

Curso 2005/06
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/12
I.S.B.N.: 84-7756-697-6

MOISÉS BARROSO RAMOS

Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze

Director
ANTONIO PÉREZ QUINTANA



SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS
Serie Tesis Doctorales

«Je fais certainement de la peinture et de la sculpture et cela depuis toujours, depuis la première fois que j'ai dessiné ou peint, pour mordre sur la réalité, pour me défendre, pour me nourrir, pour grossir; grossir pour mieux me défendre, pour mieux attaquer, pour accrocher, pour avancer le plus possible sur tous les plans dans toutes les directions, pour me défendre contre la faim, contre le froid, contre la mort, pour être le plus libre possible; le plus libre possible pour tâcher —avec les moyens qui me sont aujourd'hui les plus propres— de mieux voir, de mieux comprendre ce qui m'entoure, de mieux comprendre pour être plus libre, le plus gros possible, pour dépenser, pour me dépenser le plus possible de ce que je fais, pour courir mon aventure, pour découvrir de nouveaux mondes, pour faire ma guerre, pour le plaisir? pour la joie? de la guerre, pour le plaisir de gagner et de perdre».

A. GIACOMETTI, «Ma Réalité».

«Die Art und Weise, wie der Mensch zu verschiedenen Zeiten seiner Geschichte die Naturwelt und sich selbst versteht und mißversteht, kann sich hinsichtlich ihrer Wahrheit und Falschheit aber auch nur an dem bemessen, was Welt und Mensch selber sind. Der Mensch ist nicht ein Mensch „der Renaissance“ oder „des Atomzeitalters“, und die Welt ist nicht die Welt „des kopernikanischen Zeitalters“ oder irgendeines künftigen. Die Welt der Natur ist immer sie selbst. Auch die eigentümliche „Sonderstellung“ des Menschen im physischen Kosmos kann nur aus dem Verhältnis zu diesem bestimmt werden, weil der Mensch überhaupt nur dadurch zur Welt kommt, daß ihn die Natur hervorgebracht hat und er selbst von der Welt ist. Nur innerhalb dieser Zugehörigkeit zur Naturwelt kann sich der Mensch auch aussondern zu dem absonderlichen Lebewesen, als das wir ihn kennen».

K. LÖWTH, «Natur und Humanität des Menschen».

«Distinguer dans l'homme ce qui revient au mythe et ce qui revient à la Nature, et, dans la Nature elle-même, distinguer ce qui est vraiment infini et ce qui ne l'est pas : tel est l'objet pratique et spéculatif du Naturalisme. Le premier philosophe est naturaliste : il discourt sur la nature, au lieu de discourir sur les dieux. À charge pour lui de ne pas introduire en philosophie de nouveaux mythes qui retireraient à la Nature toute sa positivité. Les dieux actifs sont le mythe de la religion, comme le destin le mythe d'une fausse physique, et l'Être, l'Un, le Tout, le mythe d'une fausse philosophie toute imprégnée de théologie. Jamais on ne poussa plus loin l'entreprise de «démystifier». Le mythe est toujours l'expression du faux infini et du trouble de l'âme. Une des constantes les plus profondes du Naturalisme est de dénoncer tout ce qui est tristesse, tout ce qui est cause de tristesse, tout ce qui a besoin de la tristesse pour exercer son pouvoir. De Lucrèce à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint. Le Naturalisme fait de la pensée une affirmation, de la sensibilité une affirmation. Il s'attaque aux prestiges du négatif, il destitue le négatif de toute puissance, il dénie à l'esprit du négatif le droit de parler en philosophie» (LS 322-323).

«L'important, chez un philosophe, c'est ce à quoi il dit non dès l'abord».

H. BERGSON.

OBSERVACIONES TÉCNICAS

(1) Abreviaturas.

En el presente trabajo se hará uso de las abreviaturas que se relacionan a continuación. Sólo encuadran a las obras de Gilles Deleuze.

<i>Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume</i>	ES
<i>Nietzsche et la philosophie</i>	NP
<i>Proust et les signes</i>	PS
<i>Le bergsonisme</i>	B
<i>Présentation de Sacher-Masoch</i>	PSM
<i>Différence et répétition</i>	DR
<i>Spinoza et le problème de l'expression</i>	SPE
<i>Logique du sens</i>	LS
<i>Spinoza. Philosophie pratique</i>	SPP
<i>L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1</i>	ACE
<i>Kafka. Pour une littérature mineure</i>	K
<i>Dialogues</i>	D
«Un manifeste de moins»	MM
<i>Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2</i>	MP
<i>Francis Bacon. Logique de la sensation</i>	FB
<i>Cinéma 1. L'Image-mouvement</i>	IM
<i>Cinéma 2. L'Image-temps</i>	IT
<i>Foucault</i>	F
<i>Le Plé. Leibniz et le baroque</i>	P
<i>Pourparlers</i>	PP
<i>Périclès et Verdi</i>	PV
<i>Qu'est-ce que la philosophie?</i>	QP
«L'Épuisé»	E
<i>Critique et clinique</i>	CC
<i>L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974</i>	TE ^a
<i>Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995</i>	TE ^b

(B) Sistema de citas.

Las obras de G. Deleuze siempre aparecerán citadas con las abreviaturas indicadas. Las referencias del resto de las obras citadas, libros o artículos, se encontrarán, en extenso, en las notas al pie. La «Bibliografía» sólo recoge, sin embargo, las referencias de las obras en alusión directa o indirecta a G. Deleuze.

(C) Observación sobre las traducciones de los textos citados.

La traducción de todos los textos es mía. En lo que a los textos de G. Deleuze se refiere, procedo de este modo por dos razones: de rigor académico (análisis de los originales) y de comodidad expositiva (evitar la duplicación de la paginación de las citas).

