síntesis inmediata de lo múltiple llamada “disyuntiva”, o diferencia interna, y debe ser distinguida con cuidado del Uno como significación total y englobante, incluso cuando se concibe a este último más acá del reparto del uno y lo múltiple, como ocurre con la “diferencia ontológica” de Heidegger: véase *QPh*, 91). Sin embargo, no es seguro que el corte entre el tiempo y *otra cosa que él* justifique todavía el nombre de acontecimiento. Donde volvemos a la cláusula deleuziana preliminar de que no hay acontecimiento fuera de una efectuación en el espacio y el tiempo, aunque el acontecimiento no se reduce a ello.

Complicación

* “Algunos neoplatónicos utilizaban una palabra profunda para designar el estado originario que precede todo desarrollo, todo despliegue, toda ‘explicación’: la *complicación*, que envuelve a lo múltiple en el Uno y afirma el Uno de lo

múltiple. La eternidad no les parecía la ausencia de cambio, ni siquiera la prolongación de una existencia sin límites, sino el estado complicado del mismo tiempo...” (*PS*, 58)

** El concepto de complicación comprende dos niveles, que corresponden a dos usos de la palabra. Primero expresa un estado: el de las diferencias (series divergentes, puntos de vista, intensidades o singularidades) envueltas o implicadas unas en otras (*LS*, 345-346). Complicación significa entonces co-implicación, implicación recíproca. Este estado corresponde al régimen de lo virtual, donde las disyunciones son “incluidas” o “inclusivas”, y se opone al régimen de lo actual, caracterizado por la separación de las cosas y su relación de exclusión (o bien... o bien): por lo tanto, no está regido por el principio de contradicción. En consecuencia, complicación califica un primer tipo de multiplicidad, llamada intensiva. Es la lógica misma del mundo en cuanto “caos” (*DR*, 80, 162-163, 359; *LS*, 345-346).

*** Pero más profundamente, “complicación” expresa la operación de síntesis de los dos movimientos inversos de lo virtual a lo actual (explicación, desarrollo, proceso) y de lo actual a lo virtual (implicación, envolvimiento, enrollamiento; en la última parte de su obra, Deleuze hablará de cristalización) (*PS*, 58; *SPE*, 12; *Le pli*, 33). Deleuze subraya constantemente que esos dos movimientos no se oponen sino que siempre son solidarios (*PS*, 110; *SPE*, 12; *Le pli*, 9). Lo que los destina uno al otro es la complicación, en la medida en que ella asegura la inmanencia del uno en lo múltiple y de lo múltiple en el uno. No hay que confundir la implicación recíproca de los términos complicados con la implicación recíproca del uno y lo múltiple, tal como lo opera la complicación. De aquí se desprende la relación de dos multiplicidades, virtual y actual, que testimonia la superación del dualismo inicial hacia un monismo donde la misma Naturaleza oscila entre dos polos: lo múltiple implica al uno en el sentido en que es el uno en el estado

explicado; el uno implica lo múltiple en el sentido en que es lo múltiple en el estado *complicado*. La importancia del concepto de complicación, pues, es clara: en la misma historia del Neoplatonismo, se opone a la soberanía retirada del Uno; lleva lo múltiple en el origen, bajo la condición de un régimen especial de inseparación o de co-implicación (este rasgo distingue a Deleuze de la fenomenología, de Heidegger, pero también, en resumidas cuentas, de Derrida). No menos clara es la importancia de la operación que expresa, y que remite uno a otro ambos movimientos de actualización y de redistribución, de diferenciación y de repetición, cuyo funcionamiento solidario da la fórmula completa del mundo según Deleuze. La “conversión” neoplatónica, inversa de la “procesión” del Uno hacia lo múltiple, en efecto no es apta para acarrear un movimiento de redistribución en el seno de lo múltiple; no es su objeto, puesto que apunta al retorno en la plenitud del Uno, cuya trascendencia está señalada por la indiferenciación e indiferencia a lo múltiple. Muy diferente es el ascenso hacia el uno *como* complicación (unidad o síntesis inmediata de lo múltiple, puro “diferenciante”), que trabaja toda cosa actual del interior y la abre a la totalidad virtual complicada que implica. La lógica de la complicación confluye aquí con la tesis de la univocidad del ser, mientras que el nombre de ser tiende a borrarse ante aquel, diferenciable, de devenir.

Corte-flujo (o síntesis pasiva, o contemplación)

* “Lejos de que el corte se oponga a la continuidad, la condiciona, implica o define lo que corta como continuidad ideal. Ocurre que, como vimos, toda máquina es máquina de

máquina. La máquina no produce un corte de flujo sino en la medida en que está conectada a otra máquina que supuestamente produce el flujo. Y sin duda, esta otra máquina a su vez es en realidad corte. Pero sólo lo es en relación con una tercera máquina que produce idealmente, vale decir, relativamente, un flujo continuo infinito.” (AŒ, 44)

** Flujo y corte forman en *El anti-Edipo* un solo y mismo concepto, tan difícil como esencial. No remiten a un dualismo ontológico o a una diferencia de naturaleza: el flujo no es solamente interceptado por una máquina que lo corta, es a su vez emitido por una máquina. Por lo tanto no hay más que un solo término ontológico, “máquina”, y por eso toda máquina es “máquina de máquinas” (AŒ, 7). La regresión al infinito es tradicionalmente el signo de un fracaso del pensamiento: Aristóteles le opone la necesidad de un término primero (“hay que detenerse”), y la edad clásica no lo asume sino subordinándola al infinito en acto desde el punto de vista de Dios. La regresividad adopta en Deleuze un valor positivo porque es el corolario de la tesis inmanentista paradójica, según la cual la relación está primera, y el origen es acoplamiento: convertida en objeto de afirmación, ofrece una garantía metodológica contra el retorno de la ilusión del fundamento (ilusión de un reparto real del ser como referencia trascendente del pensamiento). En efecto, no hay *dado* que no sea *producto*, lo dado es siempre la diferencia de intensidad surgida de un acoplamiento llamado *dispars* (DR, 154-155, 286-287; AŒ, 384; MP, 457 y sigs.). Hasta los dos términos de la percepción, sujeto y objeto, derivan de un acoplamiento que los distribuye uno y otro como presuponiéndose recíprocamente: el ojo, en este sentido, no es más que la pieza de una máquina separada de manera abstracta de su correlato (luz). Husserl omite la verdadera definición de la *síntesis pasiva*: porque ella remite a tales acoplamientos, a tales “contemplaciones” o “contracciones” primarias (DR, 96-108); pero si el acoplamiento está en el punto de génesis, ésta

necesariamente regresa al infinito, implicando una rehabilitación de la regresión. El concepto renovado de síntesis pasiva pasa al primer plano en *El anti-Edipo* bajo el nombre de “máquinas deseantes”, donde se plasma el principio de inestabilidad o de metamorfosis que envuelve (*ACE*, 34; este principio es llamado “anarquía coronada” en los desarrollos sobre la univocidad). Lo cual implica que lo dado jamás está constituido de flujos, sino de sistemas corte-flujo, en otras palabras de máquinas (*ACE*, 7; la expresión “ontología de los flujos”, por la cual en ocasiones se resume el sistema de *El anti-Edipo*, es una invención de polemista impaciente).

*** ¿Por qué entonces esta dualidad del corte y el flujo?

1) El sistema corte-flujo designa las “verdaderas actividades del inconsciente” (hacer fluir y cortar, *ACE*, 388), funciones complementarias constitutivas de un acoplamiento, mientras que los “objetos parciales”, que no son ya como en Melanie Klein relativos a un todo fragmentado y perdido, son sus términos, “elementos últimos del inconsciente” (*ACE*, 386) que se determinan recíprocamente en el acoplamiento, uno como fuente o emisor de flujo, el otro como órgano receptor. En consecuencia, no habrá de asombrar la paradoja: el objeto-fuente, tomado sobre el flujo que emite. Ocurre que el objeto no emite un flujo sino para el objeto capaz de cortarlo (de donde procede el caso emblemático de la máquina seno-boca, a todo lo largo de *El anti-Edipo*, sobre todo 54-55). A su vez, el objeto-órgano puede ser tomado como emisor de flujo por otro objeto (véase el ejemplo recurrente de la boca, 11, 44, etc. Y particularmente en el caso de la anorexia, *ACE*, 7, 388). Recuérdese siempre la relatividad del flujo al corte.

2) “El deseo hace fluir, fluye y corta” (*ACE*, 11): cortar no es lo opuesto de fluir (servir de contención) sino la condición bajo la cual algo fluye; en otros términos, un flujo no fluye sino cortado. ¿Qué significa entonces “cor-

tar”? Precisamente, el régimen de circulación de un flujo, su caudal, continuo o segmentario, más o menos libre o estrangulado. Y todavía estas imágenes demasiado dualistas son insuficientes: un flujo será uniforme o, por el contrario, imprevisible y mutante según el modo de corte que lo caracterice. El concepto de corte, por lo tanto, es diferenciado: el código es uno y la “esquizia” otro. Aquí, el contrasentido elemental sería considerar el flujo esquizofrénico, “que franquea las contenciones y los códigos” y “fluye, irresistible” (*ACE*, 156, 158) como un flujo que escapa a todo corte: esto implicaría olvidar la primacía de la máquina, y el nombre mismo de esquizia (acto de hendir, bifurcación: *ACE*, 109, 158). Al corte de tipo código, que procede por alternativas o exclusiones, se opone la esquizia como *disyunción inclusiva*, característica del devenir o el encuentro (Deleuze y Guattari no reducen la esquizofrenia al derrumbe catatónico, ellos extraen su *proceso*, libre producción de deseo). *Mil mesetas*, al distinguir tres tipos de “líneas”, reacondicionará los conceptos de corte y de flujo (mesetas 8-9).

Cristal de tiempo (o de inconsciente)

* “Por muchos elementos distintos que tenga la imagen-cristal, su irreductibilidad consiste en la unidad invisible de una imagen actual y de “su” imagen virtual.” (*IT*, 1º5) “Extremando las cosas, lo imaginario es una imagen virtual que se pega al objeto real, e inversamente, para constituir un cristal de inconsciente. No basta con que el objeto real, el paisaje real, evoque imágenes semejantes o vecinas; es necesario que deslinde su propia imagen virtual, al mismo tiempo que ésta, como paisaje imaginario, se interne en lo real según un circuito donde cada uno de los dos términos persigue al otro, se intercambia con el otro.

La “visión” está hecha de ese doblamiento o desdoblamiento, esa coalescencia. Es en los cristales de inconsciente donde se ven las trayectorias de la libido.” (CC, 83) “Lo que constituye la imagen-cristal es la operación más fundamental del tiempo: puesto que el pasado no se constituye después del presente que fue sino al mismo tiempo, es preciso que el tiempo se desdoble a cada instante en presente y pasado, que difieren uno del otro en naturaleza o, lo que es lo mismo, desdoble el presente en dos direcciones heterogéneas, una de las cuales se lanza hacia el porvenir y la otra cae en el pasado. Es preciso que el tiempo se escinda en dos chorros disímétricos, uno de los cuales hace pasar todo el presente, y el otro conserva todo el pasado. El tiempo consiste en esta escisión, y es ella, es él lo que se ve en el cristal.” (IT, 108-109)

** Este concepto, uno de los últimos de Deleuze, presenta la dificultad de condensar poco más o menos toda su filosofía. El cristal es el estado último de la problemática de la experiencia “real”, y se presenta como una profundización del concepto de devenir. Ante todo confirma que en un devenir cualquiera (devenir-animal, devenir-mujer, etc.), no es el término lo que se busca (el animal o la mujer que uno deviene) sino realmente el propio devenir, o sea, las condiciones de un relanzamiento de la producción deseante o de la experimentación. No es Moby Dick, la gran ballena blanca de la novela de Melville, lo que interesa a Achab: éste no la persigue sino para enfrentarse con la desmesura de su propia vida, y ésa es la verdadera razón, la verdadera lógica, la verdadera necesidad de su conducta irracional (CC, cap. X). Por su lado, el pequeño Hans, tan poco comprendido por Freud, tiene la “visión” del caballo de tiro que cae y se debate bajo los latigazos, pero esa visión es doble, cristalina: lo que el niño ve en su relación con el caballo son las trayectorias de su libido. De ese modo, accede activamente a su propio *problema* (“L’interprétation des énoncés”, en *Politique et*

psychanalyse, y MP, 315, 317). En ambos casos, devenir significa habitar el plano de inmanencia donde la existencia no se produce sin hacerse clínica de sí misma, sin trazar el mapa de sus atolladeros y de sus salidas.

Pero el lector no puede dejar de tropezar con una dificultad. Ese dado puro al que accede el “devenir” parece seleccionado de antemano por sus resonancias especiales con cierta situación de vida. Indudablemente, el espejo no remite aquí el devenir a una imagen narcisista de sí mismo; aquí su situación se repite o se refleja, pero en el elemento no-redundante de una contemplación evaluativa de sí. Resta comprender cómo se anudan lo íntimo y el espectáculo; por qué, si la experiencia real supone la violencia y el azar de un encuentro, no por ello se encuentra a alguien o algo. Precisamente para enfrentar dicha dificultad Deleuze forja el concepto de cristal.

Los términos decisivos son *desdoblamiento*, *intercambio*, *indiscernibilidad*. De primera intención, la estructura de intercambio que define el cristal se establece entre los dos términos del devenir, instituyendo una relación de doble o de espejo que libera una *visión*. La relación de sujeto a objeto (el pequeño Hans ve el caballo) resulta de entrada insuficiente para describir la situación, que implica un momento de indiscernibilidad donde el muchachito se ve padecer en el caballo, refleja sus propios afectos en las singularidades y los accidentes de este último (y recíprocamente). Tales son en verdad las condiciones de una experiencia real: lo dado puro no es relativo a un sujeto preexistente que abriría el campo, ni a formas o funciones que permitirían identificar sus partes. Esta ilusión de preexistencia viene solamente del hecho de que lo dado preformado de la experiencia posible precede el acceso a lo dado puro de la experiencia real, que sólo está constituido de movimientos y diferencias de movimientos, de relaciones de velocidad y de lentitud, de “imágenes-movimientos”. A partir de entonces, tampoco hay ya afectividad

exterior a lo dado, en el sentido en que un sujeto constituido reaccionaría a lo que ve en función de sus sentimientos y sus convicciones: la afectividad no es ya separable de las potencias que corresponden a los movimientos en el plano. Se vuelve no sólo posible sino necesario decir, sin riesgo de antropomorfismo ni recurso a una empatía de ningún tipo, que los afectos son los del plano; en otros términos, que son las cosas mismas (porque sólo desde un punto de vista derivado podemos decir: son los *efectos* de las cosas *sobre* nosotros). “El trayecto se confunde con la subjetividad del medio mismo en la medida en que se refleja en aquellos que lo recorren. El mapa expresa la identidad del recorrido y lo recorrido. Se confunde con su objeto, cuando el mismo objeto es movimiento.” (CC, 81)

En consecuencia, se desconocen las investiduras afectivas del niño cuando se ve allí el acoplamiento de una percepción objetiva y una proyección imaginaria, y no el desdoblamiento de lo real entre su actualidad y *su propia* imagen virtual (el privilegio del niño, su exemplaridad en el análisis de los devenires, viene solamente del hecho de que su experiencia no está todavía organizada por estereotipos o esquemas sensorio-motores). La estructura cristalina de la experiencia es que allí lo actual no está dado en su pureza sino reflejado inmediatamente en el psiquismo que recorre el plano: por ejemplo, el caballo visto por Hans en el devenir-caballo de este último. No hay un dado neutro, independiente de nuestros devenires. La oposición de lo real y lo imaginario, de la cognición y del delirio es secundaria, y no resiste el giro inmanentista del cuestionamiento crítico.

Ese desdoblamiento cristalino de lo real instituye un “circuito interior” donde lo actual y *su* virtual no dejan de intercambiarse, de correr uno tras otro, “distintos pero indiscernibles” (D, 183; IT, 95, 108). Sobre él vienen a injertarse circuitos más amplios, constituidos por rasgos objetivos y evocaciones: otros tantos umbrales de proble-

matización donde pueden comunicar, bajo la condición del pequeño circuito, los agenciamientos respectivos de Hans y del caballo de ómnibus: caída del caballo en la calle / prohibición de la calle y peligro; potencia y domesticación del caballo / deseo orgulloso-humillado; morder / resistir ser malo; etc. El contrasentido sería pensar que la visión desencadena la evocación: por el contrario, es ella la que procede del acoplamiento de un conjunto de rasgos objetivos y de una imagen mental que se seleccionan mutuamente. Y ella se profundiza por retornos sucesivos al objeto, donde un nuevo aspecto del objeto es revelado o pasa al primer plano en resonancia con una nueva capa psíquica (IT, 62-66, 92-93). Por eso la obsesión del caballo es activa, y no desempeña el papel de una simple representación: el niño medita y evalúa todas las alturas variables de su situación precisamente explorando lo que puede el caballo, cómo se produce la circulación de sus afectos.

En consecuencia, el cristal es esa serie de circuitos que proliferan a partir del desdoblamiento fundamental de lo real bien entendido; y, como dijimos, en él se ven las trayectorias del deseo y su reacondicionamiento de mapa en mapa. Pero en último análisis, ¿por qué vemos en él al tiempo? De un extremo al otro de su obra, Deleuze insiste en la coexistencia o la *contemporaneidad* de dos temporalidades congénitamente heterogéneas: el encadenamiento cronológico de nuestros trayectos o de nuestras efectuaciones en un presente englobante, el pasado virtual o la eternidad paradójica (Aión) de los devenires que les corresponden. Bergson había mostrado a qué atolladero conduce la costumbre de concebir el presente y el pasado en una relación de sucesión, sucediendo el pasado al presente que ha dejado de ser, o precediendo al actual como *antiguo* presente: porque el presente no puede ser entonces más que una entidad estática que no pasa, y que sin embargo uno imagina remplazada sin cesar por otra. Por lo tanto, hay que asumir hasta la paradoja la evidencia de

que el presente pasa: si pasa al tiempo que es presente, es porque el presente es contemporáneo de *su propio* pasado (*B*, 54; *DR*, 111; *IT*, 106; encontramos este tema de la contemporaneidad en el extraordinario concepto de “bloque de infancia”, *Kplm*, 141 y sigs.; *MP*, 202-203, 360). Así, el desdoblamiento de lo real es un desdoblamiento del tiempo. No obstante, no basta con mostrar la imposibilidad de constituir el pasado a partir tan sólo del presente, la necesidad de concebir el pasado como una segunda temporalidad que desdobra el presente (la cual, según otro argumento de Bergson, condiciona la reactualización de los antiguos presentes en forma de recuerdos). No es posible dar cuenta plenamente del pasaje del presente a menos que se explique ese desdoblamiento por una escisión incesante del tiempo: los presentes no se alinean unos a continuación de los otros sino porque el pasado multiplica sus capas en profundidad; todas nuestras efectuaciones parecen encadenarse sin tropiezos en un único presente englobante, pero bajo su continuidad aparente operan redistribuciones de problemas o de situaciones que hacen pasar el presente. Volvemos a encontrar la multiplicidad de las capas psíquicas implicada en el descubrimiento plural del objeto: otros tantos mapas sucesivos percibidos en el cristal. Decir que el cristal nos hace ver el tiempo es decir que nos remite a su bifurcación perpetua. No es la síntesis de Chronos y de Aión, porque Chronos no es más que el tiempo de la actualidad abstracta, separada de *su propia* imagen virtual, la orden de sucesión de un siempre-yadado. La síntesis es más bien la de Aión y de Mnemosina, de la temporalidad de lo dado puro, de los movimientos absolutos en el plano de inmanencia, y de la multiplicidad de las capas de pasado puro en que se escalona y se multiplica esa temporalidad. (Es así como, en sus libros sobre el cine, Deleuze no dice que la imagen-movimiento es abolido por la imagen-tiempo, o régimen cristalino de la imagen, porque el cine sigue siendo por definición

“agenciamiento maquínico de imágenes-movimiento”, pero persiste en la imagen-tiempo a manera de primera dimensión de una imagen que crece en dimensiones; en cambio llama cine de la imagen-movimiento a uno que, de acuerdo con el ordinario sometimiento de la experiencia a los encadenamientos sensorio-motores, desprende lo actual de su doble virtual). Finalmente, Deleuze llama Cronos a esa síntesis, con el nombre del titán que devora a sus hijos, puesto que, de igual modo, el tiempo no deja de reanudar y recomenzar su división, encadenando sólo por rupturas (*IT*, 109).

¿Por qué llamar “pasado puro” a esa temporalidad por lo demás descrita como síntesis instantánea de la espera y la verificación, infinitivo de una cesura (Aión)? “Puro” califica el pasado que sólo es pasado, vale decir, que no es un antiguo presente, “pasado que jamás fue presente” (*DR*, 111). No se define de manera relativa respecto del actual presente, sino absolutamente, respecto del presente del que es el pasado o el haber-sido (así es como hay que comprender la fórmula: “el pasado no sucede al presente que ha dejado de ser, coexiste con el presente que fue”, *IT*, 106). Bergson lo llamaba “recuerdo del presente”: no el pasado en que se convertirá ese presente, sino el pasado *de ese* presente. Es pasado como elemento en el cual pasa el presente, y no porque remitiría a una anterioridad en una relación cronológica. Es importante ver bien que esa invocación del pasado puro, en Deleuze, remite a una problemática del devenir, no de la memoria. En nombre de los devenires, Deleuze despacha con las manos vacías las preocupaciones de historia y de porvenir (*P*, 208-209).

