

# **Empirismo trascendental**

## **La diferencia invertida**

Máster de Investigación en Filosofía

Trabajo Fin de Máster

Curso 2020-2021

Pedro Junyent Gómez

Iñaki Marieta

# Índice

<b>1. Introducción.....</b>	<b>3</b>
<b>2. Primer derrame: la subjetividad .....</b>	<b>4</b>
2.1. Cartografía del empirismo.....	8
2.2. La cuestión trascendental .....	18
<b>3. Segundo derrame: la ontología .....</b>	<b>29</b>
3.1. Minorizar la ontología.....	29
3.2. Esplendor del <i>Se</i> : la univocidad .....	32
<b>4. Tercer derrame: el devenir .....</b>	<b>39</b>
4.1. Fisonomía de la diferencia .....	41
<b>5. Conclusión y vías abiertas .....</b>	<b>46</b>
<b>6. Bibliografía .....</b>	<b>48</b>

## 1. Introducción

La diferencia invertida significa retomar la discusión metafísica tradicional de la filosofía con el objetivo de confundir sus zonas de pensamientos. Invertir la diferencia es tomar un camino distinto al que tomaron filósofos como Platón, Kant y Hegel para postular la diferencia *en sí* y no una diferencia asumida en el concepto general, negativa. Por ello, el empirismo trascendental más que un concepto filosófico es un movimiento que se derrama: la cuestión principal es la de tender hacia los límites mismos de los campos filosóficos y confundirlos, ámbito de creación. Derramar, entonces, es problematizar y, precisamente, este es el agenciamiento deleuziano: el movimiento de la filosofía no es la contradicción, sino la problematización. El filósofo no encuentra las posibilidades en los significados de las palabras, sino en las virtualidades violentas del signo, aquello que nos violenta el pensamiento y forzándonos a cortar el caos.

Este motivo es el que rige la línea del trabajo: derramar la subjetividad y la ontología con el fin de llegar al último derrame que constituye el núcleo del trabajo: la diferencia. El primer punto del texto dilucida la paradoja que supone situar en una conjunción el empirismo y lo trascendental cuando, en principio, son contradictorias. Este incipiente derrame corresponde a confrontar la subjetividad clásica desde Descartes con los principios de la naturaleza y de la pasión de Hume. El segundo apartado versa sobre la ontología, donde la idea de *derrame* cobra su principal interés. Al respecto, recapitulamos la importancia de re-pensar el espacio, una suerte de *geofilosofía*, y destronar al tiempo como categoría rectora de la subjetividad y el pensamiento. El último asunto trabajado es la culminación del movimiento deleuziano que se inicia con el empirismo superior en Hume que deviene en trascendental creando de este modo el plano de inmanencia; situar la diferencia el lugar que le corresponde, lejos de la imagen dogmática del pensamiento, como pura positividad. A modo de conclusión, en lenguaje deleuziano, las virtualidades de esta investigación nos dan algunas claves para pensar la política en el sentido de la diferencia, sin someterla a los límites de la Identidad y la Semejanza, de la representación.

*Lo difícil es encontrar su lugar exacto y reencontrar la comunicación consigo mismo. El todo está en una cierta floculación de las cosas, en el parecido de toda esa pedrería mental alrededor de un punto que está precisamente por encontrar<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Artaud, A. (2014). *El Pesanervios*. Visor Libros, Madrid, p. 60.

## 2. Primer derrame: la subjetividad

«Pero el poeta aprende que lo esencial está fuera del pensamiento, en eso que lo fuerza a pensar»

Deleuze, G. *Proust y los signos*.

Antes de aproximarnos a los dos ámbitos de la filosofía de Deleuze, es necesario tomar cierta precaución historiográfico-filosófica con el fin de atender a las líneas invertidas dentro de la misma teoría del filósofo francés. En un primer momento, Deleuze establece, aparentemente, un campo belicoso contra Hegel y la dialéctica, siendo esto una certeza a medias, su principal motor, a partir de la obra *Diferencia y repetición* publicada en 1968, es diluir la imagen tradicional del pensamiento, así como *proponer una nueva concepción de la dialéctica, basada en un principio de la diferencia (y la afirmación) antes que en un modelo de la contradicción (y la negación)*<sup>2</sup>.

El anti-hegelianismo de Deleuze debe ser comprendido en un marco filosófico situado en gran medida con la tradición pos-kantiana. Además, ya desde los primeros pasos de Deleuze en la filosofía hay una clara decisión de una renovación historiográfica a partir de sus monografías. No solo con Hume apuesta por un empirismo alejado de la comprensión academicista, el cual será analizado en su punto correspondiente, el objetivo no es hacer una filosofía a martillazos como Nietzsche, sino invertir la tradición, hacer un hijo monstruoso a los distintos filósofos que Deleuze estudia y que estos mismos los reconozcan como suyos. Lo que sería más tarde realizar una filosofía que se derrame, se confunda y, principalmente, esté centrada en un pensamiento sin imagen.

Smith ilustra el ambiente académico de la juventud de Deleuze; para realizar un trabajo creativo en filosofía debía pasar, esencialmente, por una historia de esta<sup>3</sup> para su posterior plaza como profesor. Desde este punto, Deleuze se distanciaba de la tradición hegeliana situándose próximo a un empirismo fuera de la academia, invirtiendo la filosofía kantiana y renovando la comprensión del *eterno retorno* nietzscheano, además de recoger la

---

<sup>2</sup> Smith, D. (2019). Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana, en *Essays on Deleuze* (trad. Santaya, G.). University Press, Edimburgo, p. 42.

<sup>3</sup> Al respecto, en *Conversaciones*, Deleuze denuncia esta situación como una tradición que impide respirar, más que una tradición es una cadena que ata al pensamiento: *¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento (...). Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen* ((Deleuze, G & Parnet, C. (2013). *Diálogos*. Pre-Textos, Valencia, p. 17).

ontología ética spinozista, etc. Sin embargo, Deleuze reacciona contra la mencionada imagen del pensamiento mediada por los dualismos cartesianos y las tríadas hegelianas, señala Smith, contra la institucionalización de la historia de la filosofía.

La decisión de tomar el camino empirista según la corriente británica es ya, afirma Smith, una provocación anti-hegeliana, en tanto que muchos filósofos franceses emprendieron sus estudios con libros sobre Husserl, Heidegger y Hegel, *escribió en cambio su primer libro sobre Hume (...) como si quisiera añadir su propia "H" a la lista*<sup>4</sup>. Ya en el ambiente anglosajón Bertrand Russell postuló el empirismo en tanto que las relaciones son exteriores a sus términos, siguiendo la estela humeana (la cual, además, se convirtió en la crítica usual a Hegel)<sup>5</sup>. Deleuze, como desarrollaremos más adelante, toma la filosofía empirista de Hume como uno superior al empirismo, pues despliega las categorías tradicionales de la filosofía (Dios, yo, mundo) y las enlaza con una impresión. Sin embargo, no se queda en este *impasse*, como muestra Smith, sino que desarrolla un entramado de principios de la naturaleza humana: asociación y pasión.

Deleuze no se detiene en un empirismo superior, sino en uno trascendental. Las monografías apuntan en una dirección, captar la diferencia en sí, y se despliega en *Diferencia y repetición*, estas son: *Empirismo y subjetividad* (1953), *Nietzsche y la filosofía* (1962), *la filosofía crítica de Kant* (1963), *Proust y los signos* (1964), *El bergsonismo* (1966) y *Presentación de Sacher-Masoch* (1967), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968). Comprendiendo que Deleuze toma la filosofía como una caja de herramientas, recoge de estas monografías sus principales conceptos que configuran su nueva imagen del pensamiento o pensamiento sin imagen: devenir, inmanencia, ontología menor, rizoma, etc. Como bien señala Núñez, el concepto de sentido es criticado a raíz de la imagen dogmática del pensamiento, pero abandona este concepto por el de *agenciamiento*, acorde a sus libros maduros acompañado por Guattari.

Ahora bien, quizá se podría decir que la filosofía no es una mera caja de herramientas, expresión polémica, para Deleuze, sino un plano<sup>6</sup> donde él mismo deviene en otros autores. Este devenir no es, bajo ningún concepto, un proceso mimético con aquello otro

---

<sup>4</sup> Smith, D., *op. cit.*, *Deleuze, Hegel...*, p. 46.

<sup>5</sup> Es testimonial que su primera monografía es dedicada a su profesor J. Hyppolite siendo este hegeliano y mostraba en este libro la potencialidad del empirismo de Hume.

<sup>6</sup> *El plano que recubre los movimientos infinitos que los recorren y regresan, pero los conceptos son las velocidades infinitas de movimientos finitos que recorren cada vez únicamente sus propios componentes* (Deleuze, G. & Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, p. 39).

en lo que se deviene, sino ser indiscernibles, no al modo hegeliano desde la negación, sino desde la pura afirmación, puesto que, en la línea spinozista, las negaciones de aquello que existe *es* por sí mismo suficiente, no carece de algo que es, en suma, la negación es aportada por el ejercicio del pensamiento. De este modo, el devenir juega un papel protagonista en la configuración filosófica de Deleuze, en tanto que es necesario *que “la ontología se confunda con la univocidad del ser”*<sup>7</sup>. Ya no sólo en este plano de la ontología, sino incluso en la propia praxis del filósofo francés, en tanto que se confunde con los otros filósofos, indica Núñez al citar una acepción del verbo «confundir» como aquello que diluye los límites.

Deleuze desarrolla sus monografías como una explicación directa del filósofo en cuestión que, sin embargo, es una interpretación propia, y mezcla conceptos externos; derrama su actividad como teoría, haciendo indiscernibles ambas o confundiendo los límites entre uno y otro.

*(Por ejemplo, Deleuze interpreta a Spinoza en términos del concepto de univocidad de Duns Scoto, y a Leibniz en términos de la teoría matemática de las singularidades, a pesar de que nada de eso aparece en los textos de Spinoza o Leibniz); y finalmente, se alcanza una especie de punto “creativo” donde Deleuze fuerza el pensamiento del pensador trabajado a un límite “diferencial”*<sup>8</sup>.

Precisamente, tal actividad creativa pone el acento no en lo que *es* cada autor, sino en las relaciones entre uno y otro, conjunciones confusas con el fin de minorizar a cada pensador y sobrevolar con conceptos virtuales el plano de inmanencia. Llegar a un punto diferencial, límite<sup>9</sup>, de cada pensador ejemplifica la magnitud intensiva rescatando el espacio neutro presentado por la tradición filosófica desde Descartes: no un espacio homogéneo y neutro, no un *partes extra partes*, sino gradual o intensivo. El grado donde todo cambia, puesto que treinta grados no es una suma de tres dieces porque en el paso

---

<sup>7</sup> Núñez, A. (2019). *Gilles Deleuze: una estética del espacio para una ontología menor*. Arena Libros, Madrid, p. 66.

<sup>8</sup> Smith, D. *op. cit.*, *Deleuze, Hegel...*, p. 49.

<sup>9</sup> *Los límites, por ende, son dinámicos e inmanentes; es decir, más que comprendidos como límites asignables deben ser conceptualizados como zonas de frecuencia*. (Maureira, M. (2017). Por una crítica de la diferencia, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Ed. Complutense, Madrid, p. 690). Tal cuestión nos ayuda a comprender el movimiento de ciertos pensamientos de la diferencia en su articulación con el límite. La postura de Deleuze, así como de otros pensadores, es la de flanquear los límites o, en el caso del filósofo francés, la de *tender hacia* o *devenir*, confundir los límites mismos.

de uno a otro la naturaleza de este cambia; del mismo modo con los filósofos, llegar hasta ese punto donde cambia su propia naturaleza, la diferencia.

Concluyendo, se ha criticado, expone Smith, al proyecto deleuziano como anti-hegeliano, tildando a este de simplista, cuando en realidad la cuestión no estriba en Hegel, sino en Kant. El principal problema para resolver desde el empirismo trascendental no es la filosofía hegeliana, sino las condiciones de la experiencia real, ya que Hegel no resuelve adecuadamente el problema planteado por Maïmon a la filosofía de Kant: la cuestión de la experiencia posible. Ahora bien, las críticas de Deleuze a la dialéctica hegeliana se pueden dividir en tres:

*En primer lugar, esa dialéctica comienza con conceptos generales (...), recomponemos lo real con abstractos". En segundo lugar, para compensar esa generalidad del concepto, Hegel apela a un método de la contradicción. (...) Finalmente, el movimiento de la contradicción se conduce a través del trabajo de lo negativo<sup>10</sup>.*

El ejercicio filosófico de Deleuze por retomar el camino de la dialéctica sin partir de la negación desemboca en una filosofía del problema, puesto que la dialéctica será el método con el que se construyen los problemas bajo la luz de las ideas. Smith indica certeramente que de este modo Deleuze se sitúa junto a sus supuestos adversarios: Platón, Aristóteles, Kant y Hegel, desarrollando la dialéctica más allá de ellos; el primero, comprendió las ideas como trascendentes aun concibiendo el lazo entre Ideas y problemas; el segundo, precisó la dialéctica como el arte de plantear problemas mediante silogismos llevando a este a su conclusión necesaria. Kant, por su parte, aun concibiendo la Idea como el problema<sup>11</sup> *per se*, le confiere a esta aún una trascendencia que supera la experiencia posible.

Los problemas, pues, se refieren a las ideas<sup>12</sup> que no son más que la expresión de los signos y estos son inmanentes a las cosas, aquello que violenta el pensamiento, por ello, Deleuze no es que sea un antidialéctico, sino, como bien afirma Smith, retoma los problemas de la tradición post-kantiana de un modo diferente a como lo hace Hegel. En

---

<sup>10</sup> Smith, D., *op. cit.*, *Deleuze, Hegel...*, p. 60.

<sup>11</sup> En la razón especulativa encontramos las tres grandes ideas, problemáticas, de la razón pura: Dios, Alma y Mundo.

<sup>12</sup> Deleuze no parte de una comprensión platonizante de la Idea, sino como estructura-acontecimiento-sentido confrontado a la representación.

este sentido, el problema de la relación entre Deleuze y Hegel no debe ser de contraposición, sino de alternativa, puesto que mientras Hegel parte de la negación para conocer la realidad, Deleuze parte del principio de diferencia como sustituto de la contradicción.

## 2.1. Cartografía del empirismo

«Lo dado ya no está dado a un sujeto; el  
sujeto se constituye en lo dado»

Deleuze, *Empirismo y subjetividad*

El objetivo de este apartado es indagar la potencialidad del empirismo bajo la comprensión de Deleuze; así, las aproximaciones a un empirismo trascendental incipiente en sus primeros trabajos como la progresión hacia un ámbito trascendental en sus obras post-monográficas. El interés de Hume reside en la crítica a la representación subyacente, principios de la naturaleza humana, donde pone el foco sobre la constitución de las relaciones. Las ideas acerca del hábito y del modo en el que el haz de impresiones, espíritu, deviene en sujeto; de una colección distribuida a un sistema, de la imaginación<sup>13</sup> a la facultad. En definitiva, la emergencia de la subjetividad no como presa de un racionalismo dualista, sino emergente de las afecciones e impresiones, los principios que constituyen la naturaleza humana<sup>14</sup>.

