

EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

1. ONTOLOGÍA / GNOSEOLOGÍA

Problemas: ¿Dónde se origina el orden? ¿Qué orden? ¿Cómo se sale de un orden establecido? ¿Cómo no ser estructuralista?

Conceptos: khaos/kosmos; ser/devenir; sistema necesario/acontecimiento aleatorio; Problema; Devenir; Línea de fuga; Minoritario; “entre”; Conjunción “y”; relaciones.

1. 1. Vida y obras

Gilles Deleuze nació en el distrito XVII de París en el año 1925. Continuó viviendo allí durante toda su vida, excepto durante un corto período al comienzo de la Segunda Guerra en el que residió en Normandía. Era hijo de un ingeniero, veterano de la Primera Guerra Mundial. Su hermano fue capturado y asesinado durante la ocupación alemana por colaborar con la Resistencia. En París, después de la guerra, asistió primero al Lycée Carnot y luego al Enrique IV, donde realizó su preparación para los estudios superiores (*kâgne*). Entre 1944 y 1948 estudió filosofía en La Sorbona, donde tuvo como maestros a Ferdinand Alquié (dedicado a la filosofía de Descartes), Georges Canguilhem (especializado en epistemología e historia de la ciencia) y Jean Hyppolite (un estudioso del pensamiento de Hegel). Deleuze dice que con estos maestros “la cosa acabó mal” porque, con la sola excepción de Sartre, no proponían nada nuevo¹. A partir de 1948 enseñó filosofía en varios liceos de París hasta 1957. En esos años publicó su primer libro (*Empirismo y subjetividad*, 1953) y se casó (1956) con Denise Paul “Fanny” Grandjouan (especializada en la obra del escritor inglés D. H. Lawrence). A comienzos de los ’60 conoció a Michel Foucault, con quien mantendría una amistad y una complicidad de pensamiento hasta el fin de su vida². Después de un “vacío” de ocho años³ publicó *Nietzsche y la filosofía* en 1962. Enseñó en las universidades de La Sorbona, Clermont-Ferrand, Lyon, Vincennes y finalmente en la Universidad Experimental de París VII.

El año 1968 es significativo en muchos aspectos: en primer lugar, se produjeron las movilizaciones estudiantiles y obreras que llegarán a su ápice en mayo. Estos acontecimientos serán objeto de una larga polémica entre los intelectuales y separarán las posiciones irreconciliablemente. Deleuze es uno de los primeros en intentar conceptualizar el “acontecimiento” Mayo del ’68⁴. En segundo lugar, publicó durante ese año su tesis doctoral con el título *Diferencia y repetición* y escribió *Lógica del sentido*, que se publicaría al año siguiente. Finalmente, durante ese año se manifestó fuertemente la enfermedad pulmonar que le aquejaría durante el resto de su vida. En esa

¹ “En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, en una escolástica aún peor que la de la Edad Media. Por suerte existía Sartre” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 16).

² Michel Foucault murió en 1986.

³ “Es como un vacío en mi vida, un vacío de ocho años. Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no” (Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992, p. 219).

⁴ La revolución del pensamiento de mayo del 68 “desafía las nociones de una historia unificada, de la libertad humana y el énfasis marxista en alisar la ideología revelando los intereses ‘verdaderos’” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXVII).

época conoció a Félix Guattari, con quien publicaría los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*, entre otras obras, iniciando una nueva experiencia de escritura “entre dos”. Deleuze se jubiló en 1987 y dejó de dar clases en la Universidad, pero continuó escribiendo. La última obra escrita con Guattari se titula *¿Qué es la filosofía?* y fue publicada en 1991⁵. Dos años después se agravó la enfermedad pulmonar que le aquejaba, a tal punto que se le hizo muy difícil seguir escribiendo. El 4 de noviembre de 1995 se quitó la vida arrojándose de su departamento en París⁶.

En la obra de Deleuze, como señala Miguel Morey⁷, pueden distinguirse cuatro etapas: 1) *Crítica literaria y filosófica* (1953-1968), compuesta por sus monografías sobre Nietzsche, Kant, Hume, Bergson, Spinoza, Proust o Sacher Masoch⁸. En ella se ocupa de autores que “escapan a la tradición platónica con el objetivo último de ‘invertir el platonismo’”⁹. 2) *Filosofía crítica* (1969): Cuando comienza a “hablar en su nombre” y publica dos libros mayores *Diferencia y repetición*¹⁰ y *Lógica del sentido*. 3) *Esquizoanálisis* (1972-1980). Encuentro con Félix Guattari. Comienzan a escribir “entre dos”. 4) *Estética* (1981-1995), se inicia con el trabajo sobre Bacon y se desarrolla con los estudios sobre cine.

Francia, hacia mediados del siglo XX, estuvo signada por cinco corrientes de pensamiento principales: el hegelianismo, el marxismo, la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo, con sus diversas combinaciones y oposiciones. Por diversos motivos estas orientaciones convergieron en la sensación de que la filosofía era algo agotado y terminado. Deleuze se sentía encerrado dentro de un sistema que le impedía pensar¹¹ y que no le suscitaba ningún interés. Como Descartes, estaba insatisfecho con el saber de las escuelas y decidió buscar en el “exterior”: por un lado, fuera de Francia, en los empiristas ingleses; por otro lado, fuera de la filosofía “tradicional”, en la literatura y en el arte. Esas búsquedas se plasmaron fragmentariamente en los primeros trabajos pero no van a producir su fruto maduro hasta después de su encuentro con la filosofía de Nietzsche¹². Es este autor alemán el que le brindó las herramientas conceptuales para plantear los problemas que le interesan, y como dice Deleuze: “el arte de construir un problema es muy importante: antes de encontrar una solución, se inventa un problema, una posición de problema”¹³.

⁵ Félix Guattari murió al año siguiente, en 1992.

⁶ Para una breve biografía de Deleuze Cf. <http://www.egs.edu/library/gilles-deleuze/biography/>

⁷ Morey, M., *Prólogo a la edición castellana de la Lógica del sentido*, en Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.

⁸ “Sus libros sobre los grandes filósofos tratan de recrear estas figuras en términos del presente” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 77).

⁹ Morey, M., *Prólogo a la edición castellana de la Lógica del sentido*, en Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 15. “El deber filosófico contemporáneo [para Deleuze] se llama ‘invertir el platonismo’” (Badiou, A., 2008: 28). Tal vez pueda considerarse al pensamiento de Deleuze como el intento de invertir la metafísica. Rescata, permanentemente, a los autores ignorados o excluidos por los discursos hegemónicos, problemas y conceptos que resultan inaprensibles para el pensamiento racional.

¹⁰ “El primer trabajo en el que Deleuze se considera ‘haciendo filosofía’ más que trabajando con la ‘historia de la filosofía’” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 72).

¹¹ “Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 17).

¹² Hay tres filósofos “inactuales” muy significativos en el pensamiento deleuziano a los que vuelve permanentemente. Ellos son Bergson, Nietzsche y Spinoza. Por supuesto, los contemporáneos como Guattari o Foucault no son menos influyentes.

¹³ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 5. Cf. Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 14. De aquí que Deleuze ponga en duda las posibilidades que brinda el diálogo, la discusión, las objeciones y las entrevistas (cf.

En todo se trata de comprender el problema que subyace al acontecimiento. El ojo, como órgano de la visión, está vinculado con el problema de la luz. La literatura de Kafka está relacionada con el problema de un checo que escribe en alemán. El estructuralismo está vinculado con el problema de mayo del '68. Un problema es una disrupción, una dislocación del orden que produce movimientos y respuestas¹⁴. Comprender y pensar requieren ambos ir más allá de la semejanza y del orden de cosas dado hacia un devenir caótico y activo.

Para el sentido común los problemas los plantea siempre otro (la sociedad, el maestro en la escuela). Nuestra tarea sólo consiste en resolverlos con las herramientas o las fórmulas que ese mismo otro nos da. Deleuze piensa que se trata de “encontrar” el problema y “plantearlo”. Si está bien planteado, su solución está ya ahí, aunque haya que descubrirla. Pero, plantear = inventar. La invención crea, no encuentra algo ya dado o hecho. No es que cuente sólo el problema: lo que cuenta es la solución, pero todo problema tiene la solución que merece en función de la forma en que se plantea. Para Deleuze, la historia es la historia de la constitución de los problemas. La vida misma se determina en el acto de plantear y resolver problemas, “de superar los obstáculos”.^{15 16}

¿Cuáles son, para Deleuze, los problemas que interesan a la filosofía?

1. 2. Los problemas de la filosofía

“Una buena manera de leer, hoy en día, sería tratar un libro de la misma manera que se escucha un disco, que se ve una película o un programa de televisión, de la misma manera que se acoge una canción. (...) Las cuestiones de dificultad o de comprensión no existen. Los conceptos son exactamente como los sonidos, los colores o las imágenes: intensidades que os convienen o no, que pasan o no pasan. Pop! filosofía. Nada que comprender, nada que interpretar.”¹⁷

En la segunda parte del siglo XX comienza a hablarse del “fin de la filosofía” y algunos sostienen que ésta ha llegado a su **culminación y acabamiento**, al igual que la historia¹⁸. Pensar parece reducirse a un trabajo de erudición, de comprensión de lo que otros ya han pensado antes, de enseñanza de lo que los grandes filósofos han considerado fundamental. Es decir, o bien, especialización, o bien, historia de la filosofía. ¿Cómo pensar y decir algo *nuevo* cuando ya todo está pensado y dicho?¹⁹

Deleuze, G.-Parnet, C., 1980: 4 ss.), todo lo cual supone aceptar los problemas que plantea otro o que los problemas ya están planteados por algún otro.

¹⁴ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXIV.

¹⁵ De aquí se infiere que: problema = obstáculo.

¹⁶ No sólo hay soluciones falsas, también hay falsos problemas. ¿Qué significa verdadero o falso cuando se dice de los problemas y no de las soluciones? ¿Un problema verdadero es el que tiene una solución? Hay dos *tipos de falsos problemas*: 1) los problemas inexistentes, procedentes de la confusión de los términos del problema. Por ejemplo: No ser, desorden, posibilidad son falsos problemas (incumben a la ontología y a la gnoseología). Un error general (incluye a la ciencia) es pensarlo todo en términos de más o de menos y descuidar la diferencia de naturaleza. 2) los problemas mal planteados, procedentes de términos mixtos mal analizados (Cf. Deleuze, G., *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 13). Por ejemplo: la libertad, la intensidad.

¹⁷ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 8.

¹⁸ Cf. Fukuyama, F., “¿El fin de la historia?”, artículo publicado originalmente en la revista *The National Interest* (verano 1988); Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

¹⁹ Intentar decir algo nuevo puede hacerse siguiendo dos estrategias diferentes: usar palabras comunes para decir con ellas algo diferente o crear palabras nuevas para manifestar directamente la novedad. Las

¿Cómo salir de los encasillamientos en los que la historia de la filosofía encierra al pensamiento? ¿Cómo hacer filosofía después de Hegel y Heidegger? Si con ellos se ha comprendido el sentido y el fin de la historia (Hegel), y el destino del ser (Heidegger), entonces, ya no habría objeto para el pensar. ¿Cómo hacer una filosofía que no sea meramente pasiva, contemplativa, reflexiva, comprensiva, interpretativa, comunicativa, representativa, sino activa, afirmativa y creativa?

Como Marx, Deleuze aborrece esta pasividad con la que se ha identificado a la filosofía, pero a diferencia de él no cree que haya que abandonarla o superarla y reemplazarla por la ciencia. Pero, si la filosofía tiene todavía algún valor y una función, ¿cuáles son? Y, por otro lado, ¿cómo pensar el propio tiempo sin quedar atrapado en sus supuestos, sin pretender justificar o legitimar? Es decir, ¿cómo se puede diferenciar a la filosofía de la ideología? Además, ¿cómo se distingue la filosofía de las otras formas de pensamiento como el arte o la ciencia? ¿Hay algo que sea *propio* de la filosofía? ¿Será su método? ¿Cuál es el método? ¿Hay un método?

O también, ¿cómo se hace literatura?²⁰ ¿Hay que repetir o recrear modelos o estilos? ¿Es posible escribir algo nuevo? El problema de los nuevos escritores es que parece que *ya está todo dicho*. Hay grandes escritores del pasado, existen multitud de obras en todas las lenguas (y sus traducciones), ¿qué puede imaginarse todavía? El problema no es enfrentar una hoja en blanco ni partir de cero. El problema es que ya todas las hojas están escritas. Deleuze observa que algo análogo ocurre en la pintura: "...si al pintor le cuesta trabajo comenzar, es justamente porque su tela está llena. ¿Llena de qué? De lo peor. (...) El problema va a ser realmente el de quitar esas cosas. Esas cosas invisibles, sin embargo, que ya han tomado la tela. (...) ¿Qué son las ideas completamente hechas de la pintura? (...) Existe una palabra que se ha impuesto para designar aquello de lo que está llena la tela antes de que el pintor comience: *cliché*. La tela ya está llena de *clichés*"²¹. Lo que Deleuze llama *fuga* tiene que ver con esto: no se puede hacer algo nuevo sin desarmar los sistemas previos, sin borrar los *clichés*.

Por otro lado, si la filosofía fuera indiscernible de la ideología, sería inevitablemente un instrumento del poder. Como los autores de la escuela de Frankfurt, Deleuze cree que la filosofía tiene una función crítica, pero a diferencia de ellos no supone que toda crítica sea negativa o trascendente.²² ¿Qué sería, entonces, una crítica "positiva" o "inmanente"? No se trata de señalar lo positivo *al lado de* lo negativo, lo bueno *al lado de* lo malo. Una filosofía "positiva"²³ sería la que "hace", la que se hace o hay que hacer. ¿Cómo puede hacerse filosofía? Como Althusser, Deleuze cree que

dos estrategias enfrentan dificultades graves: en el primer caso tiende a asimilarse el discurso a lo ya sabido y conocido ("dice lo mismo"); en el segundo caso, no se encuentran anclajes en el lenguaje ordinario y conocido que permitan asignar significado a los términos nuevos. Cf. Fontanarrosa, R., "Mog y Npmw", en *Nada de otro mundo y otros cuentos*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1998.

²⁰ Hay un trabajo sobre la obra de J. L. Borges que sostiene que éste es el problema al que responde la literatura borgeana: invertir la erudición de la ficción en ficción de la erudición.

²¹ Deleuze, G., *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 55.

²² Anders destaca que Deleuze hace posible un pensamiento crítico que pone a la filosofía en un lugar central, pero aclara que no hay que entender la crítica en un sentido negativo, y que el mismo Deleuze "ha dicho que no le interesan las objeciones, pues siempre es posible levantarlas, pero ya que ellos siguen una lógica negativa (o dialéctica), nunca pueden llevar nada nuevo, solamente corroborar lo que ya sabían" (Anders, J., *Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze, Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, p. 141).

²³ ¿Cómo conceptualizar la intuición nietzscheana "Pensar = Ser = Voluntad de Poder"?

pensar es hacer. “Pensar es producir”²⁴, es transformar. La filosofía es una forma de *praxis*. Más aún, para Deleuze, pensar es crear,²⁵ es experimentar, es devenir.

Resulta claro que desde Platón hasta Hegel y Heidegger la filosofía ha sido instrumentada por el poder. No solamente por el poder de los Estados y de las Iglesias, sino también por las Escuelas, por lo establecido, lo sedimentado, lo estratificado, y por el llamado “sentido común”. ¿Cómo escapar a estas dominaciones? ¿Cómo pensar y escribir sin contribuir al desarrollo de los sistemas de poder?²⁶ La historia de la filosofía está comprometida irremediabilmente con el poder desde el comienzo. ¿Qué es lo que hace de la filosofía algo asimilable al poder? ¿Por qué siempre la verdad es la verdad *del poder*? Y, por otro lado, las luchas contra el poder o por el poder tienen un resultado nefasto: terminan por instaurar otro poder (muchas veces peor que el anterior). Deleuze afirma que las revoluciones han acabado mal y recuerda que el pensamiento político está lleno de reflexiones sobre el fracaso de las revoluciones. En la década de 1970 se difunde la información sobre los Gulag en la U.R.S.S. y la “traición” de Stalin. Pero ya en el siglo anterior se había denunciado la traición de Napoleón a la revolución francesa y aún antes la traición de Cromwell a la revolución inglesa. “¿Cómo puede una revolución no ser traicionada? –pregunta Deleuze- ¿Cómo vivir aún mientras que la revolución es traicionada y parece tener como destino el ser traicionada?”²⁷ Como los anarquistas, Deleuze cuestiona *todo poder*, incluso el del partido, el de la clase, el poder revolucionario. Contra todo sistema de poder, no busca sustento en variantes de lo Uno, del Todo o del Sujeto, que son otros tantos nombres del Poder. Indudablemente, el poder requiere del pensamiento y existe un tipo de pensamiento que se articula con él de la mejor manera: tal es el pensamiento trascendente o metafísico²⁸. Deleuze aprendió de Nietzsche que hay que sospechar²⁹ del platonismo y de la metafísica, es decir, del

²⁴ Althusser, dentro de la tradición marxista, sostuvo la primacía de la práctica y reelaboró sus categorías desde ella, forjando la fórmula o el concepto de “práctica teórica” (Cf. Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992, p. 288).

²⁵ “La idea de que la filosofía es para los entendidos en filosofía es semejante a la de creer que los pintores sólo pintan para ser admirados por otros pintores o los músicos sólo componen para ser celebrados por otros músicos. Sin ser conocedores, expertos, se puede acceder a la emoción de un cuadro, de una melodía. Y lo mismo puede decirse de los textos filosóficos, a condición, claro está, de considerar que la filosofía tiene mucho en común con el arte. La filosofía no es contemplación, tampoco es comunicación, es una creación, de la misma manera que el arte lo es. Lo que el arte crea son nuevas relaciones con el mundo.” (Larrauri, M., *El deseo según Gilles Deleuze* Editorial Tandem, p. 2).

²⁶ El “Che” Guevara escribe *Pasajes de la guerra revolucionaria* (1963) y sus textos son utilizados para adiestrar las tropas de contrainsurgencia o Pontecorvo filma *La batalla de Argelia* (1965) y sus escenas sirven a la inteligencia militar para planificar las actividades de los grupos de tareas en su guerra de aniquilación de la subversión. “Créase o no (y, sin duda, se creará), *La batalla de Argelia* es una película fundamental para la formación de los sofisticados cuadros militares de la *contrainsurgencia*” (Feinmann, José Pablo, *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina*, Buenos Aires, Planeta, 2010, p. 573).

²⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 106. “Hoy está de moda denunciar los horrores de la revolución. Y esto no es nuevo: todo el romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy semejantes a las que hoy se hacen sobre Stalin. Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable” (Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992, p. 144 [versión digitalizada]).

²⁸ Esta forma de pensamiento “implica siempre algo superior al ser (...) que juega el papel de lo Uno, del Bien...” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 51).

²⁹ Por supuesto, es enteramente lícito ejercer la sospecha sobre la sospecha, es decir, cuestionar la pretensión deleuziana (o nietzscheana) de superar el platonismo y la metafísica o de reemplazar un pensamiento comprometido con el poder por “otra forma de pensar”. Desde el punto de vista de la teoría

pensamiento que recurre a un más allá³⁰ (*meta*), cualquiera sea: Uno, Bien, *topos uranos*, cielo, idea, esencia, trascendencia, fundamento, causa final, verdad inmutable, dios, substancia, sujeto....

Deleuze recurre a una doble estrategia: Por un lado, se obsesiona con la idea y la práctica de la fuga, del escape, de la huida³¹. Por el otro, se apropia de aquello que el sistema ha desechado: de los márgenes, de lo lateral (*para*), de los umbrales, para construir *nuevas armas*. Se convierte así en una suerte de *linyera filosófico*³², en un

de la comunicación y de las relaciones comunicativas se sostiene que todo diálogo y negociación comunicativa hay una relación asimétrica. Si bien no siempre la asimetría se identifica con el dominio, siempre hay una pretensión de que mi argumentación prevalezca y resignifique la posición del otro. Otros sostienen que, si bien es innegable que algunos discursos tienen una pretensión hegemónica, ellos no implica que todos la tengan. Podría aceptarse también que hay discursos que no pretenden dominar o hegemonizar sino dar cuenta de la verdad o de otras alternativas a los discursos con pretensión de verdad. Finalmente, también hay que evaluar si más allá de lo que efectivamente ocurre no se podría encontrar un criterio de juicio en la intencionalidad de los sujetos dialogantes o actuantes. ¿Qué se podría observar desde una perspectiva deleuziana a estos planteos? 1) Pensar que hay siempre un poder hegemónico es aceptar el supuesto de que el orden es lo primero, el fundamento o el principio. El orden que se impone se acepta como natural. Esta posición no considera que no existe un fundamento único, que los órdenes proceden de puntos múltiples porque proceden siempre de un desorden previo. En un orden anterior se puede establecer un principio fundamental, pero en un desorden no se puede encontrar un centro o un fundamento último o un principio. Es posible encontrar un principio o una base de ordenamiento, pero no un principio de desorden o de caos. Del desorden no podemos decir lo mismo. Hay que pensar lo real como producto de un desorden, de un caos y no de un orden. Por otro lado, toda oposición o contraposición es una mera “reacción”, es decir, es la contratara de la acción. La contra-hegemonía parte de los mismos supuestos y principios que la posición hegemónica. Deleuze agregaría además que todo pensamiento comprometido con la dominación tiene que recurrir a un principio exterior al sistema, porque no puede aceptar la igualdad de los elementos en un mismo plano. Toda vez que se recurre a lo Uno, a lo Bueno, a la Idea, a Dios, al Hombre, al Sujeto, etc. hay que sospechar que se trata de un sistema de dominación. Por el contrario, aceptar que todo está en el mismo plano (de lo que no se deriva que no haya diferencias), todo pensamiento inmanente tiene que ser radicalmente extraño a toda dominación. ¿En qué sentido todas las fuerzas están dentro de en un mismo plano? En tanto toda fuerza hace o efectúa lo que puede, su potencia o poder. 2) Respecto de las relaciones asimétricas, Deleuze señalaría que eso ya está en Nietzsche, como vamos a ver en el capítulo siguiente. Pero a esto hay que agregar que las fuerzas son siempre en relación. No se puede decir que algo o alguien sea fuerte y poderoso en sí mismo, sino que lo será siempre en relación con otra u otras fuerzas. Y también será débil en relación con otras. Los rasgos de las fuerzas son siempre diferenciales, relacionales. Nunca son características substanciales o esenciales o en sí. No existen realidades en sí mismas, sino realidades relacionales. Cuando cambian las relaciones, cambia la realidad. Estamos habituados a pensar en términos “substanciales”, que la realidad es idéntica, estable. Lo sólido y estable es siempre un estado más o menos transitorio. Lo mismo que se dice de las cosas en sí puede decirse de la identidad de los sujetos. Tendemos a pensar en identidades fijas: yo = yo. Sin embargo, todos tenemos conocimiento de “conversiones”, “transformaciones”, “mutaciones”, “traiciones”, es decir, de procesos en los que la identidad inicial se ve completamente cambiada (“Ya no es el que era antes”. “No lo reconozco. Para mí es otra persona”. “Se brotó”. “Se piró”, etc.). Además, considerar sólo dos términos en la relación es abstraer y simplificar lo real. Nunca son sólo dos fuerzas. Siempre hay una multiplicidad de fuerzas en juego. 3) Respecto de la intencionalidad, Deleuze señalaría que después del psicoanálisis, sería ficticio reducir el sentido de las acciones a la intencionalidad (sobre todo si se entiende como intencionalidad conciente). La intención subjetiva es siempre parcial en dos sentidos: porque es un punto de vista que por lo tanto ignora los otros puntos de vista, porque el sujeto es siempre ya una parte que depende de un conjunto de fuerzas más amplio (que el sujeto no conoce ni controla). La intención conciente, desde una perspectiva nietzscheana, siempre oculta algo turbio. Habrá que tener presente estas objeciones en el curso ulterior del análisis.

³⁰ Nietzsche crea el concepto de los “trasmundos” para referirse a cualquier dimensión trascendente de la vida misma. Por su parte, Deleuze opondrá el concepto de “inmanencia” a todos los trasmundos.

³¹ “La actividad de los filósofos consiste en huir” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 325).

³² En esto se asemeja a las filosofías helenísticas (sobre todo a los cínicos y los estoicos) y su lucha contra la asimilación en el sistema de vida de la polis, a sus compromisos y sus transas.

desclasado (sin constituirse en fundador de una nueva clase de los sin clase, en el creador de un nuevo proletariado), en un inclasificable³³.

En este sentido, Johansson Anders³⁴ dice que el pensamiento de Deleuze “puede ser entendido como un largo esfuerzo por salir de encasillamientos”, como un intento de experimentar y crear lo nuevo³⁵. Sus monografías no son interpretaciones sobre las obras de algunos autores seleccionados, sino la utilización de autores y obras con fines creativos: inventar su propia filosofía a través de ellos³⁶. La filosofía es concebida como una lucha contra los saberes aceptados, contra la *doxa* (“que siempre presupuso una imagen trascendente, anterior al propio filosofar”³⁷). Se trata de crear un pensamiento sin modelos³⁸, un pensamiento sin representación³⁹. “No buscar la salida de la caverna platónica, sino las posibilidades ilimitadas dentro de ella”⁴⁰. A todas las filosofías de la trascendencia Deleuze les opone una estricta immanencia del pensamiento⁴¹.

³³ A esto se deben las dificultades que se encuentran cuando se intenta “clasificar” el pensamiento deleuziano.

³⁴ Anders, J., Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze, *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, pp. 127-142, en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtualData/publicaciones/logos/2006_n6/a11.pdf

³⁵ “Deleuze acepta la perspectiva de Nietzsche de que el pensamiento es una cuestión de creación, y que lejos de definir el pensamiento en relación con la verdad, la verdad debe ser considerada ‘sólo como la creación del pensamiento’” (Patton, P., *Introduction to Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 1. Nuestra traducción).

³⁶ Utiliza a los autores como intercesores para escribir y pensar, creando una zona indiscernible en la que el filósofo comentado “deviene” deleuziano (Cf. Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, p. 122).

³⁷ Anders, J., Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze, *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, pp. 129.

³⁸ Deleuze llama “menor” o “minoritario” al pensamiento y a la literatura que se hace sin referencia a un modelo. Cf. *Infra*: **5. Pensamiento marginal o devenir minoritario**.

³⁹ Deleuze dice que el concepto de Dios le permitió a los filósofos del siglo XVII crear conceptos que no estuvieran ligados a una representación. Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 23-25. Como la revolución que produjo el arte abstracto en la pintura: ya no se trata de “copiar” o “representar” la realidad.

⁴⁰ Anders, J., Una salida de la doxa. Introducción a la filosofía de Gilles Deleuze, *Logos Latinoamericano*, Segunda Época, Año 1, Número 6, Lima, 2006, pp. 130.

⁴¹ “Si no hay ya fundamento preexistente, entonces no hay otra cosa que esta imagen autoconstituida [plano de immanencia] que da consistencia al pensamiento y puede salvarlo del caos” (Anders, J., op. cit., p. 130). “Todo el camino de la *Ética* se hace en la immanencia; pero la immanencia es el inconsciente mismo y la conquista del inconsciente. La *alegría* ética corresponde a la *afirmación* especulativa” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 40). Se puede preguntar aquí: ¿por qué no puede haber una salida o una solución fuera o más allá de un sistema determinado? ¿Por qué Deleuze sostiene que la trascendencia no es una solución? Si todo sistema implica dominio ¿no se puede salir de la dominación? Esta cuestión se ha planteado plásticamente en el film *Matrix*: todo es interno a la *Matrix*. Pero, ¿acaso no hemos podido salir del esclavismo o del feudalismo? ¿Acaso no hemos superado las monarquías absolutas, etc.? El estructuralismo ha respondido negativamente a estas preguntas, sosteniendo que no se puede concebir una realidad fuera de un sistema. Por supuesto, se puede salir de un sistema pero se pasa a otro sistema. Los sistemas sincrónicos (que suprimen la variable temporal) son, por definición, cerrados: se definen a partir de un orden, como la lengua. Se puede pensar cualquier tipo de sistema desde estos supuestos. No son sistema inmóviles, pero sus cambios no son evolutivos o diacrónicos, sino los posibilitados por las leyes que rigen en ese código. El estructuralismo expresa un avance significativo para Deleuze porque piensa la realidad como un sistema de relaciones donde nada se define por sí mismo sino por sus relaciones con los demás componentes del mismo sistema. Pero el estructuralismo no puede pensar la transición de un sistema a otro (porque sólo existen las leyes del primer sistema o las leyes del segundo, pero ni unas ni otras rigen la transición de uno a otro) ni puede concebir un sistema “abierto”, un sistema donde los términos no estén ya bien definidos o un sistema inestable. Cuando se dice que algo es lo que es “relativamente” se expresa este resultado obtenido por el estructuralismo, a condición de que no se suponga que existe un punto de vista o una realidad que no es relativa y que permite juzgar la relatividad de las demás. Los supuestos del estructuralismo prohíben la

1. 3. Postestructuralismo

[Problema del conocimiento: Sólo se puede conocer el orden (cosmos) [lo que no tiene orden = kaos]

- 1) Tres respuestas griegas al problema del conocimiento: mito, filosofía, geometría. Cosmos finito = Sistema cerrado = Orden natural = *kosmos*
- 2) Galileo, física moderna = orden matemático
- 3) Hegel: Ciencia = sistema (*Fenomenología del Espíritu*) = Totalidad devenida Historia como sistema = historia de la filosofía (orden temporal, histórico = siglo XIX). Sistema que incluye todo. Marx: capitalismo como sistema que destruye e incorpora todos los sistemas – No podemos imaginar su fin (Žižek)]
- 4) Saussure, estructuralismo⁴² = sistema diacrónico / sincrónico (orden espacial = siglo XVII) Constitución de la ciencia social (Colebrook, *Understanding Deleuze*, cap. 2, primeros 3 apartados)

En la dramática situación europea de la primera postguerra, el marxismo de la Escuela de Frankfurt plantea una pregunta decisiva: “¿quién?” ¿Quién llevará a su transformación al sistema capitalista? ¿Quién es el sujeto del cambio? ¿Quién realizará la revolución? Se proponen infinidad de respuestas a estas preguntas: la burguesía, el proletariado, las élites, las masas, el partido, el pueblo, los líderes carismáticos, la tecnociencia, las prósperas democracias liberales, los pueblos del Tercer Mundo, la voluntad y la lucha revolucionarias, los individuos autónomos... Deleuze denuncia la pregunta misma. El psicoanálisis, la lingüística, el estructuralismo, Althusser y Foucault, entre otros, han mostrado que el sujeto está siempre determinado por el sistema, el sujeto es un elemento de la estructura, es siempre un “sujeto-sujetado”, un “súbdito” del poder soberano, como había mostrado Hobbes. Althusser y Foucault tienen razón: **no hay que preguntar por el sujeto sino por el sistema que lo produce**⁴³. Pero, ¿cómo superar los modelos totalizantes y sistémicos⁴⁴? Huir del sistema de la historia de la filosofía no es todavía suficiente. **¿Cómo superar el estructuralismo?**⁴⁵ Si

comparación de un sistema con otro porque ello supondría la existencia de un sistema de sistemas, que engloba a todos los demás (un metasistema, un metalenguaje). Kuhn sostiene lo mismo respecto de los paradigmas científicos. En esto consiste la inmanencia: no hay más allá, no hay legalidad sino la del sistema. Pero, si hemos suprimido la variable temporal, entonces podemos concebir todas las relaciones como “presentes”, dentro de un mismo plano. A esto es a lo que Deleuze llama “plano de inmanencia”.

⁴² “Para el estructuralismo, entonces, permanecemos siempre dentro de la estructura, dentro del sistema de representación del que nunca podemos salir” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXV).

⁴³ “No existe un sí mismo o ‘nosotros’ que el que es producido a través de nuestra existencia libre. Cada acción, cada manera en la que pensamos el mundo es en última instancia infundada” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXV).

⁴⁴ “imaginamos un solo sistema de la diferencia –la significación subjetiva del mundo (o la construcción social de la realidad)- y tiene el complejo de Edipo que se lo explique. Imaginamos que nos sometemos a un sistema de diferencia, o a un lenguaje, a fin de lograr reconocimiento como sujetos humanos hablantes. De este modo, supuestamente renunciamos a una plenitud original debido a la falta y a la amenaza de la castración; elegimos renunciar a lo indiferenciado y obedecer el orden de los significantes. Creemos que la diferencia es humana y cultural, impuesta por una naturaleza de otra forma inerte e indiferenciada” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 39).

⁴⁵ “...el estructuralismo: un sistema de puntos y de posiciones que, en lugar de proceder por crecimientos y estadios, actúa por grandes cortes llamados significantes, y que obstruye las líneas de fuga en lugar de continuarlas, de trazarlas, de prolongarlas en el campo social.” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 46).

el pensamiento se identifica con un cierto orden, ¿cómo evitar que ese orden se vuelva estático e inmodificable? ¿Cómo pensar el devenir, el cambio, la transformación, la revolución, la discontinuidad?

Cuando se habla de *sistema* en este contexto no hay que dejar de considerar la hegemonía del pensamiento estructuralista en Francia. El estructuralismo no piensa en términos de esencia, substancia o fundamento sino apuntando a relaciones de oposición que ya no suponen términos substanciales. Deleuze avanza un paso más cuando se propone comprender las fuerzas que hacen posible el pensamiento o la representación, la potencia de producción⁴⁶.

Deleuze, como otros autores que podrían llamarse post-estructuralistas, comienza a pensar en *sistemas abiertos*, en sistemas fallados, en sistemas agujereados. Por esta apertura, falla o agujero la estructura o el sistema fluye, huye. Las líneas de fuga, como la *dislocación* en Laclau, son aquellas fuerzas que no permiten que el sistema se establezca. Si el sistema es cerrado, entonces todo está regulado y no hay desestabilización. Las tuberías están funcionando bien: no hay pérdidas, no hay huida. Pero si el sistema está fallado, entonces todo se desmorona. *Eso es una línea de fuga, aquello por lo cual un sistema se desestabiliza y deja de funcionar*. En este sentido cualquier línea de fuga puede ser devastadora. Dice Deleuze: “Si los niños llegasen a hacer oír sus protestas en un jardín de infantes, o incluso simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza. En verdad, este sistema en el que vivimos *no puede soportar nada*: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global”⁴⁷.

Deleuze, como sus contemporáneos, trata de escapar del idealismo absoluto que parece fagocitarse a sus discípulos e incluso a sus críticos: hay que evitar dialectizar las oposiciones. Badiou señala que “la filosofía de Deleuze resulta particularmente sistemática”⁴⁸, pero no se trata de un sistema cerrado con categorías rígidas o estratificadas, sino un *sistema abierto*⁴⁹. En lugar de estudiar los sistemas cerrados, los postestructuralistas pretenden comprender los *sistemas abiertos*⁵⁰, *inestables, excesivos, híbridos*⁵¹. Además, los diversos sistemas como la lengua, la sociedad, los organismos o las culturas se infectan, se distorsionan y se deforman en múltiples relaciones⁵².

⁴⁶ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXII y XXXV.

⁴⁷ Deleuze en Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 11.

⁴⁸ Badiou, A., 2008: 32.

⁴⁹ “A la pregunta ‘¿Es tan paradójico ver *Mil Mesetas* como un sistema filosófico?’, Deleuze no duda en responder: ‘No, para nada (...) los sistemas estrictamente no han perdido nada de su fuerza vital’ (*Pour Parler*, p. 48, [*Conversaciones*, p. 27]). Lo importante está en la posibilidad de poner en juego un sistema abierto (*¿Qué es la filosofía?*, p. 38). [...] Un sistema como *heterogénesis*” (Mengue, Ph., 2008: 47).

⁵⁰ “Deleuze define las estructuras como abiertas y diferenciales desde el comienzo” (Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, p. 124). “Los sistemas no han perdido nada de su fuerza vital. Asistimos hoy día, tanto en las ciencias como en la lógica, al comienzo de una teoría de los sistemas llamados abiertos, fundados en interacciones, que rechazan únicamente la causalidad lineal y que transforman la noción del tiempo. (...) Lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto. (...) Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias” (Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992, p. 53).

⁵¹ Cf. Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 3.