*** El concepto de cristal envuelve una devaluación de la metáfora, a su vez inseparable de una crítica y de un reacondicionamiento del concepto de imaginario. Recordemos el esquema de base: no una segunda imagen que vendría a reforzar a otra, sino el desdoblamiento de una

sola imagen en dos partes que remiten originariamente una a la otra. Sin duda, Freud tiene razón de creer que la relación del pequeño Hans con los caballos concierne a otra cosa que a estos; pero no en el sentido en que él lo entiende. El mundo en su riqueza y su complejidad no es la caja de resonancia de una única y misma historia (Edipo) sino el cristal proliferante de trayectorias imprevisibles. La interpretación metafórica del psicoanálisis, pues, debe ser sustituida por un desciframiento *literal*, “esquizo-analítico”. Vemos que “literal” no quiere decir adhesión a lo actual puro (como si, por ejemplo, la no-metaforicidad de la escritura de Kafka significara que se agota en su contenido ficcional). Sin embargo, la identificación de lo imaginario con lo irreal no permite comprender que una ficción literaria, más allá de la alternativa de la representación metafórica de lo real y de la evasión arbitraria en el sueño, pueda ser una experiencia, un campo de experimentación. A la inversa, lo real opuesto a lo imaginario aparece como un horizonte de puro reconocimiento, donde todo es como ya conocido, y casi no se distingue ya de un *estereotipo*, de una simple representación. En cambio, si se remite lo imaginario como producción o creación al par actual-virtual en su régimen llamado cristalino, resulta indiferente que lo actual sea vivido o forjado (imaginado). Porque el desglose conceptual ya no es el mismo: lo que se ve sobre una pantalla de cine, lo que un escritor narra o describe, lo que un niño imagina en la exploración de sus goces y sus pavares, es actual –o dado– de la misma manera que una escena “real”. Lo importante es entonces el tipo de relación que lo actual mantiene con un eventual elemento virtual. Hay metáfora cuando lo actual supuestamente recibe su verdadero sentido de otra imagen, que se actualiza en ella pero podría actualizarse por sí misma (tipo de escena primitiva o fantasma –el fondo de la metáfora es el recuerdo). Hay sueño cuando las sensaciones del que duerme no se actualizan en una

imagen sin que ésta, a su vez, se actualice en otra, y así sucesivamente en un conjunto homogéneo en devenir que desborda toda metáfora (*IT*, 78). Por último, hay cristal cuando lo actual, vivido o imaginado, es inseparable de un virtual que le es co-originario, de tal manera que puede hablarse de “su propia” imagen virtual. La imagen se divide en sí misma, en vez de actualizarse en otra, o de ser la actualización de otra.

Este desplazamiento del par real-imaginario (o real-irreal) hacia el par actual-virtual quita toda consistencia a la objeción de quien se asombrara de que Deleuze pueda pasar sin transición de los niños a los artistas (“a su manera, el arte dice lo que dicen los niños”, *CC*, 86; lo que no significa, como constantemente lo recuerda, que los niños sean artistas). Si el cristal disuelve la falsa oposición entre lo real y lo imaginario, debe darnos a la vez el verdadero concepto de lo imaginario y el verdadero concepto de lo real: por ejemplo la literatura como *ficción efectiva*, producción de imágenes pero también producción real o de real, delirio de imaginación articulado a la realidad de un devenir, guiado y sancionado por ella (véase el *Kafka*). Porque si lo imaginario no se opone ya a lo real, salvo en el caso de la metáfora o de la fantasía arbitraria, lo real, por su lado, no es ya actualidad pura, sino “coalescencia”, según la palabra de Bergson, de virtual y de actual. El cristal de una obra o de una obsesión infantil hace ver lo real en persona precisamente por las vías de lo imaginario.

Tal vez podamos comprender mejor ahora lo que significa literalidad. Una vez más, toda la cuestión está en la naturaleza extrínseca o intrínseca del lazo de lo actual y lo virtual: representación de una escena o trazado de un devenir. Ocurre que la literalidad no es el sentido propio (“no hay palabras propias, no hay tampoco metáforas”, *D*, 9): el cristal, al aquejar de abstracción la dualidad real-imaginario, trastorna al mismo tiempo el reparto supuestamente originario de lo propio y lo figurado. Como para el par del sujeto y el

objeto, debemos decir: las propiedades no están distribuidas de antemano, la distinción de lo propio y lo figurado no se establece sino en lo dado (distribución sedentaria, falsamente originaria). Lo vemos: lejos de predicar una fijación obtusa sobre el uso propio de las palabras, la postura de literalidad conduce al más acá de lo propio y lo figurado – plano de inmanencia o de univocidad donde el discurso, presa de sus devenires, tiene poco que temer de pasar por metafórico ante espíritus “sedentarios”.

Cuerpo sin órganos (CsO)

* “Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido, está lo que Artaud descubrió y llamó: cuerpo sin órganos. ‘El cuerpo es el cuerpo. Está solo. Y no necesita órganos. El cuerpo nunca es un organismo.’ Los organismos son los enemigos del cuerpo. El cuerpo sin órganos no se opone tanto a los órganos como a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo. Está recorrido por una onda que en el cuerpo traza niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. Por lo tanto, el cuerpo no tiene órganos, sino umbrales o niveles.” (FB-LS, 33)

** La distinción de dos conjuntos clínicos a primera vista convergentes, “perversidad” de Carroll y “esquizofrenia” de Artaud, permite en *Lógica del sentido* deslindar la categoría de cuerpo sin órganos que Deleuze reprocha ya al psicoanálisis haber desdeñado: a la fragmentación de su cuerpo y a la agresión física que las palabras reducidas a sus valores fonéticos le hacen padecer, el esquizofrénico responde por sus “gritos-hábitos”, soldadura de las palabras o las sílabas vueltas indescomponibles, a la que corresponde un vivido nuevo de un cuerpo pleno, sin órganos distintos. El CsO, como lo abreviará constan-

temente *Mil mesetas*, es por tanto una defensa activa y eficaz, una conquista propia de la esquizofrenia, pero que opera en una zona llamada de “profundidad” donde la organización de “superficie”, que garantiza el sentido manteniendo la diferencia de naturaleza entre cuerpo y palabras, de todos modos está perdida (LS, series 13^a y 27^a).

Al respecto, *El anti-Edipo* representa un giro: allí, la idea de cuerpo sin órganos es retrabajada en función de un nuevo material clínico de donde se desprende el concepto de “máquinas deseantes”, y adquiere una complejidad que, tras el tema de la univocidad y de la distribución nómada, permite a Deleuze enfrentar una segunda vez el problema mayor de su pensamiento: ¿cómo articular, más allá de Bergson, las dos dinámicas inversas y sin embargo complementarias de la existencia, la actualización de formas por un lado, la involución que consagra al mundo a realizar redistribuciones incesantes por el otro³? (Este problema será enfrentado una tercera vez, con el concepto de ritornello.)

*** La rectificación recae en este punto: el CsO no se opone tanto a los órganos como al organismo (funcionamiento organizado de los órganos donde cada uno se encuentra en su lugar, asignado a una función que lo identifica). El CsO no es ya una entidad específicamente esquizofrénica, sino el mismo cuerpo del deseo cuya experiencia extrema hace el esquizofrénico, él, que ante todo es el hombre del deseo, porque en suma sólo padece la interrupción de su proceso (toda una parte de *El anti-Edipo* está consagrada a deslindar esa dimensión de un proceso esquizofrénico distinto del derrumbe clínico). Ciertamente, el CsO remite a lo vivido corporal, pero no a lo vivido

3. Alain Badiou habla atinadamente del “movimiento de dos movimientos”: véase “L’ontologie vitaliste de Deleuze”, *Court traité d’ontologie provisoire*, París, Le Seuil, 1998, págs. 63-64. [Breve tratado de ontología transitoria. Barcelona, Editorial Gedisa, 2002.]

ordinario descrito por los fenomenólogos; tampoco concierne a un vivido raro o extraordinario (aunque algunos agenciamientos puedan alcanzar el CsO en condiciones ambiguas: droga, masoquismo, etc.). Es el “límite del cuerpo vivido”, “límite inmanente” (MP, 186, 191) en la medida en que el cuerpo recae en ellos cuando está atravesado de “afectos” o de “devenires” irreductibles a los vividos de la fenomenología. Tampoco es un cuerpo propio, puesto que sus devenires deshacen la interioridad del yo (MP, 194, 200, 203). Siendo impersonal, no por ello deja de ser el lugar donde se conquista el *nombre propio*, en una experiencia que excede el ejercicio regulado y codificado del deseo “separado de lo que puede”. Si el CsO no es el cuerpo vivido sino su límite, es porque remite a una potencia insoportable como tal, la de un deseo siempre en marcha y que jamás se detendría en formas: *la identidad producir-producto* (A&E, 10-14; estas páginas no se comprenden plenamente sino sobre el fondo de polémica implícita con el cap. Q, 6 de la *Metafísica* de Aristóteles). Por eso no hay experiencia del CsO como tal, salvo en el caso de la catatonía del esquizofrénico. Es comprensible la ambivalencia a primera vista desconcertante del cuerpo sin órganos: condición del deseo, lo cual no impide que sea “modelo de la muerte”, envuelto en todo proceso de deseo (A&E, 14 y sobre todo 393; toda sensación envuelve la intensidad = 0 precisamente también en este sentido, A&E, 394; FB-LS, 54). El CsO, respecto de los órganos, es a la vez “repulsión” (condición sin la cual un organismo se sedimentaría, de tal modo que la máquina no funcionaría) y “atracción” (los órganos-máquinas se inscriben sobre el CsO como otros tantos estados intensivos o de niveles que lo dividen *en sí mismo*) (A&E, 394). O incluso: instancia de anti-producción en el corazón de la producción (A&E, 14-15). Tal es la articulación frágil –ya que roza por naturaleza la autodestrucción– de los dos

dinamismos evocados más arriba, articulación llamada producción de real, de deseo, o de vida (al mismo tiempo se comprende por qué una máquina deseante “sólo marcha descomponiéndose”).

Desterritorialización (y territorio)

* “La función de desterritorialización: D es el movimiento por el cual ‘se’ abandona el territorio.” (MP, 634) “El territorio no está primero respecto de la marca cualitativa; es la marca lo que hace al territorio. Las funciones en un territorio no son primeras, ante todo suponen una expresividad que constituye territorio. Realmente es en este sentido como el territorio, y las funciones que allí se ejercen, son productos de la territorialización. La territorialización es el acto del ritmo vuelto expresivo, o de los componentes de medios convertidos en cualitativos.” (MP, 388)

** El término “desterritorialización”, neologismo aparecido en *El anti-Edipo*, desde entonces se extendió ampliamente en las ciencias humanas. Pero por sí solo no constituye un concepto, y su significación es vaga mientras no se lo refiera a otros tres elementos: territorio, tierra y reterritorialización, conjunto que en su versión acabada forma el concepto de *ritornelo*. Se distingue una desterritorialización *relativa*, que consiste en reterritorializarse de otra manera, en cambiar de territorio (pero *devenir* no es cambiar, puesto que no hay un término o fin al devenir; tal vez aquí habría cierta diferencia con Foucault); y una desterritorialización *absoluta*, que equivale a vivir en una línea abstracta o de fuga (si devenir no es cambiar, en compensación todo cambio envuelve un devenir que, tomado como tal, nos sustrae al dominio de la reterritorialización: véase el concepto de “contra-ejecución”)

del acontecimiento, *LS*, serie 21^a, y la pregunta “¿qué ha ocurrido?”, *MP*, meseta 8). Tal es el esquema que más o menos prevalece en *El anti-Edipo*, donde “desterritorialización” es sinónimo de “decodificación”. Sin embargo, ya se plantea el problema de la “reterritorialización”, que conduce al tema polémico de la “nueva tierra”, siempre por venir y siempre por construir, contra toda tierra prometida o ancestral, reterritorialización arcaica de tipo fascista (*AE*, 376-384, 306-307).

En *Mil mesetas* el esquema se complica y se afina, alrededor de una acentuación de la ambivalencia de la relación con la tierra –profundidad de lo Natal y espacio liso del nomadismo– que, desde entonces, también afecta al territorio. No sólo la rigidez del código ya no da cuenta de todos los tipos de territorio, sino que la reterritorialización en adelante es plenamente asumida como el correlato de toda desterritorialización, una vez que digamos que no se efectúa ya necesariamente sobre un territorio, hablando con propiedad, sino, cuando es absoluta, sobre una tierra no delimitada: agenciamiento nomádico, desierto o estepa como territorio paradójico, donde el nómada “se reterritorializa sobre la propia desterritorialización” (*MP*, 473; la diferencia relativamente absoluta corresponde a la oposición de la historia y del devenir, ya que la desterritorialización absoluta es el momento del deseo y el pensamiento: *QPh*, 85). Este desplazamiento de acento abre la senda al concepto de *ritornelo*.

*** Tomando en préstamo a la etología más que a la política, el concepto de territorio implica por cierto el espacio, pero no consiste en la delimitación objetiva de un lugar geográfico. El valor del territorio es existencial: circunscribe para cada uno el campo de lo familiar y de lo vinculante, marca las distancias con el otro y protege del caos. La investidura mínima del espacio y el tiempo implica esa delimitación, inseparablemente material (con-

sistencia de un “agenciamiento”; véase esta palabra) y afectiva (fronteras problemáticas de mi “potencia”). El trazado territorial distribuye un afuera y un adentro, a veces percibido pasivamente como el contorno intocable de la experiencia (puntos de angustia, de vergüenza, de inhibición), otras frecuentado activamente como su línea de fuga, por tanto como una zona de experiencia. En *El anti-Edipo*, el territorio no se distingue del código, porque ante todo era un indicio de fijeza y de cierre. En *Mil mesetas*, esa fijeza no expresa ya más que una relación pasiva con el territorio, y por eso aquí este último se convierte en un concepto distinto (396): “marca constituyente de un ámbito, de una morada”, no de un sujeto, el territorio designa las relaciones de propiedad o de apropiación, y de manera concomitante de distancia, en lo que consiste toda identificación subjetiva; “un tener más profundo que el ser” (*MP*, 387). El nombre propio, el yo sólo adquieren sentido en función de un “mío” o de un “en mi casa” (*MP*, 393, 629). Este valor de apropiación es solidario de un devenir-expresivo de las cualidades sensibles, que entran como variaciones inseparables en la composición de un *ritornelo*, ya que la marcación de las distancias –punto decisivo– resulta, incluso entre los animales, anterior a toda funcionalidad (*MP*, 387-397; *QPh*, 174). El territorio, en consecuencia, es la dimensión subjetivante del agenciamiento; a tal punto sólo hay intimidad afuera, en contacto con un exterior, surgida de una contemplación previa a toda división de un sujeto y un objeto (véase “Corte-flujo” y “Plano de inmanencia”). Deleuze había tematizado primero este tener primordial con el nombre de “hábito” o “contemplación (*DR*, 99-108). El concepto ha cambiado, como lo testimonia la distinción de los *medios* y los territorios (*MP*, 384-386). Tomado en la lógica del agenciamiento y el ritornelo, el motivo del tener contribuye en adelante a la definición del problema práctico

esencial, *abandonar el territorio*: ¿qué relación con lo extraño, qué proximidad del caos soporta el territorio? ¿Cuál es su grado de cierre o, por el contrario, de permeabilidad (tamiz) al afuera (líneas de fuga, puntas de desterritorialización)? No todos los territorios son iguales, y su relación con la desterritorialización, como vemos, no es de simple oposición.

Devenir

* “Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, así fuera de justicia o de verdad. No hay un término del que se parte, ni uno al que se llegue o se deba llegar. Tampoco dos términos que se intercambian. La pregunta “¿cómo estás?” es particularmente estúpida. Porque a medida que alguien deviene, lo que él deviene cambia tanto como él mismo. Los devenires no son fenómenos de imitación, ni de asimilación, sino de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos.” (D, 8)

** Devenir es el contenido propio del deseo (máquinas deseantes o agenciamientos): desear es pasar por devenires. Deleuze y Guattari lo enuncian desde *El anti-Edipo*, pero sólo lo convierten en un concepto específico a partir del *Kafka*. Ante todo, devenir no es una generalidad, no hay un devenir en general: no es posible reducir este concepto, herramienta de una clínica fina de la existencia concreta y siempre singular, a la aprehensión extática del mundo en su flujo universal –maravilla filosóficamente hueca. En segundo lugar, devenir es una realidad: los

devenires, lejos de entrar en el ámbito del sueño o de lo imaginario, son la consistencia misma de lo real (sobre este punto, véase “Cristal de tiempo”). Para comprenderlo bien, es importante considerar su lógica: todo devenir forma un “bloque”, en otras palabras el encuentro o la relación de dos términos heterogéneos que se “desterritorializan” mutuamente. Uno no abandona lo que es para devenir otra cosa (imitación, identificación) sino que otra manera de vivir y de sentir asedia o se envuelve en la nuestra y las “hace fugar”. La relación, por lo tanto, moviliza cuatro términos y no dos, repartidos en series heterogéneas entrelazadas: cuando *x* envuelve a *y* deviene *x'*, mientras que *y* tomado en esa relación con *x* deviene *y'*. Deleuze y Guattari insisten constantemente en la recíproca del proceso y su asimetría: *x* no “deviene” *y* (por ejemplo animal) sin que *y* por su cuenta no devenga otra cosa (por ejemplo escritura, o música). Aquí se mezclan dos cosas que no hay que confundir: a) (caso general) el término encontrado es acarreado en un devenir-expresivo, correlato de las intensidades nuevas (contenido) por las cuales pasa el término encontrante, de acuerdo con las dos caras de todo agenciamiento (véase el tema “uno no deviene animal salvo molecular”, *MP*, 337); b) (caso restringido) la posibilidad de que el término encontrado sea a su vez encontrante, como en los casos de co-evolución, de manera que un doble devenir tiene lugar de cada lado (véase el ejemplo de la avispa y la orquídea, *MP*, 17). En suma, el devenir es uno de los polos del agenciamiento, aquel en que contenido y expresión tienden a lo indiscernible en la composición de una “máquina abstracta” (de ahí la posibilidad de considerar como no-metáforicas formulaciones como: “escribir como una rata que agoniza”, *MP*, 293).

*** *Kafka* y *Mil mesetas* presentan una jerarquía de los devenires. Esta jerarquía, no menos que la lista que ella ordena, sólo puede ser empírica, al proceder de una evaluación inmanente: animalidad, infancia, feminidad, etc.,

* *Qu'est-ce que tu deviens?* en el original. Nuestro saludo se dice habitualmente en francés de ese modo, literalmente: “¿qué devienes?”. [N. del T.]

no tienen ningún privilegio *a priori*, pero el análisis comproba que el deseo tiende a investirlos más que cualquier otro ámbito. No bastaría con observar que son otras tantas alteridades respecto del *modelo* de identificación mayoritaria (hombre-adulto-varón, etc.), porque en modo alguno se proponen como modelos alternativos, como formas o códigos de substitución. Animalidad, infancia, feminidad valen por su coeficiente de alteridad o de *desterritorialización absoluta*, abriendo a un más allá de la forma que no es el caos sino una consistencia llamada “molecular”: entonces la percepción capta variaciones intensivas (composiciones de velocidad entre elementos informales) más que un recorte de formas (conjuntos “molares”), mientras que la afectividad se emancipa de sus cantinelas y sus atolladeros ordinarios (véase “Línea de fuga”). Pongamos el ejemplo del animal: como tal, no es ese individuo domesticado y vuelto familiar que puede añadirse a los miembros de la familia; inseparable de una banda incluso virtual (*un lobo, una araña cualesquiera*), no vale sino por las intensidades, las singularidades, los dinamismos que presenta. La relación inmediata que tenemos con él no es la relación con una persona, con sus coordinadas identificatorias y sus cargos; ella suspende el recorte dicotómico de los posibles, el reconocimiento de formas y funciones. No obstante, la misma posibilidad de anudar una relación familiar con el animal, o de asignarle atributos mitológicos, indica un límite de la relación con el animal desde el punto de vista de la desterritorialización (*Kplm*, 66-67; *MP*, 294). Entre los tipos de devenires, el criterio de selección no puede ser más que un fin inmanente: ¿en qué medida el devenir, en cada caso, quiere ser él mismo? Devenires-niño y devenires-mujer parecen así conducir más lejos que los devenires-animales, porque tienden hacia un tercer grado donde el término del devenir ni siquiera es assignable, hacia una “asignificancia” que ya no se presta al menor reconocimiento o interpretación, y

donde las preguntas “¿qué ocurre?”, “¿cómo anda eso?”, adquieren un ascendiente definitivo sobre “¿qué significa eso?": no el renunciamiento al sentido, sino por el contrario su productividad, en un rechazo de la confusión sentido-significación y de la distribución sedentaria de las propiedades. Este tercer grado, aunque aquí no haya ni progresión dialéctica ni serie cerrada, se llama “devenir-intenso”, “devenir-molecular”, “devenir-imperceptible”, “devenir-todo-el-mundo” (véase, *Kplm*, caps. 2 y 4; *MP*, meseta 10).

Distribución nómada (o espacio liso)

* “Es una distribución de vagabundeo e incluso de ‘delirio’, donde las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no compartido. No es el ser que se comparte según las exigencias de la representación, sino todas las cosas que se reparten en él en la univocidad de la simple presencia (Uno-Todo).” (*DR*, 54)

** La diferencia entre compartir un espacio cerrado y repartirse en un espacio abierto, entre distribuir a los hombres un espacio desde entonces dividido en partes y distribuir los hombres en un espacio indiviso, primero tiene un sentido pastoral (*el nomos* griego, antes de significar la ley, remite primero a la actividad de hacer pastar: *DR*, 54 y *MP*, 472). ¿Lo aplica Deleuze por metáfora a la diferencia de dos estados del pensamiento, creador y representativo? Claro que no, puesto que a su vez los dos valores socio-históricos del *nomos* (modos de existencia *nomádica* y *sedentaria*) implican esta diferencia. Ocurre que el pensamiento es afectado en lo más íntimo de sí mismo por el espacio, y se elabora en función de espacios abstractos a veces “lisos” y otras “estriados”, o según un mixto variable de ambos (véase la rehabilitación de la distinción

leibniziana del *spatium* y de la *extensio*, primer esbozo de los dos espacios, pero que se prolongará en el concepto de "cuerpo sin órganos": *DR*, 293-314; *MP*, 189). Se redactará entonces una lista no cerrada de "modelos" concretos donde la distinción se encuentra en obra: tecnológico, musical, matemático, etc. (*MP*, meseta 14).