El empirismo no se debe entender, en primer lugar, como aquella teoría del conocimiento opuesta a la corriente racionalista, sino que la pensaremos, al modo de Deleuze, como una filosofía de la imaginación. Desde este prisma, se comprende que la preocupación principal del empirismo no es, como usualmente se ha trazado en la historia de la filosofía, la teoría del conocimiento y el fundamento de esta en la experiencia. La pesquisa humeana será cómo el espíritu deviene sujeto<sup>15</sup>. En segundo lugar, para el

---

<sup>13</sup> Así, afirma Hume lo siguiente: *la imaginación tiene dominio sobre todas sus ideas y puede unir las, mezclarlas o variarlas de todas las formas posibles. Puede imaginar (conceive) objetos ficticios en cualquier momento o lugar* (Hume, D. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Ed., Madrid, p.p. 82-83)

<sup>14</sup> Deleuze indica que las ideas no son inmutables en la naturaleza humana, el universal lo es en tanto que lo son *las formas de pasar de una idea particular a otra* (Deleuze, G. (2005). *Hume en Una isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Pre-textos, Valencia, p. 215).

<sup>15</sup> Mientras que en *Empirismo y subjetividad* Deleuze señala la necesidad de que el espíritu sea afectado para devenir sujeto; en *Diferencia y repetición* radicalizará su tesis en tanto que el pensamiento efectivo reside en aquello que lo fuerza a pensar, el signo desgarrador. La cuestión no es un esquema de las facultades y su funcionamiento al modo kantiano, sino de las facultades relacionadas en el caos de las afecciones.

filósofo escocés la psicología carece de objeto, puesto que aquello que pretende estudiar es un flujo inconsistente de impresiones, ya que el espíritu es *una colección sin álbum, pieza sin teatro*<sup>16</sup>.

La subjetividad, entonces, no debe pensarse bajo las ideas de la representación, sino del movimiento y el devenir, *ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia*<sup>17</sup>. El sujeto trasciende lo dado creando e inventando. Deleuze reivindica la doble naturaleza expuesta por Hume en tanto que posibilita dicha superación de lo dado, el sujeto infiere de dicha superación la existencia de algo distinto no dado: la creencia y la inferencia. Inferimos conexiones desconocidas; esperamos que de las conexiones emanen las analogías: fuego-calor, hielo-frío, etc. El espíritu espera de estas inferencias algún tipo de explicación dirá Deleuze, de este modo enlaza las afecciones y la facultad de inferir en la imaginación<sup>18</sup> a la reflexión del sujeto, puesto que somos sujetos de otro modo, también, ya que emitimos juicios estéticos, sociales o morales. En este sentido, el sujeto crea reglas generales determinadas por la capacidad de reflexionar aquello que lo afecta, inferir reglas de aquello que es sólo actual y trascender lo dado, su parcialidad.

Sin embargo, Hume no asume que el sujeto es un afuera de lo dado, sino que se constituye en este mismo, *pero de otra manera, en otro sentido*<sup>19</sup>. El sujeto, dirá Deleuze, hace de lo dado una síntesis, un sistema y, justamente, este es el problema esencial del empirismo: ¿cómo el sujeto se constituye en lo dado? Hume consigue esquivar el ámbito trascendental y psicológico de la emergencia subjetiva:

*su crítica es empirista en el sentido fuerte de la palabra: a diferencia del dogmatismo, pero también de la filosofía trascendental, rehúsa partir de la certidumbre esencial de un sujeto previo para preguntarse cómo algo le puede ser dado*<sup>20</sup>.

El empirismo superior es el germen que brota en la filosofía de Deleuze desde la tesis del empirismo humeano que no se limita al estudio de la experiencia: las relaciones no son

---

<sup>16</sup> Deleuze, G. (1996). *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Madrid, p. 13.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>18</sup> Deleuze lo comprende como colección de elementos separados. No es una determinación determinante, sino una determinable; todo se hace en la imaginación.

<sup>19</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Empirismo y sub...*, p. 92.

<sup>20</sup> Canavera, J. (2012). Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Universitat de València, Valencia, p. 127

intrínsecas a sus términos, sino exteriores: *una tesis como ésta no se puede comprender más que por su oposición a todo el esfuerzo de la filosofía racionalista*<sup>21</sup>. Para Deleuze, el empirismo clásicamente comprendido se diluyó en cuestiones sobre la sensibilidad y el origen del conocimiento; mientras que Hume dobla la potencia empirista extrayendo de los entes las relaciones. En otras palabras, las ideas provienen de las impresiones sensibles y no llevan consigo nada más que aquello, pero porque las relaciones son exteriores a estas.

Hume rompe con el horizonte de la representación, colocando las ideas en relación con las impresiones, la sensibilidad, conecta la mente con el *afuera*; un mundo de conjunciones, donde la “y” destrona el “ser”. La filosofía de Hume se divide, pues, en dos aspectos fundamentales: el *atomismo* como el modo en el que las impresiones o ideas producen espacio y tiempo; el *asociacionismo* que, en palabras de Deleuze, muestra el modo en que se constituyen relaciones entre los términos, los cuales son dependientes de otros principios. Este modo rizomático, como la planta que atraviesa por medio de la calle adoquinada, de exponer el problema de Deleuze en la filosofía empirista tiene por objetivo romper la representación como fuente principal del pensamiento; el filósofo francés se centrará en que para Hume la representación no capta la exterioridad de las relaciones y la multiplicidad que la compone.

Deleuze empleará el empirismo como aquella doctrina que emerge del movimiento subjetivo; es una teoría de lo que hacemos, tal y como muestra en la siguiente cita: *la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es*<sup>22</sup>. En este sentido, el desplazamiento realizado no parte de la relación entre el ente y el ser, sino de la teoría que nace de la práctica del sujeto<sup>23</sup>; mientras que los programas racionalistas se centraron en el *subjectum* frente a la crisis de la escolástica<sup>24</sup>, la filosofía

---

<sup>21</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Hume...*, p. 214.

<sup>22</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...* p. 148.

<sup>23</sup> Esta línea nos sitúa ante una aproximación a la comprensión del conocimiento de Marx, en tanto que esta es práctica, no meramente teórica: *la vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica* (Marx, K. (2017). Tesis sobre Feuerbach, en *Karl Marx: escritos sobre materialismo histórico*. Alianza ed., Madrid, p. 38).

<sup>24</sup> Pardo la resume del siguiente modo: *la crisis de la Escolástica se ha descrito a menudo como una descomposición progresiva de ese esquema lógico y ontológico: la “unidad del ser” explota en una colección desordenada e indefinida de “atributos” (elementos de percepción y conocimiento del mundo) en relación de exterioridad con respecto a una substancia ahora desconocida y cuya trabazón interna deshacen. Es lo dado, la experiencia* (Pardo, J. L., *op. cit.*, *A propósito...*, p. 26).

de Hume comienza en un momento previo de este sujeto, un haz de impresiones, una colección que luego se constituye como *yo*.

De este modo, Deleuze recoge de Hume la tesis fundacional, esgrimida anteriormente, de cómo el sujeto se constituye en lo dado; tal problemática nos lleva a cuestionarnos qué es eso que denominamos como *lo dado*. En un principio, el filósofo francés afirma lo siguiente: *es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley*<sup>25</sup>. La relación es extrínseca a sus términos, no hay relación necesaria, como bien indica J. L. Pardo, *las relaciones no expresarían ninguna propiedad intrínseca de los términos-percepciones, sino tan sólo los hábitos que la fuerza de la costumbre ha impreso en el sujeto*<sup>26</sup>. Deleuze, desde este prisma, entiende el empirismo no como una crítica de la razón o un escepticismo distinto del racionalismo, sino de la representación: una herramienta con la que diluir la dualidad esencia/apariencia con el objetivo de que ser y apariencia, substancia e imagen, coincidan.

La cuestión del hábito, señalado anteriormente, no pertenece a una ciencia de la psique humana ni a un ámbito trascendental, sino, como indica Deleuze, es lo que precede al sujeto<sup>27</sup>, constituye al sujeto en lo dado; dicho en otras palabras, no es que el sujeto *tenga* hábitos donde este conforma relaciones entre impresiones y términos, sino que el hábito es lo que configura la subjetividad: *nos sostienen en la experiencia como flujo de lo sensible*<sup>28</sup>. Deleuze puntualiza que el hábito, desde la filosofía de Hume, es un origen de los principios de la naturaleza humana y desde la que origina toda su potencialidad; además, indicará que la razón experimental es un efecto del hábito: principio del hábito de contraer hábitos.

*Decir que un principio de la naturaleza humana -el hábito- se forma progresivamente equivale a decir, en primer lugar, que la experiencia es ella misma un principio de la naturaleza*<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...* p. 93.

<sup>26</sup> Pardo, J. L. (2014). Más allá de la historia de la filosofía, en *Violentar el pensamiento*. Pre-textos, Valencia, p. 27.

<sup>27</sup> Al respecto, Deleuze dirá que *somos hábitos, nada más que hábitos, el hábito de decir yo* (Deleuze, G. (2007). Prólogo a la edición americana de *Empirismo y subjetividad*, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, Valencia, p. 330)

<sup>28</sup> Pardo, J. L., *op. cit.*, *Más allá...*, p. 27.

<sup>29</sup> Deleuze, G. *op. cit.* *Empirismo...*, p. 67.

El hábito difiere de la experiencia en su repetición; puesto que la primera no explica por sí misma la propia esencia del hábito, el modo en el que un sujeto se habitúa a cierta clase de hábitos. Así, es la experiencia donde la imaginación deviene en entendimiento de los casos particulares, afirma Deleuze. Justamente, el haz de impresiones deviene en entendimiento, en la causalidad y el establecimiento de relaciones entre los diversos términos, puesto que la creencia, desde el hábito<sup>30</sup>, hace de la experiencia un acto posible del entendimiento. Sin embargo, la experiencia sigue siendo incapaz de dar explicaciones de la capacidad de *inferir*, de razonar sobre las causas y efectos. El hábito deviene en experiencia en el momento en que se produce la idea de un objeto por medio de la imaginación y no del entendimiento, indica Deleuze.

Así, la repetición de lo dado no es en cuanto a los objetos que surgen una y otra vez, *en los que nada hace cambiar*<sup>31</sup>, sino que se produce en el mismo espíritu<sup>32</sup>, en este se da una nueva impresión del objeto percibido mediante las impresiones y la producción del objeto en la imaginación. Para concluir el tema del hábito, Pardo señala certeramente la relación entre el órgano y el hábito bajo la lectura de *Diferencia y repetición* donde se acentúa el hecho de que el órgano no es por sí mismo un mecanismo organizado, puesto que un órgano es una ligadura en la colección de impresiones: *el ojo liga*<sup>33</sup> *la luz, es él mismo una luz ligada*<sup>34</sup>. El lugar donde se producen las relaciones es distinto de los términos; el sujeto se constituye *a posteriori* de las relaciones. Estas son, como indica Pardo, el escenario donde la experiencia de lo dado se constituye y trasciende para

---

<sup>30</sup> La experiencia se unifica en el hábito mediante la repetición, segunda síntesis pasiva del tiempo. Se unifica, en tanto que la experiencia sólo puede ser comprendida e inferida mediante el hábito. El haz de impresiones pasa a ser entendimiento porque la experiencia deja de *ser* para *devenir* en hábito.

<sup>31</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 69.

<sup>32</sup> Es de interés señalar las posibles asociaciones entre estos primeros postulados en su primera monografía y lo que desarrollará en sus obras maduras en relación con otros filósofos; así, cabe destacar las similitudes con la filosofía spinoziana: *de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por el contrario, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo* (Spinoza, B. (2017). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid, p. 146. Justamente, las cosas afectan de múltiples formas en diversos momentos a uno y mismo cuerpo).

<sup>33</sup> *La cualidad sentida se confunde con la contracción de excitaciones elementales; pero el objeto percibido mismo implica una contracción de casos tal que una cualidad pueda ser leída en la otra y una estructura en la que la forma se acople a la cualidad, al menos como parte intencional. Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlo* (Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 123).

<sup>34</sup> Pardo, J. L., *op. cit.*, *A propósito...*, p. 27.

convertirse en hábito. La impresión no se encuentra como una contracción de lo dado, sino que permanece en síntesis pasiva del inconsciente.

El sujeto se conforma en el olvido: *no decimos «yo» más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo*<sup>35</sup>. Mientras que en el espacio de los términos es lo dado, es decir, encontramos diversos elementos inconexos, se produce el fenómeno que es la repetición de secuencias (la frecuencia de las repeticiones define un medio); la relación será la tendencia dentro de las secuencias (A...B → AB, etc.). La tendencia es, pues, el lugar donde se da una verdadera impresión en tanto que rebasa la experiencia (trascender la experiencia en tanto que el sujeto puede determinar líneas causales), campo pre-subjetivo denominado como la subjetividad larvaria<sup>36</sup>, predecesor del sujeto e incluso del organismo.

*Así pues, es esencial distinguir entre los medios, definidos por la repetición periódica de un fenómeno (A, B...), cuyos términos no pueden estar efectivamente ligados (...), y los ritmos, espacio intensivo, superficie sensible o cuerpo sin órganos donde la repetición causa sus efectos haciendo aparecer una diferencia de nivel que produce la sensación, que inscribe en la sensibilidad la impronta de una experiencia que se supera a sí misma haciéndose esperar en un futuro o quedando retenida en el pasado, al mismo tiempo como premonición y como huella*<sup>37</sup>.

En este punto, señala Pardo, una teoría de lo que hacemos es, ante todo, una teoría de lo que nos hace; o, dicho en palabras de Deleuze, las condiciones para una experiencia real y no meramente posible. Aquello que *nos hace* son los principios de asociación de ideas y los principios de la pasión. Bajo estos, el espíritu, comprendida la acumulación de impresiones en la imaginación, deviene sujeto. Por ello, Hume no es un filósofo de una teoría del conocimiento, sino un crítico de la representación, pues esta - como sugiere

---

<sup>35</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Diferencia...*, p. 127.

<sup>36</sup> La subjetividad larvaria entra en relación con los estudios embrionarios, campo trascendental, entre otros conceptos fundamentales en el empirismo trascendental deleuziano. Este concepto será trabajado en el siguiente punto junto al ámbito trascendental y el modo en el que discute con Kant sobre el juego de las facultades, el sentido común y el buen sentido.

<sup>37</sup> Pardo, J. L., *op. cit.*, *A propósito...*, p. 29.

Nietzsche<sup>38</sup> respecto a los cuadros de arte realistas: no captan el infinito de la vida - borra las relaciones.

Como veremos más adelante, la representación es la acción de un sujeto cognoscente que determina bajo las sustancias los términos y sus relaciones. Precisamente, rescatando la poesía nietzscheana: la subjetividad, comprendida desde solo el aspecto activo de la síntesis, es como el pincel del pintor realista: pinta lo que le agrada y lo que le agrada es aquello capaz de pintar, considerando que todo aquello pintado es lo que *es*; olvidando, tras la pintura, todo aquello que configura al pintor a realizar tales pinceladas, las contracciones, retenciones y olvidos de la subjetividad, de los miles de hábitos que la conforman: *eso es lo que la representación tiene necesariamente que olvidar para producirse como tal, todo aquello de lo que no puede dar cuenta la razón, porque es lo que da cuenta de la razón*<sup>39</sup>. Tal concepción de la subjetividad pone en tela de juicio el papel protagonista de la razón en la historia de la filosofía, desafiándola en tanto que presupone aquello que debe ser explicado<sup>40</sup>.

Deleuze señala la indiferencia de Hume respecto a la génesis, puesto que *las relaciones no son el producto de una génesis, sino el efecto de principios*<sup>41</sup>. Estos principios, ya mencionados, son los de asociación y pasión, los cuales explicaremos en las siguientes líneas. En primer lugar, el principio consiste en designar impresiones sensibles y producir de estas una reflexión<sup>42</sup>. Los principios de asociación están compuestos por tres categorías: causalidad, contigüidad y semejanza; como principios, también les corresponde sus propios efectos: relaciones naturales, ideas generales y sustancias. Comenzando con los principios de asociación<sup>43</sup>, estos tienen su base en el

---

<sup>38</sup> Gombrich lo cita en su obra *Arte e ilusión*, puesto que Nietzsche, en clave de poesía, destierra las pretensiones del realismo: ¿dónde acaba la naturaleza? El pintor pinta lo que le agrada y sólo le agrada lo que es capaz de pintar, dirá el filósofo alemán.