⁵² Obsesión por salir del sistema (hegeliano) que se identifica con el sistema de poder = alienación total = sujeto sujetado. Lucha contra la dominación del sistema de poder = dionisiaco. El concepto de sistema nos lleva a pensar reconstruyendo la totalidad orgánica teleológica = universal concreto hegeliano = organismo vital especializado romántico = estructura lengua Saussure. Por supuesto, no hay que pensar la apertura como un principio que está más allá, como trascendencia. Un sistema es abierto cuando multiplica las diferencias en lugar de fundarse en la identidad. Un sistema se abre a través de los límites, o mejor, de sus márgenes o de sus bordes. Deleuze prefiere hablar de umbrales, de diferencias de intensidad. La

El postestructuralismo (de Deleuze) rechaza la idea de que el análisis de una **estructura sincrónica y estática de diferencias**⁵³ pueda servir de fundamento para el conocimiento de la realidad. Lo que hay que explicar es precisamente el surgimiento, la génesis de las estructuras: cómo surgen los sistemas (revolución científica) y cómo se transforman en el tiempo (crisis científica).

1. 4. Las líneas de fuga

“La actividad de los filósofos consiste en huir”.⁵⁴

Una Totalidad o un Sistema cerrado es por definición totalitario o fascista, igual que el Poder⁵⁵. “A este fascismo del poder –señala Deleuze- nosotros contraponemos las líneas de fuga activas y positivas (...) se trata de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería o cuando se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso. Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema capitalista, y contribuye a abrir en él una fuga”⁵⁶. Nunca puede saberse de antemano qué vaya a provocar el quiebre de un sistema, porque no se trata de un proceso necesario. No se trata de un sujeto que se opone a otro, ni siquiera de muchos sujetos que luchan contra el sistema. Se trata de que el sistema se quiebre, se fracture, que se le abra un agujero, que le impida homogeneizarse⁵⁷.

La línea de fuga es aquello que permite desarmar un sistema, cualquiera sea: natural, social, cultural, educativo... No es lo que se opone a un sistema, porque lo opuesto es la contracara del mismo sistema. Como ya vieron Heidegger y Derrida, la oposición se basa en los mismos supuestos que el sistema al que se opone. No hay que oponerse a los sistemas sino desarmarlos, desestabilizarlos, desestructurarlos. **Eso es lo que hace la literatura:** traza líneas de desestructuración, de disolución del entramado de relaciones de un sistema. Por supuesto, no se trata sólo de desarmar sino también de construir elementos para hacer otra cosa. En el dibujo y la pintura, la línea de fuga es la que escapa *hacia el horizonte*, es la que une las figuras que están en el primer plano con el horizonte. La figura es más grande y está mejor definida cuanto más lejos está el punto de fuga. Cuanto más se acerca a él se hace más pequeña, menos definida, hasta desaparecer... En muchas oportunidades, Deleuze habla del “devenir imperceptible”,

apertura no es el más allá del sistema, no es el caos exterior. Se trata más bien de la diferencia inmanente, del caos interno al sistema, del sistema en cuanto se “caotiza”, del lenguaje cuando “tartamudea”, como las puertas que abren las llaves del personaje del Cerrajero en *Matrix*.

⁵³ Diferencia de lo mismo ≠ Diferencia de la diferencia, diferencia en tanto que diferencia. Deleuze se interesa por “la pregunta por la emergencia o la génesis de las estructuras que utilizamos para explicar la vida (como el lenguaje, la cultura, el significado o la representación (...) por el origen del lenguaje. (...) Nos representamos la vida a través del lenguaje, así que no podemos representar el origen prelingüístico del lenguaje” (Colebrook, Claire, *Understanding Deleuze*, p. XXXV).

⁵⁴ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 325.

⁵⁵ “Entonces, frente a la política global *del poder* -dice Deleuze-, se dan respuestas locales, contrafuegos, defensas activas y a veces preventivas. Nosotros no hemos de totalizar lo que se totaliza por parte del poder y que nosotros sólo podríamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía” (Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 14).

⁵⁶ Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992, p. 34. “Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 45).

⁵⁷ “...Fundamentalmente en la línea de fuga o de variación que afecta a cada sistema y le impide ser homogéneo” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 9).

desaparecer del campo de percepción tras el horizonte del sistema. Ésa es una fuga. Eso es huir. Es el capitán Ahab persiguiendo a la ballena blanca más allá del horizonte, es decir, fuera de las rutas habituales de pesca. Heidegger lo plantea en otros términos; dice: “La obra de arte abre un mundo y lo ‘deja estar’”⁵⁸, un mundo nuevo, un mundo desconocido. Cuando se produce esa creación ya nada es igual. ¿Cuáles son las causas del mundo nuevo? Por ejemplo, ¿cuáles son las causas de la Revolución Francesa? Se aducen causas históricas, económicas, políticas, sociales... Para Deleuze, como para Heidegger, las causas están en la creación artística.

Las líneas de fuga son las que **borronean los mapas ya dibujados, son las que desestabilizan los sistemas, son líneas de desterritorialización**. Estas líneas son las que construye la literatura. Las construye e intenta seguir las. ¿Qué ocurre cuando se siguen estas líneas? ¿Qué sucede si se decide ir tras la ballena blanca como el capitán Ahab? No se puede saber de antemano cuál será el resultado, porque no está predeterminado. De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos pueden conducir. Construir esas líneas y seguir las. Pareciera que para poder trazar una línea de fuga tiene que ocurrir algo no esperado, no planificado, un *acontecimiento*. El acontecimiento es el momento de ruptura, que puede dar lugar al trazo de líneas de fuga o puede fracasar y restablecer el orden previo o un sistema todavía peor. Los acontecimientos son siempre inesperados.

Sin embargo, no sólo se trata de hacer que el sistema falle. **No hay que creer que las líneas de fuga son meramente negativas o destructivas**. “Una línea de fuga permite fragmentar los estratos, romper las raíces y *efectuar nuevas conexiones*. (...) Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho”⁵⁹. No se trata de oposiciones sino de *conexiones*, por las cuales un conjunto de relaciones se conecta o se conjuga con otro o con otros. En diferentes oportunidades, Deleuze hace referencia a la importancia de las síntesis conectivas, síntesis activas y creadoras según la fórmula: y... y... y...⁶⁰

La única acción que cabe a los individuos o a los grupos en un sistema es huir⁶¹, evadirse, escapar⁶². Un individuo o un grupo no pueden escapar sin cambiar ellos

⁵⁸ Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967, p. 222.

⁵⁹ Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994, 20. “Esto se logra no por todos los acontecimientos que conducen a un fin, sino por la creación de extremos cada vez divergentes, la creación de más y más series o ‘líneas’ de devenir. En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari se refieren a la producción de la vida de “líneas de fuga”, donde las mutaciones y las diferencias no producen sólo la progresión de la historia, sino las interrupciones, las pausas, los nuevos comienzos y los nacimientos “monstruosos” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 57. Nuestra traducción).

⁶⁰ “...El trazado de una línea quebrada que parte siempre en dirección adyacente, una línea de fuga activa y creadora? Y... Y... Y...” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 14).

⁶¹ Para el sentido común “huir” significa o bien escapar de la realidad hacia la fantasía y la ilusión o bien ser un cobarde y no enfrentar las responsabilidades asumidas (no hacerse cargo). Cuando se dice que el objeto de la literatura es “huir”, no *hay que entenderlo en ninguno de estos sentidos*.

⁶² A veces la posición de Deleuze da lugar a que se la identifique con el individualismo liberal, como aquí: “Una vez más, mi línea de alegría [o línea de fuga] seleccionada no es una receta. Mis propias alegrías no son las del vecino. Hay que encontrarlas. Ustedes me dirán: ‘Pero vuestras propias alegrías pueden perjudicar a algún otro’. ¡No! Si han comprendido, ven que no pueden perjudicar a algún otro porque las alegrías propias que fastidian a algún otro son las de las líneas de odio. Mientras que si hago la selección de mis líneas de alegría, finalmente *me abro, pero no molesto a nadie*. No puedo. Quiero decir, *no es mi asunto*. Porque fastidiar a alguien y la alegría de fastidiar a alguien está muy ligada a la línea de odio” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 303).

mismos, sin devenir otros, sin transformarse⁶³. “Partir, evadirse, es trazar una línea. (...) La línea de fuga es una *desterritorialización*⁶⁴. (...) Pero huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, **no hay nada más activo que una huida**⁶⁵. Huir

⁶³ “Si en el punto de partida lo único que tienen los sujetos es esta identidad marcada por la introyección de la dominación, parece que es decisivo que dichos sujetos se liberen de aquello que en ellos los ha convertido en los ‘pobres’, los ‘negros’, las ‘víctimas’, etc. Y esto supone un proceso de profunda transformación...” (Gorlier, J. C., “El lado oscuro de la protesta social”, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, IV, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998, p. 32). “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 afecciones 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 ss.)” [Zourabichvili, Francois, *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007]. En esta misma dirección dice Žižek: “Con un acto, *stricto sensu*, nunca podemos, entonces, prever plenamente sus consecuencias, esto es, el modo en que transformará el espacio simbólico existente: el acto es una ruptura después de la cual ‘nada sigue siendo igual’” (Žižek, S., *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 64).

⁶⁴ Este es un concepto propio del pensamiento de Deleuze y de Guattari. *Territorializar* es marcar un territorio. Se puede entender el territorio como una forma de vida o como un paradigma científico (Kuhn). Es también una reformulación del concepto de *estructura*. Sin embargo, a diferencia de este último, el territorio hace referencia a una estructura fallada, a un sistema fracturado. Lo que produce la fractura del sistema es precisamente este movimiento de desterritorialización. Es lo antes llamó “partir”, “evadirse”, “fugarse”, “rebasar el horizonte”. La desterritorialización hace que un sistema se desestabilice. Y ésta es la tarea de la literatura. El mundo en el que vivimos, la realidad que nos sostiene, la estructura que nos da identidad se desdibuja, se desestabiliza como efecto de una creación. Esto es lo que le ocurre al protagonista de la novela de Melville: se encuentra en el medio del Océano persiguiendo a una ballena blanca, sin saber siquiera cómo llegó hasta allí ni adónde le conducirá esa empresa descabellada. Todas las relaciones que hacían a su forma de vida (cazar ballenas para vender los productos derivados) se disuelven al encarar una persecución irracional y disparatada. Todo sistema tiene dos movimientos complementarios: un movimiento ordenador (*kosmos*, para los antiguos griegos; *razón*, para los modernos) al que Deleuze llama “territorialización”. Toma este concepto de la zoología. Algunas especies marcan sus territorios y se crean un ámbito al que le confieren su propio orden. Todos los sistemas tienen fuerzas que tienden al ordenamiento, a la territorialización, a marcar relaciones, a fijarlas. Pero al mismo tiempo, todos los sistemas tienen fuerzas opuestas que tienden a desordenar, a desterritorializar, a borrar las marcas, a disolver las relaciones o a ponerlas en movimiento. Es lo que los antiguos griegos llamaban *hybris*, desmesura. Esto, que ocurre con los sistemas, ocurre también con los sujetos que están dentro de esos sistemas. También los sujetos están atravesados por fuerzas que tienden a la identidad (“-Esto es lo mío”. “-Es lo que quería hacer”. “-Lo logré”) y fuerzas que tienden a la disolución (“-Esto no es lo mío”. “-¿Qué estoy haciendo acá?” “-¿En qué me convertí?”). Los sujetos tienden a fijar las líneas y las relaciones con las que se identifican y sienten inseguridad al seguir las líneas de disolución, porque ponen en cuestión la propia identidad.

⁶⁵ “Huir” tampoco es pasividad. No es dejarse estar, no hacer nada. Al contrario “huir” se identifica con la actividad. Es hacer algo. ¿Por qué *no hay nada más activo que la huida*? Porque la huida hay que hacerla y rehacerla. Cuando parece que lo logramos, estamos nuevamente atrapados en un sistema. Al final del film *Out of Sight* (1998), de Steven Soderbergh, aparece un personaje al que apodan “Héjira” (este término hace referencia a la huida de Mahoma hacia Medina. En árabe significa “*huida*”) porque ha escapado de todas las prisiones en las que se le encerró. No se trata de huir una vez, sino siempre y permanentemente.

¿En qué consiste “lo más activo”? En la creación. Lo más activo es la acción creadora. No hay huida sin actividad y la actividad requiere de la fuerza. La fuerza puede identificarse con el poder, pero la fuerza o

es lo contrario de lo imaginario. (...) George Jackson escribe desde la cárcel: «Es posible que me fugue, pero mientras dure mi huida, buscaré un arma.» Y Lawrence: «Las viejas armas ya no sirven, reháganlas y apunten bien.» Huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía⁶⁶. Sólo hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga fuga quebrada⁶⁷. Huir es contrario al viaje, al movimiento de lugar⁶⁸.

el poder no son propiedad de algunos sujetos. No son propiedad de ningún sujeto. No se tienen, sino que se ejercen. Todo cuerpo ejerce poder porque todo cuerpo es una interrelación de fuerzas. ¿Cómo puede ser la literatura lo más activo?

⁶⁶ La *cartografía* se ocupa de dibujar mapas. Los mapas están compuestos de líneas. No se trata sólo de espacios o lugares, sino de una cartografía *de las fuerzas*. Cada línea bosqueja una fuerza. El conjunto de las fuerzas componen la realidad (o la Naturaleza, en Spinoza); una realidad móvil, cambiante, que se dibuja y se borra al mismo tiempo, que territorializa y desterritorializa. Los mapas sirven para orientarse y para situar las distintas fuerzas con sus diversas intensidades y sentidos. Cuando alguien viaja a un lugar que no conoce se procura un mapa para orientarse. En el mapa están señaladas las calles, los lugares, las plazas, los edificios históricos, y también los sentidos de circulación, las bocacalles y los puentes, los túneles y los caminos sin salida. En este ejemplo, se trata de mapas que ya están dibujados, pero la literatura dibuja mapas nuevos para orientarse en una realidad nueva; una realidad que comienza a existir con el mismo dibujo del mapa, y que no lo preexiste. La literatura dibuja mapas de una realidad completamente nueva. Se mapea un territorio que se construye por la misma literatura. Cortázar, en *Rayuela*, dibuja un mapa móvil, que puede ser construido por el lector. U. Eco en *Obra abierta*, dibuja un mapa con segmentos y líneas quebradas que se continúan con la lectura. Michael Ende en la *Historia sin fin*, traza una línea quebrada que se continúa indefinidamente en otras líneas quebradas. En este punto la literatura se conecta con la geografía, que también construye mapas. Pareciera que en este caso el mapa copia a escala un territorio que está dado, que está fijo. Pero los territorios se modifican constantemente. Todos hemos utilizado mapas (aunque no sean muy viejos) que ya no describen un lugar que ha cambiado, donde hay nuevas manzanas o las calles variaron su sentido de circulación, o donde se ha construido un nuevo teatro o un hospital que antes no estaba. En *Google Earth* los mapas se vuelven rápidamente obsoletos y hay que dibujar otros que ya son obsoletos cuando se los publica. Borges imaginó un mapa con las mismas dimensiones y los mismos accidentes que el territorio que copiase. Pero aún así tendría que ser un mapa móvil. De todas maneras, la imagen es inadecuada, porque en literatura es el terreno el que debiera seguir al mapa y no a la inversa. El modelo no está en la realidad empírica sino en el arte hay que buscar el modelo para la realidad empírica.

⁶⁷ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 45. Geografía, cartografía, geometría remiten al espacio. Deleuze se opone a la Ilustración kantiana (desde Kant hasta Heidegger y Sartre) que ha dado prioridad al tiempo [Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 353 ss].

⁶⁸ Deleuze contrapone el viaje a la huida. El modelo del viaje, contrapuesto al devenir, no hace otra cosa que transitar de un lugar a otro, sin que nada cambie en la geografía ni en los sujetos. Es “la misma” persona que se mueve desde un lugar a otro. Este es el modo de viajar “a la francesa”, que nada tiene que ver con el huir. En la huida cambian los sujetos, las identidades y las relaciones, tanto como los paisajes, los lugares, las estructuras o los modos de vida. El viaje puede ser concebido como un progreso, como una aventura hacia lo novedoso o como un regreso, como una aventura regresiva, como una vuelta a lo originario. En cualquier caso, se trata siempre de un viaje y no de una huida. Melville ha caído en esta trampa. También el Psicoanálisis. No se trata de volver a la identidad verdadera u originaria. Se trata de inventar una identidad nueva. El viaje siempre puede verse como un retorno o una regresión a lo verdadero, a lo seguro, a lo permanente. El capitán Ahab pareciera que siempre puede volver al puerto, retornar al hogar y a la patria. La huida nunca puede ser pensada de esta manera. Se parece más a la actitud de Hernán Cortés en la búsqueda de El Dorado: se trata de quemar las naves, puesto que no hay retorno, no se puede regresar para que todo siga como antes. En la literatura no se trata de la falsa aventura del que puede retornar a su vida anterior si la empresa fracasa. Lo que Deleuze llama “desterritorialización” es la ruptura de todo aquello que sirve de marco de referencia, de todo aquello que da seguridad y sostiene la identidad, de todo aquello que sostiene una forma de vida. Hay una película de la época de la guerra fría en la que un submarino atómico norteamericano emprende su curso de navegación rutinario y en medio del océano recibe la noticia de que se ha desatado la guerra nuclear y que el territorio estadounidense ha sido devastado. Este film ejemplifica perfectamente lo que Deleuze llama huida: un camino sin retorno, un movimiento en el que el mundo ha cambiado completamente junto con los actores. Otro ejemplo es el relato histórico realizado por Jenofonte en su obra *Anabasis*. En ella se cuentan las peripecias vividas por un ejército mercenario de 10.000 griegos que formaron parte de las

Una huída es activa⁶⁹, productiva, creativa, inventiva, pero también es ambigua, incierta, caótica. Nadie puede asegurar el resultado de una línea de fuga. El resultado podría ser desastroso. Todo puede salir mal.⁷⁰ Los sistemas no son inmunes ni inmodificables. Deleuze coincide con Marx en este punto, pero no supone como él una teleología histórica que garantice el resultado de la transformación. “En las líneas de fuga tan sólo puede haber una cosa: **experimentación-vida**. Y como no hay ni pasado ni futuro, nada se sabe de antemano. (...) procesos finitos de experimentación, protocolos de experiencia (...) programas de vida: **los programas (...) son (...) puntos de orientación para conducir una experimentación que desborda nuestra capacidad de previsión**”.⁷¹

Las líneas de fuga son líneas simples, abstractas, “nómades”, que nos arrastran hacia “un destino desconocido, imprevisible, no preexistente”. El destino existe y se efectiviza al mismo tiempo que se traza la línea. La línea de fuga es una línea de desestabilización, de azar, de indeterminación, (Laclau y Rorty dirían) de contingencia. “**La línea de fuga es una desterritorialización**”⁷². **Estas líneas se caracterizan por: (a) proceder por umbrales, constituir bloques de devenir, marcar continuos de intensidad, conjugaciones de flujos. (b) Las máquinas abstractas correspondientes son mutantes, marcan sus mutaciones en cada umbral y en cada conjugación. (c) Implican un plano de inmanencia o de consistencia “que arranca partículas a las formas y a los sujetos” del plano de organización, sobre el cual se construye**⁷³. **Las dimensiones del plano cambian de acuerdo al número de conexiones que se establezcan sobre él.**

Contraponiéndose a la tradición marxista que sostiene que una sociedad se define por sus contradicciones⁷⁴, Deleuze afirma que son las líneas de fuga las que definen a una

tropas del príncipe persa Ciro en guerra con su hermano por la sucesión en el trono. Ciro resultó derrotado y muerto en la batalla. Los líderes griegos fueron traicionados y asesinados y el ejército quedó sin lugar en la patria (puesto que no luchaban por Grecia sino que eran mercenarios), sin lugar en el conflicto (puesto que luchaban para un príncipe que había muerto y ya no podía pretender la herencia al trono persa), sin jefatura (puesto que sus líderes habían sido asesinados) y sin territorio (puesto que estaban en medio del Imperio Persa, a más de 4000 kilómetros de los territorios griegos más cercanos).