ÍNDICE

PRÓLOGO	I-IX
INTRODUCCIÓN. <i>Pensar en los límites. Problemas, principios, categorías</i>	11
I. El problema fundamental, sus principios y categorías, 12	
II. Límites y condiciones del problema, 20	
III. Derivaciones del problema, 32	

PARTE I

EL PRINCIPIO DE SÍNTESIS INMANENTE

CAPÍTULO 1. <i>La inmanencia en sí</i>	39
(1.1) Inmanencia y plano de inmanencia, 39	
(1.2) La unidad de caos y cosmos, 43	
(1.3) El mundo impersonal y las fuerzas anónimas, 49	
(1.4) Las partículas de la materia inmanente, 52	
(1.5) La diferencia en sí: inmanencia, no-selección y eterno retorno, 58	
CAPÍTULO 2. <i>La naturaleza afirmativa de la inmanencia</i>	69
(2.1) La síntesis disyuntiva es la síntesis ideal de la diferencia, 69	
(2.2) La primera característica de la síntesis disyuntiva: univocidad, 77	
(2.3) La segunda característica: eterno retorno, 88	
(2.4) La tercera característica: consistencia, 93	
CAPÍTULO 3. <i>Principales modelos de consistencia de la síntesis inmanente en Deleuze</i>	101
(3.1) El tejido de la síntesis inmanente: el <i>patchwork</i> , 101	
(3.2) La productividad de la síntesis inmanente: la máquina abstracta, 106	
(3.3) El <i>corpus</i> informal de la síntesis inmanente: el Cuerpo sin Órganos, 111	

PARTE II

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

CAPÍTULO 4. <i>La doble estructura</i>	117
(4.1) ¿Por qué es doble la estructura?, 117	
(4.2) Las dos divisiones ideales en la estructura, 121	
(4.3) Multiplicidad según multiplicidad, 129	
(4.4) También es doble el tiempo de la estructura: Aión y Cronos, 137	
CAPÍTULO 5. <i>Las tres condiciones de investigación de lo no-actual</i>	143

(5.1) Campo trascendental de immanencia, 144	
(5.2) Empirismo superior, 151	
(5.3) Ontología de lo virtual, 158	
CAPÍTULO 6. <i>Las dos líneas</i>	171
(6.1) La línea que se explica de lo virtual a lo actual (génesis estática), 171	
(6.2) La línea que se implica de lo actual a lo virtual (génesis dinámica), 190	
(6.3) Hacer mundo por pliegue (complicación de las líneas), 201	

PARTE III

EL PRINCIPIO DE CONEXIÓN O HETEROGENEIDAD

CAPÍTULO 7. <i>Pliegue y expresionismo en Deleuze</i>	209
(7.1) Dinámica de las fuerzas, la fuerza única y el plegado, 209	
(7.2) Inherencia y composición, 215	
(7.3) El expresionismo, 221	
CAPÍTULO 8. <i>Composición y selección</i>	233
(8.1) La primera potencia: composición o agenciamiento, 233	
(8.2) La segunda potencia: selección o devenir, 237	
(8.3) La experimentación, el aprendizaje, la prudencia, 242	
(8.4) Las dos reglas del imperativo ontológico, 247	
CAPÍTULO 9. <i>Fundamentos para una ética inmanente en Deleuze</i>	255
(9.1) Cartografía de la individuación (longitud y latitud), 255	
(9.2) El sujeto de la ética inmanente, 258	
(9.3) La evaluación inmanente (ser intempestivo), 263	
(9.4) El <i>amor fati</i> es el combate por la afirmación de los buenos encuentros, 268	
(9.5) La exterioridad de las relaciones: teoría de los encuentros, 273	
(9.6) Creer en este mundo, sola naturaleza, 283	

PARTE IV

HACIA DONDE SE REPLIEGAN CONJUNTAMENTE LOS PRINCIPIOS

CAPÍTULO 10. <i>Grandezza del naturalismo</i>	295
(10.1) El principio especulativo de la Naturaleza, 296	
(10.2) Objeto y actualidad de la filosofía de la Naturaleza, 306	
(10.3) El lugar de Deleuze en el naturalismo, 315	

CONCLUSIÓN. *La inmanencia como estructura viva*337

BIBLIOGRAFÍA.....357

- [A] Fuentes principales y secundarias, 357
- [B] Monografías y artículos sobre G. Deleuze, 358
- [C] Obras colectivas sobre G. Deleuze, 362
- [D] Números de revistas dedicados a G. Deleuze, 364
- [E] Obras con referencias a G. Deleuze, 364
- [F] Otros, 366

PRÓLOGO

¿Qué es un autor? Probablemente no es otra cosa que la adición vacilante de ciertos problemas, a los que el autor da su nombre. Lo ideal, cuando leemos a un autor, podría consistir en comprender los problemas lo antes posible, aunque lo comprendido sea incompleto; y, en un segundo esfuerzo, integrar lo comprendido en otra cosa, prolongar el compuesto para acosar al pensamiento con fuerzas no pensadas. Una idea se hace interesante cuando corrompe a las falsas seguridades del pensamiento: «no pensaremos hasta que no se nos fuerce a ir adonde están las verdades que dan que pensar, ir adonde se ejercen las fuerzas que convierten al pensamiento en algo activo y afirmativo» (NP 126). De manera que debemos medir la grandeza de un autor por la nueva distribución de cosas y de conceptos que crea, por las relaciones que suscita, por lo que fuerza a pensar (SPE 299). De acuerdo con esas pautas y habida cuenta de que no me inspiran realizar un acto de culto, sino de uso y disfrute de la riqueza concreta del pensamiento de Gilles Deleuze, dejar fuera del concurso de este trabajo múltiples aspectos de aquél no ha resultado, después de todo, tan doloroso. Se hará más hincapié en unos conceptos que en otros y habrá aun un grupo de ellos que quedará al margen (D 10; N 4-5; DR 3). Porque sólo se trata de escribir acerca de alguien con quien estamos en deuda y cuyo fantasma nos visita, forzándonos precisamente a pensar. Y procurando, además, que no llore en su tumba por nuestra culpa.¹