*** ¿Por qué la filosofía está concernida en lugar primordial?

Algunas personas se imaginan los problemas eternos, y los conceptos ya dados, dispuestos en un cielo donde sólo deberíamos ir a buscarlos: estas personas razonan en función de una distribución sedentaria o fija. O incluso: nosotros creemos que el pensamiento avanza según un orden de despliegue progresivo; nos imaginamos a todos los grandes filósofos desde Platón compareciendo ante el tribunal de LA verdad. Como si existiera una distribución objetiva exterior a toda distribución singular: una creencia semejante tiene que ver con la trascendencia. Por otro lado, a nuestro juicio las ideas están destinadas a ámbitos, las significaciones a objetos que indican su uso "propio" y la posibilidad de un uso "figurado" (como si por ejemplo el sentido de las palabras "enfermedad" o "prisión" se agotara en la referencia a los estados de cosas físicas que sirven para designar). Al desconocer la índole intrínsecamente nómada del sentido, al negarle los derechos a un desvío *literal*, le estamos asignando *cercados*, y nuestros actos de comprensión están totalmente penetrados por un registro implícito que en el mejor de los casos nos hace juzgar impotentes, en el peor malhonestas, las migraciones semánticas que la filosofía reclama, llevada por una necesidad y un rigor que le es propio: por ejemplo, los usos no-científicos de una idea científica (como si la ciencia misma, en sus momentos de invención, no practicara de manera asidua y legítima tales importaciones...).

Muy diferente es el pensamiento que afirma resueltamente el *azar*: no porque oponga a la necesidad los derechos de

una fantasía arbitraria (nadie como Deleuze fue sensible al tema de la necesidad y buscó su concepto más allá de todas las ideas recibidas: *PS*, 24-25, 116 y sigs.; *DR*, 181-182); pero esta afirmación es la prueba que la desprende de la engañifa de una necesidad buscada en la relación con un reparto originario y trascendente, que el pensamiento no puede más que postular (ilusión sedentaria del fundamento) (*LS*, series 10^a y 12^a). El espacio sin reparto de los *golpes de dados* de la distribución nómada muestra también en qué sentido hay que entender el Uno según Deleuze: sin contracción respecto de la multiplicidad de las redistribuciones, impidiendo cada una que se cierre sobre sí misma y que ceda al espejismo del Uno retirado y compartido, línea de fuga o de desterritorialización que afecta íntimamente a todo modo de ser o de existencia particular (no tiene sentido inferir una primacía del Uno sobre lo múltiple en Deleuze). Es en este sentido como el nómada se define no tanto por sus desplazamientos, como el migrante, como por el hecho de habitar un espacio liso (desierto o estepa; *MP*, 472). En definitiva, el espacio liso es el plano de inmanencia o de *univocidad* del ser (*QPh*, 39).

Empirismo trascendental

* "La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio disjunto, superior o trascendente. Trascendente no significa en modo alguno que la facultad se dirija a objetos fuera del mundo, sino por el contrario que capta en el mundo lo que la concierne en forma exclusiva, y que la hace nacer en el mundo. Si el ejemplo trascendental no debe ser calcado sobre el ejemplo empírico es precisamente porque aprehende lo que no puede ser captado desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide

el uso empírico de todas las facultades según lo que corresponde a cada una en la forma de su colaboración. Por eso lo trascendental por su cuenta está sometido a un ámbito superior, único capaz de explorar su campo y sus regiones, ya que, contrariamente a lo que creía Kant, no puede ser inducido de las formas empíricas ordinarias tal y como aparecen bajo la determinación de un sentido común." (DR, 186)

** El problema más general de Deleuze no es el ser sino la experiencia. Es en esta perspectiva, crítica o trascendental, como son encarados Bergson y Nietzsche. Ambos estudios tienen un diagnóstico en común: Kant supo crear la cuestión de las condiciones de la experiencia, pero el condicionamiento que invoca es el de la experiencia posible y no real, y permanece exterior a lo que él condiciona (NPh, 104; B, 17). Y apelan a la misma radicalización de la cuestión: pensar "condiciones que no sean más amplias que lo condicionado", asunto de un "empirismo superior" (NPh, 57; B, 17, 22; y ya en "La concepción de la diferencia en Bergson", ID, 49). Paralelamente, Deleuze expone a través de Nietzsche y Proust una "nueva imagen del pensamiento", alrededor de la idea de que "pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento" (DR, 192): de aquí proceden los temas de lo involuntario, de la violencia de los signos o del encuentro con lo que fuerza a pensar, y el problema de la necesidad elevado a lo trascendental (NPh, 118-126; PS, 115-124). Todos estos temas son retomados en *Diferencia y repetición* (94, 180-200, 364), aumentados por un nuevo argumento: el error de Kant es haber "calcado" lo trascendental sobre lo empírico" dándole la forma de un sujeto consciente correlacionado con la de un objeto (DR, 176-177; 186-187; LS, 119). Es entonces cuando se rehabilita la doctrina de las facultades (texto más arriba, y PS, 121), mientras que se enuncia la idea de un campo trascendental impersonal, constituido por singularidades preindividuales (LS, 121, 133).

¿Y el espinozismo de Deleuze? ¿No procede de una inspiración muy distinta, ontológica, ya que allí interviene la famosa tesis de la univocidad del ser? Deleuze observa que la paradoja de Spinoza es poner el empirismo al servicio del racionalismo (SPE, 134), y construir un plano de experiencia pura que pronto, con el nombre de "plano de inmanencia", coincide con el campo trascendental reacondicionado (MP, 310-311; SPP, cap. VI; QPh, 49-50; la lógica del ser unívoco, donde cada ente, pura diferencia, sólo se mide con los otros en la relación con su propio límite, se emparenta con la de la doctrina de las facultades). Deleuze puede entonces volver a Bergson y leer el comienzo del primer capítulo de *Materia y memoria* como la instauración de tal plano de inmanencia (IM, 83-90; QPh, 50). Pero ¿por qué parece deslizar con tanta facilidad del estilo trascendental al ontológico, invocando por ejemplo el "puro plano de inmanencia de un pensamiento-Ser, de un pensamiento-Naturaleza" (QPh, 85)? Esta impresión viene de que no hay ya un Ego originario para señalar una frontera entre los dos discursos⁴. Sin embargo, no se vuelve a una teoría dogmática del en-sí del mundo, mucho menos a una forma de intuición intelectual en el sentido kantiano: simplemente, la inmanencia ha salido de las fronteras del sujeto, mientras que el en-sí no es más que el de la diferencia, cuyos grados recorre el sujeto, derivado y nómada (lógica de la disyunción inclusiva; sobre esta conversión, véase IT, 110; y sobre la intuición, véase "Plano de inmanencia"). Se ha vuelto indiferente hablar

4. Éste sería el lugar para desarrollar la divergencia de Deleuze respecto de Heidegger (de origen cartesiana, la exigencia de correlacionar el ser con la experiencia es renovada y radicalizada por Husserl; es precisamente con Heidegger como, por primera vez, la experiencia que valida el discurso ontológico deja de ser transferida a un sujeto originario y, simultáneamente, deja de depender de una "evidencia").

en uno u otro estilo: la ontología de lo virtual o de las singularidades no es otra cosa que la herramienta de descripción de la experiencia “real”.

*** 1) Empirismo trascendental significa primero que el descubrimiento de las condiciones de la experiencia supone a su vez una *experiencia* en el sentido estricto: no el ejemplo ordinario o empírico de una facultad, porque los datos de la vivencia empírica no informan al pensamiento sobre lo que puede, sino esa misma facultad llevada a su límite, enfrentada con lo que la solicita en su sola potencia propia (ahí, por ejemplo, donde la filosofía descubre estar destinada tan sólo al concepto, más que a la opinión o a la reflexión). Por eso no sólo la filosofía crítica debe hacerse empirista, sino que el empirismo, que “trata el concepto como el objeto de un encuentro” (DR, 3), sólo lleva a cabo su vocación elevándose a lo trascendental. Puede comprenderse también por qué el uso del material clínico o literario tiende a remplazar los vividos de primera mano de la fenomenología: es inherente a ese tipo de experiencia el ser rara, no cotidianamente disponible, y exigir una invención semiótica apropiada. 2) Empirismo trascendental significa luego que las condiciones nunca son generales sino que se declinan según los *casos*: de ahí procede el enunciado capital según el cual no pueden ser más amplias que lo que condicionan. A primera vista, este enunciado parece anular la distinción del derecho y el hecho alineando el primero sobre el segundo (sería el colmo, para quien denuncia el “calco” de lo trascendental sobre lo empírico). Su sentido real es que jamás podemos hablar de antemano para *toda* la experiencia, a menos que se pierda su esencial variación, su singularidad inherente, y se le aplique un discurso demasiado general para no dejar el concepto y la cosa en una relación de indiferencia mutua. En consecuencia, se necesita un tipo de concepto especial: un “principio plástico”, a la manera de la Voluntad de Poder (NPh, 57) o de la Duración-Memoria (“La concepción de la dife-

rencia en Bergson”, ID, 51, 60-61), principio diferencial o de diferenciación interna, donde cada grado designa un modo de existencia y de pensamiento, una posibilidad de vida (véase “Plano de inmanencia”).

Línea de fuga (y menor-mayor)

* “La línea de fuga es una *desterritorialización*. Los franceses no saben bien lo que significa. Evidentemente, huyen como todo el mundo, pero piensan que huir es salir del mundo, cuestión de mística o arte, o bien que es algo cobarde, porque se escapa de los compromisos y las responsabilidades. Huir no es para nada renunciar a las acciones; nada más activo que una fuga. Es lo contrario de lo imaginario. De igual modo es hacer huir, no por fuerza a los otros, sino hacer huir algo, hacer huir un sistema como se revienta un tubo... Huir es trazar una línea, varias líneas, toda una cartografía.” (D, 47)

** Este concepto define la orientación práctica de la filosofía de Deleuze. Primero se observa una doble igualdad: línea = fuga, huir = hacer huir. Lo que define una situación es cierta distribución de los posibles, el recorte espacio-temporal de la existencia (papeles, funciones, actividades, deseos, gustos, tipos de alegrías y penas, etc.). No se trata tanto de ritual –de repetición taciturna, de alternancia demasiado regulada, de estrechez excesiva del campo de opciones– como de la forma misma, dicotómica, de la posibilidad: o bien-o bien, disyunciones exclusivas de todo tipo (masculino-femenino, adulto-niño, humano-animal, intelectual-manual, trabajo-espacamiento, blanco-negro, heterosexual-homosexual, etc.) que de antemano *estrián* la percepción, la afectividad, el pensamiento, encerrando la experiencia en formas estereotipadas, inclusivo de rechazo y de lucha.

Hay oposición en virtud de ese estriado, como se lo ve en esos pares de opuestos que envuelven todos una jerarquía: cada disyunción es en el fondo la de un *mayor* y un *menor*. Si se añade que el cuadriculado dicotómico interrumpe el deseo en cuanto proceso o autoproducción incesante, evidentemente es posible preguntarse si es el deseo lo que se refugia en los estados menores una vez establecida la dominación, o si la minorización no afecta más bien las regiones de existencia donde el deseo se sustrae a toda asignación, a toda segmentación. La segunda opción equivaldría a dotar al deseo de una cualidad intrínsecamente femenina, infantil, etc. En realidad, si los devenires pasan por una relación privilegiada con la feminidad, con la infancia, etc., es porque esas relaciones hacen huir una situación constituida de dicotomías que se organizan a partir de un estado de mayoría (cualitativa) definido por el varón adulto. De ahí el carácter artificial de una emancipación que consistiría en la afirmación de una identidad de mujer, debido a que ésta no tendría otro contenido más que las características surgidas de la distribución de las funciones, las actitudes, etc., instituida por la relación de dominación. Desde este punto de vista, hasta “una mujer tiene que devenir-mujer”, vale decir, encontrar el punto en que su auto-afirmación, lejos de ser la de una identidad inevitablemente definida por referencia al hombre, es esa “feminidad” inasible y sin esencia que no se afirma sin comprometer el orden establecido de las aficiones y las costumbres, ya que ese orden implica su represión. Y también por eso el devenir-mujer concierne tanto a los hombres como a las mujeres: estas últimas no cultivan la línea de fuga que *son* en la situación dada (y no la identidad que ésta les impone) sin hacer huir el conjunto de la situación, y así “contaminar a los hombres, tomarlos en ese devenir” (MP, 337-340, 357 y 587 y sigs.).

Para Deleuze y Guattari, pues, la salida no está tanto en un cambio de situación o en la abolición de toda situación

como en la vacilación, el enloquecimiento, la desorganización de una situación cualquiera. Lo que no significa que todas las situaciones sean equivalentes; pero su valor respectivo radica en el grado de desorganización que soporan sin estallar, no en la cualidad intrínseca del orden que testimonian. El caso es que expresada en dichos términos, la práctica de Deleuze y Guattari caería en la trampa de otra dicotomía infamante: orden-desorden. Pero el desorden bien comprendido no significa la nada o el caos, sino mucho más un “corte” en el caos, su enfrentamiento más que su negación en nombre de formas supuestamente naturales (véase “Plano de inmanencia”). Esos vectores de desorganización o de “desterritorialización” son precisamente llamados *línea de fuga*. Ahora comprendemos la doble igualdad que constituye esta expresión compleja. Huir se entiende en los dos sentidos de la palabra: perder su hermeticidad o su cierre; esquivar, escaparse. Si huir es hacer huir, es porque la fuga no consiste en salir de la situación para ir a otra parte, cambiar de vida, evadirse por el sueño o incluso transformar la situación (este último caso es más complejo, porque hacer huir la situación implica por fuerza una redistribución de los posibles que desemboca –salvo represión obtusa– en una transformación por lo menos parcial, perfectamente improgramable, ligada con la imprevisible creación de nuevos espacio-tiempos, de agenciamientos institucionales inéditos; el caso es que la salida está en la fuga, la prosecución de un proceso deseante, no en la transformación cuyo resultado, a su vez, sólo valdrá por sus líneas de fuga, y así de seguido). Sin embargo, realmente se trata de una salida, pero ésta es paradójica. Deleuze analiza casos de toda naturaleza, familia, sociedad, instituciones; limitémonos al caso de la filosofía, que también tiene su situación, no porque tenga más importancia que las otras, sino porque comparativamente nos instruye acerca del recorrido deleuziano. “Salir de la filosofía, pero por la filosofía” (*Abécédaire*, C de Cultura):

todo ocurre como si la filosofía envolviera sus propios afuera, como si su verdadero afuera no estuviese fuera de sí misma (salir de la filosofía volviéndose sociólogo, antropólogo, psicoanalista, o militante; lo que deja intacta la situación para saltar a otras situaciones consideradas intrínsecamente mejores), sino que debiera descubrirse en su seno. Tendríamos aquí la base de una confrontación posible con Derrida: allí donde este último define la situación por el “cierre de la metafísica” y, lejos de pensar en otro *logos* que el *logos*, todo de palabra y de presencia, se propone “deconstruirlo” a partir de lo excluido que lo socavaba desde siempre (la escritura y sus efectos de “diferancia”), Deleuze procede mediante un método que podría llamarse de *perversión*, que consiste a veces en discernir y cultivar una línea de pensadores “que parecían formar parte de la historia de la filosofía pero que se escapaban de ella por un costado o por todas partes: Lucrécio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson” (*D*, 21), otras en desviar briznas de teorías de toda naturaleza para utilizarlas con otros fines (*DR*, *LS*, *ACE*, *MP*, otros lugares), otras más en remitir un concepto a sus verdaderas condiciones, vale decir, a las fuerzas y los dinamismos intuitivos que lo sustentan (*ID*, 137 y sigs.; método de “dramatización”), y otras, por último, más que a criticar de frente un tema o una noción, a encararlo por el sesgo de una “concepción totalmente torcida” (el contrato jurídico a partir de Sacher-Masoch, *P*, 229 y *PSM*, 80 y sigs.). Casi podría descifrarse la oposición de los dos procedimientos en el texto “Para terminar con el juicio” (*CC*, cap. XV): uno llevado por un sentido del análisis interminable como única Justicia posible, el otro operando por serie de “procesos finitos” (porque realmente de esta manera Deleuze utiliza la historia de la filosofía; ejemplos de procesos finitos: sus interpretaciones del *Cogito* kantiano, de la contemporaneidad paródica del pasado y el presente en Bergson, etc., como otras tantas piezas definitivas cuyos efectos de sentido,

sin embargo, no dejan de renovarse en función de los agenciamientos en los cuales son tomadas).

Siempre hacer huir, más que criticar (*Kplm*, 85)... Pero, ¿por qué hablar de perversión? No pensamos solamente en la definición usual –desviación en cuanto al objetivo o el objeto– sino en un texto sobre la actitud que Freud había convertido en el rasgo distintivo de la perversión: “Podría parecer que una denegación en general es mucho más superficial que una negación o incluso una destrucción parcial. Pero no hay tal; se trata de una operación muy distinta. Tal vez haya que comprender la denegación como el punto de partida de una operación que no consiste en negar, ni siquiera en destruir, sino realmente en impugnar la legitimidad de lo que es, en afectar lo que es con una suerte de suspensión, de neutralización propias para abrinos, más allá de lo dado, un nuevo horizonte no dado” (*PSM*, 28). Porque no se trata de huir fuera-de sino de hacer huir; realmente hay algo de lo que uno huye, y que se confunde con el hacer-huir: el reino absoluto del sí y el no, de la alternativa como ley de lo posible, la elección como seudo-libertad del deseo sometido a los recortes pre establecidos (*LS*, 372; *CC*, cap. X, no solamente la confusión de la alternativa por Bartleby, 89-98, sino la “perversión metafísica” del capitán Achab, el hombre que “huye de todas partes”, 99-102; finalmente *E*, varios lugares). Contrariamente a la dialéctica, que pretende superar la alternativa mediante una reconciliación sintética, y de ese modo admite y conserva su premisa (no se alcanza el devenir combinando el ser y la nada), la línea de fuga está ubicada bajo el signo de lo indiscernible y de la *disyunción inclusiva*. Perverso, finalmente, en el sentido casi etimológico, es el hombre de las superficies o del plano de inmanencia (*LS*, 158). Porque es en verdad de través como se traza la línea, otro aspecto de la doble igualdad. Es mediante un libre uso del órgano como se lo desterritorializa, como se deja de vivirlo en cuanto originariamente consagrado a la

función que le atribuye el organismo, para agenciarlo de otro modo sobre el “cuerpo sin órganos” o sobre el plano de inmanencia, en función de los encuentros con otros “objetos parciales”, a su vez retenidos o desviados. Lo cual implica que la línea de fuga siempre es *transversal*, y las cosas pierden su rostro, dejan de ser preidentificadas por esquemas estereotipados, y adquieren la consistencia de una vida o de una obra, vale decir, de una “unidad no orgánica”, precisamente relacionadas de una manera transversal (PS, 193-203). La transversal es como el corte de la univocidad en las formas constituidas, el plano de experiencia pura sobre el cual todo comunica con todo (y se compone o no), más allá de las barreras de forma, de función o de especie⁵.

*** De este modo, nuestras dos igualdades se superan hacia una tercera: trazar una línea de fuga = pensar en términos de líneas. No porque, en el plano de inmanencia, haya otra cosa que esas líneas de fuga donde se construye la “vida no orgánica”, transversalmente respecto de las formas constituidas. Pero trazar una línea sobre el plano da otro punto de vista sobre el conjunto de una situación, un criterio inmanente que permite analizar los agenciamientos según sus dos polos, desterritorialización y estratificación (instituciones). En efecto inmanente, porque, de acuerdo con la primacía del plano de inmanencia desde el punto de vista crítico (condiciones de la experiencia), toda forma u organización debe constituirse a partir de él. Por lo tanto, no hay un mundo de las formas

fijas y uno del devenir, sino diferentes estados de la línea, diferentes tipos de líneas, cuyo entrelazamiento constituye el *mapa* reacondicionable de una vida. Este tema geográfico del mapa se opone al proceder arqueológico del psicoanálisis (véase *MP*, 20, 248; *P*, 50; *CC*, cap. IX).

En el fondo, ¿qué es una línea? Es un signo que envuelve el tiempo, el elemento de base de una semiótica de la duración, de una clínica de la existencia (Deleuze no llega a ese concepto sino a partir de los *Dialogues*, 141-169; *Proust et les signes*, 35, que describía los “mundos de signos” que se desplegaban “según líneas de tiempo”; buscaba la síntesis de los dos términos pero los mantenía todavía separados). Un agenciamiento o una situación cualquiera, pues, se analiza mediante una diferenciación del concepto de línea, en el lado opuesto del “sistema de puntos y de posiciones” que caracteriza los pensamientos de tipo estructuralista (*D*, 48). Se distinguen tres tipos, que definen otras tantas relaciones con el espacio y el tiempo: fuera de las líneas de fuga, que remiten a Aíón y al espacio liso, líneas “de segmentaridad dura” (ciclos binarios y espacio estriado) y, entre esos dos polos, un tipo de línea de naturaleza ambigua, llamada “de segmentaridad flexible” (muestras fragmentarias, umbrales de redistribución afectiva) (*MP*, 238-252, 271-283).

¿Por qué Deleuze afirma la primacía de las líneas de fuga (*D*, 152, 163; *MP*, 250), cuando parecen tan frágiles, tan inciertas, en ocasiones ausentes, o bien agotadas, mientras que una situación parece primero definirse por sus regularidades, sus movimientos periódicos de los que precisamente hay que salir? El orden de hecho no debe ocultar el derecho: si es cierto que la transversal está primero en la experiencia, justamente sobre ellas se construyen las formas y los sujetos, que deben estar constituidos *en lo dado*. De donde, a la inversa, las líneas de fuga que las atraviesan originariamente desde adentro, las múltiples exterioridades internas que las trabajan al tiempo que las

5. Fue Félix Guattari el que forjó un concepto de transversalidad, antes de su colaboración con Deleuze. Véase *Psychanalyse et transversalité*, que las ediciones La Découverte acaban de reeditar. Los dos pensadores no dejaron de intercambiarse nociones que cada uno utilizaba y comprendía a su manera, sin perjuicio de retrabajárlas juntos en el marco de una tarea común.

constituyen, y que justifican un “alegre pesimismo”, una fe inmanente, la expectativa serena de días mejores aunque las cosas vayan necesariamente mal. Porque si nuestras formas están construidas sobre desterritorializaciones primeras, y si padecemos por su dureza, no por ello dejamos de necesitarlas para *reproducir* nuestra existencia. “Deshacer el organismo nunca fue matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento... Hay que conservar bastante el organismo para que se reforme en cada amanecer” (MP, 198); porque una vez más, el problema no es huir (el organismo) sino hacer huir.