⁶⁹ Se trata de una actividad que es incluso *agresiva*. Huir, y al mismo tiempo, *buscar un arma*, armarse. No se busca un arma sólo para defenderse. ¿Por qué hay que actuar agresivamente? Porque nadie se deshace de un modo de vida pacíficamente, ya que todo sistema busca retener a sus componentes dentro de sus leyes e impedir cualquier otro tipo de acción. Para poder perforar el sistema es necesario armarse, pero también hay que tener en cuenta que las armas antiguas ya no sirven, que hay que construir otras. Si no hay creación, la fuga fracasa.

⁷⁰ “¿Quién puede asegurarnos que en una línea de fuga no vamos a encontrar todo aquello de lo que huimos? Huyendo del eterno padre-madre, ¿no vamos a encontrar de nuevo, en la línea de fuga, todas las formaciones edipianas? Huyendo del fascismo volvemos a encontrar concreciones fascistas en la línea de fuga. Huyendo de todo, ¿cómo no reconstituir nuestro país natal, nuestras formaciones de Poder, nuestros alcoholes, nuestros psicoanálisis y nuestros papás-mamás? ¿Qué hacer para que la línea de fuga no se confunda con un puro y simple movimiento de auto-destrucción, el alcoholismo de Fitzgerald, el desánimo de Lawrence, el suicidio de Virginia Woolf, el triste fin de Kerouac? La literatura angloamericana está atravesada por un oscuro proceso de demolición que arrastra consigo al escritor” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, pp. 47-48).

⁷¹ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 57.

⁷² Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 45.

⁷³ “El plano de organización trascendente se construye sobre el plano de inmanencia, trabajándolo para bloquear los movimientos, fijar los afectos, organizar las formas y los sujetos” (Deleuze, G.-Parnet, Claire: 1980, p. 150).

⁷⁴ También Laclau critica los intentos de definir lo social por sus contradicciones, sosteniendo que más bien son los antagonismos los que lo definen. Cfr. Laclau, E.: 1993, pp. 21-44.

sociedad. “*Huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma*”⁷⁵, no es evadirse a lo imaginario⁷⁶ o lo irreal.^{77 78} Las líneas de fuga tampoco son movimientos de huida fuera de lo social, no son ideologías ni utopías, “sino que *son constitutivos del campo social*, puesto que trazan su pendiente y sus fronteras, es decir, todo el devenir”⁷⁹.

Juntamente con los caracteres de las líneas, es posible definir **sus peligros**⁸⁰. La pragmática o micropolítica –dice Deleuze– consiste únicamente en preguntar: “¿cuáles son tus líneas, individuo o grupo, y qué riesgos conlleva cada una?”⁸¹. En su entrevista con Toni Negri, afirma que una filosofía política tiene que centrarse en “**el análisis del capitalismo** como sistema inmanente que no cesa de repeler sus propios límites”. Recuerda que en *Mil mesetas* había trazado tres direcciones principales para este análisis: (1) seguir las líneas de fuga que se perfilan en cada momento particular, que son las que definen a la sociedad; (2) tener en cuenta en el análisis no las clases sino las “minorías”⁸²; (3) buscar un principio básico para las máquinas de guerra, que se definen por una cierta manera de “ocupar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacio-tiempo”⁸³.

“El auténtico problema nunca ha sido ideológico, siempre ha sido de organización: ¿es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado, incluso si sólo es para prefigurar el futuro Estado? Y en caso afirmativo, ¿será acaso una máquina de guerra con sus líneas de fuga? [...] Pero, ¿cómo se modernizaría, sea cual sea el dominio, una máquina de guerra, cómo conjugaría sus propios peligros fascistas frente a los peligros totalitarios del Estado, sus propios peligros de destrucción frente a la conservación del Estado? En cierto sentido es muy simple, la cosa se hace sola y a diario. El error consistiría en decir: por un lado existe un Estado globalizante, dueño de sus planes y que tiende sus trampas; por el otro, una fuerza de resistencia que, o bien adopta la forma de Estado, con lo cual nos traiciona, o bien cae en luchas locales parciales o espontáneas, que una y otra vez serán asfixiadas y derrotadas. El Estado más centralizado no es en absoluto dueño de sus planes, también es experimentador, hace inyecciones, no logra

⁷⁵ Deleuze, G.-Parnet, Claire: 1980, p. 58. *Cursivas nuestras*. ¿Qué relación hay entre «huir» y «poder»? Recordemos la tesis que sostenía que el poder “articula los mecanismos de producción de la realidad” (Labourdette, S.: 1993, pp. 29-30).

⁷⁶ En su autobiografía, Althusser recuerda que durante su cautiverio en Alemania había *imaginado* la manera perfecta de evadirse sin ser arrestado, pero nunca la había puesto en práctica, no había “pasado a la acción” (Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992, pp. 145-146).

⁷⁷ “El gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, huir es producir lo real, crear vida, encontrar un arma” (Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 58).

⁷⁸ El pensamiento de Deleuze es *un materialismo* que pone el acento en lo real, frente a lo imaginario y lo simbólico; “una concepción materialista y vitalista, energética y dinámica.” Cf. http://sindominio.net/versus/paginas/textos/textos_00/deleuze.htm y Martínez, F. J., 2009, p. 7.

⁷⁹ Deleuze, G.-Parnet, Claire: 1980, p. 153. *Cursivas nuestras*. Análogamente, Laclau y Mouffe afirman el carácter constitutivo del antagonismo (Cfr. Laclau, E.: 1993, p. 39).

⁸⁰ Cfr. Deleuze, G.-Parnet, Claire: 1980, pp. 156-59; Deleuze, G.-Guattari, F.: 1988, pp. 230-33.

⁸¹ Deleuze, G.-Parnet, Claire: 1980, p. 162.

⁸² “Las minorías y las mayorías no se distinguen por el número. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Aquello que define la mayoría es un modelo al que hay que conformarse; por ejemplo, europeo medio, adulto, varón, habitante de las ciudades...Mientras que una minoría no tiene modelo, es un devenir, un proceso. [...] Cuando una minoría crea modelos es porque desea volverse mayoritaria, y sin duda es inevitable para su supervivencia o su salvación (por ejemplo tener un Estado, ser reconocido, imponer sus derechos). Pero su potencia viene de lo que ella ha sabido crear y que pasará más o menos por el modelo sin depender de él. El pueblo es siempre una minoría creadora y lo sigue siendo incluso cuando conquista una mayoría: las dos cosas pueden coexistir porque no se viven en el mismo plano” (Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 17, columna 1 y 2).

⁸³ Deleuze, G.-Negri, T.: 7-2-93, p. 16, columna 3.

prever nada”⁸⁴. Cuando el poder es concebido como una articulación de múltiples fuerzas variables en juego, el Estado deja de pensarse como una unidad rígida y permanente que garantiza con su fuerza la cohesión social constituyendo la sociedad. Hay que replantear el problema del Estado concibiéndolo como un resultado (provisorio, parcial, contingente) de una articulación hegemónica. La eficiencia del Estado moderno, evidenciada en los últimos dos siglos, no implica que sea la encarnación del fin de la historia como piensa Fukuyama. ¿Son posibles otras organizaciones sociales que ya no requieran del ‘monopolio de la fuerza pública’? ¿Cómo podría esta organización garantizar la cohesión social? ¿Cómo podría conjurar los ‘microfascismos’, es decir, aquello que John Stuart Mill llama ‘tiranía de la opinión’ y que Foucault llama ‘formas de subjetividad’?

1. 5. Pensamiento marginal o devenir minoritario

“Deleuze no suele elegir entre las grandes tendencias de la filosofía occidental; por ejemplo, no opone el materialismo al idealismo, el platonismo al aristotelismo, los humanismos a los teísmos y así sucesivamente, sino que *busca siempre el margen*⁸⁵: la frontera, lo dejado al lado, lo minoritario, y desde allí subvierte y pervierte la línea mayoritaria y central. Busca en los grandes sistemas los cabos sueltos, las hipótesis rechazadas, los problemas vislumbrados y abandonados. Su filosofía es *una filosofía de los márgenes*, de las minorías; no tanto de lo Otro, de lo opuesto, de lo oprimido, como de lo desdeñado, de lo olvidado, de lo dejado al margen.”⁸⁶

Si la historia de la filosofía ha focalizado en ciertos conceptos fundamentales (ver la columna de la izquierda en el cuadro de abajo), Deleuze se ha ocupado de los **conceptos desechados, de lo impensado** (columna del medio), sin que esta actitud implique una apología de los términos opuestos del pensamiento dicotómico dominante.

Identidad	Diferencia	4ª reunión
Esencia	Existencia	2ª reunión
Universal	Singular	3ª y 4ª reunión
Razón	Sensibilidad	5ª y 7ª reunión
Razón	Locura Esquizo	7ª reunión
Alma	Cuerpo	5ª reunión
<i>Kosmos</i>	<i>Khaos</i>	1º reunión
Ser	Devenir	1º reunión
Uno	Múltiple	3º reunión
Bien	Mal	2º reunión
Limitado	Híbrido	2º reunión
Normal	Monstruoso	2º reunión
Sistema necesario	Acontecimiento aleatorio	1ª reunión

¿Cómo superar las oposiciones dialécticas sin recurrir al “Espíritu Absoluto” hegeliano o a la “Destinación del Ser” heideggeriana? “Deleuze introduce ciertos dualismos en su obra, pero no en un sentido maniqueo, para sustituir un polo por el polo

⁸⁴ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, pp. 164-5.

⁸⁵ “No adopta la simple voz de la razón universal sino, como en una novela, ‘juega’ con las voces de aquellos tradicionalmente condenados a los márgenes de la razón” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 5).

⁸⁶ Martínez, F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40, en: <http://www.revistadefilosofia.org>.

opuesto, sino porque es consciente de que no podemos salir de un salto del pensamiento metafísico occidental y de que es preciso pasar por estos dualismos procurando no quedar atrapado en ellos”⁸⁷. Escapar de las oposiciones dialécticas que conducen al imperio del “Espíritu Absoluto” hegeliano, huyendo igualmente de la deconstrucción heideggeriana que se resigna a la destinación del ser y al dominio de la técnica instrumental.

Deleuze hace alusión a **lo menor**⁸⁸ y a **lo minoritario**. ¿Qué significa minoritario? No se trata de una distinción cuantitativa, es decir, del mayor o menor número de integrantes o de votantes, sino de tener un modelo al que conformarse (por ejemplo, varón, adulto, blanco, educado) o **carecer de él**. El devenir mayoritario consiste en imitar un modelo “(cuando sea grande, cuando tenga el poder...)”⁸⁹, perseguir una finalidad o una perfección. “...Las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso”⁹⁰, que nos arrastra hacia lo desconocido. La historia de la filosofía sigue el itinerario de los filósofos “mayores”; Deleuze **retoma problemas dejados de lado, cuestiones planteadas por autores marginales y olvidados** (Lucrecio, los Estoicos, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson...⁹¹), **conceptos desechados o imposibles** (devenir, multiplicidad, singularidad, immanencia, existencia...) e incluso **realidades soslayadas o excluidas** (devenir-mujer, devenir-niño, devenir-loco, devenir-animal, devenir-imperceptible...) ⁹². “Una **minoría nunca está del todo definida**, una minoría sólo se constituye a partir de líneas de fuga que corresponden a su manera de avanzar y de atacar”⁹³. Cuando se ha llegado a una definición, a una naturaleza, a una substancia o a una esencia, se ha devenido mayoritario. Lo minoritario, por el contrario, siempre está en proceso, siempre en camino, siempre en devenir. Lo minoritario se ajusta bien a lo que Sartre llama *existencia*, si bien en este autor el concepto se refiere sólo al modo de ser humano⁹⁴. Una minoría está siempre por definirse, siempre está en proceso. Deleuze identifica este devenir minoritario con la escritura, con la literatura: “*Al escribir se proporciona escritura a los que no la tienen, y éstos a su vez proporcionan a la escritura un devenir sin el cual no existiría*, sin el cual sería pura redundancia al servicio de los poderes establecidos. (...) Que el escritor sea minoritario significa que la escritura encuentra siempre una minoría que no escribe; y no es que la escritura se encargue de escribir *para* esa minoría, en su lugar o a propósito de ella, sino que hay encuentro, encuentro en el que cada uno empuja al otro, lo arrastra en su línea de fuga,

⁸⁷ Martínez, F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40.

⁸⁸ Cf. Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Kafka, por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978.

⁸⁹ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 9.

⁹⁰ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995.

⁹¹ “Algunos filósofos aceptan las preguntas de su tiempo pero otros, dice Deleuze, son capaces de formar nuevos problemas; tales filósofos son ‘intempestivos’. (...) Debemos formar nuevos problemas que transformen nuestro tiempo” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 74).

⁹² La mujer es excluida del sistema patriarcal machista, el niño es excluido del sistema parental hegemónico, el loco es excluido del sistema racional, el animal es excluido del reino humano, el extranjero es excluido del régimen identitario nacional, el tartamudo es excluido del régimen del discurso establecido, el imperceptible es el que no figura en ningún registro, aquel al que ni siquiera se percibe. Todos tienen en común el ser objetos de exclusión. No son sujetos, ni pueden llegar a serlo sin convertirse en mayoritarios, sin incorporar el modelo hegemónico.

⁹³ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 52.

⁹⁴ “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho” (Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981, p. 16).

en una desterritorialización conjugada. La escritura se conjuga siempre con otra cosa que es su propio devenir. No hay ningún agenciamiento que funcione a partir de un único flujo. La escritura no es cuestión de imitación, sino de conjunción”⁹⁵. No se trata del tema leninista de las vanguardias y su relación con las masas. Se trata de la relación del escritor con las minorías, con los excluidos, con los descartados. Tampoco se trata de que el escritor aporte su conciencia y las minorías la fuerza de su acción. Se trata más bien de un encuentro⁹⁶, de unas bodas, de una conexión. Son relaciones nuevas que, en cuanto tales, escapan a todo control y resisten a los sistemas de poder.⁹⁷

“No deberíamos producir libros (totalidades unificadas que reflejan el mundo bien ordenado), deberíamos producir textos que sean agenciamientos (conexiones inesperadas, disparatadas y productivas que creen nuevas maneras de pensar y vivir”.⁹⁸

1. 6. Fuga y devenir

“Huir es hacer huir, (...) hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo”⁹⁹. Cuando un sistema o conjunto huye se convierte en otro, deviene. Como señala Claire Colebrook, *devenir* es un concepto deleuziano.¹⁰⁰ ¿Qué significa devenir? Para Hegel, devenir es definirse, concretarse, determinarse. El devenir es el proceso natural y necesario de todo ser finito, proceso por el cual se niega a sí mismo para realizarse de un modo más concreto y más rico, es decir, más determinado. Para Deleuze el devenir no pertenece a la historia sino a la geografía, no tiene que ver con el cambio desde el punto de vista temporal, sino con lo espacial. “Los devenires –dice– pertenecen a la geografía, son orientaciones, direcciones, entradas y salidas”¹⁰¹. Por ejemplo, abrimos el mapa del municipio y buscamos el lugar en donde estamos para saber cómo dirigirnos a la casa de un compañero. Seguimos las manos de las calles y las avenidas y en un momento, cruzamos un umbral, cruzamos una avenida que marca el límite con el municipio que está al sur. Seguimos una línea y en cierto momento estamos en otro lugar. Eso es un devenir, a condición que no supongamos que el lugar al que arribamos ya estaba allí y es el mismo que antes de que llegáramos ni que creamos que nosotros somos los mismos antes de llegar allí que cuando llegamos allí. Devenir quiere decir cambio de las relaciones y por lo tanto cambio de los términos relacionados. “Un poder o singularidad es un potencial de devenir de manera distinta. No debe verse la esencia de la filosofía en lo que la filosofía ya *es*, sino en su poder de devenir. Mirar un texto filosófico creativamente significa captar su poder singular, la manera específica en que este pensador contribuye a la vida creando un problema nuevo”.¹⁰²

⁹⁵ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 53.

⁹⁶ “*Occursus* es exactamente el encuentro. Yo encuentro cuerpos. Mi cuerpo no cesa de encontrar cuerpos” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 233).

⁹⁷ “Sólo se puede pensar el Estado en relación con su más allá, el mercado mundial único, y con su más acá, las minorías, los devenires, la “gente”. En el más allá reina el dinero, es él quien se comunica, y lo que actualmente nos hace falta no es una crítica del marxismo sino una teoría moderna del dinero tan buena como la de Marx y capaz de continuarla (los banqueros están más preparados que los economistas para suministrar los elementos de esta teoría, aunque el economista Bernard Schmitt haya progresado ya en esta dirección). En cuanto al más acá, los devenires escapan al control, esas minorías que no cesan de resucitar y de resistir.” (Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 242).

⁹⁸ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 76.

⁹⁹ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 45.

¹⁰⁰ Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 4.

¹⁰¹ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 6.

¹⁰² Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 75.