Lo más difícil cuando trabajamos un autor a quien admiramos es no ejecutar un ejercicio de identificación o de imitación, de culta regurgitación, o de una catastrófica y falsa fraternidad: yo también lo había pensado... Hay que cederle la palabra, pero lo justo, que no tiene por qué ser poco. Hay que acudir a los eruditos, siempre que hayan sido de verdad iluminados por la luz bajo la que desarrollan sus litigios. Con el espejo de la erudición queremos adularnos, deslumbrar, cavar la trinchera, en lugar de emplearlo para ver donde no alcanzamos a ver, como retrovisor o periscopio. Intento tener siempre presente la recomendación de Colli: elegir detenidamente a los propios maestros, con tal de que sean pocos y sin sufrir la lisonja de la polimatía². Se corre así el peligro, es cierto, de canjear la cosa estudiada por su resonancia emotiva, cediendo a la pretendida originalidad de la interpretación un peso que, a la postre, impide avanzar. Querer ser original es peor

¹ D 142; TE^a 192. Cfr. M. POTTE-BONNEVILLE et P. ZAOUI, «Deleuze: portrait du philosophe en ami», en *Critique*, 679 (2003), p. 884: «tanto en historia de la filosofía como en arte y en política, Deleuze parece haber pensado y escrito siempre de la misma manera: siempre en relación a individuos singulares y no a ideologías o a sistemas descarnados; siempre para alabar, promover y defender la obra bajo la persona y nunca para atacar o criticar a la persona a través de la obra».

² G. COLLI (1974), *Después de Nietzsche* (trad. de C. Artal), Anagrama, Barcelona, 1988, p. 18.

aun que imitar y, en muchos casos, deriva lo primero del intento frustrado de lo segundo. En filosofía sólo se es original al inventar principios, al crear conceptos, al erigir sistemas: cosa de colosos, para qué engañarnos. Me propongo, pues, como medida defensiva, no sucumbir a la fuerza de arrastre de las páginas torrenciales de Deleuze; y, como medida creativa, intentar que su obra produzca efectos inéditos, reverberaciones inesperadas en otros problemas³. Acepto además la exhortación de Isabelle Stengers, según la cual la cuestión nunca es devenir “deleuzeanos”, sino «aceptar ese don», el don de la afirmación de la filosofía que palpita en Deleuze⁴. Para llevarlo a cabo, he optado por no seguir el desarrollo lineal, autor por autor, del pensamiento de Deleuze; no desgrano ni sistematizo los descubrimientos realizados en Bergson, Nietzsche, Leibniz, Spinoza y tantos otros. Por no decir que Deleuze se presenta de tal suerte que no sabríamos determinar del todo si escribe *sobre* esos autores o hasta cierto punto mezclándose *con* ellos. Ni identificarnos, ni discutir (PP 191, 118). Si mi proceder rinde algún resultado, creo que Deleuze suscribiría de buen grado las palabras de Man Ray: «considero como autorretratos todo lo que hago».⁵

Hay cosas mucho más interesantes en que emplear el tiempo que intentar convencer a la gente de que somos de esta manera o de otra. Hay cosas mucho más interesantes e intensas que nuestra vida personal. Los grandes problemas filosóficos han surgido como problemas personales, de cuestiones personales, de personas en último término, pero no de la simple vida personal del autor. ¿De dónde proceden las doctrinas sino de heridas y de aforismos vitales? (LS 174). Los problemas filosóficos son problemas de la vida personal elevada a vida impersonal, «una vida más que personal» o como «potencia no personal», precisamente la vida del pensamiento y del acontecimiento: filosofía sin nombres propios para una vida desnuda⁶. Si la desesperación personal no alcanza la desesperación por la vida, ¿cómo extraer la fuerza que contiene? Es más, lo que no está escrito con una pizca de desesperación vital, ¿de qué podría servir a la vida no desesperada? Si los problemas filosóficos no proceden de una insatisfacción somática, inmediata, vital, ¿mediante qué milagro podrían remitirse a cuestiones somáticas,

³ PS 30. Cfr. A. P. COLOMBAT, «A Thousand Trails», en *SubStance*, 66 (1991), p. 21: «la obra de Deleuze es totalmente excepcional por el sutil entramado de diferencias, repeticiones y metamorfosis que la unifican y diversifican. Ese perpetuo movimiento de metamorfosis dentro del pensamiento mismo de Deleuze indica hasta qué punto *Mil mesetas* abre “mil caminos”. Los lectores de Deleuze tienen que capturar, rechazar, confirmar y metamorfosear los conceptos deleuzianos para desplegar y analizar otros sistemas de signos, para reforzar y seguir sus propios devenires».

⁴ I. STENGERS, «Libérer la philosophie du sérieux de toute histoire flechée», en *Magazine littéraire*, 406 (2002), p. 28.

⁵ M. RAY, *Ce que je suis* et autres textes, Hoëbeke, Paris, 1998, p. 32. Cfr. PP 171, 186; F 122.