<sup>39</sup> Pardo, J. L., *op. cit.*, *A propósito...*, p. 30.

<sup>40</sup> El aspecto a-subjetivo y pre-individual son componentes del empirismo trascendental que desarrollaremos más adelante. Deleuze configurará un juego de las facultades caóticas, que violentan el pensamiento para destronar el ideal de la razón y la representación.

<sup>41</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 120.

<sup>42</sup> Deleuze determina que la cantidad de principios es escueta y que no requiere de explicación la cantidad, no es necesaria la justificación, *tampoco Kant explicará el número y la especie de las categorías* (Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 127).

<sup>43</sup> La importancia para Hume de esta teoría es la de fundamentar en la capacidad humana de ajustar *medios afines o emplear nuestros poderes naturales para hacer el bien o evitar el mal* (Hume, D., *op. cit.*, *Investigación...*, p. 89). De lo contrario, la naturaleza humana se hubiera limitado a la estrecha esfera de la memoria y sentidos. Sin embargo, el aspecto de la memoria será profundizado por Deleuze desde la lectura que realiza de Bergson.

sistema de la creencia, opuesto a la ficción<sup>44</sup>, y ésta procede de la causalidad. Por ello, el hábito es la fundamentación de la creencia, solo la idea repetida mediante la experiencia tiene la impresión vívida y la capacidad de manifestar una relación natural acorde a las ideas adecuadas. Deleuze, por tal idea, señala el efecto de esta relación: las relaciones naturales. El siguiente principio conlleva el efecto de ideas generales en tanto que relaciona las ideas por el principio de contigüidad; este asocia las ideas en tanto que una idea nos lleva a otra por su cercanía y, por último, el efecto de la sustancia es generada por la semejanza<sup>45</sup>. En el artículo dedicado a Hume, Deleuze le da una mayor importancia a la causalidad frente a las otras relaciones, porque es el principio que nos permite trascender lo dado; en palabras del filósofo francés: *nos hace pasar de algo dado a la idea de otra cosa que nunca se ha dado, o incluso que no puede darse en la experiencia*<sup>46</sup>.

El problema planteado por Deleuze en la filosofía humeana es considerado como un primer desplazamiento en la filosofía: el conocimiento no se establece mediante la certeza, sino a través de la creencia. El segundo gran desplazamiento es conforme a la sustitución del error, fundamentado en las ideas de representación, con el delirio o ilusión, *según el cual hay creencias que, más que falsas, son ilegítimas (...) Incluso, en este punto, Kant le debe a Hume algo esencial. Lo que nos amenaza no es el error sino algo peor, la inmersión en el delirio*<sup>47</sup>. Precisamente, en el centro del problema empirista reside la relación entre los principios de asociación y el principio de la pasión, advierte Deleuze<sup>48</sup>: *lo que confiere a la mente naturaleza o constancia, no son sólo los principios de*

---

<sup>44</sup> Hume diferencia la *ficción* de la *creencia*, en tanto que la primera no se fundamenta en una impresión vívida, mientras que la segunda es sentida por la mente y sus ámbitos de aplicación son distintos: la primera reside en la imaginación, la segunda en el juicio.

<sup>45</sup> Hume para explicar el principio de semejanza, por el cual Deleuze indica su efecto como sustancia, es a través de la relación entre el retrato de un amigo suyo y la existencia efectiva del mismo amigo; la semejanza entre uno y otro confirma la existencia o sustancia de la idea.

<sup>46</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Hume...*, p. 215.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>48</sup> Señalar la necesidad de comprender la tesis humeana de una ontología política en las relaciones humanas; el modo en que comprendamos la esencia, relaciones, de estos, emplearemos una u otra mediación política. De este modo, en un sentido totalmente actual, si comprendemos al ser humano, tal y como hicieron los contractualistas, como egoístas, la proyección política requerirá de una limitación de este para la concordancia entre las partes; sin embargo, Hume indica que el ser humano se mueve por simpatía y no por egoísmo. De este modo, la mediación política tenderá a ampliar los horizontes de simpatía de las familias e individuos: *respecto de las simpatías, el asunto cambia: hay que integrarlas, e integrarlas en una totalidad positiva* (Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 33). Hume denuncia, indica Deleuze, que las teorías del contrato presentan una imagen falsa de la sociedad, negativa, en vez de comprender la potencialidad de las empresas inventivas.

*asociación de los que derivan las relaciones, sino los principios de la pasión de los que derivan las «inclinaciones»<sup>49</sup>.*

Mientras que en el conocimiento los principios de la naturaleza humana elaboran reglas por sí mismas para discernir entre uno legítimo y otro ilegítimo; en el caso de las pasiones el problema reside en cómo superar, mediante artificios, la parcialidad humana. De este modo, mientras que los principios de la asociación le dan al sujeto una estructura, el principio de la pasión le da su *ser* o existencia, en tanto que la asociación halla su sentido en la relación con la pasión. La ficción o la fantasía se comprenden en un sentido nuevo desde estas claves: para Hume la imaginación emplea el movimiento de la pasión como un instrumento de percusión: las vibraciones oscilan en grados, puesto que conservan en la medida en que se diluyen.

*En suma, es propio de la imaginación el reflejar la pasión, el hacerla resonar y obligarla a sobrepasar los límites de su parcialidad y de su actualidad naturales. Hume pone de manifiesto que es de este modo como están hechos los sentimientos estéticos y morales: pasiones reflejadas en la imaginación, convertidas en pasiones de la imaginación<sup>50</sup>.*

En este punto, Deleuze corrige a Hume, en tanto que la percusión no es que se diluya gradualmente, sino que su matiz se torna diferente. La repetición de las pasiones, la resonancia, en la imaginación hace de estas una reflexión de las pasiones. Tal reflexión de las pasiones en la imaginación, una impresión menos viva que la original, produce el mundo de la cultura y del artificio. Encontramos, entonces, que para Hume las reglas generales que rigen la sociedad y la propia subjetividad no son claves proporcionadas por la racionalidad, sino por la reflexión de las pasiones en la imaginación; encontrando en estas un juego de pasiones indeterminadas, suministradas en distintos sentidos *la semejanza, la contigüidad, la causalidad, y en suma, todas las relaciones objeto de conocimiento o de cálculo, suministran reglas generales para la determinación de sentimientos reflejos<sup>51</sup>.*

De este modo, encontramos en Hume una argumentación distinta de la relación entre un objeto y una persona, la relación de posesión, fundamentada en las pasiones. En

---

<sup>49</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, Hume..., p.218.

<sup>50</sup> Ibidem, pp. 219-220.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 220.

conclusión, dirá Deleuze, el objeto auténtico de la filosofía humeana no es el conocimiento derivado de la experiencia, sino tomar las relaciones como medios de actividad a distintos niveles: práctica jurídica, política y económica.

De conclusión de esta primera parte, hemos llegado a un punto donde es necesaria la recapitulación de los temas vertebrales del empirismo. En un primer momento, encontramos una disrupción en la comprensión clásica, la imagen dogmática del pensamiento, del empirismo, al cual Deleuze se opone: no es ni una filosofía de la experiencia, ni del escepticismo y, por supuesto, no es la corriente que se contrapone al «racionalismo». Encontramos en Hume un abanico amplio de conceptos<sup>52</sup>, un plano distinto o una nueva imagen del pensamiento, en tanto que corrompe el concepto de representación por el de las relaciones. El punto de interés, en este sentido, es el de un conocimiento práctico, pues, como indicaba Pardo, el empirismo desde este prisma ya no es ni si quiera una teoría de lo que hacemos, sino de lo que nos hace.

Así, los principios de la naturaleza fijan el espíritu en dos sentidos: por un lado, las relaciones naturales son establecidas por los principios de asociación, en resumen, la moral es solo posible mediante el movimiento de las pasiones, productoras de sentido, mientras las asociaciones sólo mueven las ideas entre relaciones: *sólo hay acción gracias al sentido*<sup>53</sup>, y la moral es dada en lo mismo, escapa a las relaciones<sup>54</sup>. De este modo, el problema, afirma Deleuze, estriba en saber cuál es el efecto que *me interesa*, con lo que *buscaré* las causas para tal efecto. La segunda forma de fijar el espíritu es mediante los principios de la pasión, los cuales instituyen en el propio espíritu los fines de nuestra actividad<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Bien indican Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* que la tarea del filósofo es la de crear conceptos, el plano de inmanencia está habitado por estos conceptos y estos tienen sus vecindades con otros, sus líneas de fuga, territorios y procesos de reterritorialización / desterritorialización. De este modo, como trataremos más adelante, remiten a cierta heterogénesis y rizoma del pensamiento, lugar de multiplicidades y relaciones. *Un concepto no puede ser comprendido ni criticado ni valorado, si no se describe la intervención local en virtud de la cual está llamado a responder a un determinado problema* (Montenegro, G. (2013). *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Universidad de San Buenaventura, Bogotá, p. 88).

<sup>53</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 137.

<sup>54</sup> Mientras que los principios de asociación no establecen sentido, las pasiones, conectadas con la moral, si dan contenido a las relaciones, al movimiento: *¿Es lo mismo, moralmente, ser malo con quien me ha hecho bien y bueno con quien me ha causado mal?* (ibidem, p.p. 137-138).

<sup>55</sup> Actuar, en este sentido, es disponer los medios necesarios para producir un fin determinado, acorde a nuestras pasiones. Tal vinculación difiere de una relación meramente causal, indica Deleuze, en tanto que goza de un privilegio sobre las demás relaciones.

*Nuestra primera conclusión debe ser, por tanto, ésta: los principios conjugados hacen del espíritu<sup>56</sup> mismo un sujeto, y de la fantasía una naturaleza humana; establecen un sujeto en lo dado, pues un espíritu provisto de fines y relaciones, y de relaciones que responden a esos fines, es un sujeto<sup>57</sup>.*

En conclusión, Deleuze ha tratado demostrar que los dos aspectos del sujeto no son más que uno: principios y espíritu; el sujeto reside en lo dado mediante los principios en el espíritu y, al mismo tiempo, el espíritu supera lo dado. Sin embargo, el espíritu no es sujeto, sino un haz de impresiones definidas por su vivacidad<sup>58</sup>. Por tanto, la idea, resonancia e impresión entran en juego dentro del espíritu produciendo algo nuevo, los modos de superación de lo dado: la creencia y la invención<sup>59</sup>. Así, la pregunta no es por la esencia, el ser o la idea representativa de los principios, sino por sus efectos, las funciones: *los principios constituyen en lo dado un sujeto que inventa y que cree*<sup>60</sup>.

Y, precisamente, indica Deleuze, al crear e inventar hacemos de lo dado una Naturaleza; este es el sentido último de la filosofía de Hume, en tanto que la Naturaleza es conforme al Ser y la naturaleza humana lo es conforme a la Naturaleza: *en lo dado establecemos relaciones y formamos totalidades; éstas no dependen de lo dado, sino de principios que conocemos: son puramente funcionales*<sup>61</sup>.

## 2.2. La cuestión trascendental

«Y, precisamente, sobre esos brazos se  
crucifica la diferencia»

Deleuze, G. en *Diferencia y repetición*.

La confrontación con un autor tiene su interés por la búsqueda de los problemas de la filosofía de aquel, retomar sus conceptos para hacerlos monstruosamente nuestros. De este modo, *lo trascendental* deviene en un engranaje fundamental en la filosofía deleuziana, haciendo de este concepto uno opuesto a lo programado desde el proyecto

---

<sup>56</sup> El término *espíritu* aparece en sus primeras obras para explicitar lo que será, en sus futuros textos, el plano de inmanencia.

<sup>57</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 141.

<sup>58</sup> Es la impresión reproducida como idea, definida en las resonancias del espíritu.

<sup>59</sup> Estos serán los efectos de los principios efectuados en el espíritu.

<sup>60</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 147.

<sup>61</sup> Deleuze, G. *op. cit.*, *Empirismo...*, p. 148.

kantiano. Deleuze no sólo confronta a Kant<sup>62</sup> en su propio tablero, sino que *crea* un nuevo concepto de lo trascendental, donde tiene nuevos lindes que traspasar con otros autores como lo son Maïmon, Nietzsche y Bergson. Para este nuevo apartado, tras el devenir del empirismo en uno superior, indagaremos el ejercicio violento del pensamiento, dicho de otro modo, la inversión kantiana.

Para comenzar a dilucidar la desterritorialización<sup>63</sup> del concepto *trascendental*, es necesario hacer un breve recorrido sobre lo que significa la filosofía cartesiana para el pensamiento kantiano y, desde este punto, el modo en el que se enfrenta Deleuze a las facultades del entendimiento e imaginación en Kant. El filósofo de Königsberg desarrolla una filosofía trascendental del sujeto en tanto que la experiencia es posible, presuponiendo al mismo sujeto y el juego de las facultades, *pues sitúa en última instancia, la figura de un sujeto como garante de todas las representaciones que fueran sintetizadas por la apercepción trascendental*<sup>64</sup>. En Descartes, del mismo modo, el *ego* como *cogitatio* es imposible ponerlo en duda, puesto que el método cartesiano de dudar dirige y aplica en las facultades del conocimiento al mismo entendimiento. En este sentido, tanto para Kant como para Descartes, la experiencia es posible en la medida en que hay un sujeto que la sintetice, hace del sujeto una existencia<sup>65</sup> (de modo que la conciencia y las representaciones que contiene devienen en el ser mismo).

*Para pensar es preciso ser. En otros términos, hay una relación de implicación entre la determinación activa «yo pienso», y la posición de una existencia indeterminada «yo soy»*<sup>66</sup>. El problema fundamental que recoge Kant de la filosofía cartesiana es la velocidad con que Descartes asume el papel de la determinación sobre lo indeterminado, es decir,

---

<sup>62</sup> En un texto temprano Deleuze determina lo siguiente: *Según cada crítica, el entendimiento, la razón y la imaginación establecerán diversas relaciones, que una de esas facultades presidirá* (Deleuze, G. (2019). *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra, Madrid, p. 26). Esta incipiente formulación es uno de los puntos fundamentales de la crítica deleuziana a la filosofía kantiana.

<sup>63</sup> Deleuze emplea este término para componer los movimientos de las ideas en el plano de inmanencia. La desterritorialización es, en este sentido, el proceso por el cual se fuga de un territorio estratificado, con las líneas duras que lo componen; es intensidad potencialmente reterritorializante. De este modo, Kant hace de lo trascendental un movimiento de la misma índole desgarrando la filosofía y tomar *lo trascendental* sobre un nuevo territorio, nuevas vecindades, etc.

<sup>64</sup> Rosenzweig, E. M. (2015). «La paradoja del «empirismo trascendental» en la filosofía de Gilles Deleuze», en el seminario impartido en *XIº Jornadas de Investigación en Filosofía*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 2017, Argentina, p. 4.

<sup>65</sup> A la inversa, el empirismo de Hume comprende el sujeto, como indicamos anteriormente, como efecto, un punto imaginario o vórtice por el que se revela el universo de impresiones, pero que, en última instancia, el mismo sujeto no es perceptible mediante las impresiones. La subjetividad, pues, es un efecto de los principios de la naturaleza humana.

<sup>66</sup> Deleuze, G. (2015). *Kant y el tiempo*. Cactus, Buenos Aires, p. 76.

la determinación determina lo indeterminado: el *yo pienso* es un *yo soy* pero la pregunta sobre el *soy* se resuelve, desde el sentido cartesiano, mediante la misma determinación: *una cosa que piensa*. Kant sospechará sobre el modo en el que lo indeterminado es determinable mediante la determinación. La filosofía kantiana recoge el *yo pienso* cartesiano de distinto modo, en tanto que *el yo pienso es la forma de la espontaneidad o la forma de la determinación más universal, pero el tiempo es la forma más universal de lo determinable*<sup>67</sup>.