“La abeja y la orquídea –dice Deleuze- nos dan el ejemplo. La orquídea aparenta formar una imagen de abeja, pero de hecho hay un devenir-abeja de la orquídea un devenir-orquídea de la abeja, una doble captura, puesto que ‘lo que’ cada una deviene cambia tanto como ‘el que’ deviene. La abeja deviene una parte del aparato de reproducción de la orquídea, y la orquídea deviene en órgano sexual para la abeja. Un mismo y único devenir, un único bloque de devenir”¹⁰³. Es muy importante, evitar pensar en términos substancialistas o esencialistas. Una sustancia se define por una forma o esencia, sin la cual dejaría de ser lo que es. Pero de la sustancia pueden predicarse o decirse otras cosas que hacen que cambie o varíe pero no en su naturaleza. Tales son los accidentes: cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, posición, posesión, tiempo y espacio. La relación es desde este punto de vista un accidente de la sustancia. Un accidente puede variar sin que la sustancia varíe. Si digo que esta silla es del mismo juego o del mismo estilo que este escritorio, estoy estableciendo una relación entre la silla y el escritorio, que no modifica en nada ni a una ni al otro. Para Deleuze como para la lingüística de Saussure, no hay sino relaciones. **Los términos se definen desde las relaciones y no las relaciones desde los términos.** Cuando varían las relaciones, varían los términos relacionados. No hay que pensar a la abeja o a la orquídea con independencia de la relación en la que entran. Cuando se crea esta relación las dos dejan de ser lo que eran y se transforman en otras. Una vez que se encuentran, sus relaciones componen otra realidad. Por eso dice Deleuze: “Un encuentro quizá sea lo mismo que un devenir o que unas bodas. Encontramos personas, pero también movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. Y aunque todas estas cosas tengan nombres propios, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un zig-zag, algo que pasa o que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencial: “efecto Compton”, “efecto Kelvin”. Es lo mismo que decíamos para los devenires: *no es que un término devenga el otro*¹⁰⁴, *sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir que no es común para los dos, puesto que nada tienen que ver el uno con el otro, sino que está entre los dos*, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir, una evolución a-paralela. Eso es precisamente la doble captura, la abeja ‘Y’ la orquídea: nada que esté ni en una ni en otra, aunque pueda llegar a intercambiarse, a mezclarse, sino algo que *está entre las dos, fuera de las dos*, y que corre en otra dirección. Encontrar es hallar, capturar, robar, pero no hay método, tan sólo una larga preparación”¹⁰⁵. No se trata de intercambiar lo que ya se tiene o lo que ya se es. Se trata de **encontrar, de construir una relación nueva** (= conectar). Cada uno encuentra al otro *dentro de una nueva relación*, que no estaba ya dada y que no es propiedad de ninguno de los dos. Devenir es inventar, es crear: inventar una nueva relación, inventar cada uno de los términos. El devenir no se define por los términos de los que se parte, pero tampoco se define por el resultado al que se llega. “Los procesos son los devenires, los cuales no pueden juzgarse por los resultados que alcanzan, sino por las cualidades de su transcurso y *por la potencia de su continuación*: es el caso de los devenires-animales o de las individuaciones no subjetivas”¹⁰⁶.

La filosofía, desde Parménides, Platón y Aristóteles, comienza por el ser. La filosofía se identifica con la ontología, saber del ser. Partiendo del ser, como

¹⁰³ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, pp. 6-7. El devenir no se confunde con el pasado o el futuro, ni con la historia. “Hay un devenir filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por todos aquéllos que la historia de la filosofía no logra clasificar” (Ibidem).

¹⁰⁴ “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’” (Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007).

¹⁰⁵ Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, p. 11.

¹⁰⁶ Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995:232-33.

fundamento o principio, explica el cambio o el movimiento. El ser se mueve, el ser cambia, el ser deviene. Para Deleuze, **se trata de pensar el devenir antes que el ser**. El ser, el ente, el hombre no son más que efectos del devenir, detención del movimiento, términos fijos. **Lo originario es el devenir**.¹⁰⁷

Los devenires son productivos, creativos, no están sujetos a una finalidad o a un sentido predeterminado. La vida es devenir. El arte es devenir. La escritura es devenir. “Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. (...) La escritura es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene–mujer, se deviene–animal o vegetal, se deviene–molécula hasta devenir–imperceptible. [...] Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, *Mimesis*), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse de una mujer, de un animal o de una molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes, tanto menos determinados en una forma cuanto que se singularizan en una población”.¹⁰⁸ Cuando se habla de devenir mujer o devenir animal, imaginamos un proceso por el cual algo se convierte en mujer o en animal, como si ser-mujer o ser-animal ya estuvieran definidos. Sartre lo había mostrado en relación con el ser-humano. Ser humano no es una esencia – decía- sino **existencia**, pura *facticidad*, hecho, relaciones. Nunca está completamente definido, nunca está acabado. Es un proceso abierto, una acción inacabada, siempre en curso. Hegel lo había mostrado en relación con la libertad: los griegos han realizado una libertad concreta, la de los ciudadanos en la *polis*, pero esta no es la realización definitiva de la libertad. Después los romanos realizaron una libertad más concreta, la de los ciudadanos del imperio, no limitada a una polis. Pero tampoco ésta es la realización completa de la libertad. Luego los cristianos efectuaron una libertad más concreta aún, la libertad interior, la libertad de la fe, pero tampoco ésta es la última. Así, el resultado queda siempre abierto. Ningún resultado es el definitivo. Eso es el devenir para Deleuze. **Creación abierta**.

¹⁰⁷ “El problema con el pensamiento occidental es que comienza en el ser, al que entonces se imagina como actuando o moviéndose. Además, esto ha tendido a privilegiar al hombre como ser fundamental; es el hombre el que conoce o el sujeto que ve un mundo que cambia y se mueve. Deleuze, sin embargo, insiste en que toda la vida es un plano de devenir, y que la percepción de seres fijos - como el hombre - es un efecto del devenir. Para realmente pensar y encontrar la vida no tenemos que seguir viendo la vida en términos fijos e inmóviles. Esto quiere decir que el pensamiento mismo tiene que hacerse móvil y liberarse de los fundamentos fijos como el filósofo imagina a todo ser.” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, pp. XX-XXI).

¹⁰⁸ Deleuze, G., *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 11-12.

Metafísica y Filosofía: pensar de otro modo

“Inventar nuevas fuerzas o nuevas armas”¹⁰⁹

“Históricamente se ha constituido una **imagen del pensamiento** llamada filosofía que **impide que las personas piensen**”,¹¹⁰ y desde fines del siglo XIX “la epistemología ha tomado el relevo de la historia de la filosofía” en esa función represiva. De allí que el “pensar suscita la indiferencia general. Y no obstante no es erróneo decir que se trata de un ejercicio [el de la filosofía] peligroso.”¹¹¹ En el contexto histórico de la postguerra, en el que Deleuze se formó, el panorama de la filosofía estaba dominado por las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger¹¹²) dando lugar a una escolástica que encuadraba a las nuevas generaciones.

“La relación del pensamiento de Deleuze con la metafísica occidental –dice Martínez– es, por un lado, reformista, en tanto que no presenta una oposición radical a lo establecido, pero, por otro lado, su puesta al margen es más revolucionaria que una crítica o una denuncia, ya que éstas suelen convertirse en reflejos especulares de lo que critican y denuncian; **el ataque de Deleuze actúa mediante el robo y la fragmentación de lo que ataca**, como decía R. Barthes. En lugar de erigir una antimetafísica, tan poderosa y estructurada como la clásica, Deleuze fragmenta y pulveriza la tradición clásica, y con estos despojos y fragmentos construye un pensamiento nuevo, con procedimientos cercanos al ‘collage’ surrealista, un pensamiento irreductible al clásico, del cual, sin embargo, proceden todos sus elementos”.^{113 114}

“Pensar sobre una filosofía no debería permanecer dentro de una pregunta [ya planteada] sino que debería mirar cómo una filosofía puede producir sus preguntas. No tomaremos, por ejemplo, una pregunta general como ‘¿qué es el bien?’ y luego ver quién la ha respondido más realmente. Más bien necesitamos ver por qué Platón estaba interesado en la pregunta por el bien y por qué, al contrario, Kant comenzó con la pregunta por el conocimiento”¹¹⁵.

“Para un nietzscheano como Deleuze –advierte Mengue–, el pensamiento es inseparable del ser, y este ser es él mismo inseparable de la vida”¹¹⁶. Siguiendo a Nietzsche, Deleuze sostiene que *la vida es voluntad de poder*¹¹⁷, es decir, **creación**¹¹⁸. Repite que **la fuerza de la vida consiste en su poder para plantear, desarrollar, enfrentar**

¹⁰⁹ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 9.

¹¹⁰ Deleuze, Gilles-Parnet, Claire, *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 17.

¹¹¹ Deleuze, G.-Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, 1993, p. 45.

¹¹² Smith observa que Deleuze nunca abordó directamente a ninguno de los tres aunque su pensamiento se ha nutrido indudablemente de la polémica con ellos (Cf. Smith, Daniel, “Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition”, *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library).

¹¹³ Martínez, F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40.

¹¹⁴ Según Martínez se trata de un “pensamiento materialista, huérfano y ateo, pluralista y unívoco a la vez, trágico, en una palabra, que traviste a la voluntad de poder nietzscheana en un deseo nómada y productivo, afirmativo y libre de toda negatividad dialéctica.” (Martínez, F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 39, en: <http://www.revistadefilosofia.org>).

¹¹⁵ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 73.

¹¹⁶ Mengue, Ph., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 60.

¹¹⁷ Cf. Deleuze *Nietzsche y la filosofía*, p. 75.

¹¹⁸ Esta es una intuición central en el pensamiento de Deleuze. “Como ha señalado Alain Badiou [siguiendo a Althusser], la filosofía es inherentemente *axiomática*, es el despliegue consecuente de una intuición fundamental” (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 13). A la objeción de que esto conduce al reino de lo arbitrario, Mengue responde en la página 63.

y responder a los problemas¹¹⁹. El poder creador de la vida está presente ya en la tendencia de los organismos pequeños a evolucionar, mutar y devenir. “La filosofía tiene un solo fin: la vida, la más alta, la más liberada posible: la gran salud.”¹²⁰ No se puede explicar la vida ni fundamentar el conocimiento sobre estructuras cerradas, lo cual nos impulsa a la creación, a la invención y a la experimentación. “‘Hacer filosofía’, de acuerdo con Deleuze, es un acto de creación y de afirmación”¹²¹.

La vida como voluntad de poder es un concepto básico que se identifica con *un nuevo empirismo*¹²² (por supuesto, no limitado a la mera experiencia del sujeto –que es siempre demasiado estrecha-). “Deleuze propone una *experimentación* que transforme la realidad desde dentro, tanto teórica como prácticamente”¹²³ y, como Foucault, asocia su postura con un *nuevo tipo de funcionalismo*¹²⁴. “De lo que se trata es de saber si funciona, y cómo y para quién. Es una máquina”.¹²⁵

Se trata de una ontología de las fuerzas. Lo real no son las sustancias ni las esencias ni el sujeto, sino las fuerzas y las relaciones de fuerzas. El pensamiento tiene por función conceptualizar las fuerzas invisibles¹²⁶.

“En efecto, si pensar es crear, pensar no puede ya definirse por fundar, es decir por demostrar a partir de proposiciones primeras. [...] Adoptar esta posición o intuición concerniente al pensamiento, es pues, recusar la problemática del fundamento que ha marcado la metafísica desde Aristóteles hasta Nietzsche. [...] La filosofía de G. Deleuze, como la de Nietzsche y como la de Foucault aceptan así flotar sobre el océano infinito del devenir, deslizarse sin anclaje sobre el caos del ser”¹²⁷.

El pensamiento no es la capacidad esencial del sujeto substancial sino el resultado de violentas confrontaciones y la respuesta a los problemas. “El pensamiento

¹¹⁹ “Un gran filósofo crea un nuevo estilo de pensar formando nuevos problemas” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 73). “El pensador abandona la tierra firme y segura de nuestras certidumbres, es decir, de nuestros hábitos de pensamiento. [...] Todo pensamiento enfrenta el caos” (Mengue, P., 2008: 64). El último capítulo de *Yo también tuve una novia bisexual* de Guillermo Martínez se titula *La gran conmoción* plantea exactamente es momento de irrupción del caos.

¹²⁰ Mengue, P., 2008: 62.

¹²¹ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 75.

¹²² “El genio de Deleuze reside en su noción de ‘empirismo trascendental’: en contraste con la noción habitual de lo trascendental como la red conceptual formal que estructura el rico flujo de datos empíricos, lo ‘trascendental’ deleuziano es infinitamente MÁS RICO que la realidad; es el campo potencial infinito de virtualidades a partir del cual la realidad se actualiza” (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 20).

¹²³ “Quizás vayan a llegar a una ciencia de las relaciones, ¿pero qué será? No una ciencia teórica. La teoría hará quizás una pequeña parte, pero será una ciencia vital” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 251.).

¹²⁴ Cf. Deleuze, G., *Conversaciones*: 16-18: “considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona”. Relacionar el libro con el Afuera. “Esta otra manera de leer se opone a la precedente porque relaciona directamente el libro con el Afuera. Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio frente a esos otros, y que mantiene relaciones de corriente y contracorriente o de remolino con otros flujos de mierda, de esperma, de habla, de acción, de erotismo, de moneda, de política, etc.”

¹²⁵ Deleuze, G., *Conversaciones*: 38. Parece medir todo a partir de la efectividad, la funcionalidad. ¿Es una alternativa al capitalismo? ¿Es una radicalización? ¿Un abandono? No quiere una alternativa. Quiere muchas: llevar la productividad al extremo = experimentar. Capitalismo y esquizofrenia.

¹²⁶ Deleuze, G., *Pintura*, 2007: 79.

¹²⁷ Mengue, P., 2008: 51-52. “Imagínese si pudiéramos percibir todas las diferencias que nos enfrentan: cada rayo de luz, cada onda de sonido. No tendríamos un ‘mundo’ sino un vasto y caótico flujo de datos. Percibimos las ‘cosas’ al disminuir las diferencias. [...] Para Deleuze, el mundo es el resultado de tomar una variedad infinita y abierta de diferencias y reducirla a identidades manejables.” (Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 35 y 38).

emerge del caos y de la diferencia”.¹²⁸ La dificultad para entender a Deleuze es parte de su táctica que consiste en tratar de pensar de modo diferente: su trabajo *procura capturar (aunque no completamente) el caos de la vida*¹²⁹. Ningún lenguaje es adecuado para expresar la totalidad de la vida ni responder a sus problemas. Así como los organismos vivientes viven respondiendo a los problemas que les plantea el entorno u otros organismos, así cada acto de pensamiento (como la filosofía o la literatura) es una respuesta activa a la vida. Por este motivo, Deleuze no es un filósofo ‘puro’, de modo que en sus obras se encuentran desarrollos de matemática, literatura, geografía, arte, política, psicoanálisis, semiótica y otras actividades de pensamiento. Todos los actos del pensamiento luchan contra la forma hegemónica de racionalidad (esencialmente represiva). El *Anti-Edipo* es un ejemplo claro de esta actividad que no recurre a argumentos y proposiciones sino a preguntas como ¿por qué debemos aceptar las convenciones, las normas y los valores vigentes? ¿Por qué no habríamos de crear nuevas imágenes, nuevos valores y nuevos deseos de lo que es ser o pensar? Contra la justificación y legitimación afirma la creación y la transformación¹³⁰. La oposición a la racionalidad hegemónica se desplaza al ámbito psicoanalítico como oposición a la *psique* como un todo constituido natural o culturalmente. A la terapia psicoanalítica le oponen el esquizo-análisis, es decir, le dan primacía a las partes impersonales, a los fragmentos móviles¹³¹, a los “esquizos”¹³². Deleuze y Guattari sostienen que la vida es una totalidad abierta y creativa de conexiones crecientes¹³³, que no puede ser limitada por estructuras fijas e inmóviles como el lenguaje o la lógica (fijación paranoide). El esquizoanálisis es una manera de *pensar la vida como flujo y devenir*, que crea nuevas conexiones, abre la experiencia a nuevos comienzos y nos permite pensar de otro modo¹³⁴.

Deleuze es un escritor multidisciplinario, pero no en el sentido de alguien que utiliza los conocimientos de un campo para iluminar otro ámbito de conocimientos sino porque busca transformar cada disciplina a través de un *encuentro* con otra. La filosofía, por ejemplo, no se vale de las metáforas o de la información de la ciencia o del arte. Cada modo de pensamiento tiene una diferencia específica, pero también difiere de sí misma en el tiempo.¹³⁵ Lo multidisciplinario no debe entenderse como una ‘teoría’ o un marco general que pueda aplicarse a los casos singulares o a las disciplinas en las artes y en las ciencias. “Cada caso en artes y en ciencias es una oportunidad para reinventar todo el proceso de pensar y vivir”¹³⁶. Ser multidisciplinario significa “apreciar los

¹²⁸ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 81.

¹²⁹ Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 4.

¹³⁰ Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 5. “Contra aquellos que piensan “soy esto, soy aquello”, y que lo piensan aún de una manera psicoanalítica (refiriéndose a su infancia o a su destino), hay que pensar en términos de incertidumbre y de improbabilidad: no sé lo que soy, harían falta tantas investigaciones y tantos tanteos no narcisistas ni edípicos (ningún homosexual puede decir con certeza: “soy homosexual”).” (Deleuze, G., *Conversaciones*: 21). “La propuesta de Deleuze para liberar la vida del lenguaje del ser y de los juicios trascendentes se podría expresar en forma de tres acciones: borrarse, experimentar, hacer rizoma.” (Larrauri, M., *El deseo según Gilles Deleuze*, Tandem, p. 12).

¹³¹ Cf. Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 5.

¹³² El esquizo no es un tipo psicológico (no es el esquizofrénico), sino un modo de pensar la vida sin que esté gobernada por formas fijas o imagen de sí (Cf. Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 5).

¹³³ Cf. Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 5.

¹³⁴ “Jackson Pollock es, quizá, el último “pintor deleuziano”. (...) En el campo del cine (...) Sergei Eisenstein. (...) Entre los directores contemporáneos, Robert Altman”. (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 21-22)

¹³⁵ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 77.

¹³⁶ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 79.

diferentes modos en que el pensamiento produce orden a partir del caos”¹³⁷. Requiere “pensar globalmente: no permaneciendo dentro de cualquier disciplina o combinando disciplinas sino cruzando de una a otra para abrir continuamente y renovar propio medio o ‘milieu’ dentro del cual pensamos”.¹³⁸ De esta manera, Deleuze busca atacar el supuesto básico de la tradición occidental: la noción de un sujeto autónomo de pensamiento.