⁶ Me remito a una idea de E. Bloch: «la filosofía sólo empieza a ponerse interesante cuando se convierte, sin ingenuidades impostadas, en una filosofía sin nombres propios» (cfr. en K. BLOCH [Hg.], *Denken heißt Überschreiten: in memoriam Ernst Bloch 1885 – 1977*, Europ. Verl.-Anst., Köln, 1978, p. 19). Más que en los nombres propios, Deleuze creía, en efecto, en los «personajes conceptuales» (QP 62-63; cfr. MP 51).

inmediatas, vitales? Parece claro que si los problemas constituyen así propagaciones de la vida, la filosofía no sólo se dirige al desastre oscuro de la materia que quiere aprehender, sino además a algo positivamente furtivo, menos visible, tal vez al ser en sí mismo del crecimiento de la realidad. En la comprensión de ese crecimiento reciben los problemas filosóficos la vida de la que son capaces y, moldeados con el barro informe en que chapoteaban, acaban encarnándose como incómodas sensaciones: «los auténticos problemas de los auténticos filósofos son los problemas que atormentan y crispan a la vida. Lo cual no quiere decir que no sean absurdos. Pero al menos nacen en vida — y son auténticos como sensaciones»⁷. Por eso es importante valorar en lo que merece el componente sensorial *de* la obra de Deleuze, la danza dionisiaca que consiste en bailar con los pies del azar y que acompaña a la áspera creación de los conceptos. También es seguro que posee la obra de Deleuze el carácter de toda gran obra: de ella no se sale ileso. Es un choque, un choque frontal que nos deja maltrechos, agotados, doloridos, enfermos. Mal libro es el que nos deja intactos. Mal filósofo es el que no tiene visiones. La visión es justamente lo que no podemos anticipar del pensamiento, su fuerza liberada, el martillo. Las tres visiones, la triple imagen de Deleuze es la siguiente: nuevos atributos de la ontología pura (en torno a la inmanencia, la singularidad, la virtualidad y la diferenciación), una nueva afirmación de la vida (que es la práctica de las multiplicidades, la composición variable) y una utilidad renovada de la filosofía (el filósofo ve relaciones donde otros sólo ven inconmensurabilidades y hace distinciones donde otros forman continuos, es decir, construye la inmanencia).⁸

*

Para entender a Deleuze tenemos que seleccionar nuestros conceptos, trazar una línea transversal a la obra. El presente trabajo surge de dos ideas, de dos líneas complementarias. La primera tiene que ver con un concepto de selección que no es negación; la selección es afirmación de lo seleccionado como útil a la vida en el instante actual y activo (el presente) y afirmación de lo no seleccionado como *multiverso* de la vida en la forma vacía del tiempo (el pasado y el futuro). De la selección y de la divergencia

⁷ P. VALÉRY (1942), «Mauvaises pensées et autres», en *Œuvres*, vol. II, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, 1993, p. 788.

⁸ En principio estoy de acuerdo con la observación de A. BADIOU, «Du cinéma comme emblème démocratique», en *Critique*, 692-693 (2005), p. 4: «sólo hay filosofía en la medida en que existen relaciones paradójicas, relaciones que no relacionan o que no deberían hacerlo. La filosofía es imposible o vana cuando todas las conexiones son legítimas sin mayor esfuerzo. La filosofía es la violencia ejercida por el pensamiento sobre las relaciones imposibles». La filosofía es una relación externa o relación intempésta con su propia época.

debemos hacer un «objeto de afirmación como tal» (LS 138), coincidente con la afirmación de la inmanencia. La segunda dirección tiene que ver con un concepto de composición que no disuelve las diferencias (ni las mantiene), sino que las capta momentáneamente en una individuación que siempre puede componerse con otras. En este sentido, el escurridizo término *agencement* podría ser trasladado al término español *composición*, de modo similar al *assemblage* en que suelen traducirlo los angloparlantes. Las dos direcciones se sustentan mutuamente: lo seleccionado y lo no seleccionado se componen en la inmanencia absoluta, lo no seleccionado está a la espera de componerse, sólo se compone lo que ha pasado por un entorno selectivo, no se compone cualquier cosa con cualquier cosa. Composición y selección constituyen obviamente una misma afirmación, pues sólo hay afirmación de la inmanencia; pero se trata de una misma afirmación que es objeto de reafirmación por parte de dos dominios correlativos: lo virtual y lo actual, la actualización y la contra-efectuación, la inmanencia pura y la presencia relativa. Deleuze desliza a la relación real desde el esquema de la materia-forma y la sustancia-atributo hacia la composición-selección: lo real en sí es una materia no-formada, una sustancia en proceso con atributos no previamente asignados.

Sorprende que no hayan prosperado en la tradición filosófica dos conceptos de tanto atractivo como lo son los de «selección» y de «composición». El concepto de selección sólo ha hallado un certificado de origen y un futuro teórico en las ciencias de la naturaleza, limitándose la fortuna del concepto de composición a las artes, mientras que por la filosofía ha pasado de puntillas y ha sido tramitado, con mucha suerte, como una propina de la combinatoria. Nada bueno presagia el que la «Filosofía de la composición» haya sido redactada por un autor de enorme talla, pero que no era exactamente filósofo⁹. Absorbida más bien en el análisis de lo Uno, del Ser, de las Ideas y de la identidad como conciencia, la filosofía parece haber arrinconado la teoría de la composición. La meta suprema de la ontología de Deleuze consiste, por su parte, en concebir a la selección sin negación y a la composición sin identidad ni contradicción.