Máquina de guerra

* “Cada vez que una línea de fuga se transforma en línea de muerte, no invocamos una pulsión interior del tipo ‘instinto de muerte’, seguimos invocando un agenciamiento de deseo que pone en juego una máquina objetiva o intrínsecamente definible. En consecuencia, no es por metáfora por lo que, cada vez que alguien destruye a los otros y se destruye a sí mismo, sobre su línea de fuga inventó su propia máquina de guerra.” (D, 171) “Definimos la ‘máquina de guerra’ como un agenciamiento lineal que se construye sobre líneas de fuga. En este sentido, la máquina de guerra no tiene en modo alguno por objeto la guerra; su objeto es un espacio muy especial, *espacio liso*, que ella compone, ocupa y propaga. El *nomadismo* es precisamente esta combinación máquina de guerra-espacio liso.” (P, 50)

** Este concepto comprende dos niveles de dificultad, que conciernen al contenido (se dice con insistencia que la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra) y al status (es un agenciamiento histórico, universal, metafórico?). Todo parte de una meditación sobre la relación entre la guerra y el deseo, sobre la recurrencia de la imagen de la guerra en los escritores arrastrados sobre una “línea de fuga”. Como siempre, Deleuze y Guattari rechazan la calificación de metáfora como procedente de un contrasentido (D, 169). El concepto de máquina de guerra responde a la cuestión de la ambigüedad de la “línea de fuga” (que no consiste tanto en huir una situación como en “hacerla huir”, en explotar sus puntos de desterritorialización): su capacidad de convertirse en línea de abolición. Porque así como sería demasiado sencillo considerar el amor a la muerte o el vértigo fascista como lo opuesto al deseo, sería demasiado sencillo creer que el deseo no enfrente otro peligro que el de su reterritorialización. En *El anti-Edipo*, a pesar de la lógica del “cuerpo sin órganos”, la relación que el deseo colectivo mantiene con la muerte permanecía ligado con la interiorización de su propia represión: en tal contexto, el fascismo no se distinguía todavía de cualquier otra sociedad sino por la índole extrema de la reterritorialización arcaica a la que procede para conjurar la desterritorialización propia de la época capitalista (AŒ, 37, 306-307, 439-440). Muy distinto es lo que ocurre con *Mil mesetas*: “pasión de abolición” designa el momento en que el deseo enfrenta su represión en condiciones desesperadas y encuentra en la destrucción de los otros y de sí “el único objeto” que le queda cuando “perdió su potencia de mudar”. Entonces, el fascismo es ese momento complejo, que uno vacila en calificar de interiorización, donde el deseo encuentra en el mismo seno de la derrota el recurso atroz de volver el Estado contra sí mismo haciendo “pasar a través de él el flujo de guerra absoluta” (MP, 279-283). Ese estado del deseo funcionando por así decirlo en vacío no se confunde con el no-deseo de la neurosis, porque lo que el deseo conjura dándose por objeto último la guerra o la muerte es precisamente la interiorización; piénsese más bien en el polo “repulsivo” o “paranoico”

del cuerpo sin órganos (*ACE*, 14-15). No obstante, el concepto de máquina de guerra no se agota en la descripción de un estado clínico, individual o colectivo: él es quien da un verdadero tenor problemático a la crítica del Estado como forma o como modelo (la razón por la cual la “máquina de guerra” tiende entonces a identificarse con el deseo como tal, en vez de designar solamente su umbral crítico, se aclarará más adelante). La tesis de la *exterioridad de la máquina de guerra* significa a la vez que el Estado no se concibe sin una relación con un afuera que se apropia sin poder reducirlo (la máquina de guerra institucionalizada como ejército), y que la máquina de guerra remite en derecho, positivamente, a un agenciamiento social que por naturaleza no se encierra jamás sobre una forma de interioridad. Este agenciamiento es el *nomadismo*: su forma de expresión es la máquina de guerra; su forma de contenido: la metalurgia; el conjunto se refiere a un espacio llamado liso (*MP*, 471-518). La tesis tiene un alcance práctico: en vez de conservar una fe intacta y no crítica en la revolución, o apelar en abstracto a una “tercera vía” revolucionaria o reformista, permite *especificar las condiciones* de una política revolucionaria no-bolchevique, sin organización de partido, que al mismo tiempo dispondría de una herramienta de análisis para hacer frente al peligro de desvío “fascista” propio de las líneas de fuga colectivas (*D*, 173-176; *MP*, 582-591). El compromiso de Deleuze junto a los palestinos y su resistencia tenía ese sentido: él veía en la OLP una “máquina de guerra” en el sentido preciso que él le daba (*P*, 233).

*** Para no quedarse en la impresión primera de ambivalencia o de contradicción aparente, el lector debe comprender en qué sentido la máquina de guerra “no tiene por objeto la guerra”. La ambigüedad de la que extrae su nombre la máquina de guerra viene del hecho de que la única huella que deja en la historia es negativa (*D*, 171). De ello da fe el destino de toda resistencia, al ser calificada

primero de terrorismo o de desestabilización, luego de triunfar amargamente, cuando triunfa, pasando a la forma del Estado: lo que ocurre es que tiene que ver con el *devenir*, con el “devenir-revolucionario”, y no se inscribe en la historia (*P*, 208-209; *QPh*, 106). Diríase entonces que la “vitalidad no orgánica” de una colectividad, su inventividad social en términos de agenciamientos originales, en ocasiones no se manifiestan sino en la guerra, aunque no tenga por objeto la guerra. Sólo cuando es apropiada por el Estado, “separada de lo que puede”, toma por objeto la guerra: ésta cambia entonces de sentido o de “régimen de signos” puesto que no es ya el mismo agenciamiento; de guerrilla se convierte en operación militar (*MP*, 518-527). En definitiva, el concepto de máquina de guerra condensa los dos polos del deseo, “paranoico” y “esquizoide”, puestos de manifiesto por la lógica del cuerpo sin órganos (*ACE*, 439 y sigs.; *PM*, 203-204).

Máquinas deseantes

* “En las máquinas deseantes todo funciona al mismo tiempo, pero en los hiatos y las rupturas, las averías y los fallos, las intermitencias y los cortocircuitos, las distancias y las fragmentaciones, en una suma que jamás reúne sus partes en un todo.” (*ACE*, 50) “Las máquinas deseantes constituyen la vida no-edípica del inconsciente.” (*ACE*, 468)

** Una máquina deseante se define primero por un acoplamiento o un sistema “corte-flujo” cuyos términos, determinados en el acoplamiento, son “objetos parciales” (en un sentido que no es ya el de Melanie Klein, vale decir, que no remite ya a la integridad anterior de un todo): desde ese punto de vista, ya se compone de máquinas, al infinito. Así, *El anti-Edipo* se abre sobre el plano unívoco o inmanente de una Naturaleza concebida como proceso de

producción (compárese este texto con el comienzo del primer capítulo de *Materia y memoria*, dado posteriormente como ejemplo de instauración de un plano de inmanencia: *IM*, cap. 4; *QPh*, 50). En segundo lugar, los cortes de flujo se inscriben, se registran o se distribuyen según la ley de la síntesis disyuntiva sobre un cuerpo pleno sin órganos (*ACE*, 15-22). Por último, un sujeto que en ningún caso preexiste a la máquina sino que es allí producido como un “resto” o un “residuo” circula a través de las disyunciones y las consume como otros tantos estados de sí mismo (*ACE*, 22-29; para una recapitulación de los tres aspectos, 43-50). Las máquinas deseantes son paradójicas: “sólo funcionan descompuestas” (*ACE*, 38-39). Esta paradoja sólo es aparente si uno se percata de que la palabra máquina no es aquí una metáfora. En efecto, el sentido corriente de la palabra resulta de una abstracción por la cual se aísla la máquina técnica de las condiciones de su emergencia y de su funcionamiento (hombres, eventualmente animales, tipo de sociedad o de economía, etc.). La máquina es entonces social antes de ser técnica, ignora la distinción entre su producción y su funcionamiento, y en modo alguno se confunde con un mecanismo cerrado (*KPlm*, 145-146; *ACE*, 43 y sigs. y 464). Por último, no hay diferencia de naturaleza entre las “máquinas sociales” (mercado capitalista, Estado, iglesia, ejército, familia, etc.) y las “máquinas deseantes”, sino una diferencia de régimen o de lógica: éstas “invisten” aquéllas y constituyen su inconsciente, vale decir, a la vez se alimentan de ellas y las posibilitan, al tiempo que las hacen “huir” (*ACE*, 406 y sigs., 483). En *Mil mesetas*, el concepto de máquinas deseantes desaparece en beneficio de los conceptos de agenciamiento y de máquina abstracta (donde se encuentra esa función paradójica de condicionamiento desestabilizante).

*** No debe asombrar el desvío entre la concepción de Deleuze y Guattari y la significación corriente de la palabra deseo: en verdad el desvío está en la palabra misma,

entre la experiencia que designa, y que se trata de elevar al concepto, y la interpretación que transmite, ajustada a las exigencias de las representaciones conscientes de un sujeto constituido. Por lo general se opone el deseo a su realización, de tal modo que es rechazado del lado del sueño, del fantasma, de la representación. Pero ocurre que el deseo es llevado del lado de la producción, que su modelo no es ya el teatro —la eterna representación de la historia de Edipo— sino la fábrica, y que “si el deseo produce, produce lo real... el ser objetivo del deseo es lo Real mismo” (*ACE*, 34). El deseo no es la representación de un objeto ausente o faltante sino una actividad de producción, una experimentación incesante, un montaje experimental. La proposición famosa, “el deseo es máquina” (*ACE*, 34), adquiere así un doble alcance polémico: 1) impugna la idea psicoanalítica según la cual el sueño sería el “camino real” hacia el inconsciente; 2) más que coincidir, compite con el marxismo, suscitando a su vez el problema de la *producción de la existencia* y planteando que “el deseo forma parte de la infraestructura” (*ACE*, 124; el modelo del inconsciente-fábrica remplaza al del inconsciente-teatro).

Sin embargo, romper con las concepciones habitualmente idealistas del deseo implica impugnar su lógica: cuando uno se figura el deseo como la tensión de un sujeto hacia un objeto (lógica de la representación del deseo), se lo subordina a un fin que se distingue de él: la *posesión*; de tal modo, no sólo no se pone de manifiesto la realidad del deseo como tal o de su formación, sino que el deseo se engaña a sí mismo. Ciertamente, creo necesario poder disponer de los seres y las cosas sobre los cuales son tomadas las singularidades que entran en la composición maquinística de mi deseo, y establecer así mi “territorio”; pero esto es para poder *desear*, en otras palabras para proseguir una aventura afectiva en ese plano maquínico. El deseo, en este sentido, no es falta sino proceso, aprendizaje vagabundo; tan sólo padece que lo inte-

rrumpan, y no que el “objeto” se sustraiga una y otra vez. Asimismo, es en esto en lo que se distingue del placer: la exploración de dolores también tiene que ver con el deseo; no porque se quiera sufrir y encontrar placer en eso, pero todavía se trata de un devenir, de un viaje afectivo (ejemplos del amor cortés: *D*, 119-121 y *MP*, 193-194; del masoquismo: *MP*, 188, 192). El otro engaño es el del sujeto: representarse el deseo como una facultad ya lista para expresarse, cuyas únicas trabas conocidas son exteriores (sujeto refrenado, impedido de exteriorizarse). En realidad, el deseo no está dado de antemano y no es un movimiento que iría del adentro al afuera: nace afuera, de un encuentro o de un acoplamiento (*D*, 66, 116). Explorador, experimentador, el deseo va de efecto en efecto o de afecto en afecto, movilizando a los seres y las cosas no por ellos mismos sino por las singularidades que ellos emiten y que él toma. Esta toma no implica que las cosas se fragmenten, como en el concepto kleiniano, porque las cosas y los “objetos parciales” no operan en el mismo plano, y porque el plano en que estos “se maquinan” no implica cosas. La representación usual del deseo –tensión hacia algo o alguien–, pues, remite a la formación de una “máquina deseante” que precede la división sujeto-objeto y da cuenta de ella.

Multiplicidades

* “La multiplicidad no debe designar una combinación de múltiple y de uno sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple en cuanto tal, que de ninguna manera necesita de la unidad para formar un sistema.” (*DR*, 236)

** De origen bergsoniano, este concepto opera un doble desplazamiento: por un lado la oposición del uno y lo múltiple deja de ser pertinente, por el otro el proble-

ma se convierte en el de la distinción de dos tipos de multiplicidad (actual-extensiva, que se divide en *partes* exteriores unas a otras, como la materia o la extensión; y virtual-intensiva, que sólo se divide en *dimensiones* en vueltas unas en otras, como la memoria o la duración). Más aún, la vieja oposición aparece relativa a uno de los dos tipos, el tipo actual-extensivo, que deriva por “actualización” del tipo virtual-intensivo. Por eso la invocación de una o varias multiplicidades sin otra forma de precisión siempre remite en Deleuze al tipo virtual-intensivo, único que realiza la unidad inmediata de lo múltiple, la inmanencia recíproca de lo múltiple y el uno.

Por un lado, Deleuze permanece profundamente fiel a la idea bergsoniana según la cual lo concreto es siempre un mixto donde el pensador debe distinguir las dos tendencias o los dos tipos de multiplicidades: de aquí proviene la serie de las grandes dualidades: Chronos-Aiόn: espacio estriado-espacio liso; molar-molecular; etc. (léase comparativamente *B*, 11-28 y *MP*, 593). Y se ve que no se trata de dos mundos, ni siquiera de dos opciones separadas entre las cuales la existencia tendría que hacer una elección: de una manera general, para Deleuze sólo hay cuerpos, y el acontecimiento en su superficie, ya que el espíritu se confunde con las aventuras “cristalinas” del plano de inmanencia o del cuerpo sin órganos (*FB-LS*, 34); en ningún caso lo virtual trasciende lo actual o existe fuera de él, aunque lo asedie y lo desborde.

Por otro lado, Deleuze constantemente trabaja el concepto de multiplicidad, llevándolo por caminos ajenos a Bergson. Del concepto inicial sobre todo retiene un rasgo notable, al que da un alcance inédito: “lo que no se divisa sino cambiando de naturaleza” (*B*, 32; *DR*, 306, 331; *MP*, mesetas 1, 2, 10, 14; *IM*, caps. 1-2). Lo cual implica todo el equívoco de la tesis de una primacía del Uno en Deleuze⁶. En *Diferencia y repetición*, la multipli-

cidad entraba en una teoría del problema o de la Idea (236 y sigs.); ya, bajo el nombre de "perplificación", Deleuze evocaba allí transiciones no-jerárquicas, laterales, entre Ideas de toda naturaleza, según la "anarquía coronada" del ser afirmado en su univocidad (242, 359); sin embargo, la descripción lógica de las multiplicidades aquí conservaba todavía algo estático. Es en *Mil mesetas* donde las consecuencias del rasgo notable son enunciadas con más claridad: articulada directamente a la idea de encuentro, se comprende mejor en qué toda multiplicidad es de entrada "multiplicidad de multiplicidades" (*MP*, 47; la composición del libro, por otra parte, obedece explícitamente a esta lógica). Paralelamente, el concepto de multiplicidad suministra la lógica de las piezas que componen las máquinas deseantes o los agenciamientos: "objetos parciales" cuya

6. Esta tesis es sostenida por Alain Badiou, en un libro del que por otra parte hay que saludar la altura del punto de vista y la preocupación por una verdadera controversia: *Deleuze. La clamor de l'être*. París, Hachette, 1997. Si el pluralismo impugnado por Deleuze es el de la equivocidad (pág. 38), no podemos más que estar de acuerdo; sólo que la equivocidad es precisamente para Deleuze un seudo-pluralismo, la garantía más segura de la trascendencia del Uno respecto de lo múltiple. El fondo del problema es el siguiente: para Deleuze, el pluralismo no puede pensarse sino a condición de que exista una *primacía de la relación*, cosa que Badiou no puede admitir, en nombre del vacío portador de un suplemento, el cual, para Deleuze, dependería del milagro trascendente y no de la creación (el malentendido llega al colmo en la pág. 135, cuando el pasado virtual es confundido con un simple pasado vivido; véase aquí mismo "Cristal de tiempo"). A partir de entonces, Deleuze efectivamente necesita "un concepto renovado del uno" (pág. 19), pero como síntesis inmediata –o disyuntiva– de lo múltiple ("univocidad del ser" no tiene otro sentido). De ahí procede la ecuación: "pluralismo = monismo" (*MP*, 31), que podría expresarse igualmente: *diferencia interna = exterioridad de las relaciones*. Al respecto, el concepto de "simulacro", aplicado al ente, es menos esencial para el deleuzianismo que para la interpretación que da Badiou de él; nos sentiríamos más inclinados, por nuestra cuenta, a preguntar por qué Deleuze lo abandona definitivamente luego de la *Lógica del sentido*. Véase "Univocidad del ser".

toma no implica fragmentación o pérdida de un todo, como en Melanie Klein, ya que al abandonar el plano de las totalidades constituidas (los objetos de lo dado empírico, organizado según las exigencias de la representación) para alcanzar aquel donde se agencian fragmentos de alguna manera absolutos, sin horizonte de totalización, no se hace más que alcanzar las condiciones de la experiencia "real". Al no tener ni forma ni individualidad, esos fragmentos de realidad cualquiera dan lugar al agenciararse a individuaciones intensivas (o "ecceidades": *MP*, 318 y sigs.); constituyen, a manera de "singularidades preindividuales", las dimensiones intensivas de una multiplicidad (*LS*, 345; *A&E*, 369n28 y 387). Desde este punto de vista, la lógica de las multiplicidades completa la de las disyunciones inclusivas, y los conceptos de multiplicidad y de singularidad resultan estrechamente solidarios.

En este punto, el lector puede tener la desagradable sensación de un arrebato, hasta de una neutralización recíproca de los conceptos: las dimensiones de una multiplicidad son a su vez multiplicidades, por tanto singularidad = multiplicidad, etc. Esta sensación se disipa cuando uno recuerda que una multiplicidad se compone de dimensiones que se envuelven unas a otras, cada una retomando al resto en otro grado, según una lista abierta que puede aumentar con nuevas dimensiones; mientras que, por su parte, una singularidad nunca es aislable, pero siempre "se prolonga hasta la vecindad de otra", según el principio de la primacía de los acoplamientos o de las relaciones. Así es como la multiplicidad se transforma "dividiéndose", en un cuerpo sin órganos que jamás equivale a un "cuerpo propio" (por el contrario, ese concepto supone la detención del juego primario de las máquinas deseantes, y la distribución "sedentaria" de un organismo).

*** Otra dificultad aguarda al lector: el aparente equívoco ligado con la consideración de dos niveles de preindividualidad, en algunos pasajes de *Mil mesetas*. La

misma palabra “multiplicidad” parece designar a veces una “complicación” de dimensiones intensivas (o singularidades), otras una “masa” o un “motín” extensivo de elementos llamados abstractos. En realidad, ambos aspectos se conjugan: su distinción, ajena a Bergson, se funda en una interpretación original de la teoría spinoziana del cuerpo (*MP*, 310-318). A ejemplo de la disyunción inclusiva, el segundo aspecto permite hacer justicia a un material clínico desfigurado por el psicoanálisis (*MP*, meseta 2 *in extenso*: caso de “el hombre de los lobos”). Sus dimensiones no dejan de conservar la primacía (*MP*, 299, 305), porque sólo en función de ellas la masa o el motín no se confunde ya con un conglomerado de individuos ya formados, con una multiplicidad de tipo actual-extensivo. Ese momento clave de *Mil mesetas* es aquel en que los fenómenos de “devenir-animal” adquieren toda su importancia: aquí se opera la transición hacia lo “molecular”, definido como régimen donde unidades cualesquiera sólo adquieren determinación agrupadas en masas según relaciones de velocidad y de lentitud. Como lo testimonian diversamente el arte y el “delirio” psicótico, lo intensivo se abre un camino paradójico en la representación. A partir de entonces es importante que la filosofía, en virtud de la relación íntima que anuda el concepto con el espacio, asuma por su cuenta esa reversión de lo intensivo en lo extensivo: aquí se afirma la solidaridad estrecha de lo “molecular” y de la distribución nómada en la determinación del “espacio liso” (*MP*, 473).

Plano de inmanencia (y caos)

* “A este plano, que no conoce más que las longitudes y las latitudes, las velocidades y las exceidades, lo llamamos plano de consistencia o de composición (por oposición al plano de organización y de desarrollo). Necesariamente es

un plano de inmanencia y de univocidad. Por lo tanto, lo llamamos plano de Naturaleza, aunque la naturaleza no tenga nada que ver con esto, ya que este plano no hace ninguna diferencia entre lo natural y lo artificial. Por mucho que crezca en dimensiones, nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que ocurre sobre él. Por eso mismo es natural e inmanente.” (*MP*, 326) “El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que el pensamiento se da de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento...” (*QPh*, 40) “El plano de inmanencia es como un corte del caos, y actúa como un tamiz. Lo que caracteriza al caos, en efecto, no es tanto la ausencia de determinaciones como la velocidad infinita con que ellas se bosquejan y se desvanecen: no es un movimiento de una a otra sino, por el contrario, la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra ya haya desaparecido, y porque una aparece como desfalleciente cuando la otra desaparece como bosquejo. El caos no es un estado inerte, no es una mezcla al azar. El caos caotiza, y deshace en el infinito toda consistencia. El problema de la filosofía es adquirir una consistencia, sin perder el infinito en el que el pensamiento se sume (al respecto, el caos tiene una existencia tan mental como física).” (*QPh*, 44-45) “La inmanencia no se refiere a un Algo como unidad superior de toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: se puede hablar de un plano de inmanencia precisamente cuando la inmanencia ya no es inmanente a otro fuera de sí. Así como el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia tampoco se define por un Sujeto o un Objeto capaces de contenerlo.” (La inmanencia: Una vida...)

** Lo que está primero, en cierto modo, es el caos (*QPh*, 189 y sigs.): una afluencia incesante de puntualidades de todo tipo, afectivas, intelectuales, cuyo único carácter

común es ser aleatorias y no ligadas. Y como lo observaba Hume, el reino de la pura suerte casi no puede tener otro efecto sobre el espíritu que la indiferencia ("El fondo del espíritu es delirio, o, lo que equivale a lo mismo en otros puntos de vista, azar, indiferencia", *ES*, 4). En consecuencia, toda vida está primero sumergida por "datos" de todo tipo.