Uno de los problemas que residen en lo que Kant hereda de Descartes es, precisamente, el *yo pienso* como campo presupuesto que, sin embargo, el filósofo de Königsberg considera como *la existencia indeterminada sólo es determinada bajo la forma de la receptividad, es decir, bajo el espacio y el tiempo*<sup>68</sup>. De este modo, indica Maïmon, tal filosofía *a priori* no da cuentas de su génesis en la sensibilidad. Por ello, la diferencia como pensada desde una cierta exterioridad: “entre” la intuición determinable y el concepto determinante<sup>69</sup> es criticada por Maïmon y asumida por Deleuze: en tanto que para la filosofía deleuziana la sensibilidad es la productora, no es presupuesta en el campo de las facultades trascendentales. De esta manera, como indagaremos más adelante, la constitución material de lo sensible en el kantismo se establece mediante la jerarquía de facultades armoniosas, mientras que para Maïmon y Deleuze este material tiene un sentido genético, es un elemento que *ejerce como fuerza para arrastrar a la sensibilidad “más allá de su ejercicio empírico que consiste en organizar (...)”*<sup>70</sup>.

La experiencia es el concepto problemático entre las dos filosofías, la de Kant y la de Deleuze: para el primero<sup>71</sup> la experiencia se configura mediante el buen sentido de las categorías facultativas del sujeto, hay experiencia porque hay un sujeto que la percibe. Para el segundo, la experiencia es el *a priori*, en tanto que no es la posible, sino la real. Mientras que para el primero la experiencia es un *a posteriori* efecto de ciertas categorías trascendentales, para el segundo es necesario que los signos de la misma experiencia

---

<sup>67</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>68</sup> Larrea, F. (2017). «Deleuze: del empirismo a una estética: Génesis trascendental de lo sensible», en *Aufklärung*, Chile, p. 38.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>71</sup> Deleuze indica que el problema de la imagen dogmática del pensamiento proviene, precisamente, de la relación entre el objeto y sujeto, haciendo de éste último una heterogeneidad de facultades subjetivas: intuición y entendimiento. La espontaneidad desde la filosofía kantiana se establece como el *yo pienso* aprehendiendo el objeto de la intuición

violenten el pensamiento, la existencia del sujeto se da porque hay experiencia. En uno, el juego de las facultades produce un buen sentido o sentido común, para el otro el sentido es un ámbito de producción. Tal disposición filosófica produce, en palabras de Deleuze, una imagen dogmática del pensamiento<sup>72</sup>.

La inversión del kantismo<sup>73</sup> realizada por Deleuze tiene por objetivo especificar un plano de inmanencia, hacer de la diferencia pura afirmación y, también, destronar la representación como concepto fundante de la verdad. Esta serie de desplazamientos problemáticos serán los temas principales para las siguientes líneas, con el propósito de esbozar la nueva imagen del pensamiento o *pensamiento sin imagen*. Dicho lo cual, la problematización de *lo trascendental* en Kant trae consigo una propuesta de la génesis de lo sensible o una estética.

*Puesto que en Kant hay una dualidad irreductible entre dos clases de formas, a saber, las del pensamiento y las de la sensibilidad, habrá para cada una de ellas un eslabón débil de la cadena que Deleuze buscará hacer implotar. Se trata de la fisura del Yo para la forma del pensamiento y de la intensidad para la forma de la sensibilidad*<sup>74</sup>.

La cesura es, precisamente, aquello que separa el *Je* del *Moi* y es en este punto donde se da la fisura de la subjetividad. El yo, señala Montenegro<sup>75</sup>, que se piensa a sí mismo se divide cuando funciona, es decir, la identidad se rasga en la dualidad del *Je* (sujeto trascendental) y el *Moi* (sujeto empírico). De este modo, la unidad de la apercepción trascendental funda, dirá Pachilla, la unidad de la experiencia, en tanto que es un sistema filosófico del sujeto escindido. En otras palabras, como indican Deleuze y Guattari en su famosa introducción de *Mil Mesetas* titulado *Rizoma: como cada uno de nosotros era*

---

<sup>72</sup> En esta breve introducción hemos planteado las principales problemáticas que esboza el *empirismo trascendental* como filosofía que afirma la diferencia. En este sentido, el concepto de representación mediado por las facultades y el buen sentido de estas dan lugar a una imagen del pensamiento, criticada por Deleuze. Por ello, es necesario desbrozar *lo trascendental* de la imagen dogmática del pensamiento, filosofía kantiana como heredera de algunas ideas cartesianas, para dar lugar a una filosofía de la inmanencia bajo la tríada: Spinoza, Nietzsche y Bergson.

<sup>73</sup> No es posible proponer un recorrido propio de la historia de la filosofía sin pasar por Kant. Deleuze arremete contra el kantismo en tanto que enquistas las facultades del sujeto bajo la idea de la representación. Por ello, cada parte de la filosofía kantiana es invertida, como algunos proponen, en la lectura de *Diferencia y repetición*. En este punto, radica la importancia del *eterno retorno* que introduce, un pensamiento particular deleuziano, en el kantismo como martillo filosófico.

<sup>74</sup> Pachilla, P. (2018). Deleuze y la inversión del kantismo, en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXX, nº1, p.150.

<sup>75</sup> Castro-Serrano, B. & Montenegro, G. (2014). Sentido y otro (autrui) en Deleuze, en *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 26, n. 39., p. 852.

varios, en total ya éramos muchos<sup>76</sup>. Para continuar las indagaciones sobre la genética de la sensibilidad es necesario atravesar la filosofía *apriorística* donde el sujeto se encuentra mediado por las categorías de espacio y de tiempo, las cuales determinarán la escisión entre Kant y Deleuze.

Kant piensa que la categoría extensiva del espacio es acompañada por una intensiva, gradual, que es el tiempo<sup>77</sup>. Este es uno de los desplazamientos de la filosofía kantiana, en tanto que abandona la lógica del tiempo circular, Dios como gozne que trae de nuevo lo mismo, por una lineal<sup>78</sup>. Mientras que para Kant aquello que aparece lo hace necesariamente en la magnitud extensiva<sup>79</sup> mediante la intensiva, para Deleuze, con el objetivo de desmoronar el *sentido común* del pensamiento, concibe lo que aparece no en términos de condicionamiento, sino genéticos. De este modo, Kant sostiene que la intensidad sólo puede ser conocida empíricamente, dicho de otro modo, no hay *a priori* de la intensidad; sin embargo, Deleuze sostendrá que, precisamente, la intensidad realiza el encuentro<sup>80</sup> con aquello que violenta la misma sensibilidad.

Es en este sentido desde el que Deleuze deforma la imagen de Kant y lo que le permite postular aquello que regirá, de distintos modos, su misma filosofía del *empirismo trascendental, campo trascendental, plano de inmanencia*<sup>81</sup>, etc.: *es en la experiencia, y*

---

<sup>76</sup> Deleuze, G. & Guattari, F. (2020). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, p. 11.

<sup>77</sup> *El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición a priori, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. (...) Si puedo afirmar a priori que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados a priori según las relaciones espaciales, puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales* (Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Pura*, (trad. Ribas P.). Taurus, Barcelona, p. 51).

<sup>78</sup> Antonio Campillo expone certeramente las formas de tiempo griegas (Aión, Chrónos y Kairós); Amanda Núñez realiza un análisis minucioso de esta cuestión referida a la filosofía deleuziana y la conexión con las distintas formas de comprender el espacio. El interés en este aspecto, en el que nos adentraremos más adelante, reside en rescatar el espacio, la extensión, de la supuesta neutralidad a la que había sido arrojada desde la imagen del pensamiento dogmática: *el espacio, ..., queda subordinado o relegado a la temporalidad y, por lo tanto, no puede dotar de sus potencialidades diferenciadoras ni a esas temporalidades, ni al sistema* (Núñez, A. *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 155).

<sup>79</sup> La magnitud extensiva, forma de la exterioridad, opera mediante *partes extra partes*, la suma de las partes hace la unidad; mientras que la magnitud intensiva se presenta como múltiple desde el primer momento y es gradual.

<sup>80</sup> A modo de evitar futuras equivocaciones, la intensidad es donde se encuentra, pero no es lo que violenta, *per se*, al propio pensamiento y sensibilidad.

<sup>81</sup> Deleuze, con su propuesta del empirismo trascendental, a modo de resumen, las dos primeras *Críticas* kantianas son asociadas a la imagen dogmática del pensamiento; para el filósofo francés el pensamiento sin

más aún, en la experimentación, que aparecen las condiciones trascendentales de lo que se aparece<sup>82</sup>. Bien indica Deleuze la diferencia entre *representación* y *lo que se presenta*: la primera distinción es que *lo que se presenta* lo hace ante nosotros, en este sentido, el «objeto» no es necesario, en otras palabras, *lo que aparece en la intuición es ante todo el fenómeno en tanto diversidad sensible empírica*<sup>83</sup>. Por el lado de la representación, lo fundamental es detenernos en el prefijo *re-*, pues implica una recuperación activa de lo que está, *in situ*, presente; no es aquello que se presenta *a priori* de manera pura en las categorías de la sensibilidad, sino que postula una actividad y, por tanto, la representación es ya conocimiento.

De este modo, lo que está en juego es la misma constitución del *Yo pienso*, en tanto que asume la síntesis de la multiplicidad en la actividad subjetiva, en suma, la representación como la razón determinante de lo que aparece o de lo que es. En este sentido, el pensamiento sin imagen<sup>84</sup> deleuziano constituye un sujeto larvario, pre-subjetivo, infra representativos, etc. Para remitir a la tesis deleuziana de la distinción entre la diferencia conceptual y el concepto de diferencia, debemos acceder a una comprensión más precisa del plano de la representación con sus diversas representaciones en el plano subjetivo y epistemológico<sup>85</sup>.

Pardo pregunta, acertadamente, a modo de introducir este punto, si no tenemos ya una idea de *diferencia* que no es deconstructiva<sup>86</sup>, que no violenta la historia de la metafísica, puesto que ya percibimos la *diferencia per se*. Las raíces profundas de la representación crecen entorno al modelo del juicio S es P -reunión de sujeto y predicado-: dicho de otro

---

imagen estriba en la aprehensión de la intensidad por la sensibilidad, en tanto que fundamenta un espacio-tiempo y desencadena cada una de las facultades captoras de sus límites genéticos.

<sup>82</sup> Pachilla, P., *op. cit.*, *Deleuze y la inversión...* p. 151.

<sup>83</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *La filosofía crítica...* p. 22.

<sup>84</sup> Deleuze determina que las «*imágenes*», en este caso, no se refiere a la ideología, sino a toda una organización que obliga a que el pensamiento se ejerza de forma efectiva de acuerdo con las normas de un poder o de un orden establecidos; y aún más, que instala en él un aparato de poder, que lo erige en aparato de poder (Deleuze, G., *op. cit.*, *Diálogos...*, p. 29). A partir de esta concepción, configuran la imagen del árbol y del rizoma; el interés reside en lo que está *en medio*, lo que crece entre adoquines y piedras frente al árbol que se erige verticalmente hacia los cielos.

<sup>85</sup> El olvido de la diferencia, partiendo de la identidad del concepto, hace a todos los objetos de un mismo concepto. Todos son sintetizados, pasan al dominio de lo inteligible borrando la diferencia sustancial del mismo.

<sup>86</sup> Se podría pensar que el ejercicio filosófico realizado por Deleuze de la historia de la filosofía ha sido, realmente, deconstructivo. Produciendo problemas a las distintas corrientes de la filosofía, matizando, encontrando las grietas por donde el rizoma pasa a través, ha encontrado un método intuitivo, heredado de Bergson, para encontrar el concepto de *diferencia*. Podríamos considerar que la deconstrucción en Deleuze es, en realidad, una desterritorialización y reterritorialización, en otras palabras, disuelve las líneas rígidas de la filosofía y las introduce en otros planos del pensamiento.

modo, el concepto como sinónimo de la representación, puesto que el primero es la aprehensión sensible de la diferencia reducida a pura generalidad sin diferencia. En este sentido, atribuimos al *ser* mediante predicados analógicos: *todas son las condiciones de la representación y, en fin, las que hacen impensable la diferencia*<sup>87</sup>.

Deleuze, de este modo, plantea cuatro ilusiones trascendentales que derivan de esta imagen del pensamiento presidido por la representación: pensamiento, sensibilidad, idea y ser. Estas derivaciones *culminan en la posición de un sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general*<sup>88</sup>. Partiendo de estas ilusiones, sitúa a Platón en un territorio decisivo: el sujeto pensante es fundado sobre lo «mismo» de la Idea de Platón<sup>89</sup>, mediado por el Bien, dando lugar a una reproducción de la visión moral del mundo. Por lo tanto, sitúa la problemática del *sentido común* bajo estos conceptos, porque es prolongada bajo la estructura del sujeto consciente de sí y jerarquizado por la representación: *restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante*<sup>90</sup>.

Con el objetivo de acabar este punto, sin adentrarnos aún más en las raíces de la representación, es el momento de exponer la afirmación de *lo trascendental* en la filosofía deleuziana mediante su último artículo: *La inmanencia, una vida...* Dicho esto, tras la crítica a la tradición cartesiana de la filosofía y la representación como fundamento, primero, del sujeto y, después, del conocimiento es necesario traspasar los límites mediante un punto de fuga: el signo. Este elemento, el signo, en su obra *Proust y los signos*, constituye la distancia entre Deleuze<sup>91</sup> y Platón: para el primero lo que se

---

<sup>87</sup> Pardo, J. L., *op. cit.*, *A propósito...*, p. 63.

<sup>88</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Diferencia...*, p. 394.

<sup>89</sup> *El objetivo de Diferencia y repetición es invertir el “largo error” del platonismo (=metafísica, = representación) subyacente a toda la historia de la filosofía, con el fin de producir “otra imagen del pensamiento”* (Etchegaray, R. (2012). «Deleuze y la diferencia ontológica», en *Nuevo Pensamiento*, vol. II. Universidad del Salvador, Buenos Aires, p. 201). Así, como el principal interlocutor de Deleuze no lo es Hegel, sino Kant. El filósofo francés renueva el concepto de dialéctica haciendo de la diferencia no la negación, sino pura afirmación; este tema será desarrollado en el punto cuatro.

<sup>90</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Diferencia...*, p. 394.

<sup>91</sup> Al respecto, Deleuze es un inversor de distintas tradiciones filosóficas: kantiana, spinozista, platónica, etc.: *lo que se interpreta en los signos son las verdades; en esa dimensión, nos dice Deleuze, radica el platonismo de la obra* (Antonella, N. (2017). «Proust y Carroll en *Proust y los signos* y *Lógica del sentido*: relaciones entre literatura y la filosofía deleuziana», en *Eikasia*, Revista de Filosofía. Universidad Nacional de La Plata, Argentina, p.286.).

encuentra en la realidad es un signo inmanente a la materia; para el segundo lo es respecto a la idea en un sentido trascendente.

Deleuze, desplazando la verdad y la objetividad, sitúa el signo como aquello que produce una violencia, que, dicho de otro modo, nos arrebatara la paz: *la verdad no se encuentra por afinidad ni por buena voluntad, sino que se delata a través de signos involuntarios*<sup>92</sup>. Por ello, la buena voluntad, lo que será el buen y común sentido en obras posteriores, es criticada, puesto que presupone una disposición *natural* o *esencial* a la verdad cuando, en realidad, esta ni si quiera se puede descubrir, sino que se produce mediante la violencia<sup>93</sup> del signo: *depende de un encuentro con algo que nos obliga a pensar y a buscar lo verdadero*<sup>94</sup>.