En el lugar de la identidad, la composición; en el de la esencia, la multiplicidad; en el de un ser para la muerte, un existir selectivo que sólo retiene aquello que intensifica a la vida en su resistencia contra la muerte. Ni ser ni devenir, sino un devenir que es el ser de lo que deviene. «Ni originario ni derivado, sino una deriva generalizada» (ACE 92). Deleuze emprende la tarea, en efecto, de elaborar una teoría de la composición, a mayor gloria de la filosofía entendida como «teoría de las multiplicidades» (TE^b 327; D 179). A Deleuze le

⁹ Me refiero a E. A. POE, «La filosofía de la composición», en *Escritos sobre poesía y poética* (trad. de M. Condor), Hiperión, Madrid, 2001.

preocupan sobre todo los modos de composición, como lo demuestra el hecho de que nunca parte del sujeto ya constituido o del objeto ya fabricado, sino de los procesos impersonales que conducen tanto al sujeto como al objeto. Es un genealogista. Pero un genealogista en el que convergen tanto Nietzsche (análisis de las fuerzas) como Bergson (análisis del proceso de actualización), tanto Spinoza (análisis de la sustancia única y de sus composiciones) como Leibniz (análisis del mundo como pliegue), constituyendo especialmente Bergson, a mi modo de ver, la referencia más influyente a la larga. Deleuze es un genealogista de los acontecimientos, de lo que se compone y construye. Y no sólo eso: posee también su obra una formulación de la voluntad de poder, fundamental para cualquier empirismo-pluralismo que pretenda someter a los modos de existencia o de subjetivación a una evaluación inmanente, esto es, a una evaluación de acuerdo con la cantidad de libertad y de creatividad que esos modos implican. Si intentamos comprender las individuaciones en la presencia como tal, entonces no hemos llegado aún a las condiciones de su experiencia real, no hemos penetrado aún en la «materia genealógica en bruto» o «cuerpo sin órganos» energético (ACE 92). Nuestra inspiración no es aún spinozista. Nos hallaríamos todavía en lo trascendental, en el ámbito de las individuaciones ya constituidas que esperan pasar a la presencia sin diferenciarse; nos hallaríamos así en una esencia preexistente de la que derivaría una existencia idéntica y sin sobrevenir en un proceso inmanente de composición.

Me centro, por tanto, en los ingredientes que considero más nutritivos para nuestro propósito. En pocas palabras es éste: demostrar debidamente que, para lo que pudiera denominarse el desarrollo actual de la ontología, la obra de Deleuze destila un poderoso reactivo, resucita viejas cuestiones renovándolas prodigiosamente, somete a un proceso de endurecimiento todo lo que aborda, inyecta una fuerte dosis de inmanencia en el mundo y, en suma, crea las condiciones filosóficas para un vitalismo capaz de explicar tanto la realidad de lo existente como la realidad de lo que aún no existe: doble vitalismo. La intención filosófica de Deleuze consiste sin duda en «renovar la ontología, en la medida en que la ontología se refiere ahora a los elementos del ser más huidizos, incorpóreos, errantes, diseminados en su mayor parte y al mismo tiempo más insistentes. Razón por la que se hallan separados los conceptos de acontecimiento, sentido, diferencia y de lo singular tanto de la preeminencia del esquema de la cosa y del Logos representativo como del pensamiento de la identidad»¹⁰. Creo asimismo que la ontología de Deleuze, quiéralo o no, se pone al servicio de una nueva filosofía de la Naturaleza, en una línea

¹⁰ FR. BALKE, «Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und die Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, 45 (1998), p. 8.

manifiestamente próxima a la de Whitehead, Bergson, James y, más en espíritu que en acto, incluso de N. Hartmann y de E. Bloch, pues poseen todos ellos en común un sentido constructivo de la realidad y otorgan al constructivismo nuevos objetivos. Comparten la preocupación de pensar lo real en expansión múltiple y, sobre todo, buscan intensamente una salida, una salida no hacia lo originario, sino hacia lo no mediado por el presente, pese a que ello entrañe la invocación de lo originario. No sólo pretenden pensar de otro modo, signo a veces de quien se cansa de pensar o de las modas de pensamiento. Pretenden demostrar más bien que otra existencia es posible, o que la posibilidad es real. Necesitan establecer para ello que lo real es un hacerse, que la «construcción del mundo real» es un proceso. Les une una visión común, una especie de expresionismo filosófico que consiste en que lo dado no es el todo, sino la expresión actual de un todo más profundo, virtual, invertebrado e intempestivo. La filosofía se convierte en un sistema genético y cosmológico (cfr. TE^b 338).

En una cosmología de ese género halla su medio el concepto de inmanencia de Deleuze. Se trata de un concepto dinámico y violento para una inmanencia como *natura generans* tejida con haecceidades o mundo donde las individuaciones son impersonales y las singularidades pre-individuales. De la ontología, cosmología y filosofía de la Naturaleza en que refunden esos elementos salta a la vista una ausencia radical de angustia: los principios son genéticos y afirmativos, la diferencia es diferencia sin negación. Pienso que *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* proporcionan los principios afirmativos, siendo la primera el *opus magnum* de Deleuze y la segunda, como decía Foucault, el más insolente de los tratados de metafísica; *Mil mesetas* nos ofrecerá las reglas y categorías de los principios, además de una implícita llamada a la prudencia; el resto de la obra, la dinámica de las categorías. En el sistema que estos trabajos esbozan, los conceptos son vibraciones, todo comunica, cualquier punto en él es un centro, una nueva perspectiva sobre todo lo demás o una ráfaga de viento que lo barre todo (PP 129). Principios, categorías y conceptos forman un sistema abierto. En este sentido cuentan con un destacado papel los volúmenes de apariencia más liviana como son *Diálogos* y *Conversaciones*. *¿Qué es la filosofía?* es, por su parte, la anarquía coronada del sistema. Mi principal interés es concretar en ese sistema vitalista la noción de naturaleza que le rondó a Deleuze a lo largo de su carrera. Una «idea de Naturaleza» que desempeñará una función decisiva en la urgente reparación que exige la situación en que se encuentran el concepto de composición y los adyacentes.¹¹