A partir de aquí es necesario redefinir la filosofía, el arte y la ciencia de otra manera. No se trata de hacerse ciertas preguntas desde una forma de pensamiento o de una disciplina sino que necesitamos preguntarnos qué hacemos cuando hacemos filosofía o ciencia o arte, porque las formas de pensamiento no están ya definidas o acabadas¹³⁹. Hay que pensarlas como *poderes*, como distintos poderes del pensamiento. Consecuentemente, no hay un único mundo o realidad, sino múltiples realidades, tantas como formas de pensamiento y percepción. La filosofía tiene que ver con la creación de conceptos¹⁴⁰. El arte se ocupa de crear nuevas percepciones y afectos, nuevas experiencias. Ni una ni otra están ya definidas o delimitadas, sino que al ser *activas* se diferencian siempre de sus imágenes o realizaciones anteriores¹⁴¹. A esto Deleuze lo llama “repetición”: **no se trata de repetir lo mismo sino de repetir la diferencia, diferenciarse**¹⁴². “Repetir algo es recomenzar otra vez, renovar, cuestionar y rehusar permanecer siendo lo mismo”.

“Hay que acercarse a la filosofía como nos acercamos al arte. ¿Qué buscamos cuando vamos a una exposición o a un concierto? Esperamos que suceda un encuentro, que lo que vemos u oímos nos presente un mundo que deseamos capturar y hacerlo nuestro. Anhelamos poder decir ante un cuadro o un ritmo hasta entonces desconocidos: ‘¡esto es para mí, es mío!’ . Y la vida se amplía y se hace más hermosa, porque gracias al arte resistimos frente a las opiniones corrientes, escapamos a la vulgaridad y al aburrimiento.”¹⁴³

Mengue sostiene, siguiendo a Foucault, que con Deleuze “la filosofía vuelve a ser posible”¹⁴⁴. Ello es así porque se trata de (1) un pensamiento intempestivo, inactual, “erigido contra este tiempo, con vistas a un tiempo por venir”¹⁴⁵. El objetivo de la filosofía es liberar al pensamiento de todo lo que lo aprisiona, de lo que lo restringe al presente y a lo dado. “Pensar no tiene otro sentido que ‘inventar nuevas posibilidades de

¹³⁷ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 80.

¹³⁸ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 80.

¹³⁹ Cf. Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 74. Por supuesto, no se considera que alguna de estas disciplinas sea la depositaria de la verdad, que esté por sobre las otras o que tenga derecho a juzgarlas o evaluarlas. Colebrook señala que “no puede haber finalidad, punto final o centro desde el cual puedan ser juzgados los casos” (p. 79).

¹⁴⁰ “El pensamiento tendría que producir, crear aquello que él piensa, sus conceptos. [...] Lo creado entonces no es lo que se manifiesta en un nivel proposicional o en un juicio determinado, sino lo que permite a esta verdad aparecer como verdad. [...] Por concepto hay que entender entonces, algo que forma parte de las condiciones últimas que están detrás o en nuestras ‘verdades’ (lógicas o científicas), aquello que les da sostén sin el cual ellas no serían” (Mengue, P., 2008: 53-54).

¹⁴¹ Deleuze quiere expresar el dinamismo y la inestabilidad del pensamiento” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 4).

¹⁴² Repetición no es la recurrencia de la misma vieja cosa una y otra vez; repetir algo es comenzar de nuevo, renovar, cuestionar, y rechazar permanecer el mismo. (Cf. Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 8).

¹⁴³ Larrauri, M., *El deseo según Gilles Deleuze* Editorial Tandem, p. 3.

¹⁴⁴ Foucault, M., *Theatrum philosophicum*, *Critique*, 1970; citado por Mengue, P., 2008: 40.

¹⁴⁵ Mengue, P., 2008: 40. La filosofía no se agota en la búsqueda de consenso ni en una filosofía de la comunicación, como cree Habermas. La filosofía no tiene que ver con el origen ni con los fines: no se trata de volver a los griegos ni de aceptar la supuesta muerte de la filosofía. Tampoco interesa el porvenir o el pasado “sino lo que ‘pasa entre’, el ‘devenir’ de la filosofía” (Cf. Mengue, P., 2008: 42-43).

vida¹⁴⁶, es decir, nuevas formas de pensar y sentir¹⁴⁷, crear conceptos. (2) La filosofía deleuziana es una teoría de las multiplicidades, pero las multiplicidades no pueden ser pensadas sin un modo de unidad, sin un modo de sistema, “un plan de ensamblaje (llamado [por Deleuze] de consistencia o de inmanencia)”¹⁴⁸.

Filosofía, arte y ciencia

La filosofía forma parte de la literatura y del arte en general, da exactamente las mismas emociones.¹⁴⁹

Deleuze y Guattari distinguen la filosofía de la ciencia y del arte. Filosofía, arte y ciencia son tres poderes o posibilidades del pensamiento. Son activos, productivos, creativos. Son modos de transformar la vida de una manera específica. No se trata de convenciones o disciplinas definidas, que puedan conocerse inscribiéndose en escuelas o recurriendo a manuales. Tampoco se trata de un conjunto de textos o de autores. El pensamiento no es una mera representación o imagen del mundo o de la realidad. El pensamiento es poder y con los poderes se trata más bien de experimentar para ver qué es lo que pueden¹⁵⁰. Para saber qué es la filosofía o la ciencia o el arte hay que observar qué es lo que hacen¹⁵¹ (no lo que son o dicen que son). Muchas veces Deleuze se vale de las narraciones o de las ficciones en sus textos o de términos y descripciones que proceden de las ciencias o escribe dos tomos sobre cine. Como todos son poderes del pensamiento, sus acciones serán algunas veces indiscernibles, pero será posible también delimitar ciertas modalidades esenciales o actividades específicas. El proyecto de Deleuze, sin embargo, es esencialmente filosófico¹⁵².

“La esencia de la filosofía no es lo que la filosofía *es* sino su modo específico de devenir. ‘Hacer filosofía’ (...) significa activar todas las fuerzas y diferencias que producen acontecimientos filosóficos”. Sólo pensando cómo se produce el pensamiento y la filosofía se puede comprender la esencia de la filosofía¹⁵³.

El modelo arbóreo y el modelo rizomático. [Txt Rizoma comentado]

¹⁴⁶ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 115, citado por Mengue.

¹⁴⁷ Mengue, P., 2008: 40. “Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida.*” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, pp. 142-143). La ilustración, por el contrario, tiene como rasgo central una subjetividad que se autoafirma como negación de sí. Cf. Horkheimer, M.-Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*.

¹⁴⁸ Mengue, P., 2008: 46.

¹⁴⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 162.

¹⁵⁰ Deleuze cita repetidamente a Spinoza: “no sabemos lo que un cuerpo puede”. “Se trata siempre de saber ‘si un ser [...] supera sus límites, cuando llega hasta el extremo de lo que puede, cualquiera sea el grado’ (*D.R.*, 55). [...] Pero los individuos no son todos igualmente capaces de esto” (Badiou, A., 2008: 26).

¹⁵¹ “Si queremos saber lo que algo (como el arte, la ciencia o la filosofía) es, entonces podemos preguntarnos cómo sirven a la vida” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 13. Nuestra traducción).

¹⁵² Cf. Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 13: “La filosofía es precisamente este poder para crear un concepto general de la vida, dando forma al caos de la vida”.

¹⁵³ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 75.

El árbol tiene una estructura, un centro unificado y ramas subordinadas al tronco. Así un libro tiene un centro unificado que es el autor, el sujeto que lo escribió. A este modelo le oponen el rizoma, una “estructura caótica de raíces”¹⁵⁴ que conecta cada punto con cualquier otro, moviéndose en todas direcciones, ramificándose para crear nuevas direcciones. El árbol crece hacia arriba sugiriendo una estructura jerárquica con un fundamento y un pico elevado. El rizoma es un movimiento a lo largo de una sola superficie (el movimiento y la actividad mismos), que entonces crea estratos, sin fundamento y sin sobrepuestos. El libro tradicional tiene un significado mientras que el texto rizomático no lo tiene, es él mismo acontecimiento, producción. No preguntamos, dice Deleuze, qué significa un texto sino cómo funciona¹⁵⁵.

Un científico piensa en términos de estados de cosas o de un conjunto particular de objetos que pueden ser ordenados o regulados. La ciencia se forma una visión del mundo que permanece estable en las diferentes instancias. La ciencia debe dar un orden al caos de la vida, mientras que la filosofía tiene como tarea pensar y confrontar el caos. Un filósofo piensa en términos de conceptos, los cuales permiten pensar no un objeto sino un plano de la objetividad o del ser.¹⁵⁶

La filosofía crea conceptos¹⁵⁷. La ciencia inventa funciones. El arte produce experiencia, afectos y perceptos¹⁵⁸. La ciencia provee descripciones del mundo actual: los estados de cosas; la filosofía en cambio es el poder de comprender el mundo virtual¹⁵⁹, las posibilidades de la vida. El concepto de diferencia¹⁶⁰ es el que mejor permite pensar filosóficamente.

Deleuze utiliza la literatura para hacer filosofía, aunque una y otra se requieren mutuamente. La filosofía no se restringe a una época o a algunos autores. La filosofía es una tendencia del pensamiento. La filosofía no tiene que ver con especialistas, pero tampoco con el sentido común o con las opiniones. La filosofía es una dimensión de la vida con derecho propio¹⁶¹. Hacemos filosofía porque podemos hacerlo y si podemos hacerlo, debemos hacerlo. No se trata de poner límites al pensamiento (lógica, gramática, ética, etc.) sino de potenciar el poder del pensamiento hasta sus límites.

La filosofía crea conceptos. Los conceptos no son etiquetas o nombres para las cosas, sino la producción de una orientación para el pensamiento. En la vida diaria usamos los conceptos para no pensar, como nombres de atajos o hábitos que nos

¹⁵⁴ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 77.

¹⁵⁵ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXII.

¹⁵⁶ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 78.

¹⁵⁷ La filosofía no tiene ningún privilegio respecto de las otras formas de pensamiento como el arte o la ciencia, pero no por ello resigna su autonomía. Cf. Mengue, P., 2008: 41.

¹⁵⁸ “Un gran novelista es ante todo un artista que inventa afectos desconocidos o mal conocidos, y los saca a la luz como el devenir de sus personajes. [...] De todo arte habría que decir: el artista es presentador de afectos, inventor de afectos, creador de afectos, en relación con los perceptos o las visiones que nos da” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1994: 176-177).

¹⁵⁹ “Lo que le importa a Deleuze no es la realidad virtual sino la realidad de lo virtual (que, en términos lacanianos, es lo Real)” (Žižek, S.: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 19).

¹⁶⁰ “La vida es diferencia, el poder de pensar de manera diferente, devenir diferente y crear diferencias” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 13. Nuestra traducción).

¹⁶¹ “Para Deleuze la vida en general procede maximizando su potencial creativo, la filosofía es una de las direcciones por el cual una determinada línea de la vida (el pensamiento) aumenta su poder”. (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p.14. Nuestra traducción).

permiten actuar sin pensar, permitiendo que la vida continúe de manera ordenada. Pero esta no es la esencia del concepto. La filosofía y el arte no tienen que ver con la vida ordinaria ni con la cultura popular, sino con la “alta cultura” que no representa o refleja sino que crea¹⁶². La opinión reduce todo a la perspectiva del esclavo, a la perspectiva del mercado, a la perspectiva del capitalismo que supone que somos todos iguales. “Para Deleuze, un concepto es justamente este poder de moverse más allá de lo que conocemos y experimentamos para pensar cómo la experiencia puede ser extendida”¹⁶³.

Los conceptos no pueden definirse aisladamente sino en relación. “Lo importante es la potencia impersonal de los propios conceptos; no obstante, en su contenido, éstos no tienen nada que ver con un ‘dato’ concreto sino *con otros conceptos*: ‘Una teoría del cine no es ‘sobre’ el cine sino sobre los conceptos que el cine promueve (I.T., 365)”¹⁶⁴.

Un concepto debe realizar una nueva posibilidad para el pensamiento. Los conceptos son siempre abiertos, expansivos, razón por la cual sólo pueden comprenderse a partir de las nuevas relaciones que abren y posibilitan. Los conceptos no son representativos sino activos¹⁶⁵.

Afectos

Afección es todo lo que nos pasa (por ej.: el disgusto al oler el queso), experiencias sensibles singulares (liberadas de los sistemas orgánicos de representación). Perceptos es todo lo que recibimos [por los sentidos] (el olor del queso)¹⁶⁶. En el arte, afectos y perceptos se liberan de la referencia a un sujeto e incluso a un cuerpo. Una novela puede crear un afecto de miedo, sin que haya un objeto temido, una razón, o una persona que tema¹⁶⁷. La obra de arte conserva “un bloque de sensaciones, es decir un compuesto de perceptos y de afectos”¹⁶⁸.

“La potencia está siempre en acto, está siempre efectuada. Los afectos son los que la efectúan. Los afectos son las efectuaciones de la potencia, lo que experimento en acción o en pasión, es lo que efectúa mi potencia a cada instante.”¹⁶⁹

“Fórmula: soy siempre tan perfecto como puedo serlo en función de la afección [instantánea] que tengo aquí y ahora. [...] La afección es el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo las percepciones son afecciones. La imagen de cosa asociada a mi acción es una afección. [...] En Spinoza hay tres dimensiones: la esencia misma, eterna; las afecciones de la esencia aquí y ahora que son como instantes, a saber lo que me afecta en este momento, y (...) el afecto, (...) que es algo que la afección envuelve. La afección envuelve un afecto. Y, sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre el afecto y la afección. Toda afección instantánea envuelve un paso

¹⁶² También en este punto Deleuze sigue a Nietzsche, para quien sólo los nobles crean valores.

¹⁶³ Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 17.

¹⁶⁴ Badiou, A., 2008: 31-32.

¹⁶⁵ “Ellos [los Conceptos] son *activos* –creando conexiones de forma explícita- en lugar de *reactivos* -presentándose como simples etiquetas de un mundo que ya está ordenado” (Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 18. Nuestra traducción).

¹⁶⁶ Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, pp. 21-22. La distinción parece corresponderse con la que hace Hume entre impresiones de la sensación (sensaciones) e impresiones de la reflexión (pasiones).

¹⁶⁷ Ejemplifica con las novelas de Emily Dickinson en las que se habla de un objeto inofensivo pero a través de un lenguaje que provoca miedo.

¹⁶⁸ Deleuze, G.-Guattari, F., 1993: 164.

¹⁶⁹ Deleuze, G.: Lección sobre Spinoza 2.

o una transición, que es un pasaje vivido o una transición vivida [duración¹⁷⁰], lo que no quiere decir forzosamente consciente. Es lo que pasa entre dos cortes. El paso es irreductible a los dos estados y es lo que envuelve toda afección. Yo diría que toda afección envuelve el paso por el que se llega a ella, y por el cual se sale, hacia otra afección, por próximas que sean las dos afecciones consideradas.

El afecto o lo que toda afección envuelve y que, sin embargo es de otra naturaleza, es el paso, la transición vivida del estado precedente al estado actual o del estado actual al estado siguiente¹⁷¹. ¿En qué consiste ese paso? ¿Qué es? Spinoza responde: es el aumento o la disminución de mi potencia, aún infinitesimal.

En general, sin tener en cuenta el contexto, si se aumentan las afecciones de las que somos capaces, hay un aumento de potencia; si se disminuyen las afecciones de las que somos capaces, hay una disminución de potencia.

El estado instantáneo (afección) envuelve siempre una disminución o un aumento de potencia (afecto), y en ese sentido hay bueno y malo. Si bien, no desde el punto de vista de su estado, sino desde el punto de vista de su duración, hay algo malo en volverse ciego y hay algo bueno en volverse vidente puesto que se trata o bien de la disminución de potencia, o bien del aumento de potencia. Y éste ya no es el campo de una comparación del espíritu entre dos estados, sino el campo del paso vivido de un estado a otro, paso vivido en el afecto. Los afectos son disminuciones y aumentos de potencia vividos y no forzosamente conscientes.

A los afectos que son aumentos de potencia los llamaremos alegrías; a los afectos que son disminuciones de potencia los llamaremos tristezas. La tristeza es un afecto envuelto por una afección. La afección es la imagen de cosa que me entristece. La tristeza y la alegría son las dos grandes tonalidades afectivas, no son casos particulares. Odiar es querer destruir lo que arriesga destruirnos, es decir querer descomponer lo que arriesga descomponernos. La tristeza engendra el odio.

Lo primero en el odio, cuando usted tiene sentimientos de odio, es buscar siempre la tristeza de base, es decir, que su potencia de actuar ha sido disminuida, impedida.

Mi potencia disminuida quiere decir, entonces, *no que tenga menos potencia*, sino que *una parte de mi potencia es sustraída* en el sentido en que ella está necesariamente afectada en conjurar la acción de la cosa.

Sin duda el único poder, finalmente, es la potencia.

El más verdadero de los amores [quiere decir] Cuando marcha un encuentro, cuando eso funciona bien. Es un bello funcionalismo. En un amor de alegría, ¿Qué pasa? Usted compone un máximo de relaciones con un máximo de relaciones de otro: corporales, perceptivas, de todo tipo de naturalezas. De cierta manera no dejamos de inventar.

¹⁷⁰ Deleuze dice que “el arte conserva”, que “la única ley de la creación consiste en que el compuesto se sostenga por sí mismo”, pero que ello es posible porque hay un “material capaz de durar, y, por muy corto que sea el tiempo, este tiempo es considerado como una duración” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1994: 164-67). “Lo que se conserva en sí es el precepto o el afecto”. La duración es el afecto. “La finalidad del arte, con los medios del material, consiste en arrancar el precepto de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto percipiente, en arrancar el afecto de las afecciones como paso de un estado a otro” (1994: 168).

¹⁷¹ “El afecto no es el paso de un estado vivido a otro, sino el devenir no humano del hombre. [...] Es una zona de indeterminación, de indiscernibilidad, como si cosas, animales y personas (Acab y Moby Dick, Penthesilea y la perra) hubieran alcanzado en cada caso ese punto en el infinito que antecede inmediatamente a su diferenciación natural. Es lo que se llama un afecto” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1994: 174-175). “Los afectos son precisamente estos devenires no humanos del hombre como los perceptos (ciudad incluida) son los paisajes no humanos de la naturaleza” (Deleuze, G.-Guattari, F., 1994: 170).

Soy un grado de potencia y en ese sentido soy eterno. Una cantidad de potencia, a esto lo hemos llamado una intensidad. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral¹⁷², es decir es fundamentalmente, en sí misma, una diferencia. (...) Los grados son partes muy especiales, son partes intensivas. Un grado de potencia es una diferencia entre un máximo y un mínimo, por esto es una cantidad intensiva. ¿qué corresponde al máximo y al mínimo? El mínimo es la muerte.