De este modo, Deleuze elabora una tabla con cuatro mundos que conforman sistemas de signos: de lo sensible, del amor, de lo mundano y del arte<sup>95</sup>. Ahora bien, el signo no sólo entra en relación con el objeto del que brota y el sujeto que interpreta, sino, también, con la esencia y la memoria a un nivel aún más profundo.

*Estas esencias trascienden tanto los estados de la subjetividad como las propiedades del objeto. Es la esencia la que constituye la verdadera unidad del signo y del sentido; la que constituye el signo como irreductible al objeto que lo emite; la que constituye el sentido irreductible al sujeto que lo aprehende*<sup>96</sup>.

El sentido inmanente del signo respecto a la esencia del objeto que rodea sitúa al arte en una categoría especial, como el único mundo que bringa *la verdadera unidad entre un signo inmaterial y un sentido completamente espiritual*<sup>97</sup>. Esta esencia, última y absoluta, como bien indica Antonella, es la Diferencia y es en este punto, donde ya en una obra

---

<sup>92</sup> Deleuze, G. (2020). *Proust y los signos*. Anagrama, Barcelona, p. 27.

<sup>93</sup> *En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña* (Nietzsche, F. (2017). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Tecnos, España, p. 35).

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>95</sup> El primero de ellos corresponde a las cualidades experimentadas, son los signos por descifrar, son materiales. El segundo, del amor, estrecha la relación con el ser amado como aquel ser que expresa un mundo posible desconocido; la característica de este signo es el de ser engañoso, oculta su sentido. El tercer mundo responde a los signos reemplazados, en apariencia, por una acción o pensamiento y no remite a algo, sino que ocupa su lugar. Por último, el mundo del Arte tiene su signo en una esencia ideal y el mundo revelado del arte converge los demás signos, en específico los de la sensibilidad. Este es uno de los primeros acercamientos a la filosofía de Bergson, puesto que *lo virtual* se diferencia de la memoria voluntaria. En otras palabras, penetran en las líneas que componen la subjetividad.

<sup>96</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Proust y los signos...*, p. 51.

<sup>97</sup> Antonella, N., *op. cit.*, *Proust y Carroll...*, p. 288.

temprana, rompe definitivamente con la filosofía de la representación centrada desde la metafísica platónica y el *ego* cartesiano. Respecto a la obra de Proust tomada como una investigación, *Recherche*, de la experiencia en las reminiscencias y esencias<sup>98</sup>, revitalizan las cuestiones que giran en torno al sujeto y la memoria, el cual, dando un paso más desde *Empirismo y subjetividad*, hace que el sujeto sea efecto de las esencias pertenecientes al aspecto ontológico.

La esencia, señala Antonella, es el principio de individuación y sólo en el arte, lugar en el que supera al individuo, se conforma la materia e individualiza. Esto mismo será determinado, más adelante en su obra, como el plano de inmanencia o el campo trascendental. La lectura que realiza Deleuze de la obra de Proust es en el plano del tiempo junto a Bergson, el espacio como superficie y el acontecimiento como el sentido que roza este será el lugar de Carroll junto a los estoicos en *La lógica del sentido*. A propósito de esto, la filosofía desde los tiempos atenienses estableció tres territorios: la altura -espacio de las ideas y las formas puras-, la profundidad de la caverna y la superficie como *el pliegue que articula la profundidad y la altura*<sup>99</sup>.

El interés reside en que la filosofía, como pensamiento sin imagen, no pertenece ni a las alturas de las ideas ni a las cavernas profundas, sino a la velocidad en que transcurren las cosas sobre la superficie. El devenir, en este sentido, hace de los acontecimientos puras vecindades indiscernibles como bien muestra Carroll en las paradojas literarias, sometidas a la finura de la superficie que trastoca las identidades, la cesura, puesto que *provocan la pérdida del nombre propio porque éste solo puede darse a partir de un saber encarnado en sustantivos y adjetivos; el yo personal necesita a Dios y al mundo*, en tanto que la velocidad en la superficie adelantó al concepto que trata de representar la realidad enquistada en palabras. De este modo, afirma Nietzsche, el concepto es la tumba de la intuición o, dicho de otro modo, *este olvida que las metáforas intuitivas originales no eran más que metáforas y las toma por las cosas mismas*<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Este punto remite al trabajo de la memoria y la duración del filósofo francés Henri Bergson, puesto que la *repetición* en la memoria constituye un núcleo diferencial íntimo y absoluto, *esencia... es algo en un sujeto, como la presencia de una cualidad última en el corazón de un sujeto: diferencia interna, «diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, de no existir el arte, resultaría el secreto eterno de cada uno»* (Deleuze, G., *op. cit., Proust y los signos...*, p. 55).

<sup>99</sup> Antonella, N., *op. cit., Proust y Carroll...*, p. 291.

<sup>100</sup> Nietzsche, F., *op. cit., Sobre verdad y mentira...*, p. 31.

A modo de conclusión, sugiere Deleuze, *hay algo de salvaje y poderoso en este empirismo trascendental*<sup>101</sup>; aquello indómito es lo que está más allá del sujeto y objeto, lo que constituye su mundo. Bien subraya el filósofo francés que el problema en cuestión estriba no en una sensación elemental, empirismo simple -ya que este es sólo un corte en la corriente en la conciencia, sino del paso de una a la otra como devenir y este se define por su potencia virtual<sup>102</sup>.

Deleuze apunta una diferencia de gran importancia al especificar la cualidad de *lo trascendental* frente a la trascendencia. La primera es respecto al plano de inmanencia, por donde circula un sujeto reflejado en la conciencia (intensiva en el plano) remitente a un objeto, la conciencia es co-extensiva; la trascendencia es la cualidad específica por la que el sujeto supera lo dado *en lo dado*. A partir de esta distinción, señala la relación entre *lo trascendental* y lo inmanente, recurriendo a la filosofía spinozista: *la inmanencia no está en la substancia, sino que la substancia y los modos están en la inmanencia*<sup>103</sup>.

El problema respecto a Kant y la inmanencia es que cuando se hace del sujeto universal, se desnaturaliza *lo trascendental* y se duplica, en palabras de Deleuze, lo empírico. Ahí reside la tesis radical de Deleuze: la inmanencia solo es en la medida en que se remite a sí misma (siguiendo la estela spinoziana de los atributos y modos de la substancia infinita): *así como el campo trascendental no se define por la conciencia, el plano de inmanencia tampoco se define por un sujeto o un objeto capaces de contenerlo*<sup>104</sup>.

Deleuze define la inmanencia por un absoluto: una vida. Esta definición atraviesa toda la filosofía del pensador francés, en tanto que acontece la hecceidad<sup>105</sup> con la que accede a los procesos, velocidades, que atraviesan la superficie de los devenires, dicho de otro modo, *lo personal es impersonal*<sup>106</sup>, en tanto que lo singular e individual, en el sentido

---

<sup>101</sup> Deleuze, G. (2019). Inmanencia, una vida..., en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos, Valencia, p. 347.

<sup>102</sup> Deleuze parte de Bergson y Proust para comprender el devenir como lo virtual y no hay mejor ejemplo que una frase tomada del escritor literario: *reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos* (Antonella, N., *op. cit.*, Proust y Carroll..., p. 290).

<sup>103</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, Inmanencia..., p. 348.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>105</sup> *Las haecceidades se expresan en artículos y pronombres indefinidos, pero no indeterminados, en nombres propios que no designan personas, sino que señalan acontecimientos, en verbos en infinitivo que no son indiferenciados, sino que constituyen devenires o procesos* (Deleuze, G., *op. cit.*, *Diálogos...*, p. 105).

<sup>106</sup> Expresión de M. Fisher con la que consigue enfatizar que las apariencias personales son, en verdad, impersonales, en tanto que los problemas que sufre cada uno son, a su vez, generales. Es decir, las

deleuziano, están en estrecha relación en el plano de inmanencia: *Uno es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida...*<sup>107</sup>. La vida, indica Deleuze, sólo contiene virtuales y estos no son menos reales que *lo posible* kantiano, sino que ese algo del plano de inmanencia está implicado en el proceso de actualización, el cual el plano le da su realidad propia: *el propio plano de inmanencia se actualiza en un Objeto y en un Sujeto a los cuales se atribuye* (como atributos de los modos de la substancia).

*Mi herida existía antes que yo... No se trata de la trascendencia de la herida como actualidad superior sino de su inmanencia como virtualidad siempre en el seno de un medio (campo o plano). Hay una gran diferencia entre los virtuales que definen la inmanencia del campo trascendental y las formas posibles que los actualizan y que lo transforman en algo trascendente*<sup>108</sup>.

En conclusión, Deleuze desarrolla una filosofía de la diferencia a partir de las categorías expuestas: inmanencia, vida, trascendental, empirismo, etc. Haciendo, precisamente, aquello que expone en su filosofía: actualizar, acontecimiento, etc. Se distancia de *lo trascendental* kantiano para designar un juego de facultades que violenten la sensibilidad y el pensamiento, con el fin de perseguir una inmanencia absoluta de la vida, expresiva, en tanto que destruye la imagen dogmática del pensamiento y crea, desde tales ruinas, su propia isla desierta. Los signos como principio epistemológico o, dicho de otro modo, el medio por el cual el sujeto es violentado y que, además, estos mismo son inmanentes a las cosas.

---

estructuras que conforman la subjetividad en apariencia son personales y, en verdad, son impersonales (Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra, Buenos Aires, p. 56).

<sup>107</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Inmanencia...*, p. 350.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 351.

### 3. Segundo derrame: la ontología

#### 3.1. Minorizar la ontología

«Pensar con Y, en lugar de pensar ES, de pensar para ES»

Deleuze, G. & Parnet, C. *Diálogos*

No podemos comprender lo que significa la tarea principal de Deleuze sobre el empirismo trascendental sin atender a las lecturas actuales de su filosofía. Para tal empresa nos disponemos a exponer la tesis de la filósofa española Amanda Núñez que versa sobre la recuperación del espacio en la estética deleuziana y, a partir de este, derramar la ontología, hacerla menor tal y como ejemplifica Kafka escribiendo en un idioma que no es el suyo; el tímido tartamudeo de una voz menor.

Por ello, en este punto expondremos la síntesis de una multitud de conceptos que recorren el plano de inmanencia<sup>109</sup> deleuziano, además de especificar con mayor rigor lo que se comprende por este. Con este objetivo, indagaremos en las siguientes líneas algunos conceptos aún no tratados con el fin de comprender la tesis radical de recuperar el espacio; además, nos ayudará para el punto siguiente acerca de la diferencia. En este sentido, la génesis de la estética no responde, como ya hemos indicado, a la representación subordinada a la identidad, sino del devenir, el pensamiento y la experiencia.

*No se trata de un regreso a una espacialidad anterior al siglo XVIII (...), sino a una espacialidad que retoma esas capas de espacio de las tradiciones para poder volver a habitar en mundos acelerados, fragmentarios y meramente temporales lineales, o al menos para poder establecer “hojas de ruta”, a la vez que volver a tejer redes entre esos fragmentos que nos dejó esto que algo dramáticamente llamaremos el imperio del tiempo<sup>110</sup>.*

Ahora bien, para comprender qué es aquello que minoriza al ser, es preciso detenernos en reconocer el mismo proceso, comprender lo menor en su contexto filosófico. El juego de lo menor se explicita aún más en la obra conjunta entre Deleuze y Guattari, donde especifican que lo *menor* se aplica a acciones, no a un verbo en infinitivo como lo es el

---

<sup>109</sup> Este no es más que un corte en el caos sin sucumbir a este. Por ello, Deleuze apelará a una multiplicidad de planos de indiferencia según el corte que se haga en el mismo caos, pasando a ser el *caosmos*, término de J. Joyce. Las reglas de este corte corresponden con la potencia del diagrama

<sup>110</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 37.

ser, sino a las conjunciones y efectos de las acciones<sup>111</sup>. Este devenir constituye un papel fundamental en la comprensión de las minorías y mayorías, así como lo minoritario.

En *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari indican que la *mayoría* es un metro-patrón, un ejercicio de poder y que responde a una imagen del pensamiento. Pero, justamente, la minoría no es que sea lo contrario, sino la afirmación del devenir: *mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo*<sup>112</sup>. El devenir, dicho esto, en las subjetividades no parte de la identidad, sino de la potencia de los subconjuntos de enfrentar a la mayoría<sup>113</sup> que se ha situado como hegemónico, es decir, hacer que la mayoría devenga en minoría<sup>114</sup>. Por ello, minorizar no sólo es un proceso entre sujetos, sino pre-subjetivo, ontológico porque este se derrama en procesos inmanentes, no en sistemas analógicos como criticaremos en las siguientes páginas.

A modo de introducir varios aspectos es preciso pasar por, señala Ingala, *salvar lo infinito*. El encuentro para Deleuze responde a una multiplicidad de consideraciones: es encontrarse en medio de la vida, el rizoma que atraviesa un mar de adoquines o el hecho de ni siquiera recordar el momento en que uno cobra conciencia, recuerdos y los límites de estos se confundan con otros: *uno se encuentra en presencia de algo sin haberlo buscado, bajo el signo de la coincidencia, pero también bajo la presión de un choque que ejerce una cierta violencia*<sup>115</sup>. El infinito de tal encuentro es un punto en el *continuum*, lo que el entendimiento puede apresar en su finitud de lo infinito, tal y como lo expresa Nietzsche en referencia a las obras realistas en la pintura, la realidad que desborda y huye del reconocimiento.

Este infinito no se compone como lo sublime kantiano, el rebosamiento de nuestras capacidades, sino también lo infinitamente variable, el devenir constante, la producción de diferencia mediante la repetición o el eterno retorno. Precisamente, en el océano

---

<sup>111</sup> Lo menor no sólo responde a una cuestión filosófica, como si esta pudiera separarse de la política, sino que está atravesada por ella y, por tanto, lo *menor* juega un papel fundamental en aquello que denominamos micropolíticas.

<sup>112</sup> Deleuze, G. *et al*, *op. cit.*, *Mil mesetas...*, p. 136

<sup>113</sup> Entonces, Deleuze define lo mayoritario como el sistema homogéneo (no necesita ser una mayoría real), la minoría como subsistemas y lo minoritario como devenir potencial y creador.

<sup>114</sup> Tal pensamiento afecta de modo radical las categorías que atraviesa la filosofía, pues la filosofía de Deleuze se concibe usualmente como constructivista y, desde nuestra perspectiva, es performativa. J. Butler ayuda a comprender el papel fundamental de la repetición de Deleuze aplicado al ámbito de la política y la emergencia del sujeto bajo ciertos discursos, prácticas y conceptos.

<sup>115</sup> Ingala, I. (2010). Salvar lo infinito, en *Ontology Studies*, 10. Universidad Complutense, Madrid, p. 234.

encrestado de impresiones, velocidades y pasiones se encuentra la mayor ficción de todas que es el punto fijo del *yo*, aquello que nos da el suelo en el que sentir. Lo virtual infinito del ser social o de la vida, como indica en su última publicación titulada *La inmanencia, una vida*<sup>116</sup>-, apelando a la idea subterránea del materialismo que ocupa un lugar central: la vida.

La cuestión que gira alrededor de lo virtual y lo actual reside en la superficie, como los estados en los que deviene *Alicia en el País de las Maravillas* o el territorio que es un tablero de ajedrez: *que algo de ese infinito virtual se preserve es condición para no caer en el prejuicio de la verdad última y el sentido necesario, para no traicionar el pluralismo, el movimiento y el devenir del mundo*<sup>117</sup>. No se puede encontrar una verdad última porque esta reside en el sentido y este no es más que un ámbito de producción de discursos, de poderes para articular el violento infinito que ataca nuestra sensibilidad y entendimiento.