Uno querría incluso añadir: hoy como nunca –si es cierto que los medios invitan cotidianamente a cada uno de nosotros a interesarse en datos cada vez más cuantiosos y dispares, y a registrarlos con miras a la acción que podrían orientar, teniendo en cuenta que moverse adecuadamente en un mundo que se ha vuelto muy complejo implica estar informado. Deleuze analiza este régimen de la información o de la consigna sobre todo a partir del cine de acción: teniendo en cuenta una situación determinada, el personaje comienza por impregnarse de los datos que la constituyen para descubrir la reacción apropiada y lograr así modificarla (*IM*, cap. 9; y *MP*, 95 y sigs.). Por tanto, lo presupuesto de la información es la vida como perpetua activación de esquemas sensorio-motores: los datos son útiles, ustedes los seleccionarán y los "tratarán" según su interés vital o su uso; literalmente, la información es la ocurrencia organizada, la forma de uso que hace de ella en el sentido estricto un "dato" cuando está tomado en tal esquema y es reconocido de antemano como útil, aunque no se sepa para qué.

Pero como esta molesta profusión de utilidades putativas tiene en sí algo de cómicamente caótico, es posible pensar que no opone más que una pantalla irrisoria –a su vez contaminada por lo que pretende conjurar– a lo que Deleuze llama la quiebra de los "estereotipos", la ruptura de esos códigos o de esos esquemas sensorio-motores que al mismo tiempo garantizaban el lazo orgánico entre el hombre y el mundo. La edad moderna se define por una "decodificación generalizada" inherente a las sociedades

capitalistas, según *El anti-Edipo*; mediante un relajamiento, hasta un desfallecimiento del dominio que ejercían sobre nosotros las formas estereotipadas de comprensión y de vida, de "tratamiento de los datos y de acción, tras la Segunda Guerra Mundial, según *La imagen-tiempo*. Este hecho, no psicológico sino de civilización, deja sin defensa frente a la común desmesura de la afluencia de datos a la que estamos entregados, y el hombre moderno se ve como tomado de vértigo –fascinación o náusea.

Por aproximación, tal es el caos en el sentido en que lo concibe Deleuze, así como el "hecho moderno", revelador de una situación de derecho. Porque jamás se había impuesto con tanta evidencia y necesidad la exigencia de otra relación con el caos que aquella que consiste en protegerse de él mediante códigos, esquemas estereotipados. Por lo tanto, es al mismo tiempo como el pensamiento reclama, ante el aspecto nuevo y sin embargo inasignable de los datos, la revelación de lazos específicos que nos digan en qué mundo entramos, y, ante el derrumbe de los viejos esquemas interpretativos o informantes, una nueva forma de lazo o de desciframiento, distinta de la totalización interpretativa trascendente que lleva a reconocer siempre ya lo que ocurre, en vez de procurar los medios de seguir su devenir (la respuesta está en una definición de la *clínica* como evaluación de un devenir, deslizamiento de una organización de signos a otra sobre una "superficie" –primer bosquejo del plano de inmanencia– que es precisamente la del sentido, *LS*, 102; los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia* están consagrados a esta empresa, elaborando el plano de inmanencia sobre el cual puede luego evaluarse el deslizamiento de un régimen social de "codificación" a un régimen de "axiomatización"; o, según una evaluación más reciente, el deslizamiento de las "sociedades de disciplina" definidas por Foucault a las "sociedades de control" definidas por el mismo Deleuze, *P*, 240-247). Y de pronto, casi no "reaccionamos" ya a los

datos, ya no tenemos fe en los encadenamientos de la costumbre o de la tradición que, en las puntualidades aleatorias de la vida individual y colectiva, nos harían reconocer datos prolongables en acción, y que mantenemos a falta de algo mejor, en una forma relajada; volvemos a una suerte de indiferencia, cuya renegación, cada día más penosa, es mantenida por los restos de viejos esquemas. Aunque presentimos que hay algo importante a extraer del caos, pero nos repugnan las formas consuetudinarias de su asignación, y adivinamos que las condiciones de un discernimiento inmanente no están ellas mismas dadas sino que dependen de un acto especial. En suma, carecemos de un *plano* que *recortaría* el caos, de condiciones que nos permitirían *ligar* esos datos y encontrarles un sentido, en el modo de una problemática más que de una interpretación. Pensar comienza por la efectuación de tal corte o la instauración de tal plano. El plano de inmanencia es la condición en la cual tiene lugar un sentido, siendo el mismo caos ese no-sentido que habita el propio fondo de nuestra vida. Sin embargo, el plano es algo muy distinto que un esquema de interpretación, que tiene que ver con las formas de pensamiento estereotipadas, con los lugares comunes cuyo caos recuperamos, en vez de enfrentarlo: el plano no es subyacente a lo dado, como una *estructura* que lo haría inteligible a partir de una “dimensión suplementaria” a las que implica.

¿De qué naturaleza es el plano? Por fuerza presenta dos caras, cada una de las cuales es el espejo de la otra: plano de pensamiento, plano de naturaleza, porque “el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser” (*QPh*, 41). Desde el punto de vista “formal”, como habría dicho Spinoza, el acto consiste en seleccionar algunas de las determinaciones caóticas –aquellas que más arriba llamábamos ocurrencias, puntualidades, o datos por así decir *intratables*– para “conservarlas” como otros tantos “movimientos infinitos” plegados unos en

otros, donde “infinitos” significa: abstraídos de todas las coordenadas espacio-temporales, reducidos a su puro sentido expresable por el infinitivo verbal. Las determinaciones consideradas son las que el pensamiento identifica como las que le pertenecen en derecho: así se hace una división del hecho y el derecho –división singular y reacondicionable, no originaria; volveremos sobre esto más abajo– que libera una *imagen del pensamiento*, cuyo correlato es uno o varios *personajes conceptuales* que efectúan sus movimientos constitutivos. Estos personajes no se confunden ni con el autor ni con los interlocutores ficticios a quienes puede ocurrir que haga dialogar, aunque en ocasiones estos los encarnen: ellos mismos tomados sobre el caos (Juez, Investigador, Idiota, Tartamudo, etc.), son otras tantas posturas que el pensador adopta mientras piensa, y que a través de él se convierten en meras determinaciones de pensamiento. El conjunto *plano-personaje* define el o los *problemas* que se plantea un pensador a través de esa tentativa de resolución que es la creación de conceptos (*QPh*, cap. 3).

Lo cual implica hasta qué punto la *intuición* tiene un papel en filosofía, por lo menos “si se considera la intuición como la envoltura de movimientos infinitos de pensamiento que recorren incesantemente un *plano de inmanencia*” (*QPh*, 42), no como el acceso a realidades superiores, a esencias independientes del pensamiento. Es en este sentido, y solamente en éste, como el pensador tiene visiones, que se confunden con el devenir-filosófico de algunas determinaciones del mundo, con el gesto de orientar el pensamiento sin referencia, de inventar su propio sistema de orientación (*QPh*, 40; *P*, 202): “no están afuera del lenguaje, son su afuera” (*CC*, 16). Es también en este sentido como los conceptos de la filosofía, que sólo reciben su sentido del problema con el que se vinculan, están sometidos a una parte de comprensión no-conceptual, la que involucra tanto al no-filósofo –porque permite com-

prender en qué la filosofía se dirige a él en derecho— como al filósofo, que haría mal en desterrar de su trabajo la parte de sí mismo que no filosofa. Obsérvese que Deleuze llama Razón a ese momento puramente intuitivo del plano (*QPh*, 74). No sólo por ocurrencia o provocación, sino para señalar que no es posible concebir una razón única originaria; si existe razón, depende plenamente de una instauración, o más bien de actos múltiples de instauración, llamados “procesos de racionalización” (*PV*, 7-9 y 15). Perpetuamente bifurcante, no existe fuera de racionalidades distintas, cada una de las cuales remite a un acto de fundación forzosamente irracional, pero que no por ello deja de testimoniar acerca de una necesidad de otro orden: el pensamiento que cree poseerse él mismo o que proyecta ese ideal en un porvenir indefinido no puede más que remitirse a la trascendencia, a creencias que superan lo dado y que se sustraen a la misma prueba del pensar (véase *AŒ*, 447, 455 e *ID*, 365-366: “La razón es siempre una región cortada en lo irracional...”). Por último, la intuición va de la mano con un *gusto* en la adaptación de los conceptos creados en el plano que los requiere. La consecuencia última del concepto de plano de inmanencia se la puede adivinar, y es que no hay *verdad* sino *creada* (*QPh*, 31-32; 55; *IT*, 191). De manera que, una vez más, el criterio de verdad, que sólo interviene en la relación del plano con el concepto, del problema con su solución, se subordina al de lo *interesante*, de lo *importante*, de lo *notable* (*DR*, 245; *QPh*, 80 — lo que Deleuze llamaba antes “llevar la prueba de lo verdadero y lo falso a los mismos problemas” (*B*, 3; *DR*, 198-213). No debe confundirse entonces la crítica y la subordinación deleuziana del concepto de verdad con una supuesta indiferencia de Deleuze a la cuestión de la verdad (véase *IT*, caps. 5-6).

Pero ¿por qué hay *planos*, más que un solo y único plano que podría llamarse EL plano, y que muy escasos pensadores parecen haber encarado (Spinoza y fugitivamente

Bergson — véase *QPh*, 49-50)? La respuesta puede esquematizarse así: 1) si el conjunto de los datos o las determinaciones es un caos es porque llevan en sí imágenes del pensamiento rivales, de tal modo que el pensador que los retuviera a todos se derrumbaría y su plano no se distinguiría ya del caos; 2) pero a la inversa, toda selección, por su coherencia misma y su reposo relativo, corre el riesgo de desembocar en que el pensador identifica su plano con un plano único y universal que remplazaría entonces el caos, y volvería a entronizar la trascendencia, devaluando por eso mismo sus propios conceptos en opiniones (véase la oposición distribución nómada-distribución sedentaria); 3) el pensador sólo conjura ese retorno de la trascendencia y la opinión si traza su plano de manera de envolver tanto como pueda EL plano de inmanencia, o sea, lo impensable que volvería a conducir al caos al pensamiento que se identificaría con él pero cuya afirmación no es menos necesaria para evitar la otra identificación, la de lo creado y lo originario; 4) por tanto, debe retener como determinaciones de derecho del pensamiento aquellas que lo afectan con movimientos infinitos que expresan la avanzada por perpetuo nuevo comienzo y bifurcación, o la insistencia de otro pensador en el pensador (tartamudeo, glosolalia, búsqueda como un perro por saltos desordenados, etc.) (sobre todo esto, véase *QPh*, 51, 55, 59, 67, etcétera).

Este concepto ¿es el primero en el “orden de las razones”? En apariencia, la pregunta puede formularse porque, siendo un concepto de las condiciones de la experiencia, el plano de inmanencia no deja de aparecer precedido por el caos. Aclaremos un equívoco: no puede haber experiencia del caos, porque ésta se confundiría con el derrumbe del pensamiento, que se dejaría atrapar por él sin encontrar algunos esquemas que pueda oponerle, ni tener la intuición de un plano que vendría a recortarlo y le permitiría adquirir consistencia en un cuadro clínico. Por eso las

puntualidades de las que partíamos no están plenamente “dadas” sino en la condición de esquemas que las ponen en claro. Sólo que esas condiciones resultan demasiado amplias, teniendo en cuenta lo que condicionan: sólo “dan” cualquier cosa en la forma de lo reconocido, de lo ya-conocido; ya no permiten hablar de experiencia de otro modo que en un sentido trillado. La experiencia “real” comienza con el corte o la instauración de un plano. A partir de entonces, el caos es más bien pensado que dado: es *virtual*. Únicamente el plano de inmanencia nos entrega un dado puro, inmediato, del cual el caos sólo ofrecía el bosquejo y el desfallecimiento. Y por virtual no debemos entender un estado que se opondría a lo real, o que, como lo posible, tendría que realizarse: a lo virtual corresponde la actualización (y el movimiento inverso de cristalización). Más aún, si la experiencia real envuelve o implica el caos, es lo real bien comprendido lo que deja de confundirse con una pura actualidad e implica una parte de virtualidad (*B*, 99 y sigs.; *DR*, 269 y sigs.). Por eso devenir, crear, pensar, siempre implica un dinamismo inverso al de la actualización: la *cristalización* (*D*, 184-185).

*** Ese dado puro es la otra vertiente del plano de inmanencia: una imagen del pensamiento no surge sin que al mismo tiempo sean propuestas las condiciones en las cuales hay algo; una nueva forma de pensamiento *es* una nueva manera de encarar la experiencia, o de pensar *lo que hay*. En consecuencia, podría describirse la historia discontinua de lo dado en filosofía, pero sin embargo sin que el pensamiento alcance la inmanencia de un dado inmediato, siquiera con Husserl. Según Deleuze, sólo dos filósofos produjeron el cuadro, enunciaron la lógica de ese dado puro: Spinoza en la *Ética*, y Bergson en el primer capítulo de *Materia y memoria* (quizá debemos agregar: Deleuze y Guattari en el magistral comienzo de *El anti-Edipo*).

Pero ¿no decíamos que EL plano no era enunciable? ¿Qué significa entonces que Spinoza haya sabido “mostrar esta

vez la posibilidad de lo imposible” (*QPh*, 59 —por lo menos, este tema indica que es instaurando EL plano como se realiza la conversión inmanentista, creer en la tierra, como decía Nietzsche, creer en este mundo, como por su parte lo dice Deleuze)? Que habiendo recortado el caos sin imponer el menor recorte *a priori* a sus determinaciones, habiéndolas relacionado sin enmarcarlas en formas preconcebidas, sustraídas a la experiencia, él produjo un plano de experiencia que implica su propia redistribución potencial al infinito. En efecto, Spinoza no se otorga más que el movimiento. Dado un campo de partículas materiales indeterminadas, la percepción no se recorta sino en función de su distribución variable en compuestos distintos, definidos por determinadas relaciones de reposo y de movimiento, de velocidad y lentitud, pero siempre expuestos a encuentros, a migraciones de sub-compuestos, a composiciones de composiciones o incluso a descomposiciones (“longitudes”); por su parte, la afectividad se diferencia, se enriquece, se reacondiciona según los devenires que corresponden a esos encuentros más o menos felices (aumentos-disminuciones de una potencia de actuar anónima y distribuida en el plano, o “latitudes”). Fuera del movimiento, único que lo constituye, obsérvese la índole acentuada de ese plano: esos dos trazos son comunes a la descripción del plano de inmanencia extraída de Spinoza (*SPP*, cap. 6; *MP*, 310-314), y a aquella que Deleuze sacará posteriormente de Bergson (*IM*, cap. 4). No de otro modo casi puede comprenderse el hecho de que el concepto de *ecceidad*, que propone un modo de individuación inmanente distinto de las formas individuales orgánicas que recortan *a priori* el campo empírico, se encadene a la exposición espinoziana (*MP*, 318 y sigs.). La-bestia-caza-a-las-cinco, un-caballo-se-cae-en-la-calle: estas composiciones donde los seres no se desprenden ya del decorado ni de la atmósfera sino que se componen de inmediato, originariamente con ellos, corresponden ya

casi al concepto de *imagen-movimiento*. Como dice Deleuze, lector de Proust, no queremos a alguien separadamente de los paisajes, las horas, las circunstancias de toda naturaleza que él envuelve. Porque así es como somos afectados, o que el *afecto* nos aparta de las cantinelas de las afecciones usuales, el *percepto* de las expectativas y las divisiones espontáneas de la percepción ordinaria: al alcanzar el plano de inmanencia donde no todo transige siempre con todo – puesto que también contiene la muerte como descomposición o absorción – sino que comunica con todo en un mismo plano llamado todavía de *univocidad*, independientemente de las asignaciones de forma, de especie, o de órgano (así es como un caballo de tiro, desde el punto de vista de lo dado puro o de la experiencia real, está más cerca del buéy que del caballo de carrera: *SPP*, 167). En ese plano el encuentro, la experimentación, siempre son posibles, y no tropiezan con ninguna barrera; que sea feliz es otra cuestión. Por eso el personaje conceptual que obsesiona al spinozismo es el niño (*MP*, 313; *QPh*, 70).

Pero prosigamos la analogía, para percibir claramente hasta qué punto los dos abordajes convergen hacia el mismo concepto, al tiempo que colocan de diferente manera sus acentos. Y remitámonos al primer capítulo de *Materia y memoria*: lo puro dado (indistinción de la imagen, del movimiento y de la materia) precede la conciencia que tengo de mí mismo y de ser ese Yo que abre absolutamente el campo de percepción, que se sabe ubicado en un punto del espacio, pero que, no estando él mismo en su campo, lo desplaza con él. El error sería confundir campo de percepción y plano de inmanencia: si es cierto que hay algo antes que toda asignación de un sujeto que apunta a un objeto, el plano donde se extiende lo dado no se abre de ningún punto en particular, y no tiene sentido pretender que varía según el punto de vista. Está ahí inmediatamente, acentrado, por así decirlo fijo aunque estibado a nada, como las imágenes de cine que desfilan sobre una pantalla im-

perturbable, aunque propongan al espectador perspectivas cambiantes. Si hay un sujeto, éste se constituye *en lo dado*, según el problema que planteaba Deleuze desde su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, en 1953; y ahí se constituye en cada uno de sus puntos. A partir de entonces, decir del sujeto que percibe y experimenta que está “en adyacencia”, no es cercenarlo de lo dado reintroduciendo *in extremis* el Ego trascendental, sino por el contrario hacerlo circular por todos los puntos del plano como por otros tantos *casos* de sí mismo, para concluirlo de esa serie de devenires (el *Cogito* deleuziano sería algo así como un: “siento que me vuelvo otro, luego yo era, luego ¡eso era yo!” –véase *LS*, 360 y *AC*, 22-29). Si volvemos a la descripción spinoziana, ahora comprendemos que pueda tratarse de un “plano fijo” (*D*, 113; *MP*, 311) y de “estados intensivos de una fuerza anónima” (*SPP*, 171). En efecto, no se necesita ninguna fusión o empatía especial para que a cada uno de los puntos de ese plano de experiencia pura, que no es abierto por ningún sujeto constituido, corresponda un afecto: por ejemplo la distancia que separa el caballo de carrera del caballo de tiro, desde el punto de vista inmanente de lo que pueden, de los dinamismos o los ritmos de que son capaces; por el contrario, la proximidad del caballo de tiro y del buéy –todos objetos inmediatos de un percepto y de un afecto en el plano de inmanencia.

Por último, si preguntamos en qué sentido ese plano de Naturaleza o de univocidad puede valer también para EL plano de inmanencia de todo pensamiento, por consiguiente en qué sentido Spinoza muestra “la posibilidad de lo imposible”, comprendemos que más allá incluso de la “imagen dogmática del pensamiento” al que su filosofía parece adherir exteriormente (afinidad natural del pensamiento y de lo verdadero, modelo de una verdad preexistente al acto de pensar –véase *DR*, cap. III), su plano establece la *imagen paradójica de un pensamiento sin imagen*, de un pensamiento que no sabe de antemano lo

que significa pensar y que no puede más que volver incesantemente al acto que lo engendra (corte del caos). Si puede decirse que Spinoza mostró EL plano, es en la medida en que el pensamiento se refleja en ese “espacio liso” ocupado únicamente por movimientos desiguales, componibles o no, recomponibles siempre de otra manera, y los vive como otros tantos dramas de sí mismo, de ensayos o de alucinaciones de lo que puede significar pensar.

Concluyamos con algunas referencias. El concepto de plano de inmanencia remplaza el “campo trascendental” surgido de las filosofías de Kant y de Husserl (sobre estos dos autores, véanse *LS*, series 14^a-17^a y *QPh*, 48-49).

“Plano” y no ya “campo”: porque no es *para* un sujeto supuestamente fuera de campo, o en el límite de un campo que se abre a partir de él en el modelo de un campo de percepción (véase el Ego trascendental de la fenomenología —por el contrario el sujeto se constituye en lo dado, o más exactamente en el plano); y también porque todo lo que viene a ocuparlo no crece o no se conecta sino lateralmente, sobre los bordes, y allí todo no son más que resbalones, desplazamientos, *clinamen* (*LS*, 15-16, 311-312), y hasta “clínica”, no sólo en el sentido definido más arriba de “deslizamiento de una organización a otra”, sino en el de “formación de una desorganización, progresiva y creadora” (lo que remite a la definición deleuziana de la *perversión* —véase “Línea de fuga”). Los movimientos en el plano se oponen a la verticalidad de una fundación o a la rectilinealidad de un progreso (es en *Lógica del sentido* donde el campo trascendental comienza a ser pensado como un plano, aunque la palabra no sea pronunciada: *LS*, 133; y la tríada profundidad-superficie-altura —vale decir, mezclas de cuerpos en interacción y compenetración, acontecimientos, formas— será vuelta a jugar o repetida de diferente manera en caos-plano-trascendencia u opinión en *¿Qué es la filosofía?*).

“De inmanencia” y no ya “trascendental”: porque el plano *no precede* a lo que viene a poblarlo o llenarlo, sino que se construye y se reacondiciona en la experiencia, de tal manera que no tiene ya sentido hablar de formas *a priori* de la experiencia, de una experiencia en general, para todos los lugares y todos los tiempos (así como tampoco puede uno contentarse con el concepto de un espacio-tiempo universal e invariable). En otros términos, tales condiciones no son “más amplias de lo que condicionan”, y por eso la filosofía crítica así radicalizada pretende enunciar los principios de una verdadera *génesis*, no de un simple condicionamiento externo indiferente a la naturaleza de lo que condiciona (los *episteme* o los “*a priori* históricos” de Foucault dan una idea de esta exigencia, aunque los planos de pensamiento según Deleuze se refieran más bien a autores y a obras).