¹¹ Véase el revelador comentario de Deleuze en A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Éditions Belin, Coutry, 1999, p. 129, en el apéndice que reproduce una breve entrevista con el título «Réponses à une série de questions (Novembre 1981)»: «[Pregunta A.V.] La *physis* parece desempeñar un

*

De entre todos los problemas que surgen al invocar al todo destaca el de forzar en él un sentido inmediatamente conciliable con nuestros intereses y convertir luego al sentido en nuestra esfera de influencia sobre lo existente. El todo es, sin embargo, un no-lugar, un *Erewhon* formado por los diversos planos de individuación. No existe un todo preexistente a las partes que lo constituyen contemporáneamente. «Hemos dejado de creer en un todo como interioridad del pensamiento, aunque sea un todo abierto; creemos en una fuerza del afuera que se ahueca, nos atrapa y atrae al interior» (IT 276). Propósito de Deleuze fue constituir, en efecto, una teoría de las multiplicidades que explicase por medio de conceptos la interacción de lo virtual y de lo actual. Si, en su fuerza indeterminada, no es tanto misión de la filosofía explicar lo existente, sino en mucha mayor medida derrocar lo dado, entonces debe ésta crear una zona de indiscernibilidad entre lo dado y lo que no lo es, propiciando de este modo su intercambio. Deleuze da a ese lugar de comunión el nombre de «cristal del tiempo», «circuito» o «pliegue» entre lo virtual y lo actual. Lo que se pone entonces en juego es la objetividad misma en una versión impetuosa del ingreso de lo virtual en el estado de las cosas. Las categorías de la ontología que de ahí se sigue son las categorías de la experiencia real, no categorías como condiciones de toda experiencia posible. Categorías, pues, no en el sentido de Kant, sino a la manera de Whitehead, como categorías del nacimiento de las cosas, de la producción de novedades en el mundo; o a la de Bloch, como categorías de un *Herausbringen* que permanece, no obstante, implicado en la inmanencia.

¿Un Deleuze, pues, *en cosmologie*? ¿Una suerte de Whitehead moderno? ¿Son Whitehead, James, Bergson de nuevo posibles, desempolvados, catapultados, contraídos en Deleuze? El caso es que la visión cosmológica encaja a la perfección con la disposición filosófica radical de Deleuze, esto es, el instalarse firmemente en un puro campo de inmanencia. Motiva a su pensamiento la voluntad de explicar la formación y el devenir del mundo a partir del caos, del cosmos y de las intensidades que lo recorren. Momentos clave en esa inspiración filosófica son la defensa de lo impersonal y de las fuerzas, la reivindicación del esplendor del *Se*, de lo anónimo y de la vida no-orgánica, la búsqueda de la condición real de lo empírico, la individuación como diferenciación y la irreductibilidad de lo virtual a lo actual. En la visión cosmológica no existe un gran agente de individuación, la acción de la individuación no es transitiva, no la produce hacia afuera un sujeto ni una

papel muy importante en su obra. [Respuesta G. D.] Tiene usted razón, creo que giro en torno a cierta idea de Naturaleza, pero todavía no he llegado a considerar la cuestión directamente».

esencia. Estos elementos animan la construcción de un empirismo superior, de un materialismo estrictamente filosófico, sin sujeto ni objeto originarios. ¿Es entonces una cosmología el fundamento del constructivismo de la inmanencia? ¿Debe ser pensada la inmanencia como un protoplasma universal, la sopa prebiótica o pre-humana en la que nos bañamos (MP 83), *caosmos* o *Experimentum Mundi*? Con estas bases, la inmanencia es la realidad misma, en el sentido en el que Nicolai Hartmann pudo definir la *Realität* como relación fundamental entre la *Möglichkeit* y la *Wirklichkeit*: aquí, relación fundamental entre la virtualidad y la actualidad, los dos planos de lo real o aspectos del plano único en el que la vida despliega siempre actualizaciones novedosas y gracias a las cuales poder creer en *este* mundo. Se trata en el fondo de la constitución de la metafísica que corresponde al mundo de la experiencia real, si está Whitehead en lo cierto al afirmar que el punto de vista metafísico consiste en la «consideración desapasionada de la naturaleza de las cosas, con anterioridad a cualquier investigación particular acerca de sus detalles».¹²

*

Una inmanencia en la que todo está «abigarrado», plegado, contraído, infinitamente complicado; y un mundo como explicación, dilatación, despliegue de fuerzas impersonales, también él impersonal, afirmación de la divergencia, de la diferencia, con raíces empíricas en lo que aún no está dado, el fondo oscuro... ¿No es Deleuze a la sazón el «inventor de un Barroco contemporáneo»¹³? ¿Un Neo-barroco filosófico, un Nuevo Romanticismo? ¿O más bien una reactivación de la filosofía de la Naturaleza?

*

Uno de los grandes contratiempos que se presentan ante todo autor abstracto es entenderlo demasiado abstractamente. Al entenderlo de este modo nos alejamos poco a poco de los acontecimientos, de las disposiciones materiales y de las heridas que convierten a lo abstracto en una condición más de la experiencia real con la que el autor se enfrenta (ACE 140). No era desconocido para Deleuze el riesgo de entender algo demasiado abstractamente (P 38) y, quizá por serle familiar el peligro, recomendaba no perder de vista lo concreto, regresar constantemente a lo concreto (TE^b 339). El descubrimiento de Deleuze consiste en el dinamismo según el cual lo actual, el presente, crece en lo virtual y es desbordado por él, como posibilidad pura e inmanente de un tiempo por venir. La obra de Deleuze busca constantemente una *cosmología* de la libre diferencia, un *dinamismo* para un

¹² A. N. WHITEHEAD (1925), *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1997, p. 157.