Ingala apelará a un constructivismo deleuziano, ontoepistemología, porque el plano y la experiencia, aquello que son fuente, como indicamos en apartados anteriores, de *lo trascendental*, se construyen<sup>118</sup> mediando el infinito. No hay uno que sea un *a priori* del otro, sino que la inmanencia o el empirismo trascendental centra sus esfuerzos en aclarar prudentemente los mecanismos que articulan los planos pre-individuales y a-subjetivos: *dar consistencia sin perder nada de lo infinito*<sup>119</sup>. El pensamiento, indican en la misma página, se sumerge, pero ese sumergirse no es en la profundidad del *ser* ni del pensamiento, sino del movimiento. Esta es una de las principales diferencias entre filosofía y ciencia: la primera se ocupa de los acontecimientos en el plano de inmanencia, la otra del estado de cosas; una es oscilada por la velocidad, la otra se ha detenido y, en esta diferencia, la ciencia se acerca a la filosofía como uno al abismo, con el vértigo de caerse deseando asomarse más.

---

<sup>116</sup> Sin conjunciones, algo bastante característico en la obra deleuziana y de necesaria énfasis.

<sup>117</sup> Ingala, I., *op. cit.*, *Salvar lo infinito*, p. 236.

<sup>118</sup> Ya hemos indicado nuestra posición respecto a concebir en Deleuze un constructivismo, puesto que la performatividad bajo los últimos estudios de Butler se ajusta más a la emergencia de las capas subjetivas, la repetición y la diferencia como fundamento de la performatividad. Por ello, en las conclusiones de este trabajo incluiremos este debate en beneficio de una salida performativa de la filosofía deleuziana. Tampoco se puede confundir el *constructivismo* que apela al modo en el que los sujetos emergen de prácticas sociales, con el papel que Deleuze le otorga a la capacidad de crear (conceptos, planos, etc.) a la filosofía.

<sup>119</sup> Deleuze, G. *et al*, *op. cit.* *¿Qué es...?*, p. 46?

Desde la filosofía de Spinoza, Deleuze parte de una ontología univocista e immanente. Señala Ingala, al respecto, ya no existe una instancia superior al ser por comparación con el cual los entes sean medidos y, por tanto, no cabe una moral que juzgue el buen o mal sentido de lo dado, sino una etiología que describa los modos de ser.

*La interpretación que Deleuze ofrece de Spinoza hace de los entes, las cosas del mundo y los individuos conjuntos de relaciones: grados de potencia, diferenciales, cantidades intensivas entre un máximo y un mínimo. El conatus de la razón consistirá en seleccionar y estudiar las relaciones que son constitutivas, así como en apartarse de las que son disgregadoras<sup>120</sup>.*

Desde este prisma, el individuo se define por tres dimensiones: relación, potencia y modo/grado; este ya no es substancia, sino relación. Este modo de pensar define la relación como *pura* (descrito de tal modo por Ingala) porque estas se dan en lo infinitamente pequeño, las relaciones son independientes, como el principio empirista, a sus términos. Tal concepción de las relaciones diluye las esencias infinitas y principios trascendentales en el sentido kantiano; las relaciones son calidoscópicas, diagramáticas y exteriores. Ingala, por supuesto, define la relación según el infinito, puesto que la vida, en el sentido materialista, es infinita por tantas relaciones que se establezcan o, dicho en el sentido deleuziano, la repetición hace la diferencia.

### 3.2. Esplendor del *Se*: la univocidad

«Convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia»

Deleuze, G. *Conversaciones*

Hemos determinado brevemente el componente del derrame ontológico, en tanto que este no obedece a una entidad suprema estática y que los demás entes se relacionen con este por analogía o emanación, sino como un devenir, eterno retorno. Ahora bien, es necesario adentrarse en los entresijos de la filosofía, la caja de herramientas, que emplea Deleuze al respecto. Deleuze determina que la filosofía se confunde, tal y como lo describimos anteriormente, con la ontología y esta con la univocidad.

---

<sup>120</sup> Ingala, I., *op. cit.*, *Salvar lo infinito...*, p. 242.

En un primer momento, parece ser contradictorio o algo más que una paradoja el hecho de realizar una filosofía de la diferencia y de las multiplicidades y, al mismo tiempo, defender un sistema ontológico univocista, es decir, todo aquello de lo que se dice del ser, se dice en un solo y mismo sentido. El sistema, proyecto unificador de distintos conocimientos bajo un mismo plano, depende más de la imagen del pensamiento al que obedece antes que sea un sistema *per se*, es decir, no por elaborar un sistema traiciona la heterogénesis incipiente en su filosofía, ni al devenir ni la diferencia: *ello, para buscar esta ontología menor o minorizante que nos ofrece otra imagen del pensar y materia del ser. Y el medio para que todo ello ocurra es el de la univocidad*<sup>121</sup>.

*La univocidad significa que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones. La univocidad significa la identidad del atributo neomático y de lo expresado lingüístico: acontecimiento y sentido. No deja que el ser permanezca en el vago estado que tenía desde las perspectivas de la analogía. La univocidad eleva, extrae el ser para distinguirlo mejor de lo que sucede y de aquello de lo que se dice*<sup>122</sup>.

Ahora bien, una de las disyuntivas filosóficas que han perseguido a los filósofos desde hace siglos es la contraposición entre univocistas y analogistas<sup>123</sup>. Por ello, es preciso recorrer la filosofía basada en una ontología analogista para comprender, de este modo, que la univocidad no se contrapone al devenir. El peligro, además, reside en comprender análogamente la univocidad, haciendo de esta un principio trascendente que rige los entes y no un *signo* inmanente de las cosas, de lo que *se dice*.

La analogía en cuestión se presenta como el único medio por el que salvar la diferencia heterogénea de todo lo que *es*, en tanto que el Ser (Uno) sería la fuente de los entes (múltiples). De este modo, Núñez distingue dos modelos de analogía: una como atribución y la otra de proporcionalidad. La analogía, desde la filosofía aristotélica, conserva el punto de que todas las cosas que son, lo son en relación a un único

---

<sup>121</sup> Núñez, A., *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 75.

<sup>122</sup> Deleuze, G. (2019). *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona, p. 216.

<sup>123</sup> Núñez realiza un mapeo de las *víctimas* de aquellos que apostaron por la univocidad: Duns Scoto, Nicolás de Cusa, G. Bruno, Spinoza, etc. Puesto que este problema se puede comprender bajo el rútilo *inmanencia contra transcendencia*. El primero ha sido asociado al ateísmo o el panteísmo, en el caso de Spinoza, para una mayor aproximación al tema de la univocidad y ateísmo en Spinoza. Ver *Spinoza: filosofía, física y ateísmo* de Moreau, P.

principio<sup>124</sup>. Así, tal modelo ontológico separa lo condicionado de la condición; los entes solo son porque tienen una relación a ese uno que lo articula y distingue. Entonces, la analogía parte desde un punto trascendente, el uno que distribuye a los entes para que estos sean y, justamente, en tal imagen del pensamiento, se establecen jerarquías ontológicas, en tanto que *todo no está en la misma relación respecto del ser como lo sano no está igualmente relacionado con la salud, algunos relativos son “más dignos” o “más ser” que otros*<sup>125</sup>. En la posición univocista<sup>126</sup> se sostiene que el ser no es fuente de los entes, entidad superior o principio de todo, sino que es uno declinado, menor; la cuestión no estriba en la relación directa y jerárquica del ser y los distintos entes, sino de grados y potencia, devenir.

En el primer modo, la analogía consiste en un efecto cadena donde hay un primer eslabón y, después, todos los demás haciendo del primero causa de todos los que le siguen. Dios o ser como causa primera está fuera de toda relación, el ser no se confunde con los entes y, por tanto, lo *bueno*<sup>127</sup> es lo que está en relación con aquel primer eslabón. En el segundo caso de la analogía, como señala Núñez, es más complicado porque se introducen más parámetros y que, además, una no excluye la otra. En un principio, la analogía de proporcionalidad funcionaría para conocer lo incondicionado: *así, las cuestiones emocionales y tipológicas, complejas de estudiar por sí mismas, se puede comprender en relación analógica con fenómenos corporales*<sup>128</sup>.

Ahora bien, tras la descripción sucinta de los dos modelos analógicos de la ontología, es momento de exponer la crítica deleuziana y los motivos por los que su camino vira hacia la univocidad. Rememorando los primeros puntos de este trabajo, la preocupación máxima de Deleuze fue la de alejarse del concepto de identidad y representación atados al común y buen sentido. Estos conceptos están atravesados por la dialéctica y sometidos a la negatividad, esto es, la imagen dogmática del pensamiento; y, justamente, Deleuze

---

<sup>124</sup> La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia (Aristóteles (2014). *Metafísica*. Gredos, Barcelona, 1003a-1003b).

<sup>125</sup> Núñez, A., *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 80.

<sup>126</sup> Núñez señala que, aunque Duns Scoto profesara el catolicismo, el hecho de que ya impulsara un pensamiento univocista lo situaba en el punto de mira de la Iglesia; puesto que, ya Dios perdía su papel privilegiado y, como pone de ejemplo, Dios se dice en el mismo sentido que la orina o, acompañando a Deleuze, que la garrapata.

<sup>127</sup> Es en este sentido que Nietzsche denuncia la metafísica o el pensamiento como moral, en tanto que está en relación con lo que determina como bueno o malo en base a principios trascendentes. Por ello, es por lo que Deleuze apostará, junto a Spinoza, por una ontología ética.

<sup>128</sup> Núñez, A., *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 82.

dirá que la analogía, tratando de salvar la diferencia, cae en el abismo de la identidad. Por ello, Deleuze trata de resolver el gran problema de la historia de la metafísica invirtiendo la diferencia, en otras palabras, ya no es el no-ser o la contradicción, sino pura afirmación, simulacro sin copia, y, para ello, requiere de un sistema ontológico que no esté sometido al imperio de la identidad y la representación.

Deleuze realiza una conjunción entre Duns Scoto y Spinoza<sup>129</sup> haciendo de estos un territorio de vecindad indiscernible, un horizonte confuso donde las figuras se mezclan: *la inscripción de Spinoza en el linaje de la univocidad hace posible que el autor de la Ética arribe a la auténtica inmanencia en la idea de “causa inmanente”, comprendida como proceso de inmanación*<sup>130</sup>. Para Deleuze, señala Sebastián, la univocidad en Spinoza se expresa bajo tres sentidos para tener en cuenta: de los atributos, de la causa y de la idea. La primera de ellas, los atributos son la esencia de *Natura naturante* y contienen los modos como *Natura naturada*, en otras palabras, todo lo que se dice, se dice en uno solo y un mismo sentido. El segundo, versa sobre la importancia que le da Deleuze a la cuestión de la *causa de sí* en Spinoza haciendo de esta una *causa inmanente*, en tanto que libera a la univocidad de la neutralidad; el Ser supondría ser la causa inmanente de las mismas cosas pero no en un sentido transitivo ni emanativo. Por último, *la modalidad*<sup>131</sup> *significa que lo necesario califica tanto el orden de la Naturaleza naturada como la organización de la Naturaleza naturante* haciendo que la necesidad sea la única afección del Ser.

Así, Núñez afirma desde la filosofía deleuziana la importancia de no calcar sobre lo empírico lo trascendental, en otras palabras, hacer de las estructuras que posibilitan la experiencia de los universales desde paradigmas relativos<sup>132</sup>. Por ello, la filosofía

---

<sup>129</sup> Deleuze toma el panteísmo expresivo de Spinoza como la inmanencia, haciendo un hijo monstruoso a este: *Naturaleza naturante, como substancia y causa, y la Naturaleza naturada, como modo y efecto, mantienen un lazo de mutua inmanencia, en tanto la causa permanece en sí para producir (...) y el efecto permanece en la causa (...)*. (Sebastián, M. (2014). Sobre el origen del concepto de “inmanencia” en Gilles Deleuze, en *INTERthesis*, vol. 11, n°02, Florianópolis, p. 19).

<sup>130</sup> Sebastián, M., *op. cit.*, *Sobre el origen del concepto...*, p.17.

<sup>131</sup> El *modo* para Deleuze, comprendido bajo la óptica spinoziana, le sirve para expandir su filosofía del campo trascendental, en tanto que los individuos no acaban en los límites de su piel, sino hasta el final de sus acciones y efectos: *Dios produce «una infinidad de cosas en una infinidad de modos» (Ética, I, 16) significa que los efectos son realmente cosas, o seres reales que poseen una esencia y una existencia propia, pero que no existen ni son fuera de los atributos en que se producen. Así, se da una univocidad del Ser (atributos), aunque lo que es (...) no sea en absoluto igual (substancia o modos)*. (Deleuze, G. (2020). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, p. 107).

<sup>132</sup> Lo que señalábamos respecto a las mayorías y minorías. Establecer la experiencia humana, general, desde la situación del hombre blanco y cis-hetero, por ejemplo.

deleuziana renuncia en cierto sentido de las estructuras trascendentales y de la trascendencia en beneficio de la diferencia y la heterogeneidad, de hecho, cuando Deleuze aplica estos términos lo hace desde una voz menor. Estas dos ideas son tan radicales que no requieren de analogía, puesto que no perciben su esencia por emanación ni a través de categorías, géneros o especies, sino que de todo lo que hay se dice en un único y mismo sentido:

*Pero ese decirse en un mismo sentido, marca ya que se da una diferencia imposible de erradicar, y que lo común-comunitario es precisamente la dignidad ontológica de todos y cada uno de los entes (no un Todo englobado). (...) Al no haber identidad en el concepto, no es difícil poder pensar que en todos se da una misma potencia: la potencia creativa de ser<sup>133</sup>.*

Por ello, la filosofía de Spinoza circula sobre el territorio deleuziano: *el alma y el cuerpo, nadie tuvo jamás una idea tan original de la conjunción «y»<sup>134</sup>*. El cuerpo sin órganos no versa sobre una filosofía biológica, sino de las relaciones que componen nuestro cuerpo, la luz ligada en el ojo, la piel que liga la tierra: el poder no se define mediante la relación asimétrica entre el uno y el otro, sino del poder de ser afectados. El ejemplo que expone Deleuze para una mayor comprensión del término es que hay más diferencias entre un caballo de labor y uno de carreras, que entre un caballo de labor y un buey de labor; las relaciones que son extrínsecas a sus términos pero que, en última instancia, determinan los mismos términos mediante la conjunción actualizando la filosofía de Spinoza: *¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos es capaz? Los afectos son devenires, unas veces nos debilitan, en la medida en que disminuyen nuestra potencia de obrar (tristeza), y otras nos hacen más fuertes (...) y nos hacen entrar en un individuo más amplio o superior (alegría)<sup>135</sup>.*

La potencia del cuerpo no reside en la flexibilidad de sus músculos o los grados que son capaces de aguantar, sino de su variabilidad conjuntiva, en otras palabras, por los afectos que son capaces de asimilar de pasión y acción: *Así pues, no habréis definido un animal en tanto que no hayáis elaborado la lista de sus afectos<sup>136</sup>*. Los afectos son la composición de los órganos y no al revés, estos no se entienden como aquello

---

<sup>133</sup> Núñez, A., *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 89.