No habrá de verse una contradicción en el hecho de que Deleuze no renuncie muy simplemente a un discurso de tipo “trascendental”: el concepto forzosamente general de las condiciones de la experiencia real (o sea, siempre singular, inseparable de una producción de novedad) no se confunde con supuestas condiciones de la experiencia *en general*. Pero innegablemente hay que resolver una dificultad, hay que realizar una mutación filosófica, puesto que se trata de pensar el concepto de algo que jamás es dado de una vez ni para siempre, que tampoco se da progresivamente parte por parte, pero que se diferencia o se redistribuye, y no existe sino en sus propias variaciones (véase la oposición del “una vez por todas” y del “por todas las veces”. *DR*, 127-128, 152; *LS*, 76). Desde su primer artículo —“La concepción de la diferencia en Bergson”— en 1956, Deleuze aboga por un tipo nuevo de concepto, cuyo bosquejo encuentra en Nietzsche (Voluntad de poder) y en Bergson (Duración, Memoria): un concepto que obedece a la lógica de la *diferencia interna*, o sea, cuyo objeto “no se divide sin cambiar de naturaleza” a cada

momento de su división, pero difiere de sí con cada afirmación de sí (véase "Empirismo trascendental"). Así se obtiene el concepto de condiciones de la experiencia que se van diferenciando *con* la experiencia, sin por ello confundirse con ella y alcanzar lo empírico por confusión del derecho y el hecho. Tal concepto no expresa ya nada de universal: de ahí que Deleuze hable a veces del plano de inmanencia en general, otras del plano instaurado por tal o cual filósofo. Realmente son las variaciones de un solo y mismo plano, una vez que decimos que "un solo y mismo" no expresa ya nada de permanente o de idéntico a sí (*Lógica del sentido* trabaja particularmente esta noción de "un solo y mismo" en el sentido de lo que no existe sino difiriendo consigo; la noción de "común" padece una suerte paralela –véase "Univocidad del ser").

Por último, compruébese que el uso deleuziano de la palabra "inmanencia" no deriva de Husserl, aunque también surja en el marco de un cuestionamiento crítico y no metafísico: Deleuze extrae de Spinoza la herramienta de una radicalización antifenomenológica de la filosofía crítica, por una operación que no carece de analogía con el post-kantismo, cuya importancia varias veces destaca. En efecto, la inmanencia se vuelve "pura", o "para sí" en vez de esa inmanencia a la conciencia que Husserl convertía en su criterio de método (y cuando Deleuze rehace la operación una segunda vez al interpretar el primer capítulo de *Materia y memoria*, es para remediar la famosa fórmula de la intencionalidad: toda conciencia *es* algo, y no conciencia *de* algo –véase *IM*, cap. 4). Convertir la lógica de las modas finitas de la *substancia* spinoziana en el enunciado de un plano de *experiencia*, ¿es extralimitar el derecho del intérprete? No, si tenemos en cuenta 1) las razones para considerar que el concepto de substancia única, en la 1^a parte de la *Ética*, se obtiene bajo la exigencia de la inmanencia y no la inversa, o sea, a partir de los "atributos" que son la extensión y el pensamiento (por un lado no

tienden afuera, por el otro no se distinguen ontológicamente, no siendo más que dos expresiones de una sola y misma realidad); 2) la ruptura de tono ocasionada por la inserción abrupta de la teoría de los cuerpos en el curso deductivo de la 2^a parte (el pasaje se encuentra después del escolio de la prop. 13); y 3) el alcance expresamente ético de esta teoría (véase IV, 39 y dem.). "Era necesario que el autor diga efectivamente todo lo que yo le hacía decir" (P, 15): bajo las apariencias de una broma, ¿puede la historia de la filosofía desear máxima más rigurosa y más profunda (salvo que nos despidamos de la filosofía)?

Problema

* Por no ver que el sentido o el problema es extra-proposicional, que difiere en naturaleza de toda proposición, se pierde lo esencial, la génesis del acto de pensar, el uso de las facultades." (DR, 204) "Todo concepto remite a un problema, a problemas sin los cuales no tendría sentido, y que a su vez no pueden ser deslindados o comprendidos sino en la medida de su solución." (QPh, 22) "Nos hacen creer a la vez que los problemas ya vienen preparados, y que desaparecen con las respuestas o la solución: en ese doble aspecto no pueden ser ya sino fantasmas. Nos hacen creer que la actividad de pensar, y también lo verdadero y lo falso respecto de esta actividad, sólo comienzan con la búsqueda de las soluciones, no conciernen más que las soluciones." (DR, 205) "La verdadera libertad está en un poder de decisión, de constitución de los mismos problemas." (B, 4)

** No debe desdénarse la importancia del concepto de problema en Deleuze, así como la precisión que le confiere, siguiendo y más allá de Bergson. Es usual, por lo menos en Francia, que los profesores de filosofía exijan ante todo

de sus alumnos una “problemática”; no obstante, es raro que se ejerciten en definir su naturaleza, de tal modo que la cosa se rodea de un aura de misterio iniciático que no deja de producir sus efectos normales de intimidación. Toda la pedagogía de Deleuze residía en esa insistencia metodológica y deontológica sobre el papel de los problemas (para convencerte de esto basta con consultar sobre todo los registros o transcripciones de sus cursos, muy ampliamente disponibles hoy en día, véanse referencias bibliográficas): *un enunciado, un concepto sólo tienen sentido en función del problema al que se refieren*. El problema filosófico, que debe ser enunciable, no se confunde con la dramaturgia ordinaria de la disertación, esa puesta en contradicción sobre un mismo tema de tesis a primera vista tan procedentes una como la otra (porque lo que se llama problema no es entonces más que el calco artificial de las respuestas a una pregunta caída del cielo). ¿Cuál es ese sentido que el problema confiere a la enunciación conceptual? No se trata de la significación inmediata de las proposiciones: éstas sólo se refieren a datos (o estados de cosas), que precisamente ellos mismos carecen de la orientación, el principio de discriminación, la problemática que les permitiría relacionarse, vale decir, producir un sentido. Los problemas son actos que abren un horizonte de sentido, y que sustentan la creación de los conceptos: un nuevo aspecto del cuestionamiento, que abre una perspectiva inhabitual sobre el más familiar o que confiere interés a datos hasta entonces considerados insignificantes. Por cierto, cada uno se muestra más o menos dispuesto a reconocer ese hecho; pero una cosa es admitirlo, y otra extraer sus consecuencias teóricas. Si el cuestionamiento es la expresión del problema, su cara directamente enunciable (aunque las preguntas en ocasiones permanezcan implícitas en filosofía), no por ello dejan de derivar por lo menos dos constituyentes igualmente enunciables, y cuya enunciación incumbe al filósofo “re-

tratista”, o “historiador” en el sentido de la historia natural: taxonomista o clínico, experto en la localización y la diferenciación de los regímenes de signos (*P*, 67, 186; *QPh*, 55): por un lado, una nueva *imagen del pensamiento*, definida por la selección de ciertos “movimientos infinitos” (nuevo corte en el caos, nuevo plano de pensamiento); por el otro, los *personajes conceptuales* que lo efectúan (*QPh*, caps. 2-3 y particularmente págs. 54, 72, 78-80).

Primera consecuencia: el horizonte del sentido no es universal (véase “Plano de inmanencia”, “Univocidad del ser”). Segunda consecuencia, o vertiente deontológica: *discutir* en filosofía, vale decir, oponer a un autor objeciones que forzosamente no se entienden sino desde el punto de vista de otro problema y en otro plano, es perfectamente vano, no es más que la parte frívola o reivindicativa de la actividad intelectual. No porque el intercambio deba proscribirse ni porque el pensamiento sea autárquico —en Deleuze hay todo un tema de la “soledad poblada”—, pero el diálogo sólo tiene interés en el modo de la colaboración desconcertante, del tipo Deleuze y Guattari, o bien en el modo de la libre conversación, cuyas elipses, discontinuidades y otras acumulaciones pueden inspirar al filósofo: *D*, primera parte; *QPh*, 32-33, 132-133, 137-139). Tercera y última consecuencia: la argumentación, si es plenamente exigible del filósofo, permanece subordinada al acto fundamental de *plantear* un problema.

*** Este acto de posición es la parte irredimiblemente *intuitiva* de la filosofía, lo que no significa arbitraría, ni desprovista de rigor: simplemente, la necesidad responde a otros criterios que el del racionalismo, es decir, de un pensamiento que se poseería a sí mismo; y el rigor, a otras virtudes que las de la inferencia válida. Una vez más, esta última debe ser el objeto de una preocupación secundaria, o sea: subordinada y no facultativa. Si fuera facultativa se comprendería mal la índole demostrativa de la enunciación deleuziana, inclusiva en sus aspectos alusivo y digresivo,

ya sea en la forma polifónica, abigarrada y discontinua de *Capitalismo* y *esquizofrenia*, o bien cuando adopta un aspecto contrastado y elíptico, como en los textos tensos de los últimos años (sobre lo alusivo y lo digresivo como caracteres positivos de la enunciación filosófica, véase *QPh*, 28 y 150-151). Pero si la validez del razonamiento fuera el primer criterio, es la filosofía en su totalidad la que se vería atrapada en la trampa de las contradicciones aparentes, vale decir, paradojas insostenibles por no percibir su sentido ni su necesidad. En consecuencia, la filosofía es a gusto del consumidor, porque lo mismo da, irracional o fundadora de racionalidades heterogéneas. Irracional: la palabra no puede dar miedo, o justificar amalgamas lastimosas, sino desde el punto de vista de una nostalgia del racionalismo, vale decir, de un pensamiento que no habría recorrido el círculo del fundamento y no se hubiese convencido de no sostener su necesidad sino desde *afuera*, vale decir, de un *encuentro* con lo que obliga a pensar (*PS*, 25, 118; *DR*, 182). El criterio de un encuentro semejante es que el pensamiento se vea obligado a pensar lo que sin embargo no puede pensar todavía, al no tener un esquema ya listo para reconocerlo, al no disponer de la forma que le permitiría *a priori* plantearlo como un *objeto*. Al respecto, la filosofía resulta inseparable, no sólo de una creencia propiamente inmanente, sino de una parte de comprensión *no-conceptual*, que también es el sesgo preciso por el cual la filosofía puede pretender dirigirse a todo el mundo (en vez de contentarse con una pretensión general y vaga, que “todo el mundo” le devuelve cuando a cambio pretende juzgarla según sus criterios). Y sin dudas, la filosofía bien puede darse esa forma universal del objeto posible: entonces se cubrirá con lo que se presenta como una ropa demasiado amplia, que borrá su singularidad en vez de enfrentarla. Por eso el pensamiento que piensa su propio acto al mismo tiempo piensa las condiciones de la “experiencia real”, por rara que sea; vale decir, las condiciones de

una mutación de la condición a la medida de lo que debe condicionar, de modo tal que no haya una forma universal del objeto posible sino singularidades irreductibles, fracturas de no-reconocible a las que cada vez responde, al correr de una “experimentación vacilante” (*QPh*, 44), una redistribución original de los rasgos que definen lo que significa pensar, y por eso mismo una nueva posición de problema. La posición de problema es injustificable mediante argumentos: los argumentos son indispensables, pero lógicamente interiores a la problemática. Más aún, si sirven para desplegar su coherencia, para trazar los caminos en el concepto o de un concepto a otro, sería ilusorio separarlos del acto de plantear el problema: ocurre que la *consistencia* que garantizan sólo negativamente proviene de las reglas de validez lógica que respetan, así como la posibilidad lógica sólo condiciona por defecto lo que sucede. Es evidente que si uno se contradice no habla: no hay mucho interés en responderle. En cambio, las condiciones de verdad de una proposición, la validez de un razonamiento, en otros términos su índole *informativa*, en modo alguno garantizan que tengan sentido o interés, vale decir, que se refieran a un problema. Lo cual implica que el punto de vista de la lógica no preserva de la *nededad*, de la indiferencia caótica de las expresiones válidas que cotidianamente solicitan el espíritu con el nombre de “informaciones”: la filosofía no puede contentarse con el criterio de consistencia de los lógicos (sobre la cuestión de la *nededad* como negativo del pensamiento más esencial que el error, véanse *NPh*, 118 y sigs.; *DR*, 192 y sigs., 207, 353; *P*, 177). Positivamente, pues, la consistencia se definirá por la inseparabilidad de componentes conceptuales de naturaleza estrictamente de acontecimiento, que remiten al acto de posición de problema cuyos considerandos despliega, y que un punto de vista estrictamente formal es muy impotente de fundar, fuera de que ni siquiera pretende hacerlo (*QPh*, 25, 133). En suma, no hay una verdadera

diferencia entre conceptualizar y argumentar: se trata de la misma operación que específica y resuelve un problema. En filosofía no hay lugar para una problemática autónoma de la argumentación. El lector puede entonces comenzar a comprender por qué Deleuze puede decir que “el concepto no es discursivo” (o que el filósofo “no encadena proposiciones”) aunque “la filosofía proceda por frases” (*QPh*, 27-29). En definitiva, comprendemos el sentido de la posición deleuziana: *irracionalismo, no ilogismo*; o incluso *lógica de lo irracional*. “Irracional” remite por un lado al encuentro donde se engendra el acto de pensar (por tal motivo, es el correlato de “necesario”), por otro lado al devenir, a las líneas de fuga que todo problema implica, en sí mismo y en el objeto informe que se capta a través de él. “Lógica” se refiere a la coherencia del sistema de signos o de síntomas –en este caso, de conceptos– que la filosofía inventa para responder a ese desafío.

Ritornelo (diferencia y repetición)

* El ritornelo va hacia el agenciamiento territorial, allí se instala o de ahí sale. En un sentido general, se llama ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales (hay ritornelos motrices, gestuales, ópticos, etc.). En un sentido restringido, se habla de ritornelo cuando el agenciamiento es sonoro o “dominado” por el sonido –pero ¿por qué ese aparente privilegio?“ (*MP*, 397) “El gran ritornelo se alza a medida que uno se aleja de la casa, aunque sea para volver, porque ya nadie nos reconocerá cuando volvamos.” (*QPh*, 181)

** El ritornelo se define por la estricta coexistencia o contemporaneidad de tres dinamismos implicados unos en otros. Forma un sistema completo del deseo, una lógica de

la existencia (“lógica extrema y sin racionalidad”). Se expone en dos tríadas un poco diferentes. Primera tríada: 1. Tratar de alcanzar el territorio, para conjurar el caos; 2. Trazar y habitar el territorio que filtra el caos; 3. Lanzarse fuera del territorio o desterritorializarse hacia un cosmos que se distingue del caos (*MP*, 368 y 382-383; *P*, 200-201). Segunda tríada: 1. Buscar un territorio; 2. Partir o desterritorializarse; 3. Volver o reterritorializarse (*QPh*, 66). El desfasaje entre estas dos presentaciones radica en la bipolaridad de la relación tierra-territorio, en las dos direcciones –trascendente e inmanente– en las cuales la tierra ejerce su función desterritorializante. Porque la tierra vale a la vez como ese hogar íntimo hacia el cual se curva naturalmente el territorio, pero que, tomado como tal, tiende a rechazar a este último al infinito (así es lo Natal, siempre perdido: *MP*, 382, 401, 417 y sigs. –piénsese aquí en el polo catatónico del cuerpo pleno que rechaza todo órgano, en *El anti-Edipo*); y como ese espacio liso que presupone y envuelve todo *límite*, y que constituye la apertura en derecho, la irreductible desestabilización del territorio mismo más cerrado (*QPh*, 170-171 por ejemplo –obsérvese aquí cierto flotamiento del enunciado “tierra desterritorializada”, porque ora ella lo está en derecho, a manera de “cosmos”, ora lo está bajo el efecto de su relación con el cosmos, como en *MP*, 426). El ritornelo merece dos veces su nombre: primero como trazado que vuelve sobre sí, se recupera, se repite; luego como circularidad de los tres dinamismos (buscarse un territorio = tratar de alcanzarlo). Así, todo comienzo es ya un retorno, pero éste siempre implica un desvío, una diferencia: la reterritorialización, correlato de la desterritorialización, nunca es un retorno a lo mismo. No hay llegada, nunca hay más que un retorno, pero volver se piensa en una relación revés-derecho, recto-verso con partir, y uno parte y vuelve al mismo tiempo. A partir de entonces hay dos maneras distintas de partir-volver, y de tornar infinito ese par: el

vagabundeo del exilio y el llamado de lo sin-fondo, o bien el desplazamiento nómada y el llamado del afuera (ya que lo Natal no es más que un afuera ambiguo: *MP*, 401). Son dos formas de desvío a sí: desgarramiento del sí al que uno no deja de retornar como a un ajeno, porque está perdido (relación del Exiliado con lo Natal, incluido en el 2º tiempo de la primera tríada); arrancamiento de sí al que no se vuelve sino como ajeno, irreconocible o vuelto imperceptible (relación de lo Nómada con el Cosmos, 3º tiempo de la segunda tríada). Por tanto, no hay incompatibilidad, ni siquiera evolución entre las dos tríadas: solamente una diferencia de acento. El desafío es el sentido existencial del *retorno* como problema (la palabra ritornelo evoca, a la manera de un acrónimo, el Eterno Retorno*): ¿qué hace el trazado que, al volver sobre sí, diferencia un interior de un exterior (instauración del territorio)? ¿Se abisma en el torbellino loco alrededor del origen cuyo simulacro segregá (Natal)? O bien ¿repite al hacerlo el afuera que envuelve y cabalga al tiempo que se distingue de él (el límite es al mismo tiempo un cedazo)? En esta tensión lógica vemos en qué el trazado, la marca, el signo de territorio se confunden con el ritornelo. Los dos sentidos del retorno componen el “pequeño” y el “gran” ritornelo: territorial o cerrado sobre sí mismo, cósmico o llevado sobre una línea de fuga semiótica. Y es bajo la relación de los dos estados del ritornelo, pequeño y grande, como la música (*MP*, 370, 431: “desterritorializar el ritornelo”), luego el arte en general (*QPh*, 175-176), se vuelven pensables. Por último, si el concepto también forma parte, es en la medida en que pasa y vuelve a pasar por todas las singularidades que lo componen (*QPh*, 25),

* *Ritournelle* en francés: *retour éternel*. [N. del T.]

en función de una tierra a veces natal-inmutable (es entonces *a priori* innato, o todavía objeto de reminiscencia) a veces nueva-venidera (está construido en un plano de inmanencia: cuando el filósofo traza su territorio en la misma desterritorialización) (*QPh*, 44, 67, 85).

Rizoma

* “Sustraer lo único de la multiplicidad por constituir; escribir a $n - 1$. Un sistema semejante podría ser llamado rizoma.” (*MP*, 13) “A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de sus trazos no remite necesariamente a trazos de la misma naturaleza, pone en juego regímenes de signos muy diferentes y hasta estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni al Uno ni a lo múltiple... No está hecho de unidades sino de dimensiones, o más bien de direcciones móviles. No tiene comienzo ni fin, sino siempre un medio, por el cual crece y desborda. Constituye multiplicidades” (*MP*, 31).

** Este concepto, sin duda el más famoso de los de Deleuze y Guattari, no siempre es bien comprendido. Por sí solo es un manifiesto: una nueva imagen del pensamiento destinada a combatir el privilegio secular del árbol que desfigura el acto de pensar y nos aleja de él (la introducción de *Mil mesetas*, titulada “Rizoma”, fue publicada por separado algunos años antes del libro; la noción aparece por primera vez en el *Kafka*). Es flagrante que “muchas gentes tienen un árbol plantado en la cabeza” (*MP*, 24): ya se trate de buscarse raíces o ancestros, situar la clave de una existencia en la infancia más lejana, o incluso consagrar el pensamiento al culto del origen, el nacimiento, el aparecer en general. Genealogistas tradicionales, psicoanalistas y fenomenólogos no son los amigos del rizoma. Además, el

modelo arborescente somete por lo menos idealmente el pensamiento a una progresión de principio a consecuencia, a veces conduciéndola de lo general a lo particular, otras tratando de fundarla, de afianzarla para siempre en un suelo de verdad (hasta a las aplicaciones *multimedia*, en nuestros días, les cuesta trabajo instaurar una navegación transversal, y las más de las veces se limitan al vaivén entre un resumen y rótulos sin salida. En Deleuze, esta crítica no excluye en modo alguno el mantenimiento de la distinción del hecho y el derecho, salida del cuestionamiento crítico o trascendental. Aquí hay que redoblar la atención: si el *empirismo trascendental* consiste en pensar "condiciones no más amplias que lo condicionado", no es ya evidente asimilar el derecho a lo originario y el hecho a lo derivado. Pero la cosa puede formularse de otra manera: el origen, a su vez afectado por la diferencia y lo múltiple, pierde su carácter de *a priori* englobante, mientras que lo múltiple se sustrae al dominio del Uno (*n-1*) y se convierte en el objeto de una síntesis inmediata, llamada "multiplicidad"; en adelante designa lo que está primero en la experiencia "real" (que nunca es "en general" o simplemente "posible"), por oposición a los conceptos de la representación. El rizoma dice a la vez: nada de punto de origen o de principio primero que gobierna todo el pensamiento; nada de avanzada significativa que por tanto se haga por bifurcación, encuentro imprevisible, reevaluación del conjunto desde un ángulo inédito (lo que distingue al rizoma de una simple comunicación en red –aquí "comunicar" no tiene el mismo sentido, véase "Univocidad del ser"); tampoco un principio de orden o de entrada privilegiada en el recorrido de una multiplicidad (para estos dos últimos puntos, véanse "Complicación" y la definición más arriba: "No está hecho de unidades sino de dimensiones").

El rizoma, pues, es un anti-método, que tiene el aspecto de autorizarlo todo –y en efecto lo autoriza, porque ése es su rigor, cuyo carácter ascético subrayan de buena gana

los autores, con el nombre de "sobriedad", destinado a discípulos apurados (*MP*, 13, 125, 342, 425). No juzgar de antemano qué senda es buena para el pensamiento, remitirse a la experimentación, erigir la benevolencia como principio, considerar por último el método como una muralla insuficiente contra el prejuicio, porque cuando menos conserva su forma (verdades primeras): una nueva definición de la seriedad en filosofía, contra el burocratismo puritano del espíritu académico y su "profesionalismo" frívolo. Esta nueva vigilancia filosófica, por otra parte, es uno de los sentidos de la fórmula: "condiciones no más amplias que lo condicionado" (el otro sentido es que la condición se diferencia con la experiencia). Lo menos que puede decirse es que aquí no es fácil sostenerse: desde ese punto de vista, el rizoma es el método del anti-método, y sus "principios" constitutivos son otras tantas reglas de prudencia respecto de todo vestigio o de toda reintroducción del árbol y el Uno en el pensamiento (*MP*, 13-24).