Los afectos de disminución o de aumento de potencia, en esto Spinoza es formal, son las pasiones. Pasión es lo contrario de acción. Entonces los afectos de aumento de potencia, es decir las alegrías, no son menos pasiones que las tristezas. Hay pasiones alegres y pasiones tristes. Son dos tipos de afectos-pasiones. Las alegrías-acción son los afectos bajo los cuales la esencia se afecta a sí misma. Es como una afección de sí por sí (lo que Nietzsche llama autoafirmativo).

Spinoza ha dicho que no nacemos ni razonables, ni libres, ni inteligentes. Uno se vuelve razonable o libre a partir de un devenir. (...) Estamos completamente a merced de los encuentros, a merced de las descomposiciones.

Spinoza pregunta lo que puede un cuerpo, el tuyo, el mío, y lo que puede un cuerpo es esa especie de experimentación de la capacidad. Al mismo tiempo es necesario construir esta capacidad y no tener un saber previo. Nadie sabe de qué es capaz. Una ciencia de las relaciones. No una ciencia teórica. La teoría hará parte, pero, verdaderamente, será una ciencia vital. El primer esfuerzo de la razón es exactamente hacer lo que está en mi poder para aumentar mi potencia de actuar¹⁷³.

Lo que nos conviene puede ser reconocido por dos características: crecimiento y alegría.¹⁷⁴

¹⁷² Ejemplo de la manada de animales o del enjambre de mosquitos o la bandada de gaviotas o la banda de rock, que va cambiando los miembros.

¹⁷³ Deleuze, G., *Lecciones sobre Spinoza*, 20/01/81.

¹⁷⁴ Maite Larrauri, *El deseo según Gilles Deleuze*, Editorial Tandem, p. 14.

EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

2. ÉTICA

Problemas: ¿Se puede justificar el mal? ¿La vida es injusta? ¿Por qué es injusta? ¿Qué es la ética? ¿Qué es la moral?

Conceptos: Ética y moral; Bien/Mal; Esencia/existencia; Limitado/híbrido; Normal/monstruoso; Resentimiento y mala conciencia. Positivo y negativo

2. 1. La diferencia entre la ética y la moral

En el primer capítulo se han planteado problemas de orden ontológico y gnoseológico. Lo ontológico hace referencia al orden del ser; lo gnoseológico al del conocimiento. En este capítulo se plantearán problemas éticos. La ética hace referencia al orden de lo que es, de los entes. “La ontología –dice Deleuze- es el estatuto del ser. La ética es el estatuto del ente, que es doble: distinción cuantitativa entre los entes, oposición cualitativa entre los modos de existencia”.¹⁷⁵

Ética y moral tienen un mismo significado etimológico. La palabra “ética” remite al término griego ἦθος (*ethos*), mientras que la palabra “moral” deriva del término latino *mores*. Ambos términos significan “costumbre”. Los antiguos griegos y romanos descubrieron ciertas regularidades en la naturaleza que les permitían predecir y explicar los movimientos y los cambios en el *kosmos*. Supusieron entonces que, dado que los humanos pertenecen al orden natural, están sujetos a regularidades del mismo tipo. Las costumbres son las regularidades en el comportamiento de los grupos humanos y, por ese motivo, son consideradas normativas, guías para la acción correcta. En este sentido, ética y moral significan lo mismo: las reglas o normas que pueden orientar la acción humana buena o correcta.

La filosofía ha hecho una distinción entre la moral y la ética: la primera es el conjunto de normas de conducta que los seres humanos que pertenecen a una comunidad deberían respetar u obedecer para obrar bien o correctamente; la segunda es una justificación de esas normas o valores que se adoptan como criterio para la acción correcta. En este sentido, la ética es una disciplina filosófica mientras que la moral es inherente a toda actividad humana.

Deleuze realiza una distinción entre ética y moral pero no adopta los significados legados por la tradición sino que se apoya en la obra principal del filósofo del siglo XVII Baruj Spinoza. Según esta perspectiva, la moral implica siempre la posición de algo superior al ser (por ejemplo, lo Uno superior al ser).¹⁷⁶ En cambio, “...Si sólo hay un plano unívoco de la diferencia, *sin afuera trascendente*, entonces la ética y la política no pueden adoptar una posición separada del juicio”.¹⁷⁷ En consecuencia, la ética es una postura de estricta immanencia. Lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal no se determinan desde una posición superior y trascendente sino desde el mismo plano.

¿Cómo había respondido la tradición filosófica antigua al problema ético del bien y del mal? ¿Qué es el bien y qué es el mal? Tanto los antiguos griegos y romanos, como los filósofos y teólogos cristianos, conciben el bien como la realización plena de lo que se es, de la propia naturaleza o esencia. Consecuentemente, el mal *no es nada*, es

¹⁷⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 105.

¹⁷⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 51.

¹⁷⁷ Colebrook, C., *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. 34-35.

entendido como falta o carencia de bien, o sea, como falta de realización de la naturaleza de cada ser. Y el no ser (la nada) no puede ser conocido ni querido. Por tanto, concluyen, nadie es malvado voluntariamente. Toda voluntad es voluntad de algún bien. Malvado es aquel que juzga mal sobre su naturaleza o esencia y el error en el juicio lo conduce al yerro en el obrar. El que dice que quiere el mal, juzga mal. Es un error de juicio. Esto lleva a la filosofía a quedar atrapada en el sistema del juicio. “La verdad es que los filósofos no han cesado de juzgar”¹⁷⁸.

El resultado paradójico de esta concepción es que el mal resulta impensable, porque *no es* y sólo se puede conocer y pensar *lo que es*. El mal (como el movimiento¹⁷⁹) no es algo, no es ente. Por eso, no puede pensárselo. Señalar una paradoja es mostrar que un supuesto ente, no es, y por lo tanto, no puede pensarse. El movimiento y el mal son errores de juicio. En consecuencia, no puede pensarse el movimiento ni puede pensarse el mal... ¿Qué puede pensarse entonces? No puede pensarse lo que es, en tanto cambia. La solución platónica a este problema es que lo pensable es lo que no cambia, es decir, lo que Platón llama la *Idea*. Desde la Idea, juzga todo lo que es. Es decir, juzga la vida y la realidad (cambiantes) desde un plano (no cambiante) que se erige sobre la vida y la realidad. Se eleva “a una posición que está más allá del ser”.¹⁸⁰ El Bien, que es lo Uno, está por encima del ser. “Desde entonces, podemos *juzgar* todo lo que es”.¹⁸¹ Aunque Spinoza también dice que “el mal no es nada”, introduce algo totalmente distinto: el mal no existe, pero tampoco el bien¹⁸². Es decir: “el bien no es superior al ser”.¹⁸³ Deleuze agrega que Nietzsche (que también conocía la obra de Hobbes y la de Spinoza) retoma esto en *Más allá del bien y del mal*¹⁸⁴ y en la *Genealogía de la moral*.¹⁸⁵

Spinoza señala otro significado de lo falso que no tiene que ver con el juicio sino con la *manera de ser*, por ejemplo, cuando se dice que una persona es falsa o que una mesa es falsa. Se trata de lo que Heidegger y los existencialistas llamarán ‘modo de existencia inauténtico’: “La manera en que la cosa es en el ser”¹⁸⁶. No se trata de juzgar ni de confrontar la cosa con la idea. Es sopesar la cosa en sí misma, de ponerla a prueba, como cuando se prueba si una moneda es o no falsa.

La moral habla de la realización de la esencia, del Bien anterior y superior al ser. El valor es la esencia tomada como fin¹⁸⁷. Si bien Spinoza habla de la esencia, se refiere siempre a una determinación singular.¹⁸⁸ Cuando habla de la esencia, lo que le interesa es la existencia y lo existente y no la Idea. No se trata de la moral sino de la ética. “El

¹⁷⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 57.

¹⁷⁹ “Lo que Zenón intenta mostrar es que el movimiento en tanto que movimiento es impensable, no que el movimiento no es.” (Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 44).

¹⁸⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 60.

¹⁸¹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 60.

¹⁸² No hay bien/mal. Esto mismo es lo que había dicho Hobbes antes de Spinoza (que conocía bien la obra de Hobbes): en el estado de naturaleza no hay ni bien ni mal, agregando además que bueno/malo surgen con la soberanía (trascendencia) sin la cual no puede salirse de la guerra universal. (Deleuze parece percibirlo también en *En medio de Spinoza*, pp. 81 ss.).

¹⁸³ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 63.

¹⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 8ª edición, 1983. Me pregunto si hay alguna conexión entre *Más allá del bien y del mal* y *Más allá del principio del placer*. Se trata de un “más allá” que no es trasmundo...

¹⁸⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 5ª edición, 1980.

¹⁸⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 66.

¹⁸⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 72.

¹⁸⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 71.

punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?”¹⁸⁹ Se trata de definir a un ente por lo que puede [cantidad de fuerza] y no por lo que es [esencia].¹⁹⁰ “Esta cantidad diferenciable es la potencia” = las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer. “Esta cantidad diferenciable es la potencia” = las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer. Es la cantidad de potencia lo que distingue a un existente de otro.¹⁹¹ “La potencia no es lo que quiero [o deseo, pero no tengo], por definición, es lo que tengo [o puedo]”. La intensidad de una cosa es su relación con el ser.¹⁹² La ética no se ocupa de lo que debo hacer, del comportamiento debido, de lo bueno o lo malo sobre la base de algún principio superior o trascendente, que se impone como instancia de juicio. La ética es un saber sobre la potencia o el poder de cada realidad singular y, al mismo tiempo, una crítica de los impedimentos o de lo que depotencia o debilita a cada realidad singular.

Como crítica, la ética de Spinoza hace tres denuncias principales dirigidas contra tres formas de depotenciación: la ‘conciencia’, los ‘valores’ y las ‘pasiones tristes’. Se ha respondido a estas denuncias acusando al spinozismo de: (1) materialismo, (2) immoralismo y (3) ateísmo.

(1) Se acusa a Spinoza de materialista porque desvaloriza la conciencia (aunque revaloriza el pensamiento) y toma como modelo al cuerpo. Provocativamente, Spinoza advierte que no dejamos de hablar de la conciencia, de la voluntad y de su primacía sobre el cuerpo y sobre las pasiones, pero “ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo”. Entre el alma y el cuerpo hay un estricto paralelismo, de lo cual se infiere la negación de la primacía de uno sobre otro, echando por tierra “el principio tradicional sobre el que se fundaba la Moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia”¹⁹³. ¿Qué significa tomar el cuerpo como modelo si no es su primacía? Significa que el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él (así como el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él)¹⁹⁴. Cuerpos y almas son compuestos de relaciones. Los encuentros que se producen componen o descomponen las relaciones de mi cuerpo. Cuando encontramos un cuerpo que se compone con el nuestro experimentamos alegría, cuando ocurre lo contrario experimentamos tristeza.

La conciencia puede percibir estos efectos (alegría, tristeza), pero desconoce las causas. Por ese motivo, porque ignora las causas reales, *la conciencia es el lugar de una ilusión*. Es siempre e inevitablemente un *conocimiento inadecuado*, no verdadero. ¿Cómo se calma esta angustia inherente a la conciencia? Por medio de una triple ilusión, que es constitutiva de la conciencia: (1) la conciencia toma los efectos por las causas (ilusión de la finalidad), (2) la conciencia se toma a sí misma por causa primera, alegando su poder sobre el cuerpo (ilusión de la libertad), (3) y allí donde no puede recurrir a (1) o (2) la conciencia “invoca a un Dios dotado de entendimiento y de voluntad que,

¹⁸⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 73.

¹⁹⁰ Parece olvidar que en Aristóteles, Ser = Acto (realización de lo que puede). Olvida que Aristóteles inventó el concepto de potencia.

¹⁹¹ [Cantidad = + ó - . Son cuantitativos como si toda potencia fuese la misma, = conmensurable] “Una escala cuantitativa muy especial, una escala intensiva” (p. 77).

¹⁹² Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 79.

¹⁹³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 28.

¹⁹⁴ Según Deleuze, tomar al cuerpo como modelo no implica desvalorizar el alma o el pensamiento en relación con el cuerpo o la extensión, sino una desvalorización de la conciencia en relación con el pensamiento, que incluye lo inconciente, “no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 29).

mediante causas finales o decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos (ilusión teológica)”¹⁹⁵.

Aceptado que la conciencia es ilusoria, es lícito preguntar por su causa. El deseo es el apetito con conciencia de sí mismo. ¿Qué es el apetito? “El apetito no es más que esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser” (*conatus*). El apetito nos impulsa a distintas acciones dependiendo de las afecciones que los otros cuerpos producen en el propio, las que determinan la conciencia en cada caso. Así, la conciencia se reduce a ser un mero testigo, un sentimiento de la composición de una totalidad más poderosa o, a la inversa, de la descomposición en una menos poderosa. Conciencia transitiva, conciencia de un pasaje. “Sólo tiene el valor de una información necesariamente confusa y mutilada”¹⁹⁶.

2. Se acusa a Spinoza de inmoral porque desvaloriza los valores (el bien y el mal) en beneficio de la ética y en detrimento de la moral. ¿De qué se ocupa la moral? Desde esta perspectiva, la moral¹⁹⁷ “refiere siempre la existencia a valores trascendentes”¹⁹⁸ (el Bien y el Mal), mientras que la ética es un saber práctico de las relaciones o de lo bueno y de lo malo¹⁹⁹. ¿De qué relaciones? De las relaciones que se componen (bueno) o que no se componen (malo) con mi cuerpo,²⁰⁰ de lo que conviene o no a mi naturaleza o esencia singular, es decir, a mi grado de potencia. Éste es el *significado objetivo* de lo bueno y lo malo: lo que conviene o no a una esencia determinada singular. Pero hay también un *significado subjetivo* de lo bueno y de lo malo, que califica dos modos de existencia del hombre. El hombre bueno es el que actúa de acuerdo con la razón, es decir, el que hace lo que conviene a su esencia, mientras que el malo es el que hace lo contrario.

“Hay una diferencia fundamental entre ética y moral. Spinoza no hace moral por una razón muy simple: nunca se pregunta lo que debemos, se pregunta todo el tiempo de qué somos capaces, qué es lo que es nuestra potencia. La ética es un problema de potencia, nunca un problema de deber. En ese sentido Spinoza es profundamente inmoral.”²⁰¹

3. Se acusa a Spinoza de ateo o panteísta porque niega cualquier instancia trascendente, en beneficio de la potenciación de la vida (*alegría*).

Spinoza denuncia los tres arquetipos “morales” humanos (el esclavo, el tirano y el sacerdote) por incrementar las pasiones tristes y depotenciar la vida.²⁰² A través de

¹⁹⁵ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 30.

¹⁹⁶ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 32.

¹⁹⁷ La moral es el código del Bien y del Mal, la Ley, el sistema del Juicio. “Por ley no se acostumbra entender otra cosa que un mandato” (Spinoza, B., *Tratado Teológico-político*, Barcelona, Altaya, 1997, cap. 4, p. 137). “La ley moral es un deber, no tiene otro efecto ni finalidad que la obediencia” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 35).

¹⁹⁸ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 34.

¹⁹⁹ “En este sentido, debe entenderse que el *mal* (en sí) no existe, pero que sí hay lo *malo* (para mí)” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 44).

²⁰⁰ “Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre.” (Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 33).

²⁰¹ Deleuze, G. *Clases sobre Spinoza*. En el segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche describe ampliamente estos dos modos de existencia a los que llama lo alto y lo bajo, lo bueno y lo vil, lo noble y lo plebeyo, los amos y los esclavos, como se verá en el apartado siguiente.

²⁰² Para Spinoza hay dos modos de existencia: el del hombre fuerte y libre y el del esclavo e impotente (entre los que destaca a los tiranos, a los sacerdotes y los esclavos [Cf. Deleuze, G., *En medio de Spinoza*,

todas estas figuras “la vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención”²⁰³. Dichas categorías expresan el odio a la vida. Todos los valores trascendentes desprecian la vida, aunque aparenten defender la vida no tratan sino de evitar la muerte, lo que no es lo mismo.

La ética es una *etología* que “sólo considera en cada caso el poder de afección” de cada individuo singular y que se presenta como una potencia de pasión y como una potencia de acción. Las pasiones tristes representan el grado más bajo de nuestra potencia, el momento de mayor alienación de nuestra capacidad de acción. Las pasiones tristes son propias de la impotencia, depotencian.

El triple problema práctico de la *Ética* de Spinoza es: “¿cómo conseguir el máximo de pasiones alegres y pasar de este punto a los sentimientos libres y activos (cuando nuestro lugar en la Naturaleza parece condenarnos a los malos encuentros y a la tristeza)? ¿Cómo podemos formar ideas adecuadas, de donde brotan precisamente los sentimientos activos (cuando nuestra condición natural parece condenarnos a tener de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu y de las demás cosas solamente ideas inadecuadas)? ¿Cómo llegar a la conciencia de sí, de Dios y de las cosas (cuando nuestra conciencia parece inseparable de la ilusión)?”²⁰⁴

El problema del mal

En la tradición bíblica judeo-cristiana el problema del mal se plantea desde el comienzo del *Génesis* ligado al pecado del primer hombre. ¿En qué consiste el pecado de Adán? ¿Qué es lo malo? Spinoza plantea la cuestión en estos términos: “Adán come de un fruto y pierde perfección, es decir, potencia. (...) La manzana actuó sobre Adán como un veneno. (...) La enfermedad es la disminución de la potencia. Estar enfermo es perder potencia”.²⁰⁵ Cuando estoy enfermo ya no puedo hacer ciertas cosas que antes podía hacer.

Lo que constituye una cosa es un conjunto extremadamente complejo de relaciones, que podrían ser llamadas ‘relaciones constitutivas’. ‘Relaciones’ implica que hay términos. Son relaciones entre moléculas. Si puedo decir que son mis relaciones constitutivas es porque existe este modo de penetración, de interpenetración de las relaciones, tal que mis relaciones más simples no dejan de componerse entre ellas para formar mis relaciones más complejas, y mis relaciones más complejas no cesan de descomponerse en provecho de las más simples.²⁰⁶

No se puede definir la unidad de cada cosa de manera substancial. La única salida es entonces definirla como sistema de relaciones.²⁰⁷ Es por eso que podemos hacer una lógica de las relaciones. Una lógica de las relaciones siempre fue considerada como distinta de lo que llamamos una lógica de la atribución, siendo esta última la relación de la cualidad con la sustancia.²⁰⁸ Sus relaciones no cesan de pasar unas en otras, es decir de descomponerse y de recomponerse. Eso es lo que hace el ‘un’ de una cosa.

Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 89 ss.]). Lo que tienen en común es que *necesitan rebajar las cosas*. Estas denuncias se acoplan con los ataques nietzscheanos al hombre del resentimiento y de la mala conciencia.

²⁰³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 37.

²⁰⁴ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 39-40.

²⁰⁵ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 119.

²⁰⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 138.

²⁰⁷ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 141.

²⁰⁸ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 147.

Hay otras cosas que actúan sobre mí. Algunas me convienen y otras me disconvienen.²⁰⁹ El veneno descompone una de mis relaciones constitutivas. Destruye una de mis relaciones constitutivas, por eso mismo es malo. Una cosa puede ser llamada ‘mala’ desde un cierto punto de vista, es decir, desde el punto de vista del cuerpo cuya relación es descompuesta por esa cosa.²¹⁰ Cuando digo que una de mis relaciones es destruida, una de mis relaciones deja de ser efectuada.

La moral es entendida como un mandato y una prohibición, mientras que la ética es una sabiduría práctica que se ocupa de las relaciones que nos convienen y de las que no nos convienen. “Lo malo debe concebirse como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión. O incluso, atendiendo a los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia”²¹¹.

“«Es bueno lo que determina la conservación de la relación de movimiento y de reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano; es malo, por el contrario, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan entre ellas una relación de movimiento y de reposo distinta».²¹² Se llamará bueno a todo objeto cuya relación se componga con la mía (*conveniencia*); se llamará malo a todo objeto cuya relación descomponga la mía, lo que no obsta para que se componga con otras relaciones (*inconveniencia*)”²¹³.

A este modelo ético se le objeta: “¿cómo distinguir el vicio de la virtud, el crimen del acto justo?”²¹⁴

Si todo acto tiene un aspecto positivo en cuanto efectúa una potencia o realiza una posibilidad, ¿cómo distinguir lo bueno de lo malo? “Lo malo se manifiesta cuando se asocia este acto con la imagen de una cosa cuya relación queda descompuesta por su causa (mato a un sujeto al golpearle).” “Un acto es malo en los casos en que descomponga directamente una relación, mientras que es bueno cuando compone directamente su relación con otras relaciones”²¹⁵

“En resumen, se puede distinguir ciertamente entre el vicio y la virtud, entre la buena y la mala acción. Pero la distinción no se refiere al acto mismo o a su imagen («ninguna acción considerada en sí misma es buena o mala»). Tampoco se refiere a la intención, esto es, a la imagen de las consecuencias de la acción. Se refiere únicamente a la determinación, es decir, a la imagen de la cosa con la que se asocia la imagen del acto o, más exactamente, a la relación de dos relaciones, la imagen del acto conforme a su propia relación y la imagen de la cosa conforme a la suya. ¿Queda asociado el acto con la imagen de una cosa cuya relación descompone, o bien con la que compone su propia relación?”²¹⁶

La genealogía de la moral y el problema ético: ¿es bueno? ¿es malo?

En la historia de la filosofía, las *ideas* platónicas, las *esencias* de los pensadores medievales y los *valores* morales se consideran *eternos*, inmutables, imperecederos, perfectos. Lo eterno no tiene nacimiento, ni muerte, ni cambio. Lo eterno es representado como una esfera, lisa, pulida, sin manchas ni quebraduras, como se veían las esferas celestes antes de la invención de los telescopios modernos. Si se descubriese que algo considerado eterno *surgió* (nació, comenzó a ser) en un momento determinado, *antes* del

²⁰⁹ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 142.

²¹⁰ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 143.

²¹¹ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 42.

²¹² *Ética*, IV, 39, pr.

²¹³ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, pp. 44-45.

²¹⁴ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 46.

²¹⁵ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 47.

²¹⁶ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 48.

cual no era o era otra cosa, entonces, es evidente que ese algo no es eterno ya que *antes* de ser lo que ahora es, era *otra cosa*. La meta de la genealogía es desentrañar, detrás del origen de un valor, su *comienzo oculto*, bajo, innoble e, incluso, vergonzoso.

¿De dónde procede el valor de los valores? Los filósofos ingleses de la época de la Ilustración (y, tras ellos, los utilitaristas) sostenían que la *utilidad* es la fuente del valor. Nietzsche, por el contrario, sostiene que “fueron los «buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a *sí mismos* y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos*²¹⁷ de la *distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores”²¹⁸. Es decir que el valor de los valores proviene de un tipo de voluntad: de la voluntad noble, fuerte, afirmativa. Esta voluntad se *afirma a sí misma*, se *da* valor a sí misma, se considera a sí misma “buena”, y por este mismo acto, se *diferencia* y *distancia* de todo otro tipo de voluntad (mala). “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo» -*éste* es el [verdadero] origen de la antítesis «bueno» y «malo»”²¹⁹.

El noble es el que dice: “yo soy bueno, y como yo soy bueno, este otro que no vive como yo es malo”²²⁰. El otro (el plebeyo, el vulgar) es malo, como una afirmación más de la bondad del bueno, como un efecto de su autoafirmación²²¹. La misma voluntad que hace bueno al noble, hace malo al plebeyo. Hay plebeyos como una consecuencia necesaria de la existencia de los nobles. El noble no niega al otro, al plebeyo o al esclavo, sino que se afirma a sí mismo como diferente. A través de la diferencia el noble afirma su identidad. “«Yo soy bueno, luego tú eres malo»: en la boca de los señores, la palabra *luego* introduce sólo una conclusión negativa”²²². Lo que es

²¹⁷ “*Pathos*” es un término griego que significa “sentimiento”, “afecto”, “pasión”, “estado del alma”, “carácter”.

²¹⁸ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 31.

²¹⁹ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 32. “Cuando los dominadores son quienes definen el concepto “bueno”, son los estados anímicos elevados y orgullosos los que son sentidos como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia. Obsérvese en seguida que en esta primera especie de moral la antítesis “bueno” y “malo” es sinónima de “aristocrático” y “despreciable”. (Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 223).

²²⁰ La afirmación fundamental “yo soy bueno” no es el producto de una comparación ni de una reflexión, sino que es la misma valoración de la acción. En el caso del esclavo, la afirmación de su propia bondad es siempre el producto de una comparación y de una reflexión. Mi bondad resulta de la comparación con el otro que es malo. No soy bueno por mí mismo, por lo que hago. No puedo identificarme con lo que hago, puesto que no hago nada. La única forma de predicar la bondad es por contraposición con otro que tiene el rasgo negativo, que es malo. Sólo comparándome y distinguiéndome del otro puedo afirmar mi propia bondad. La valoración del noble, en cambio, no supone comparación o reflexión, sino que pone a su propia acción como modelo. Es a esa acción a lo que se llama bueno, a ese modo de vida. Tampoco hay reflexión, porque ni siquiera hay separación respecto de la acción. La misma acción es valorativa. La misma acción es la que confiere sentido a lo que hace, le da valor a lo que hace. De allí que Deleuze destaque que se llama así en la misma medida en que actúa, afirma y goza.

²²¹ “Bueno designa en primer lugar al señor. Malo significa la consecuencia y designa al esclavo. Malo es negativo, pasivo, infeliz. Nietzsche resume el comentario del admirable poema de Theognis, totalmente construido sobre la afirmación lírica fundamental: nosotros los buenos, ellos los malos. En vano buscaríamos el menor matiz moral en esta apreciación aristocrática; se trata de una ética y de una tipología, tipología de las fuerzas, ética de las maneras de ser correspondientes” (Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 170).

²²² Desde el punto de vista lógico no queda claro como se puede concluir una negación de una doble afirmación, de dos premisas afirmativas.

negativo es la conclusión. Y ésta se presenta únicamente como consecuencia de una plena afirmación: «Nosotros los aristócratas, los bellos, los felices»²²³. En el señor todo lo positivo está en las premisas. Las premisas de la acción y de la afirmación, y el goce de estas premisas, le hacen falta para llegar a la conclusión de algo negativo que no es lo esencial y que apenas tiene importancia. No es más que un «accesorio, un matiz complementario»²²⁴. Es importante únicamente porque aumenta el contenido de la acción y de la afirmación, suelda la alianza y duplica el goce que les corresponde: el bueno «sólo busca su antípoda para afirmarse a sí mismo con más alegría»²²⁵. **Este es el estatuto de la agresividad**: es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar. El señor se reconoce por un silogismo²²⁶, en el que hacen falta dos premisas positivas para llegar a una negación, siendo la negación final únicamente un medio de reforzar las premisas²²⁷.

Pero, si éste es el verdadero origen y fundamento de lo bueno y lo malo, y si se considera que en el siglo XIX rigen valores completamente opuestos a los de este origen, ¿dónde y cuándo se ha *iniciado* la valoración *actualmente vigente*? ¿En qué condiciones se ha *producido* esa funesta *inversión* de los valores, por la cual el “bueno” se convirtió en “malvado” y el “malo” en “bueno”? Si sólo una voluntad fuerte y noble puede desarrollar el poder de crear valores, entonces, hay que buscar en esta misma aristocracia el *comienzo* de la *otra* manera de valorar, de la inversión primera de los valores originarios.

Para hacerlo es necesario tener en cuenta que dentro de la estirpe superior de los nobles pronto tuvieron que diferenciarse dos modos de existencia: el del guerrero-conquistador y el del sacerdote-sabio. “Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos [de los guerreros] –dice Nietzsche- tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. En cambio, la manera noble-sacerdotal de valorar tiene otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! [Los sacerdotes son los nobles más débiles, aquellos que ya no pueden enfrentar el combate abierto porque presienten su derrota.] Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados* -¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. [...Han sido los sacerdotes] los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a *invertir* la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal esa *inversión*, a saber, «¡los

²²³ M, I, 10.

²²⁴ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, 11.

²²⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, 10.

²²⁶ Las dos morales se reflejan en dos silogismos diferentes: uno tiene dos premisas afirmativas y conclusión negativa; el otro tiene dos premisas negativas y conclusión afirmativa. Deleuze identifica esta última forma silogística con la dialéctica. En el primer silogismo, lo que tiene importancia son las premisas. Las dos premisas son afirmativas. De las premisas afirmativas se concluye una negación. El “luego” tiene una función distinta en los dos silogismos. En el silogismo con premisas afirmativas, el “luego” sólo introduce una consecuencia sin importancia, cuya función es solamente resaltar lo que se afirma en las premisas. En el silogismo con premisas negativas, el “luego” tiene una función central porque introduce la única afirmación. Aquí la importancia no está en las premisas sino en la conclusión. Además, en lógica, de dos premisas negativas, no hay conclusión alguna. El “bueno”, en este silogismo, está en dependencia del malvado, a partir del cual se constituye. En el silogismo del amo, el bueno no está en relación de dependencia con el otro, se autodefine, su bondad es “absoluta” (no depende del otro). La bondad del esclavo, en cambio, siempre depende de la maldad del otro.

²²⁷ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 170.

miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, -en cambio ustedes, ustedes los nobles y violentos, ustedes son, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y ustedes serán también eternamente desventurados, los malditos y condenados!...»²²⁸.

Con esta *inversión de los valores* generada por el modo de vida sacerdotal se pusieron las condiciones y se dio comienzo a *la rebelión de los esclavos* en la moral, la cual, después de un largo proceso histórico, ha resultado *vencedora*, se ha hecho *dominante*, ocultando los valores originarios. Si bien llega a ser dominante, este modo de vida no logra revertir la inversión en la que se origina. Aun siendo triunfadora, la moral de los esclavos sigue fundándose en la negación, en el límite, en la impotencia: es esencialmente reactiva, proviene del resentimiento.

“La rebelión de los esclavos en la moral –continúa Nietzsche- comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción²²⁹, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral *noble* nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* «no» es lo que constituye su acción creadora²³⁰. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo²³¹. Desde el punto de vista del esclavo, la afirmación del noble es *invertida*. El esclavo es el que dice: “El otro es malo, y como él es malo, yo soy bueno”. No se trata de un juego de palabras. Aquí se parte de una *definición negativa*. El esclavo no se opone al otro para afirmar su diferencia y su propio modo de ser; sino que el esclavo se *define a partir de una negación del otro*. Es decir, *primero* dice que el otro es malo, y *como* el otro es malo, *entonces* él, por contraposición, es el bueno. Con esta inversión se crea la *moral* que ha presidido la última parte de la historia²³² humana: la moral de los esclavos, de donde proviene todo nihilismo.

“Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el juicio moral. El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la moral, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la moral. El bien y el mal no

²²⁸ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 38-9. Corchetes nuestros.

²²⁹ La “auténtica reacción” es una acción que responde a otra acción autoafirmándose a sí misma, en cambio, la voluntad reactiva sólo reacciona a las acciones *de los otros*. No es nunca una afirmación de sí sino negación del otro.

²³⁰ La voluntad reactiva no es capaz de crear desde sí y sólo lo hace como reacción a la acción del otro. Es reactiva *por naturaleza*, tiene origen en la negación. Por esa razón supone siempre otra voluntad que *activa* la reacción.

²³¹ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 42-3. Cursivas del autor, subrayados y corchetes nuestros.

²³² Se dice que la historia la escriben los vencedores. Si esto es así, toda la historia ha sido contada desde la perspectiva de los valores [esclavos, plebeyos] vencedores. Por este motivo, el modelo genealógico desconfía de la historia y trata de descubrir en ella las discontinuidades, las rupturas, las incoherencias. Análogamente, el método psicoanalítico desconfía de las racionalizaciones o explicaciones de la conciencia y trata de descubrir los actos fallidos, los *lapsus*, los absurdos, etc..

son lo bueno y lo malo, sino al contrario, el cambio, la alteración, la *inversión de su determinación*^{233,234}

Al mostrar que los valores tienen un comienzo, se demuestra que no son eternos: el señalamiento de su nacimiento es la *crítica* que disuelve las esencias. Nietzsche condensa plásticamente el *otro* origen de lo “bueno” (la inversión) en la fábula siguiente: “El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebatan corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí «estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, -¿no debería ser bueno?», nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal, excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: «Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero.» -Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* [cantidad] de fuerza es justo un tal *quantum* [cantidad] de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto»”. La estructuración del lenguaje derivada del aristotelismo substancializa, esencializa, subjetiviza la realidad, que –para Nietzsche- no es otra cosa que una articulación de múltiples fuerzas o voluntades en relación. Ya se tuvo oportunidad de ver cómo el mismo Descartes cayó seducido por el lenguaje substancializando el *cogito*: la afirmación “pienso, existo”, derivó en “soy una *cosa* que piensa”. Es decir, la *acción* expresada en el verbo se convirtió en *substancia* y en *sujeto* expresados en el sustantivo. Esta misma falsificación se produce en la concepción vulgar, cuando se busca un “sujeto” detrás del actuar. “Es decir, -sigue Nietzsche- del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; el *hacer es todo*. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla. (...) Nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre* de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: -con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar*²³⁵ al ave de rapiña ser ave de rapiña... (...) «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*» -pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la

²³³ Nuevamente el concepto de inversión.

²³⁴ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p. 171.

²³⁵ La lógica de esta moral de los débiles es la culpabilización de los fuertes. Toda acción, sólo por actuar, es culpable, es deudora, debe compensar al impotente que no actúa. Cuanto mayor es la acción, mayor la culpa.

debilidad misma del débil –es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad- fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*”²³⁶. *La acción se convierte en sujeto, el hecho se transmuta en virtud, la impotencia en libertad.*

La moral de los esclavos, la moral del rebaño es la más alta perfección del espíritu de venganza. Nietzsche simboliza este modo de vida con la imagen de las tarántulas, de los predicadores de igualdad, de los que claman por justicia²³⁷. A todos ellos opone otra valoración, “pues a *mí* la justicia me dice así: «los hombres no son iguales». ¡Y tampoco deben llegar a serlo!”²³⁸. Pero el hecho es que la moral de los esclavos ha triunfado: “Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes [como las que Franklin reclamaba para sí y para sus conciudadanos]. Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: *eso* quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre”²³⁹.

²³⁶ Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 52-3.

²³⁷ Subyace aquí la polémica con el iluminismo, el utilitarismo, el socialismo, la democracia y el cristianismo y la concepción tradicional de *justicia*.

²³⁸ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 153.

²³⁹ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1983b, p. 384. Cursivas del autor, subrayado nuestro.

BIBLIOGRAFÍA:

- Adkins, B., *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- Althusser, Louis, *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992.
- Badiou, Alain, *Deleuze. "El clamor del ser"*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.
- Deleuze, Gilles, "¿Qué es un dispositivo?", en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Felix, *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1973.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1992.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Júcar, Madrid, 1998.
- Deleuze, Gilles, *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, Barcelona, 2a. edición, 1981.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, segunda edición revisada, 2008.
- Deleuze, Gilles, **Entrevista con Toni Negri**, reproducida en el Magazin dominical de El Espectador, N° 511, 7/2/93, de Bogotá, Colombia.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1a. edición argentina, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon, Logique de la sensation*, París, Ed. La Différence, 1984.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editoriales, 1999.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofía práctica*, traducción española de Antonio Escohotado, Barcelona, Tusquets, 2004.
- Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Kafka, por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978.
- Deleuze, Gilles-Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988.
- Deleuze, Gilles-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.
- Foucault, M., *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Gorlier, J. C., "El lado oscuro de la protesta social", en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, IV, La Plata-Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 1998.
- Larrauri, Maité, *El deseo según Gilles Deleuze*, Valencia, Tandem, 2000, en <http://agrohorizonta.files.wordpress.com/2007/06/deseodeleuze.pdf>

- Markula, Pirkko, "Deleuze and the Body Without Organs: Disreading the Fit Feminine Identity", *Journal of Sport and Social Issues*, Volumen 30, Número 1, febrero 2006, pp. 29-44.
- Martínez, F. J., "Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze", *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009), p. 40, en: <http://www.revistadefilosofia.org>.
- Mengue, Phillipe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- Olasagasti, M., *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1967.
- Pardo, J. L., *Deleuze, violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.
- Patton, P., Introduction to *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.
- Smith, Daniel, "Deleuze, Hegel, and the post-Kantian tradition", *Philosophy Today*; 2000; 44, Research Library, pp. 119-131.
- Smith, D., "La teoría de la sensación de Deleuze: superando el dualismo kantiano", en Patton, P., *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Vieira da Silva, Cíntia, *Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, Tesis de Doctorado presentada en el Departamento de Filosofía del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Estadual de Campinas, dirigida por el Dr. Luiz B. L. Orlandi, Biblioteca Digital da Unicamp, 2007.
- Žižek, S., *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Zourabichvili, Francois, *El vocabulario de Deleuze*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.