<sup>134</sup> Deleuze, G., *et al, op. cit.*, Diálogos..., p. 69.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 70.

esencialmente nuestro que nos permite ser afectados, sino que la ligadura entre afección y experiencia es previo al órgano: la garrapata se compone de tres afectos, ejemplifica Deleuze, en tanto que es afectada por la luz, el calor de un mamífero y la desnudez de la piel donde enterrarse, el resto del tiempo previo a tal acontecimiento permanece ciega y sorda en la inmensidad del bosque: *llamamos señal a lo que provoca un afecto, a lo que viene a efectuar un poder de ser afectado: la tela se mueve, el cráneo se pliega, un poco de piel se desnuda. Tan sólo unos cuantos signos como estrellas en una inmensa noche negra*<sup>137</sup>.

Spinoza no convierte el cuerpo en un modelo al dudar del conocimiento que tenemos de la capacidad de este, señala Deleuze, quiere eliminar la superioridad del alma sobre el cuerpo<sup>138</sup>. *Hay el alma y el cuerpo, y los dos expresan una misma y única cosa: un atributo del cuerpo es también un sentido (exprimè) del alma*<sup>139</sup>. Del mismo modo que desconocemos de lo que puede un cuerpo, se puede dudar de lo que puede la conciencia, en tanto que son expresión de una sustancia, dicho de otro modo, la prudencia como el principio que rige la experiencia. Más que una advertencia Deleuze, es una prudencia filosófica. No trata de una imposición o un principio universal, sino de comprender que las relaciones conllevan ciertos peligros, lo que llamaría más adelante la composición de máquinas de muerte, y que la prudencia es una herramienta para orientarnos en la experiencia y, de este modo, evitar arrojarnos a las máquinas, como alguna vez menciona, fascistoides o, pensado a través de Spinoza, ser afectados mediante pasiones tristes impidiendo desplegar nuestra potencialidad junto a los otros.

La univocidad ya no supone una jerarquía de entes en relación con el Ser, lo Uno o Dios, sino, más bien, una distribución que Deleuze llama *nomádica: en este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o por lo menos, sin límites precisos*<sup>140</sup>. La analogía tropieza con la dificultad de relacionar al ser con los existentes particulares, no puede explicar la constitución de las individualidades porque busca en lo individual conformado el principio general: *Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia. Y no somos nosotros quienes somos unívocos en un Ser que no lo es; somos*

---

<sup>137</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>138</sup> Se podría comprender que Deleuze hereda el espíritu spinoziano al tratar de eliminar la superioridad del tiempo sobre el espacio.

<sup>139</sup> Deleuze, G., *et al, op. cit., Diálogos...*, p. 71.

<sup>140</sup> Deleuze, G., *op cit., Diferencia y repetición...*, p. 73.

*nosotros, es nuestra individualidad la que permanece equívoca en un Ser, para un Ser unívoco*<sup>141</sup>. El ser que se dice en un único y mismo sentido lo es en tanto que la repetición es donde habita la diferencia. El *mismo* expresa el eterno retorno nietzscheano: no se repite lo mismo<sup>142</sup>, sino la diferencia: *la rueda del eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición*<sup>143</sup>. La ontología ética spinozista consiste en una filosofía del agenciamiento<sup>144</sup>, del acontecimiento, una presencia de *en medio*<sup>145</sup>, como el rizoma<sup>146</sup> que crece afectado por el territorio donde madura, atravesando las grietas de la piedra o extendiéndose vastamente en un campo.

La univocidad supone una herramienta para Deleuze con la que minorizar la ontología; la cuestión no versa sobre el *Ser*, verbo en infinitivo que remite a una primera persona del indicativo, sino de las conjunciones, lo que en francés ofrece un juego de palabras: no tanto el *est*, sino el *et*. Por ello, la univocidad derrama sobre toda la superficie una serie de perceptos, conceptos que desencadenan efectos sobre toda la imagen dogmática del pensamiento minorizándola y llevando el pensamiento de Deleuze hacia un pensamiento sin imagen porque, precisamente, versa sobre la potencia de la conjunción y la imagen presupone una serie de conjunciones universales.

---

<sup>141</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>142</sup> *Lo que regresa no es lo Mismo, puesto que al regresar es la forma original de lo Mismo, que se dice solamente de lo diverso, de lo múltiple, del devenir. Lo Mismo no regresa, solo es lo Mismo el regresar de lo que deviene* (Deleuze, G. (2019). *Nietzsche*. Cactus, Buenos Aires, p. 34).

<sup>143</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>144</sup> Deleuze, al sustituir el sentido por agenciamiento en su obra, la define como *una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos (...)*. *La única unidad del agenciamiento es de co-fundionamiento: una simbiosis, una «simpatía»* (Ibíd., p. 79). El término «simpatía» nos remite a su primera monografía sobre Hume donde define la naturaleza humana no como egoísta, sino como una afectada por la simpatía.

<sup>145</sup> No podemos comprender la filosofía deleuziana como un sistema lineal en el sentido temporal del término y sometido al ideal del progreso. Los agenciamientos, sustituto del *sentido*, hace en la filosofía deleuziana un efecto en la comprensión: no depende del tiempo los sucesos en tanto que progresan, el pensamiento navega por un desierto con sus tribus, los vacíos y la vegetación, ahí radica el agenciamiento, en el movimiento diagramático de una geofilosofía no dependiente exclusivamente de la categoría del tiempo. Las líneas de fuga, lugar de experiencia, puede devenir en emancipación o en autoritarismo, según el movimiento de los conceptos y cuerpos. De hecho, el *sentido* nos remite a un juicio moral donde la rectitud de este es la base del sistema de esta moral; la orientación del sentido es trabajado en una suerte de fenomenología por la filósofa Sara Ahmed en *Fenomenología queer*.

<sup>146</sup> La heterogénesis comporta, pues, un sistema abierto a la multiplicidad; llevada a cabo por el efecto del devenir en tanto que es el gozne de los pliegues (la cuestión del pliegue la trata Deleuze en una línea leibniziana). El devenir como el lugar donde *lo mismo* se da repetidas veces y, justamente, en esa repetición de *lo mismo*, nace la diferencia.

En conclusión, el plano de inmanencia será la última determinación que Deleuze le otorga a la filosofía univocista, porque cumple las expectativas filosóficas de un campo trascendental, en tanto que es una vida: campo donde se actualizan las ideas, los cuerpos desde la virtualidad misma; lo posible en la filosofía kantiana responde a una imagen del pensamiento, lo virtual al devenir nietzscheano donde lo actual cumple un papel afirmativo del estado de cosas pero que, en última instancia, la actualización es constante desde el plano de inmanencia<sup>147</sup> siendo la diferencia la fundamentación de la univocidad misma.

#### 4. Tercer derrame: el devenir

«Cada cosa, cada ser, debe ver su propia identidad sumida  
en la diferencia, ya que cada uno no es más que una  
diferencia entre diferencias»

Deleuze, G. *Diferencia y repetición*

Para desarrollar el último punto, es necesario detenerse en las posibilidades que nos dan los griegos para comprender las formas del tiempo y del espacio, el modo en el que la filosofía de Deleuze se actualiza en ciertas formas y el porqué de la afirmación: *posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el sinsentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aión, la forma de la exterioridad que relaciona las cosas y las proposiciones*<sup>148</sup>. Desde los últimos textos será lo que constituye el plano de inmanencia o, lo que es simplemente, una vida.

Tras este recorrido, llegamos al punto crucial de la filosofía deleuziana, el principal motivo por el que camina este territorio inhóspito de la filosofía: salvar la diferencia de la imagen dogmática del pensamiento, del *no-ser* y situarlo en el devenir, la univocidad y la repetición; lograr el concepto para sí de la diferencia o lo que es lo mismo, desplegar el empirismo trascendental.

---

<sup>147</sup> Deleuze trata de borrar todo dualismo negativo y teleología del campo filosófico; las cosas no es que sean posibles, sino que son virtuales en tanto que los conceptos están en un movimiento diagramático en el plano de inmanencia. Depende de los grados, aquel donde todo cambia, para que un concepto o idea sea actual. Pensemos, pues, en cualquier ámbito de la política, un discurso que, sin ser fascista, solo requiere de un grado para serlo y pasar a un territorio distinto con sus líneas de fuga, estratificaciones, etc. Lo posible tiene el sentido de la realización, de una ambivalencia, mientras que lo virtual no se opone a lo real, sino a lo actual.

<sup>148</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Lógica del sentido...*, p. 216.

El tema principal es el de elaborar un sentido, agenciamiento, distinto al buen y común sentido, dando lugar a que la imagen tradicional de lo que significa pensar ha dado un espacio privilegiado al tiempo: este primero es neutro mientras que el segundo es la regla con la que medir las cosas. Tal cuestión nos lleva a una reflexión estética, ya tratada anteriormente, acerca de las percepciones y los conceptos. Campillo y Núñez identifican cuatro modelos del tiempo y del espacio en la filosofía de la Antigua Grecia: *Aiôn*, *Chrónos*, *Exaíphnes* y *Kairós* por la parte del tiempo; *extensum*, *qualitas extensa*, *extensio* y *spatium* serán las categorías que determinen el espacio. Deleuze se centrará en la pareja *Aiôn – spatium*; sin embargo, repasaremos todas para dilucidar el enfoque del filósofo francés.

El desplazamiento que realiza Deleuze en la imagen dogmática del pensamiento para pasar a una nueva imagen y materia del ser pasa por la comprensión del tiempo y el espacio. El tiempo como categoría principal que ha tomado la posición protagonista en la orientación del pensamiento ha configurado cierta pre-comprensión y cierto lenguaje que da testimonio de su situación privilegiada frente al tiempo. Las dos principales ideas del tiempo, de las cuales derivan las demás, son *Chrónos* y *Aiôn*; el primero se postulará como el tiempo del acontecimiento, pasa y no espera, aquella temporalidad del pasado y futuro que no se apresura por el presente. Para Aristóteles el tiempo de la vida, en Platón permanecía como una eternidad trascendente. Los otros dos modelos del tiempo permanecen atados al instante, *Exaíphnes* es el instante y *Kairós* el momento donde todo puede cambiar cuando las circunstancias son críticas.

Los dos modelos más generales no son, dice Núñez, los mejores para comprender la vida misma, en tanto que permanecen en la repetición de horas o un bloque de tiempo<sup>149</sup>; los otros dos fluyen entre capa y capa de la vida y del sujeto, *pues el campo de la percepción y la emoción va unido más a estos tiempos del instante, la oportunidad y la vida que al pasar de las horas*<sup>150</sup>. Por el lado de los espacios, se identifican cuatro bajo la óptica deleuziana en relación con Leibniz, ya mencionados. De modo sucinto, el primero es la extensión de un cuerpo, el segundo es la cualidad abstracta de los cuerpos extensos, el tercero está determinado por la geometría y, finalmente, *el spatium, o espacio, idea*

---

<sup>149</sup> Mientras que las dos primeras tienen un nivel mayor de abstracción, las siguientes son más un gozne, arrojadas a la experiencia humana, se podría decir.

<sup>150</sup> Núñez, A., *op. cit.*, Gilles Deleuze..., p. 118.

*innata que expresa el orden de los posibles*<sup>151</sup>. Deleuze trata de darle materia al devenir, no situarlo en un plano temporal, sino espacial. *Aiôn* no se comprende por solo una temporalidad, ni siquiera, apunta Núñez, en la Antigua Grecia; este tiene una exterioridad atada al espacio, al *spatium* donde la experiencia prevalece en clave intensiva y el *devenir* como la mano que siembra el campo.

Sin embargo, conocemos que Deleuze se distancia de todo dualismo enfrentado en una dicotomía radical y, por ello, en vez de elegir entre historia o devenir, minoriza la historia mediante el devenir. Este actúa como la tercera síntesis pasiva del tiempo que determina en *Diferencia y repetición* mediante el eterno retorno nietzscheano; lo negativo se disuelve en el movimiento de la rueda centrifugadora y solo vuelve lo mismo, lo que se afirma, puesto que *lo negativo es una ilusión: es sólo la sombra de los problemas*<sup>152</sup>. Las dos primeras síntesis del tiempo subsisten en esta tercera síntesis: la altura y la profundidad articuladas en la superficie donde el acontecimiento puro se da. Se requiere de un cielo y de un abismo para que, entre ambas capas, se den las olas en un océano lleno de gotas.

La minorización de la historia se da en un devenir espacial, una actualización del estado de cosas que es inmanente a la historia misma, en su geografizarse la historia deja de ser un relato trascendente del devenir; dicho de otro modo, ya no es analogía autosuficiente para ser ella misma, intervienen una en la otra inmanentemente. Es el *Aiôn* que deviene en *spatium* y viceversa, ambos confluyen en la inmanencia que es la vida. El rizoma, entonces, se comprende no como aquello que crece neutralmente en un espacio sin relieve, sino, precisamente, como aquello que crece en medio de una red afectante, heterogénea.

#### 4.1. Fisonomía de la diferencia

«Sólo lo que se parece difiere; y sólo las  
diferencias se parecen»

Deleuze, G. *Diferencia y repetición*

El problema que trata de resolver Deleuze, mediante la paradoja del empirismo trascendental, es por qué la repetición no se deja comprender en relación con el concepto

---

<sup>151</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>152</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Diferencia y repetición...*, p. 305.

de identidad o representación; dicho de otro modo, la tarea deleuziana tras este largo recorrido es la de elaborar la repetición como diferencia sin concepto. Además, de encontrar el concepto de diferencia, la historia de la filosofía, señala, es la de haber confundido la diferencia conceptual con el concepto de diferencia e introducida la diferencia en el concepto en general. La importancia de la filosofía deleuziana es el esfuerzo en encontrar la idea singular de diferencia y repetición, sin ser mediada por la representación.

El dilema de elaborar el concepto de diferencia consiste en someterla a los puntos cardinales del concepto, hacerla idéntica a un concepto congelándola en una imagen, muerta ya que no guarda relación con la diferencia. Por ello, la repetición como lugar donde habita la diferencia es el idóneo para desarrollar la filosofía de la diferencia: *es ella la que constituye la esencia de la diferencia sin concepto*<sup>153</sup>. Ahora bien, no hay repetición sin, como dice Deleuze, un alma repetidora. En esta línea es donde retoma su camino empirista para re-pensar el papel del hábito como primera síntesis del tiempo. El hábito, pues, es una síntesis pasiva que funciona como lazo a una estética del presente; tal síntesis será conectada con la segunda es activa, la memoria, y cumplirán el papel de lo virtual y lo actual. La tercera síntesis, vorágine de la diferencia, es el eterno retorno<sup>154</sup>. El hábito pasa a ser un despliegue del tiempo en el presente: *no está hecha por el espíritu, sino que se hace en el espíritu, precediendo toda memoria y toda reflexión*<sup>155</sup>. Bajo el yo que contempla las síntesis pasivas y activas del tiempo-espacio hay, determina Deleuze, una multiplicidad de *yoes* que vuelven posibles las acciones y el sujeto activo. En este punto, la repetición brilla porque esta es imaginación, no como una opuesta a una verdadera repetición, sino que se da en el espíritu que contempla donde la repetición sonsaca la diferencia.

*La verdadera repetición es imaginación. Entre una repetición que no deja de hacerse en sí, y una repetición que se despliega y se conserva para nosotros en el*

---

<sup>153</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>154</sup> De modo esquemático, podemos determinar lo siguiente: la repetición asegura el porvenir en tanto que el hábito, repetición de actual, fundación de la experiencia del tiempo y del espacio (cuando aparece A, esperamos de modo intenso igual a la impresión con la que se coliga a B y todos los AB contraídos de este modo). La segunda síntesis fundamenta la repetición porque conecta la repetición y la categoría del porvenir en estadios y hace de la repetición la diferencia misma.

<sup>155</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Diferencia y repetición...*, p. 120.

*espacio de la representación, hubo la diferencia, que es el para-sí de la repetición, lo imaginario. La diferencia habita la repetición*<sup>156</sup>.