*** El pensamiento, pues, se remite a la experimentación. Esta decisión implica por lo menos tres corolarios: 1) pensar no es representar (no se busca una adecuación con una supuesta realidad objetiva, sino un efecto real que vuelve a lanzar la vida y el pensamiento, desplaza sus desafíos, los lleva más lejos y a otra parte); 2) no hay un comienzo real sino en el medio, allí donde la palabra "génesis" recupera plenamente su valor etimológico de "devenir", sin relación con un origen; 3) si todo encuentro es "posible" en el sentido en que no hay razón para descalificar *a priori* algunos caminos más que otros, no por ello todo encuentro es seleccionado por la experiencia (algunos montajes, algunos acoplamientos no producen ni cambian nada). Profundicemos este último punto. No hay que dejarse engañar con el juego aparentemente gratuito al que llama el método del rizoma, como si se tratara de practicar ciegamente cualquier collage para obtener arte o filosofía, o como si toda diferencia fuera *a priori* fecunda, según

una *doxa* extendida. Por cierto, quien confía en pensar debe consentir en una parte de tanteo ciego y sin apoyo, en una “aventura de lo involuntario” (PS, 116-119); y a pesar de la apariencia o el discurso de nuestros maestros, ese *tacto* es la aptitud menos comparada, porque padecemos de demasiada conciencia y de demasiado dominio; no consentimos casi el rizoma. No por ello la vigilancia del pensamiento es menos requerida, pero en el mismo corazón de la experimentación: fuera de las reglas mencionadas más arriba, consiste en el discernimiento de lo estéril (agueros negros, atolladeros) y de lo fecundo (líneas de fuga). Ahí es donde pensar conquista su necesidad y su efectividad a la vez, en reconocer los signos que nos obligan a pensar porque envuelven lo que todavía no pensamos. Y por eso Deleuze y Guattari pueden decir que el rizoma es cosa de *cartografía* (MP, 19-21), vale decir, de clínica o de evaluación inmanente. Sin duda ocurre que el rizoma sea simulado, *representado* y no producido, y sirva de coartada a ensambladuras sin efecto o a verborreas fastidiosas: porque se cree que basta con que algunas cosas no tengan relación entre sí para que haya interés en relacionarlas. Pero el rizoma es tan benévolos como selectivo: tiene la残酷 de lo real, y sólo crece allí donde ocurren efectos determinados.

Singularidades preindividuales

* “No podemos aceptar la alternativa que compromete a la vez la psicología, la cosmología y la teología en su conjunto: o bien singularidades ya tomadas en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado. Cuando se abre el mundo de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, preindividuales, finalmente pisamos el campo de lo trascendental.” (LS, 125)

** La elaboración del concepto de singularidad procede de una radicalización de la interrogación crítica o trascendental: el individuo no está primero en el orden del sentido, debe ser engendrado en el pensamiento (problemática de la individuación); el sentido es el espacio de la distribución nómada, no existe un reparto originario de las significaciones (problemática de la producción del sentido). En efecto, aunque parezca a primera vista la última realidad tanto por el lenguaje como por la representación en general, el individuo supone la puesta en *convergencia* de cierta cantidad de singularidades, que determinan una condición de cierre bajo la cual se define una identidad: el hecho de que algunos predicados sean retenidos implica que otros sean *excluidos*. En las condiciones de la representación, las singularidades, pues, son de entrada predicados, atribuibles a sujetos. Ahora bien, el sentido es por sí mismo indiferente a la predicación (“verdear” es un acontecimiento como tal, antes de convertirse en la propiedad posible de una cosa, “ser verde”); a partir de entonces comunica en línea recta con cualquier otro acontecimiento, independientemente de la regla de convergencia que lo apropia a un sujeto eventual. Así, el plano en que se produce el sentido está poblado de singularidades “nómadas”, inatribuibles y no jerarquizadas a la vez, y que constituyen puros acontecimientos (LS, 65-67, 130, 136). Estas singularidades tienen entre sí relaciones de divergencia o de disyunción, ciertamente no de convergencia porque ésta ya implica el principio de exclusión que gobierna la individualidad: no comunican más que por su diferencia o su distancia, y el libre juego del sentido y de su producción reside precisamente en el recorrido de esas múltiples distancias, o “síntesis disyuntiva” (LS, 201-204). Los individuos que somos, al derivar de ese campo nomádico de individuación que no conoce más que acoplamientos y disparidades, campo trascendental perfectamente impersonal e inconsciente, no vuelven a tender lazos con ese

juego del sentido sin hacer la prueba de la movilidad de sus fronteras (*DR*, 327, 331). En ese nivel, cada cosa misma no es más que una singularidad que “se abre al infinito de los predicados por los cuales pasa, al mismo tiempo que pierde su centro, vale decir, su identidad como concepto y como yo” (*LS*, 204, 344-345).

*** Las singularidades preindividuales, pues, siempre son relativas a una multiplicidad. Sin embargo, diríase que Deleuze vacila entre dos tratamientos posibles. A veces las singularidades designan las “dimensiones” intensivas de una multiplicidad (*LS*, 345; *A&E*, 369n28, 387), y por esa razón también pueden ser llamadas “intensidades”, “afectos”, o incluso “ecceidades”; su distribución corresponde entonces al *mapa* afectivo de un agenciamiento (*MP*, 248; *CC*, 81), o incluso a la *modulación* continua de un material (*MP*, 457-458, 505-509). Otras se distribuyen en el nivel de cada dimensión, y se redistribuyen de una dimensión a otra: tales son los “puntos brillantes” o notables a cada grado del cono bergsoniano de la memoria (*B*, 58, 103-104), los “puntos sobre los dados” de cada lanzamiento de la distribución nómada (*DR*, 255-256; *LS*, 75-76), los “puntos singulares” cuya distribución determina las condiciones de resolución en la teoría de las ecuaciones diferenciales (*DR*, 228-230; *LS*, 69-70), etc. No obstante, no es seguro que estos dos tratamientos no converjan. Obsérvese que Deleuze pasa fácilmente de *una* singularidad a *unas* singularidades, como si toda singularidad ya fuera varias (*LS*, 67, 345): ocurre que las singularidades que componen una multiplicidad “penetran unas en otras a través de una infinidad de grados”, ya que cada dimensión es como un punto de vista sobre todas las otras, que las distribuye a todas a su nivel. Ésa es la ley del “sentido como singularidad preindividual, intensidad que vuelve sobre sí misma a través de todas las otras” (*LS*, 347 – lógica de la síntesis disyuntiva). Esta “complicación”,

que sólo es de derecho, solicita efectuarse: por eso no hay redistribución, golpe de dados creador a menos que la “recuperación de las singularidades unas en otras” se ejerza bajo la condición de un encuentro de “problemas” distintos (*DR*, 259) o de series heterogéneas (*LS*, 68). De aquí procede una teoría del aprendizaje (*DR*, 35, 248), y de lo que significa “tener una Idea” (*DR*, 236-258 – texto extremadamente difícil pero cuya comprensión es decisiva; compárese con *F*, 90-97): realmente estamos sobre la senda de lo que explorará *Mil mesetas* con el nombre de “multiplicidad de multiplicidades” (teoría de los “devenires”).

Síntesis disyuntiva (o disyunción inclusiva)

* “Toda la cuestión es saber en qué condiciones la disyunción es una verdadera síntesis, y no un procedimiento de análisis que se contenta con excluir los predicados de una cosa en virtud de la identidad de su concepto (uso negativo, limitativo o exclusivo de la disyunción). La respuesta es dada en la medida en que la divergencia o el descentramiento determinados por la disyunción se vuelven objetos de afirmación como tales.” (*LS*, 204) “La disyunción se ha vuelto *inclusiva*, todo se divide, pero en sí mismo.” (*E*, 59-60)

** 1) Comúnmente se entiende por disyunción inclusiva un complejo tal que, dadas dos proposiciones, una u otra *por lo menos* es el caso (por ejemplo, “está lindo o hace frío”): “inclusiva” no tiene un sentido positivo y sólo significa que la disyunción envuelve una conjunción posible. No hay exclusión, pero se ve que las dos proposiciones no dejan de excluirse sino en el punto mismo en que su disyunción se borra. En el sentido estricto,

por consiguiente, toda disyunción es exclusiva: no-relación (*relation*)* donde cada término es la negación del otro. Con Deleuze, la noción adquiere un sentido muy distinto: la no-relación se convierte en una relación, la disyunción en una relación (*relation*). ¿No era ésa la originalidad de la dialéctica hegeliana? Paradójicamente, empero, ésta contaba con la negación para afirmar la disyunción como tal, y sólo podía hacerlo por la mediación del todo, elevando la negación a la contradicción (B es todo lo que no es A: *DR*, 65); en consecuencia, no había síntesis disyuntiva, siquiera elevada al infinito, sino en el horizonte de su reabsorción o “reconciliación”, distribuyendo en definitiva cada término en su lugar. En realidad, hasta los contrarios o los términos relativos (vida-muerte; padre-niño; hombre-mujer) no están destinados a una relación (*relation*) dialéctica: “siendo inclusiva, la disyunción no se cierra sobre sus términos, por el contrario es ilimitativa” (*ACE*, 91 –página esencial; y la ilustración de esta fórmula por la teoría de los *n* sexos, 350 y sigs.); ella hace pasar cada término en el otro según un orden de implicación recíproca asimétrica que no se resuelve ni en equivalencia ni en identidad de orden superior. Una meditación del perspectivismo nietzscheano da su consistencia positiva a la disyunción: *distancia entre puntos de vista*, indescomponible y desigual a sí a la vez, porque el trayecto no es el mismo en los dos sentidos (según un ejemplo nietzscheano famoso, el punto de vista de la salud sobre la enfermedad difiere del punto de vista de la enfermedad sobre la salud –*LS*, 202-204; *ACE*, 90-91). 2) ¿Por qué Deleuze infiere de esto que “todo se divide en sí mismo” (*ACE*, 19, 91; *E*, 62; *CC*, 139)? Aquí es donde el nombre de disyunción *inclusiva* adquiere un sentido positivo. Por ejemplo los pares vida-muerte,

* En este párrafo, aclaramos cuando el autor se refiere a la palabra *relation*, el resto de las veces remite a *rapport*. [N. del T.]

padre-niño, hombre-mujer: aquí los términos sólo tienen una relación (*relation*) diferencial, la relación (*relation*) está primero, ella es la que distribuye los términos entre los cuales se establece. Por consiguiente, la prueba del sentido está en el doble recorrido de la distancia que los relaciona: no se es hombre sin devenir-mujer, etc.; y allí donde el psicoanálisis ve una enfermedad, por el contrario es la aventura viviente del sentido o del deseo sobre el “cuerpo sin órganos”, la salud superior del niño, del histérico, del esquizofrénico (*ACE*, 89 y sigs.). Cada vez, los términos en presencia son otros tantos puntos de vista o casos de solución respecto del “problema” del que derivan (el estado, la generación, el sexo) y que se describe lógicamente como *diferencia interna*, o instancia de “lo que difiere de sí” (“La concepción de la diferencia en Bergson”, *ID*, 43 y sigs.; *NPh*, 58; *B*, 106; *LS*, 302). ¿Se objetará que los ejemplos dados son equívocos porque ahí los términos están de entrada en relación de presuposición recíproca? Pongamos entonces las síntesis disyuntivas del anoréxico: ellas forman una serie abierta (hablar-comer-defecar-respirar) que define un problema de la boca como órgano, más allá de la función fija que le asigne el organismo (*ACE*, 7, 46, y particularmente la disyunción inclusiva boca-ano, 388). Más aún, es la naturaleza en su conjunto, la multiplicidad ramificada de las especies vivas las que testimonian un escalonamiento o una libre comunicación de problemas y divisiones resolventes que remiten en última instancia al ser unívoco como LA Diferencia: “la univocidad del ser no significa que haya un solo y mismo ser: por el contrario, los entes son múltiples y diferentes, siempre producidos por una síntesis disyuntiva, a su vez disjuntos y divergentes, *membra disjuncta*” (*LS*, 210 – y *DR*, 57). Por tanto, cada ser implica en derecho a todos los seres, cada concepto se abre a todos los predicados; por último el mundo, inestable o caótico, es “complicación” (*LS*, 204 y 342-350). 3)

Desde el punto de vista práctico, la síntesis disyuntiva es suspensión, neutralización, agotamiento del reparto siempre derivado al que nos someten la naturaleza y la sociedad “estratificando” la realidad no compartida del ser unívoco o del cuerpo sin órganos: “Mientras que el ‘o bien’ pretende marcar elecciones decisivas entre términos impermutables (alternativa), el ‘sea’ designa el sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre remiten a lo mismo desplazándose, deslizando” (*A&E*, 18 – véase también *E*, 59-62). Ese juego de permutaciones certamente tiene un valor de defensa respecto de la fijación identitaria, pero precisamente con el objeto de preservar el devenir o el proceso deseante; el mismo al que todo corresponde aquí “se dice de lo que difiere en sí”, entendamos: de lo que se divide en sí mismo y no existe fuera de sus divisiones (principio de la disyunción inclusiva). Pero el proceso consiste en un recorrido de intensidades que, lejos de equivalerse, dan lugar a una evaluación inmanente. La síntesis disyuntiva, pues, en última instancia se confunde con esa evaluación, y con el Eterno Retorno nietzscheano interpretado como selectivo. Si uno comprende de que no sean retenidos los modos de existencia que vuelven “de una vez por todas”, hay que entender con el mayor cuidado la radicalidad del modo que se opone a ello y que supera la prueba –porque se muestra capaz de volver “por todas las veces” (*LS*, 349). No se trata de una existencia que cambia de modo, sino de una existencia cuyo modo es suspender todo modo: principio de una ética nómada cuya fórmula es “devenir-todo-el-mundo”, “devenir-imperceptible” (*MP*, 342-343). No debe considerarse esta existencia como encerrada o siquiera contemplativa en el sentido usual, existencia que en suma consiste en igualarse al mundo para vivirlo en la realidad de sus intensidades: por el contrario, implica la mayor actividad “maquinística”, una incesante construcción de “agenciamientos” bajo la regla de lo involuntario.

*** La síntesis disyuntiva (o disyunción) es el operador principal de la filosofía de Deleuze, el concepto firmado entre todos los conceptos. Poco importa que sea un monstruo ante la mirada de aquellos a quienes se llama los lógicos: Deleuze, que definía de buena gana su propio trabajo como la elaboración de una “lógica”, reprochaba a la disciplina institucionalizada con ese nombre el reducir abusivamente el campo del pensamiento limitándolo al ejemplo pueril del reconocimiento, y justificar así el sentido común satisfecho y obtuso en cuya opinión es pura nada todo aquello que de la experiencia desquicia los dos principios de contradicción y del tercero excluido, y vana toda empresa de discernir allí cualquier cosa (*QPh*, cap. 6). El pensador es primero clínico, descifrador sensible y paciente de los regímenes de signos que produce la existencia, y según los cuales se produce. Su trabajo es construir los objetos lógicos capaces de dar cuenta de esa producción y de llevar así la cuestión crítica a su más alto punto de paradoja: allí donde se encaran condiciones que no son “más amplias que lo condicionado” (este programa conduce en línea recta al concepto de disyunción). En consecuencia, Deleuze protesta con vehemencia contra la confusión del irracionalismo y el ilogismo, deseando ardientemente “una nueva lógica, plenamente una lógica, pero que no nos vuelva a conducir a la razón”, una “lógica irracional”, “una lógica extrema y sin racionalidad” (*FB-LS*, 55; *CC*, 105-106). El irracionalismo deleuziano no debe ser una etiqueta vaga, propicia a todos los malentendidos y malignidades. Por lo menos comprende dos aspectos fuertes, que componen de la misma manera el programa de “empirismo trascendental”: refutación del fundamento (la necesidad de los conceptos debe buscarse por el lado de lo involuntario de un encuentro), lógica de la síntesis disyuntiva o disyunción, o incluso de la complicación (los principios de contradicción y de tercero excluido no ejercen su jurisdicción sino en un ámbito derivado).

Univocidad del ser

* En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un solo y mismo sentido. Sino que se diga, en un solo y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas.” (DR, 53) “La univocidad del ser no significa que haya un solo y mismo ser: por el contrario, los entes son múltiples y diferentes, siempre producidos por una síntesis disyuntiva, a su vez disjuntos y divergentes, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo ‘sentido’ de todo cuanto se dice.” (LS, 210)

** La relevancia de la tesis medieval de la univocidad del ser es por cierto el aporte más profundo de Deleuze a la historia de la filosofía (SPE, cap. VI y XI; DR, 52-61; LS, serie 25^a). Esta tesis, cuya historia comprende tres etapas, Duns Scoto, Spinoza, Nietzsche, subvierte toda la ontología, Heidegger inclusive; desplegada en sus consecuencias, cuestiona hasta la pertinencia del nombre de ser. Lo esencial es que lleva en ella la *afirmación de la inmanencia*. 1) La univocidad es la síntesis inmediata de lo múltiple: sólo se habla del uno como *parte del* múltiplo, mientras que este último se subordina al uno como al género superior y común capaz de englobarlo. Lo cual implica que el uno no es más que el diferenciante de las diferencias, diferencia interna o síntesis disyuntiva (Deleuze observa que la sustancia única de Spinoza conserva todavía alguna independencia respecto de sus modos, pero “sería necesario que la sustancia se diga ella misma *unos* modos, y solamente *unos* modos”, DR, 59, inversión que sólo resulta efectuada por Nietzsche, en el concepto de Eterno Retorno; pero volviendo a Spinoza para una segunda lectura, él muestra cómo la teoría de los cuerpos remite tendencialmente a una comprensión muy distinta de la

sustancia única promoviendo un puro plano de inmanencia o cuerpo sin órganos: *AE*, 369n28; *MP*, 190-191, 310 y sigs.; *SPP*, cap. VI). La palabra “diferenciante”, frecuente bajo la pluma de Deleuze, tiene sin embargo el inconveniente de dejar suponer una instancia separada, alojada en el corazón del mundo como el amo interior de sus distribuciones; está claro, empero, que no designa otra cosa que el borde à borde de las diferencias o la red múltiple y mutante de sus “distancias” (la cosa, reducida al plano originario o “trascendental” de la síntesis disyuntiva, no existe sino como singularidad o punto de vista que envuelve una infinidad de otros puntos de vista). 2) El corolario de esta síntesis inmediata de lo múltiple es la exposición de todas las cosas en un mismo plano común de igualdad: “común” no tiene ya aquí el sentido de una identidad genérica, sino de una *comunicación* transversal y sin jerarquía entre seres que solamente difieren. La medida (o la jerarquía) también cambia de sentido: no es ya la medida externa de los seres respecto de un patrón, sino la medida interior a cada uno en su relación con sus propios límites (“lo más pequeño se convierte en lo igual de lo más grande en cuanto no está separado de lo que puede”, DR, 55; –de aquí se desprenden ulteriormente un concepto de “minoridad”, *MP*, 356 y sigs.; una teoría del racismo, *MP*, 218; y una concepción de la infancia, por ejemplo *CC*, 167, “el bebé es combate”). Esta ética del ser-igual y de la potencia se deduce de Spinoza pero más aún de Nietzsche y de su Eterno Retorno (DR, 60 y 376-fin). En definitiva, “el Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada” (DR, 55). ¿Qué sentido tiene conservar la noción de unidad, así fuera en el modo no-englobante de *una* multiplicidad (inmanencia del uno a lo múltiple, síntesis inmediata de lo múltiple)? Ocurre que un pluralismo que no fuera *al mismo tiempo* un monismo conduciría a la fragmentación de términos dispersos, indiferentes y trascendentes unos a otros: la diferencia, lo nuevo, la ruptura,

dependerían de un surgimiento bruto y milagroso (creación *ex nihilo* – pero ¿de dónde vendría la potencia de ese *nihil*? Y ¿cuál sería esa “venida”?). Al respecto, el uno de la univocidad condiciona la afirmación de lo múltiple en su irreductibilidad (*QPh*, 185). Que todo provenga del mundo, hasta lo nuevo, *sin que éste sea de ninguna manera tomado en el pasado*, ésa es la lección de inmanencia que se deslinda de la solidaridad de los conceptos de univocidad, de síntesis disyuntiva y de virtual bien comprendido.

*** La afirmación de la univocidad del ser, cuya fórmula constante es “ontológicamente uno, formalmente diverso” (*SPE*, 56; *DR*, 53, 385; *LS*, 75), desemboca en la ecuación “pluralismo = monismo” (*MP*, 31). Por tanto, nada permite inferir una primacía del uno. Esta tesis, sostenida por Alain Badiou⁷, no sopesa lo suficiente, al parecer, el enunciado según el cual el ser es lo que se dice *de* sus diferencias y no la inversa, la unidad “es la de lo múltiple y sólo se dice de lo múltiple” (*NPh*, 97). Además, el hecho de que el concepto de simulacro aplicado al ente en general sea la consecuencia inevitable de la tesis de univocidad, a nuestro juicio, de ninguna manera confirma una primacía del uno. Esta aplicación del simulacro al ente significa solamente que el léxico del ser dejó de ser pertinente en el universo de la síntesis disyuntiva, por lo que conserva de horizonte fijo e identitario. Porque cuando Deleuze anuncia la inversión del platonismo y lo universal del ascenso de los simulacros, lo que es simulado no es otra cosa que la *identidad*, la delimitación estanca de las formas y las individualidades, en modo alguno el juego de las disyunciones inclusivas o los devenires que producen su efecto: “Todas las identidades no son más

que simuladas” (*DR*, 1), “el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) lo Mismo y lo Semejante” (*LS*, 303). En Deleuze lo único que hay de real es el juego móvil de la síntesis disyuntiva como unidad inmediata de lo múltiple, o el Eterno Retorno interpretado como “el ser del devenir” (*DR*, 59); no el uno retirado, porque sólo es una LA diferencia, que diverge inmediatamente de sí. Íbamos a decir que no hay polo del uno retirado en Deleuze; hay uno, pero es la muerte, el cuerpo sin órganos puro y desnudo, querido como tal. Ese polo sin duda está implicado en la vitalidad y el deseo, pero precisamente como último rechazo de dejar que lo múltiple se organice o se unifique. Que la relación con la muerte sea la condición de lo real no significa que la muerte sea lo real y que los devenires no sean más que su simulacro (esta ilusión es muchas veces subrayada en *Mil mesetas* como el riesgo inherente al deseo). Es significativo que, solo entre los conceptos deleuzianos, el simulacro haya sido completamente abandonado luego de *Lógica del sentido* (apenas se encuentran huellas en lo “Natal”: véase “Ritornelo”). Se pueden manifestar dos razones: se prestaba a demasiados equívocos, pero sobre todo participaba todavía de una exposición negativa de la “anarquía coronada”, totalmente vuelta hacia la demostración crítica del carácter producido o derivado de la identidad. El sitio vacante es investido por el concepto de devenires.