¹³ A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette, Paris, 1997, p. 18.

mundo en continua creación y en el que la vida es el ser afirmativo del devenir. De modo que todo lo existente tiene dos caras o lleva una doble vida: lo concreto desbordado y lo abstracto coexistente que lo afirma como proceso o devenir. Más que proporcionarnos una solución, indicarnos una salida o brindarnos la fórmula de la liberación, Deleuze demuestra que estamos encerrados, nos da la íntima sensación de que todavía no hemos hecho lo múltiple, ni extendido el «rizoma», ni inventado nuestras propias «líneas de fuga» porque no somos lo bastante potentes para desgarrar los «estratos» que nos retienen, para «desterritorializarnos». Por ésta y por muchas otras razones nos gustaría conservar, de lo que Deleuze nos enseña en el orden de lo abstracto, su práctica concreta, su particular efervescencia filosófica, la alegría contagiada: entregarnos a un pensamiento que no explica lo dado sino para justificarlo como el todo de lo que hay, en lugar de subvertirlo para arrancar de él, incluso a la fuerza, nuevas multiplicidades, viene a ser como aprender a nadar, pero en agua sucia. Sólo con los grandes filósofos nadamos en agua pura, en la que los monstruos no flotan.

*

Si el mundo es *en archipel* y la inmanencia es el océano infinito, nada mejor que una isla para aprender a nadar.

INTRODUCCIÓN

PENSAR EN LOS LÍMITES
PROBLEMAS, PRINCIPIOS, CATEGORÍAS

¿Qué filósofo merecedor de ese título no ha concebido una «imagen del mundo»? Hay una imagen del mundo deleuzeana. La imagen deleuzeana del mundo se define primeramente por el género de sus rupturas, por lo que excluye de raíz: la dialéctica y la unidad externa de lo real. En el lugar de la dialéctica sitúa Deleuze una síntesis de los contrarios en tanto que tales contrarios o «síntesis disyuntiva»; en el de la unidad externa de lo real, una multiplicidad real e inmanente de niveles, complejidades e intensidades de individuación. El mundo de Deleuze es un mundo de procesos de actualización en el que las esencias son, más que estable determinación de las cosas, «haecceidades» definidas como elementos últimos de libre relacionalidad, como «individuaciones sin sujeto». No se trata exactamente de una física filosófica ni de una metafísica tradicional, sino más bien de un apasionado ejercicio ontológico que consiste en convertir a las individuaciones, a los existentes, en síntomas afirmativos de una inmanencia no individuada en sí misma, no formada: «mundo de Empédocles, hecho de pedazos y fragmentos, cabezas sin cuello, ojos sin frente, brazos sin hombros, gestos sin forma» (IM 74; cfr. IM 86; IT 57-58; DR 43).

Una vez que el mundo verdadero se ha convertido en una fábula, el mundo de la representación que le ha acompañado como doble «se desmorona o tiende a desmoronarse» (ACE 359) permitiéndonos entrever, aquí y allá, fragmentos de un cosmos no representativo que es puramente productivo, compositivo, maquínico, deseante en sí mismo: «campo sub-representativo» (ACE 357), mundo como «elemento molecular no-humano» (ACE 473) compuesto por «objetos parciales y flujos» (ACE 63). Esta imagen de un «mundo de producción salvaje y de deseo explosivo» o de «comunicaciones transversales» (ACE 64, 381), imagen del mundo de un inconsciente «bio-cósmico» según Deleuze (cfr. ACE 336), responde a una pregunta de extrema importancia: ¿qué condiciones debemos considerar adquiridas de entrada para que los auténticos problemas puedan surgir? (PV 7). Para el gusto de Deleuze, constituyen esas condiciones previas la inmanencia, los acontecimientos virtuales o singularidades y las relaciones que éstas establecen como fuerzas de la vida. En cierto modo son condiciones pre-filosóficas las que determinan el destino, el estilo y la potencia de una filosofía. Y la condición pre-filosófica de la filosofía de Deleuze, el modo en que hincó la estaca en el corazón de la negación es que no comprenderemos nada si no nos damos el «plano de inmanencia» desde el principio

y coexistiendo con sus conceptos (QP 44; cfr. IM 92). Ésta es su manera de pensar en el límite de lo pensable.¹⁴

I. EL PROBLEMA FUNDAMENTAL, SUS PRINCIPIOS Y CATEGORÍAS

Pensar la inmanencia es, de acuerdo con Deleuze, pensar *una vida que no encuentra nada a lo que oponerse*. Pensar de este modo significa que nada puede ser conocido al margen de la vida que implica, de las fuerzas que lo impulsan y del «maquinismo» que lo produce. En virtud de esta «imagen del pensamiento», no existe un Ser no-existente que unifica a los existentes, ni una Vida espectral que vivifica a lo inanimado, ni una Esencia cuyo modo presente e idéntico sería la existencia. Todo aquello que se vive a partir de la potencia, de la creatividad y de la producción es radicalmente inmanente. Todo aquello que, por contra, no se vive ni se piensa de este modo, instaura algún tipo de trascendencia y pretende incluirse a la inmanencia o convertirse en ella, haciendo de la vida algo inferior y concediendo a la muerte una especie de vitalidad de la que carecería de otro modo. Ser interpretado neuróticamente es lo último que Deleuze merece (cfr. K 46n; PSM 75). Ni de hecho ni de palabra se cansa Deleuze de llamarnos la atención sobre la dificultad de pensar en términos de inmanencia, los únicos términos que nos permiten creer en este mundo y darle a lo posible la potencia que le corresponde. Cómo llegar al plano de consistencia es la pregunta de ese pensamiento (MP 195).