La diferencia actúa de este modo en dos sentidos: como longitud en tanto que nos hace pasar de una determinación a otra de la repetición; por otra, la profundidad en tanto que la diferencia *nos hace pasar de un orden de repetición a otro*<sup>157</sup>. Por ello, la diferencia no es una cualidad de los fenómenos distintos que se presentan en la realidad, sino el principio mismo de la multiplicidad. Es en la sensibilidad, la estética como principio de esta, donde la diferencia intensiva emerge de los signos, de aquello que se presenta en las síntesis pasivas y activas: *sentir es sentir una diferencia, una intensidad diferencial; pero cuando lo sentido es representado, aparece como cualidad o como extensión, y la diferencia de intensidad se anula y tiende a desaparecer en la igualación*<sup>158</sup>.

De este modo, el *spatium* será el campo donde las intensidades se dan, la diferencia no deja de ser aquello que es intenso en extensión y síntesis en interioridad; la repetición es la potencia del desplazamiento y el disfraz, la diferencia aquello que descentra. La repetición, entonces, nunca se refiere a una causa originaria, si fuera así, recaeríamos en un sistema de analogías. La heterogénesis, el rizoma, es la base del sistema univocista de la diferencia deleuziano; el simulacro de lo que se repite, precisamente, porque este no es copia de un original, sino aquello que selecciona en el eterno retorno.

La repetición fragmenta la identidad, el eterno retorno trae de nuevo lo mismo, justamente, en tanto que los conceptos se sitúan fuera de sí y los hace existir en otros ejemplares, afirma Deleuze. La tercera síntesis, en tanto que porvenir, deshace el Ante y el Durante porque solo vuelve lo incondicionado en el producto como aquello que retorna eternamente:

*«¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante – es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este*

---

<sup>156</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>157</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>158</sup> Pardo, J. L., *op. cit.*, *Violentar el pensamiento...*, p. 69.

*portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "eternidad"<sup>159</sup>.*

Deleuze especifica que es el *se* del eterno retorno lo que determina las individualidades impersonales y las singularidades<sup>160</sup>, dicho de otro modo, aquello que se distribuye en el plano de inmanencia, en cada tirada de dados. Aceptar que todo retornaba igual a lo experimentado sería aceptar el estado de cosas y un camino inevitable en el decurso humano. El filósofo del martillo que fue Nietzsche no puede aceptar tal disposición del eterno retorno; ya decía Heráclito que una persona no se bañaba dos veces en el mismo río: ni el río ni la persona eran lo mismo, aunque lo fueran. La diferencia, pues, no es una esencia, rompe con la imagen dogmática del pensamiento en el momento en que se hace para sí.

La diferencia es comprendida como el movimiento del ser o, precisamente, este movimiento es una bruma que confunde el ser con la diferencia, la historia con el devenir. Así, tiene dos términos de diferenciación en francés: *différenTiation* y *différenCiation*; el primero es la determinación de la diferencia en la propia idea y el segundo corresponde a la actualización de la idea. *Lo que queremos decir es que lo negativo no aparece ni en el proceso de différenTiation, ni en el proceso de différenCiation*<sup>161</sup>. Por ello, la diferencia no es lo que relaciona distinciones ni sustancias, sino que produce un *spatium* intensivo, cálculo diferencial: *el mundo entero es un huevo*<sup>162</sup>.

Esta determinación entra en relación con la embriología porque tal campo de estudio conecta el espacio interior con el exterior, hace del individuo su efecto posterior como suyo y no define al ser vivo genéticamente; sino la distribución de su movimiento. Dentro de la embriología el huevo no es *uno*, es decir, no todo es lo mismo. Depende de los movimientos y de las determinaciones genéticas en una línea diagramática, definido por vectores y gradientes, determina que distintas zonas de la yema serán las alas, los ojos, etc. Por eso, la importancia cualitativa del *spatium* a modo de la exterioridad diferencial. El huevo es el cuerpo sin órganos mismo: *Por consiguiente, hay actores y sujetos, pero*

---

<sup>159</sup> Nietzsche, F. (2017). *Así habló Zaratustra*. Alianza ed., Madrid, p. 263.

<sup>160</sup> Se debe pensar como aquello que atraviesa vectorial e intensivamente el campo de inmanencia y los habitantes de tal isla desértica. Las singularidades se materializan desde la virtualidad a lo actual: *acontecimientos trascendentales que se erigen en una especie de unidad mínima de lo informal* (Maureira, M., *op. cit.*, *Por una crítica...*, p. 694).

<sup>161</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Diferencia y repetición...*, p. 312.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 325.

*son larvas, porque son las únicas capaces de soportar los trazados, los desplazamientos y rotaciones. (...) Y es verdad que toda Idea hace de nosotros larvas que han parido la identidad del Yo (Je) como la semejanza del yo (Moi)*<sup>163</sup>.

En suma, la síntesis activa de la memoria y la reflexión no corresponde volver a un pasado puro, sino a lo virtual de la memoria, constituye el pasado como un plano donde las ideas se actualizan. El pasado, de este modo, está repleto de objetos virtuales que no son menos reales que aquellos que existen actualmente. La tercera síntesis corresponde al yo que determina la diferencia o el eterno retorno selectivo de la pura afirmación. *Es preciso que la repetición sea “la diferencia en sí”. (...) Es lo incondicionado, la pura diferencia: “el eterno retorno supone la disolución del yo, la muerte de Dios...”*<sup>164</sup>. En conclusión, el concepto de diferencia pasa por diversas fases y estímulos: micro, matiz, menor, etc. son apelativos a esa diferencia intensiva. Por ello, la filosofía de la diferencia no puede ser capturada bajo una imagen, un paradigma de la razón, sino como una creación paradójica en el plano de inmanencia que cada filósofo y filósofa constituye.

La diferencia es el tiro de dados<sup>165</sup>, la repetición ontológica que es una única realización: el mismo gesto para una infinidad de diferencias que inventa y crea los límites del propio juego ontológico del azar<sup>166</sup>. Deleuze expone que la univocidad atravesada por las manos de Escoto y Spinoza descansa sobre dos tesis fundamentales: la primera, el ser tiene muchas formas que, sin embargo, no acarrearán problema alguno a la unidad; la segunda, *aquello de lo que el ser se dice se reparte de acuerdo con diferencias individuantes esencialmente móviles, que dan necesariamente a «cada uno» una pluralidad de significaciones modales*<sup>167</sup>. Es el espacio del ser unívoco donde los entes se reparten en la apertura de este en todas sus formas; estas distribuciones sedentarias son nómades porque, justamente, el instante del portón culmina la diferencia dando paso, eternamente, a otra diferencia sin concepto.

---

<sup>163</sup> Ibidem, p. 326.

<sup>164</sup> Etchegaray, R., *op. cit.*, *Deleuze y la diferencia...*, p. 206.

<sup>165</sup> *El juego se despliega entre dos mesas (disimetría originaria: cielo y tierra, en el caso de Nietzsche) siendo Aión la fisura-bisagra por donde pasan las jugadas de los dados, por donde se hace la fuga.* (Maureira, M., *op. cit.*, *Por una crítica...*, p. 691).

<sup>166</sup> Relegar todo al aza, al tirar los dados, hace de lo que se da un accidente seleccionado por el acontecimiento puro; dicho de otro modo, la inmanencia como potencia primaria de la diferencia.

<sup>167</sup> Deleuze, G., *op. cit.*, *Diferencia y repetición...*, p. 445.

## 5. Conclusión y vías abiertas

«Lo que nos violenta es más rico que todos los frutos de nuestra buena voluntad o de nuestro cuidadoso trabajo; y más importante que el pensamiento es “lo que da que pensar”»

Deleuze, G., *Proust y los signos*.

Gilles Deleuze es un pensador de la diferencia, de aquel signo que violenta el pensamiento y se repite. Le da al ser materialidad y al pensamiento un *caosmos*, toma el martillo de la caja de herramientas que es la filosofía para arremeter contra el *sentido común* y el *buen sentido* que han imperado en la esplendorosa ciudad de la filosofía trascendente. Consideramos que estamos ante un materialismo que rastrea aquel aroma del que habla Adorno, un aroma que se confunde con la pestilencia subterránea al que ha sido obligado a vivir el materialismo que nos lleva, si realmente postulamos el materialismo, hacia la inmanencia y la univocidad.

El empirismo trascendental, pues, recoge el proyecto de una filosofía de la diferencia donde la identidad no está fijada en un mapa, sino que tanto la identidad y el mapa no se comprendan de un modo estático, puro movimiento porque, precisamente, las relaciones son extrínsecas a sus términos. Para comprender mejor aquello que afirma Deleuze, podemos inspirarnos mediante una bella imagen que dibuja con palabras la escritora británica Virginia Woolf: *porque las obras maestras no son realizaciones individuales y solitarias; son el resultado de muchos años de pensamiento común, de modo que a través de la voz individual habla la experiencia de la masa*<sup>168</sup>. La experiencia de la masa es el plano donde circundan las singularidades que se individualizan, derribando toda *hybris* por un sentido de la *koiné*; por un *spatium* intensivo apuntando a lo que *se dice* de la experiencia común.

Deleuze nos hereda un sistema filosófico abierto al pensamiento y materia del ser porque las relaciones consuman la diferencia, la repetición hace del hábito un punto de conciencia, de contemplación que cambia el espíritu. De lo contrario, las discusiones de la filosofía no podrían haberse desarrollado de otro modo porque el debate se repite una y otra vez produciendo diferencia; el espacio no es neutro, como postulaba la filosofía del *ego cogito*, sino que carga con una intensidad no considerada, así como el tiempo. Esto

---

<sup>168</sup> Woolf, V. (2020). *Una habitación propia*. Austral ed., Barcelona, p. 91.

nos lleva a pensar en la *geofilosofía* que menciona en ciertas ocasiones Deleuze; lo que Verónica Gago determina como cuerpos-territorios y el sujeto situado para pensar el mapa desértico y los movimientos de las ideas que se singularizan en cuerpos. El objetivo de comprender al sujeto sin ser mediado por el individuo y todas las categorías que le son solapadas, sin fetichizar ni al individuo ni a lo colectivo, sino en un sentido butleriano, el hilo de la vulnerabilidad que nos compone, pero, a la vez, la potencia para imaginar otro mundo.

Deleuze no se puede enmarcar en una filosofía posmoderna al uso, no se encarga del solipsismo individual característico de tal corriente, sino del plano de donde emergen las subjetividades, de una ontología menor derramada por todo el plano de inmanencia que nos ayuda a pensar el espacio como una categoría fundamental, destronar el tiempo como la ontología del sujeto, diluir la imagen del pensamiento en los sumideros de la ciudad. Hacerse un cuerpo sin órganos presta a la experiencia prudente, a la mezcla y a las paradojas que fundamenta su filosofía pero que, en cualquier caso, no deja de ser nuestra voz o la de muchos otros. En nuestro caso, somos una voz más de las que *se dice*, la bibliografía de este trabajo no es una lista de los textos que han ayudado a la investigación, sino los pensamientos que atraviesan nuestras manos en el momento de escritura, de las voces derramadas sobre nuestro pensamiento, como bien afirman en el primer capítulo de *Mil Mesetas*, mencionado anteriormente, cada uno de nosotros ya era varios, cada uno con sus líneas que convergen con otras, se estratifican y configuran nuevos puntos de fuga. El yo siempre es otro, dirá Rimbaud y que resuena en Deleuze.

Deleuze nos brinda la herramienta de la intuición, el rastreo, las afecciones y la confección de una política común desde la óptica spinoziana y la filosofía materialista que es la diferencia. Por ello, la utopía no reside en un plano ideal de unidad, sino, como dice Adorno, la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. Repensar la diferencia, la minoría en este sentido, es hacer una nueva forma de política no encerrada en la Identidad, sino abierta al devenir múltiple. Es, precisamente, lo que define Hume como el movimiento por simpatías, hacer de estos movimientos comunes instituciones asamblearias con el fin de solucionar el gran problema de alinear las diferencias que nos constituyen; comprender las luchas sociales en un plano horizontal y diagramático, no vertical y jerárquico, asestado por la Identidad; así, como decía el *rastreador* en *Stalker* del director de cine Tarkovsky: el árbol cuando crece es tierno y mimbreño, cuando muere es rígido y seco. La flexibilidad es la lozanía de la existencia.

## 6. Bibliografía

### Obras de autoría:

Deleuze, G. (1996). *Empirismo y subjetividad*. Gedisa, Madrid.

- (2017) *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Buenos Aires.
- (2007) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos, Valencia.
- (2015) *Kant y el tiempo*. Cactus, Buenos Aires.
- (2019) *La filosofía crítica de Kant*. Cátedra, Madrid.
- (2019) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona-
- (2019) *Nietzsche*. Cactus, Buenos Aires.
- (2020) *Proust y los signos*. Anagrama, Barcelona.
- (2020) *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona.
- (2005) *Una isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Pre-textos, Valencia.

### Obras de co-autoría:

- Deleuze, G. & Parnet, C. (2013). *Diálogos*. Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2020). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia.

### Otros textos:

- Antonella, N. (2017). «Proust y Carroll en *Proust y los signos* y *Lógica del sentido*: relaciones entre literatura y la filosofía deleuziana», en *Eikasia*, Revista de Filosofía. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Aristóteles (2014). *Metafísica*. Gredos, Barcelona.
- Artaud, A. (2014). *El Pesanervios*. Visor Libros, Madrid.
- Canavera, J. (2012). Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Universitat de València, Valencia.
- Castro-Serrano, B. & Montenegro, G. (2014). Sentido y otro (autrui) en Deleuze, en *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 26, n. 39.
- Etchegaray, R. (2012). «Deleuze y la diferencia ontológica», en *Nuevo Pensamiento*, vol. II. Universidad del Salvador, Buenos Aires.

- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra, Buenos Aires.
- Hume, D. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Ed., Madrid.
- Ingala, I. (2010). Salvar lo infinito, en *Ontology Studies*, 10. Universidad Complutense, Madrid.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Pura* (trad. Ribas P.). Taurus, Barcelona.
- Larrea, F. (2017). «Deleuze: del empirismo a una estética: Génesis trascendental de lo sensible», en *Aufklärung*, v. 4, n.3, Chile.
- Marx, K. (2017). Tesis sobre Feuerbach, en *Karl Marx: escritos sobre materialismo histórico*. Alianza ed., Madrid.
- Maureira, M. (2017). Por una crítica de la diferencia, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Ed. Complutense, Madrid.
- Montenegro, G. (2013). *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Universidad de San Buenaventura, Bogotá
- Nietzsche, F. (2017). *Así habló Zaratustra*. Alianza ed., Madrid.
- Nietzsche, F. (2017). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Tecnos, España.
- Núñez, A. (2019). *Gilles Deleuze: una estética del espacio para una ontología menor*. Arena Libros, Madrid.
- Pachilla, P. (2018). Deleuze y la inversión del kantismo, en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXX, nº1.
- Pardo, J. L. (2014). Más allá de la historia de la filosofía, en *Violentar el pensamiento*. Pre-textos, Valencia.
- Rosenzweig, E. M. (2015). La paradoja del «empirismo trascendental» en la filosofía de Gilles Deleuze, seminario impartido en *XIº Jornadas de Investigación en Filosofía*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación 2017, Argentina.
- Sebastián, M. (2014). Sobre el origen del concepto de “inmanencia” en Gilles Deleuze, en *INTERthesis*, vol. 11, nº02, Florianópolis.
- Smith, D. (2019). Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana, en *Essays on Deleuze* (trad. Santaya, G.). University Press, Edimburgo.
- Spinoza, B. (2017). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid.
- Woolf, V. (2020). *Una habitación propia*. Austral ed., Barcelona.