Vida (o vitalidad) no-orgánica

* “Hay un lazo profundo entre los signos, el acontecimiento, la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica, aquella que puede haber en una línea de dibujo, de escritura o de música. Los que mueren son los organismos, no la vida. No hay obra que no indique una salida a la

7. Véase “Multiplicidades”, nota.

vida, que no trace un camino entre el empedrado. Todo cuan-
to escribí era vitalista, por lo menos eso espero, y constituía
una teoría de los signos y del acontecimiento.” (P, 196)

** Es raro que la palabra “vitalismo” sea empleada con el rigor de un concepto. Como todo el mundo, los filósofos tienen sus momentos poco gloriosos, donde descubren sin confesárselo el interés de cultivar una *doxa* que les es propia, de mantener el equívoco de algunas palabras para poder lanzarlas a la cara del adversario como pátente de infamia. Así, ¿por qué no *denunciar* el vitalismo de Deleuze, ya que él mismo no deja de reivindicarlo? En este tipo de maniobra infra-filosófica es decisivo no saber de qué se habla. Cuando se invoca el vitalismo, uno se refiere más o menos a dos cosas: a cierto descarrío de las ciencias naturales en el siglo XVIII, en una suerte de mística que se sus-
trae a todo esfuerzo verdadero de explicación (postulación de un “principio vital” como razón última de lo viviente), o al culto de la vitalidad que se propaga diversamente en Europa a fines del siglo XIX, y que reivindican posteriormente cierta cantidad de movimientos políticos, entre ellos el fascismo (invocación de un genio de la raza, del pueblo o del individuo, y de los derechos superiores de la vida en su combate con fuerzas consideradas degeneradas). La impugnación de la idea de espontaneidad, corolario de la teoría del deseo-máquina, debería bastar para hundir en el ridículo toda explotación insinuante del uso deleuziano de la palabra “vitalismo”. Claro que para eso hay que ponerse en un plano filosófico. Jamás se encontrará en Deleuze un concepto de vida en general. Si él se interesa en la noción nietzscheana de “voluntad de poder”, y si en última ins-
tancia la identifica con la duración-memoria de Bergson, es ante todo porque de ahí deslinda el carácter diferenciado-diferenciable, que excluye el recurso a la vida como valor trascendente, independiente de la experiencia, pre-
existente a las formas concretas y transindividuales en las cuales se inventa (NPh, cap. II-III, sobre todo 56-59, 114-

116; IT, 179-192). Por tanto, no hay vida en general, la vida no es un absoluto indiferenciado sino una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia, inventariables se-
gún el tipo de evaluación que los gobierna o anima (distri-
bución de valores positivos y negativos); y más que distin-
guirlos a unos de otros, esa multiplicidad atraviesa a los individuos (o incluso: los individuos no se distinguen sino en función del tipo de vida dominante en cada uno de ellos). En segundo lugar, Deleuze busca en este concepto una problemática que permita superar la alternativa de la moral fundada sobre valores trascendentales y del amorali-
smo nihilista o relativista, que toma el pretexto de la facticidad de estos últimos para inferir que “todo da lo mismo”. Más precisamente, debemos distinguir dos for-
mas de relativismo, de las cuales solamente una es nihilista: “no es la variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual aparece al sujeto la verdad de una variación” (Le pli, 27). Una cosa es afirmar que la verdad depende del punto de vista de cada uno, y otra decir que la verdad es realmente relativa a un punto de vista pero que no por ello todos los puntos de vista son equivalentes. Pero ¿cómo un punto de vista se arrogaría la superioridad, en ausencia de todo criterio objetivo que permita medir las pretensiones del afuera? Asumiendo precisamente esa con-
dición, y por consiguiente planteando el problema de una *evaluación inmanente* de los puntos de vista o de las eval-
uaciones que condicionan cada modo de existencia (SPE, 247-249; IT, 184-185; QPh, 72; CC, cap. XV). Es superior el modo de existencia que consiste en la prueba mutua de los modos de existencia, o que se ocupa de hacerlos resonar unos en otros. Es cierta la distancia o el conjunto de las distancias experimentadas, y la selección inmanente que allí se opera. Lo cual implica que *la verdad es creación*, no en el sentido en que Dios habría podido hacerla diferente (Descartes), sino en el sentido en que es relativa a la pers-
pectiva que un pensador o un artista supo tomar sobre la

variedad de los modos de existencia y los sistemas de valores disponibles (*IT*, 191). Pero la pregunta rebota: ¿en qué el punto de vista que ordena los puntos de vista sería superior a los otros? ¿En qué incluso podemos afirmar que los puntos de vista se ordenan en la experiencia? ¿Porque el modo de existencia creador es el único abierto, el único en problematizarse él mismo y en vivir la existencia como problema? Esta respuesta correría el riesgo de reintroducir la finalidad y comprometer la condición de inmanencia. Preguntemos entonces por qué en definitiva más vale pensar que no pensar. La respuesta deleuziana es que *pensar es más intenso*. Hay que sopesar con prudencia la objeción que se nos ocurre: por cierto, es en la experiencia donde aprendemos la superioridad intensiva de los *afectos* –entendamos: del encuentro de lo heterogéneo o el afuera por el cual toda la afectividad resulta perturbada y redistribuida– sobre las afecciones ordinarias, pero ¿no sería todavía, bajo la apariencia de un enunciado último, un criterio exterior de juicio, la reintroducción disfrazada de un valor trascendente –la intensidad– que de tal modo rubrica el fracaso del programa de evaluación inmanente? En última instancia, la intensidad es un criterio inmanente porque la autoafirmación de nuestras facultades coincide con la afirmación de lo nuevo, de la salida, del afecto, y de ese modo determina la intensidad –cualesquiera que sean los terrores que la acompañen– como *dicha*.

*** A partir de entonces, Deleuze puede llamar más especialmente vida o vitalidad no la multiplicidad de las formas de vida sino aquella entre esas formas en que la vida –el ejemplo mismo de nuestras facultades– quiere ser ella misma: forma paradójica, a decir verdad más cerca de lo informe. Una vez más reconocemos una inspiración nietzscheana, y debemos reafirmar, aunque de otra manera, la ausencia en Deleuze de un concepto de vida o de vitalidad en general: por un lado porque la vida tal como él la concibe siempre e inseparablemente es *vida no orgánica*

ca (o incluso *no personal* –véase *LS*, 177; *D*, 61; etc.), por el otro porque como lo propio de la vitalidad no orgánica es la creatividad y en consecuencia su imprevisibilidad (ciertamente no un tesoro natural u originario que bastaría con exteriorizar), en vano se buscaría su forma estándar (aunque nada impida plantear a la vitalidad no-orgánica remedando de manera penosa, triste, la *imagen* que inevitablemente Deleuze da de ella, que sin embargo es “sin imagen”; así como es posible venerar el rizoma sin la sombra de una inspiración rizomática). Vida no-orgánica: la expresión, que viene de Worringer (*MP*, 619-624; *FB-LS*, 34 y 82; *IM*, 75-82), está sobre determinada por el concepto de “cuerpo sin órganos” proveniente de Artaud (*FB-LS*, 33-34; *CC*, 164) y por el pensamiento de Bergson (*IT*, 109). Demorémonos aquí en lo que tiene que ver con Bergson: “la vida como movimiento se aliena en la forma material que suscita” (*B*, 108), la vida es creación pero lo viviente es cierre y reproducción, de manera que el impulso vital –como la duración– se disocia a cada instante en dos movimientos, uno de actualización-diferenciación en una especie o una forma orgánica, el otro por el cual se recupera como totalidad virtual siempre abierta a cada una de sus diferenciaciones; así, “no es el todo lo que se cierra a la manera de un organismo, es el organismo el que se abre sobre un todo, y a la manera de ese todo virtual” (*B*, 110). Por consiguiente, es rehusando circunscribir la vida en los límites de lo viviente formado, y así definir la vida por la organización, como la *tendencia* evolutiva o creadora que atraviesa lo viviente puede ser pensada, más allá de la alternativa insatisfactoria del mecanismo y el finalismo. Este rechazo, por supuesto, conduce o a darse la vida bajo la forma de un principio distinto de la materia, o a concebir la materia misma como vida, no –como se habrá comprendido– alojándole almas directrices –lo que sólo testimoniaría la incapacidad de salir de la imagen de la vida como organización o como subjetividad constituida–, sino lla-

mando vida a la actividad creadora anónima de la materia que, en un momento determinado de su evolución, se hace organización: esta segunda vía desemboca en la concepción de una vitalidad fundamentalmente inorgánica. No hay aquí una fantasía terminológica, ni mucho menos –salvo que uno se sustraiga al razonamiento lógico y se deje inquietar por las prevenciones de la *doxa*– una fantasmagoría mística; esta redefinición de la vida tiene por desafío, volvamos a decirlo, pensar en qué lo viviente formado está en exceso sobre su propia organización, en qué la evolución lo atraviesa y desborda (su lógica no puede sino impugnar y competir con la del darwinismo –se comprende que Deleuze, en su estudio del devenir, haya meditado particularmente los casos de mutualismo o de co-evolución, trébol y abejorro, avispa y orquídea, para los cuales la teoría de la evolución no suministra una explicación satisfactoria; véase *MP*, 17). Por último, si la vida debe concebirse más allá de la organización, como pura creación de la naturaleza, no hay que sospechar la menor metáfora en su invocación más allá –vida psíquica y creación de pensamiento. En efecto, todo proceso tiene que ver con la vida no-orgánica, en la medida en que no vuelve a conducir a una forma constituida sino que se escapa de ella, y no bosqueja una nueva sino para marchar ya a otra parte, hacia otros bosquejos: lo que aquí se llama “vida” no depende de la naturaleza de los elementos (formación material, psíquica, artística, etc.), sino de la relación de desterritorialización mutua que los arrastra hacia umbrales inéditos (la organización, por ejemplo, es un umbral franqueado por la materia –dicho sea para simplificar al extremo; y en la relación de la avispa y la orquídea, considérese la vida no-orgánica del “bloque de devenir” que lleva sus dos formas de vida organizada, las entrelaza una a la otra hasta franquear un umbral de existencia donde ellas se presuponen mutuamente). La vida no-orgánica es un ejemplo típico de concepto deleuziano, irreducible a la asignación de un ámbito propio, susceptible

por consiguiente de un uso *literal*, sea cual fuere el campo encarado, y de un uso “transversal” que combina en una literalidad igual una multiplicidad de ámbitos cualesquiera, por heterogéneos que sean. De tal modo, nos acercamos: a la concepción deleuzo-guattariana de la naturaleza, que no reconoce ya el corte de lo natural y lo artificial; al concepto de plano de inmanencia; por último, como es natural, a la experiencia del cuerpo pensado bajo la condición de la relación con un cuerpo *sin órganos*.

Virtual

* “Lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. *Lo virtual posee una plena realidad, en cuanto virtual...* Lo virtual hasta debe ser definido como una parte estricta del objeto real –como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y allí se hundiera como en una dimensión objetiva.” (*DR*, 269)

** ¿Por qué el pensamiento de Deleuze invoca lo *virtual*? Lo virtual es la insistencia de lo que no es dado. Sólo lo actual es dado, inclusive en la forma de lo posible, o sea, de la alternativa como ley de división de lo real que asigna de entrada mi experiencia a cierto campo de posibles. Pero que lo virtual no sea dado no significa que lo sea de otro modo o por otro: ése sería el otro sentido de lo posible como mundo expresado por el otro, vale decir, como punto de vista –perceptivo, intelectual, vital– diferente del mío; o incluso lo posible bajo la forma trascendente de lo necesario o de un punto de vista ubicuo totalizante, que uno se representa ocupado por un Dios que contempla el infinito actual de las verdades eternas, a la manera del racionalismo clásico, o como falta perpetua y ausencia, a la manera estructuralista. Que haya virtual, pues, significa primero que no todo está dado, ni se puede dar. Luego, esto significa

que todo cuanto sucede sólo puede provenir del mundo — cláusula de inmanencia, y de creencia correspondiente (creer en este mundo “como en lo imposible”, vale decir, en sus potencialidades creadoras o en la *creación* de posibles: *IT*, 221; *QPh*, 72). El recurso a esta categoría, por lo tanto, no se explica por no se sabe qué tentación espiritualista de otro mundo o de un Cielo disfrazado: el contrasentido elemental sobre lo virtual, en efecto, consiste en ver en ello una actualidad *de otro tipo*, por tanto en confundirlo con aquello de lo que por definición se desmarca — la trascendencia. Se explica por el esfuerzo por dotar a la filosofía de un conjunto de herramientas lógico capaz de dar consistencia a la idea de inmanencia.

*** Por eso no hay que encarar lo virtual solamente a partir del proceso de actualización: el lector se vería tentado a interpretarlo como un estado primitivo de lo real de donde deriva lo dado. Y aun cuando el modo de exposición del cap. V de *Diferencia y repetición* favorezca esa impresión, sin embargo contradictoria con su tesis más explícita (contrariamente a *Mil mesetas*, que retomará el tema embriológico con relación a la cuestión de la experiencia real, y afirmará con más claridad la contemporaneidad del huevo con todas las edades de la vida — véase 202-203 y aquí mismo, *infra*), el caso es que lo virtual es introducido a partir del cap. II, en la perspectiva explícita de un pensamiento de la experiencia, vale decir, de lo dado (*DR*, 128-140). Si no hay una experiencia de lo virtual como tal, porque no es dado y no tiene una existencia psicológica, en cambio una filosofía crítica que se niegue a “calcar” la forma de lo trascendental sobre la de lo empírico, y de ese modo a asignar a lo dado la forma de un *ya dado* como estructura universal de la experiencia posible, hará justicia a lo dado constituyendo lo real con una parte actual y una parte virtual. Es en este sentido como no hay real — es decir, *encuentro* y no solamente objeto de antemano reconocido como posible — sino en vías de actualización; y también, si

lo virtual por sí mismo no es dado, en cambio lo dado puro, en el plano de inmanencia de la experiencia real, está en contacto con él, lo implica íntimamente. Y por eso el proceso de actualización es lógicamente inseparable del movimiento inverso de *cristalización* que restituye a lo dado su parte irreductible de virtualidad.

Si ahora preguntamos en virtud de qué el todo del mundo no es dado ni puede darse, la respuesta está en la refutación de la naturaleza seudo-originaria de lo posible: la historia del mundo, como la de una vida, está marcada por redistribuciones —o acontecimientos— que pluralizan el campo de posibles, o más bien lo multiplican en campos incomponibles unos con otros. Esas redistribuciones ciertamente son fechables, pero no pueden alinearse en la continuidad de un presente permanente, coextensivo al tiempo del mundo (sobre el sentido nuevo de la fecha, véase *P*, 51-52). No tiene sentido llamarlas sucesivas: únicamente lo son las efectuaciones espacio-temporales (o estados de cosas) cuando se las considera en abstracto, a partir de una “dimensión suplementaria” respecto de las de la experiencia, vale decir, separándolas del campo de posibles determinado con el que se vinculan, omitiendo su parte virtual para tratarlas como puras actualidades. Su índole derivada del campo de posibles acarrea la afirmación de una temporalidad múltiple, de un tiempo multidimensional — la revelación de una realidad no-cronológica del tiempo, más profunda que la cronología (véase “Cristal de tiempo”). Esto implica poner la exterioridad en el tiempo; pero el afuera del tiempo no es ya la supra-historicidad de lo eterno, siquiera en la forma aparentemente inmanentista de la hermenéutica, que por lo menos mantiene la continuidad de una conciencia humana y, por consiguiente, de un tiempo común; se ha vuelto interior al tiempo, separándolo de sí de manera múltiple. Por tanto, el todo no puede ser pensado sino mediante una síntesis de las dimensiones heterogéneas del tiempo, de donde surge el sentido fun-

damentalmente temporal de lo virtual. Es esta síntesis la que nos hace *ver* el “cristal”; es ella, en otros términos, la que está en juego en todo *devenir*.

Referencias y abreviaturas

AŒ *Capitalisme et schizophrénie, t. 1: L'anti-Œdipe*, con Félix Guattari, Minuit, 1972; reed. aumentada, 1973. [*El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós-Ibérica, 1998.]

B *Le bergsonisme*, PUF, 1966. [*El bergsonismo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.]

CC *Critique et clinique*, Minuit, 1993. [*Crítica y clínica*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997.]

D *Dialogues*, con Claire Pernet, Flammarion, 1977; reed. aumentada, Champs, 1996. [*Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1997.]

DR *Différence et répétition*, PUF, 1968. [*Diferencia y repetición*, Gijón, Ediciones Júcar, 1987.]

E *L'Épuisé*, en Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Minuit, 1992.

ES *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953. [*Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981.]

FB-LS *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, 1981, en 2 vol.; reed. Le Seuil, 2002. [*Francis Bacon: lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2002.]

ID *L'île déserte et autres textes*, Minuit, 2002. [*La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2005.]

IM *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Minuit, 1983. [*La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós-Iberica, 2003.]

IT *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, 1985. [*La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós-Iberica, 1996.]

Kplm *Kafka. Pour une littérature mineure*, con Félix Guattari, Minuit, 1975 [*Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 1978.]

LS *Logique du sens*, Minuit, 1969. [*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.]

MP *Capitalisme et schizophrénie, t. 2: Mille plateaux*, con Félix Guattari, Minuit, 1980. [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2004.]

N *Nietzsche*, PUF, 1965. [*Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000.]

NPh *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962. [*Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.]

QPh *Qu'est-ce que la philosophie?*, con Félix Guattari, Minuit, 1991. [*¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.]

P *Pourparlers*, Minuit, 1990 [*Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.]

PS *Proust et les signes*, PUF, 1964. Citamos la reedición aumentada de 1970. [*Proust y los signos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.]

PSM *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967. [*Presentación de Sacher-Masoch*, Madrid, Taurus Ediciones, 1974.]

PV *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Minuit, 1988. [*Pericles y Verdi: la filosofía de François Chatelet*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1989.]

SPE *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968. [*Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975.]

SPP *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981. [*Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984.]

“ *Politique et psychanalyse* (con F. Guattari), Des mots perdus, 1977.

“ *Le pli*, Minuit, 1988. [*El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós-Iberica, 1989.]

“ “L'immanence: une vie”, en *Philosophie*, nº 47, Minuit, 1995.

“ Cursos parcialmente disponibles en transcripción sobre el sitio de R. Pinhas (www.webdeleuze.com), en registro en la BNF.

“ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, 3 cassettes, ed. Montparnasse, Arte Vidéo, 1997.

Otros conceptos evocados

Afuera,exterioridad:13,15,18, 23, 24, 43, 44, 56, 62, 66, 75, 85, 88, 92, 109, 110, 115
Bloque de infancia: 9, 34
Clínica: 31, 38, 44, 52, 59, 70, 73, 77, 82, 96, 103
Código y axiomático: 16, 29, 41, 42, 46, 72
Concepto: 5-7, 13, 75, 83, 86, 88, 89, 92
Contemplación,Contracción,hábito: 27, 43
Diferencia interna: 23, 52, 53, 68n, 83, 101
Dramatización: 56
Ecceidad: 18, 20, 69; 70, 79, 98
Estereotipos, esquemas sensorio-motores: 32, 35,36,58,71- 74, 77,88
Estrato: 17, 102
Evaluación inmanente: 109
Imagen-movimiento: 34, 35, 80
Literalidad: 6, 37, 38, 113
Lógica de lo irracional: 30, 75, 76, 87-91,103

Mapa, cartografía: 31, 34, 53, 59, 92, 96
Máquina abstracta: 17, 19, 45, 64
Molecular y molar: 17, 45, 70
Personajes conceptuales: 75, 80, 87
Perversión: 56, 57, 82
Transversalidad: 18, 58, 59, 113

Confrontación con otras formas de pensamiento contemporáneo

Badiou (Alain): 39n, 68n, 106
Derrida (Jacques): 26, 56
Estructuralismo: 59, 113
Foucault (Michel): 20, 41, 73, 83
Freud (Sigmund) y el psicoanálisis: 30, 36, 57, 93
Heidegger (Martin): 14, 21, 24, 26, 51n, 104
Hermeneutica: 114
Husserl (Edmund) y la fenomenología: 14, 24, 27, 78, 82, 84, 93
Klein (Mélanie): 28, 63, 69
Marxismo: 65
Positivismo lógico: 12, 89, 90, 102

Índice

Acontecimiento.....	11
Agenciamiento.....	16
Aíón.....	20
Complicación.....	24
Corte-flujo (o síntesis pasiva, o contemplación).....	26
Cristal de tiempo (o de inconsciente).....	29
Cuerpo sin órganos (CsO).....	38
Desterritorialización (y territorio).....	41
Devenir.....	44
Distribución nómada (o espacio liso).....	47
Empirismo trascendental.....	49
Línea de fuga (y menor-mayor).....	53
Máquina de guerra.....	60
Máquinas deseantes.....	63
Multiplicidades.....	66
Plano de inmanencia (y caos).....	70
Problema.....	85

Ritomelo (diferencia y repetición).....	90
Rizoma.....	93
Singularidades preindividuales.....	96
Síntesis disyuntiva (o disyunción inclusiva).....	99
Univocidad del ser.....	104
Vida (o vitalidad) no-orgánica.....	107
Virtual	113
 REFERENCIAS Y ABREVIATURAS.....	 117
 OTROS CONCEPTOS EVOCADOS	 121
 CONFRONTACIÓN CON OTRAS FORMAS DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO.....	 123