Nada más alejado de Deleuze que una reflexión sobre la muerte, que los modos con los que la muerte y la tristeza quieren ser equiparadas a una vitalidad. La realidad absoluta tiene que coincidir, por el contrario, con la potencia absoluta, con la vida absoluta, que no adopta la forma de un todo abstracto, sino que es un «flujo germinal intensivo» (ACE 191),

¹⁴ Estoy de acuerdo con L. FERRERO CARRACEDO, «La filosofía francesa en la década de los ochenta», en *Cuadernos de Pensamiento*, 15 (2002), cuando explica que la filosofía francesa reciente está marcada por el pensamiento del límite como un «esfuerzo en la búsqueda de una nueva comprensión de lo real, de una nueva forma de entender la subjetividad, de un nuevo camino de acceso al “absoluto”, y, paralelamente, una nueva forma de entender la comunidad [...]». (ib., pp. 334-335). Ahora bien, el acceso al absoluto puede realizarse a través de la trascendencia o de la inmanencia. Esta cuestión es capital. En referencia al último texto dado a la imprenta en vida por Deleuze, «L'immanence: une vie...» (reimp. TE^b 359-363), que oficia ciertamente de testamento filosófico de Deleuze, pero sólo en conjunción con otro texto breve de la misma época, «L'actuel et le virtuel» (D 179-185), esboza Giorgio Agamben un gran cuadro del devenir filosófico de nuestro tiempo. La obra de Deleuze nos pone en el camino hacia la «reconstitución de un eje genealógico que distingue claramente en la filosofía moderna —que es, en un nuevo sentido, en gran parte una filosofía de la vida— entre un linaje de la inmanencia y un linaje de la trascendencia». En el primero incluye Agamben a Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze; en el segundo, a Kant, Husserl, Lévinas y Derrida; entre ambos, Heidegger (ver G. AGAMBEN, «L'immanence absolue», en É. ALLIEZ [dir.], *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998, p. 187). A ningún lector de Deleuze le sorprenderá, en todo caso, que la inmanencia, en tanto que «piedra de toque de toda filosofía» (QP 47), disfrute de tamaño poder.

una vida germinal, *una* vida, expresada con el artículo indeterminado porque sólo gracias a él, dice Deleuze, se construye la multiplicidad: en lugar de la Vida, una vida *y* otra *y* otra, que producen un tejido vital conjuntivo al que está ligado el pluralismo de un modo esencial; el pluralismo que es «la manera de pensar propiamente filosófica, inventada por la filosofía: único garante de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo».¹⁵

¿Qué es, pues, la inmanencia? A esta cuestión dedica Deleuze, de un modo u otro, un extraordinario y constante esfuerzo de redefinición. Debemos decir por lo pronto que la inmanencia es un mismo «proceso de producción» para producto y productor, «máquina abstracta» o «fábrica»; el acontecimiento en que comunican todos los acontecimientos; sustancia spinozista como «informal puro» en el que las formas se crean y deshacen, no «la individualidad fija del Ser infinito» (LS 130). La inmanencia es una multiplicidad existente en sí misma, cuyo auténtico sujeto son las singularidades impersonales y pre-individuales, partículas de la vida no-orgánica. La inmanencia es un Absoluto, pero que no es ni indiferenciado ni trascendente (cfr. MP 177). Para la filosofía de Deleuze significa la inmanencia la emergencia práctica de las diferencias con total independencia de la identificación dialéctica o analógica. ¿Por qué es la inmanencia, entonces, proceso de producción, producción de diferencias? La inmanencia es productiva desde el principio, la inmanencia es fuerza, inquietud: la productividad es inmanente. La inmanencia es causa, pero una causa que no unifica, que es coextensiva a lo que causa, que se integra y diferencia en su efecto (F 44-45; SPE 156).

Definida por lo que no contiene, para la inmanencia no hay necesidad externa, no hay causa externa, no hay fuerza externa, no hay evaluación externa; la productividad no es añadida, la multiplicidad no se superpone a una unidad previa¹⁶. No hay, pues, nada

¹⁵ NP 4. La idea de que la conjunción “y” pone en entredicho el primado del verbo ser la descubre Deleuze en J. Wahl (cfr. MP 124n26). Ahora bien, esta defensa del pluralismo en el plano unívoco de la inmanencia crea dificultades de denominación: ¿es la inmanencia lo Uno o lo Múltiple? ¿Plural o monista? ¿Virtual o actual? El concepto de «multiplicidad heterogénea» disuelve este problema, más que resolverlo. Hasta donde se me alcanza, la fórmula extrema de esta «metaestabilidad» del sistema deleuzeano se encuentra en F. ZOURABICHVILI (1994), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, P.U.F., Paris, 1996, p. 127: «la filosofía de Deleuze es un *monopluralismo duab*». Cfr. LS 334; TE^b 284; NP 97.

¹⁶ Debemos responder aquí, tempranamente, a una crítica de M. FRANK (1983), *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 2002, p. 445: «el compromiso de Deleuze y Guattari con la idea de una multiplicidad descentrada yerra el blanco. [...] No se evita a la metafísica y a su monocentrismo invirtiendo simplemente sus premisas y desplazando a la primacía del principio de lo uno con la del principio de lo múltiple. Una oposición abstracta semejante siempre será metafísica y no esquivará a la dialéctica de esas interacciones inmatriciales, la cual no permite a ninguno de ambos momentos erigirse como el Todo. La multiplicidad, concebida como concepto abstracto opuesto al de la unidad, también tendría, mantenida esa idea, un carácter de principio, y sería una quimera incomprensible en sí misma». ¿Sustituye Deleuze simplemente un principio por otro? ¿Destierra a lo Uno y corona apresuradamente a la multiplicidad en su lugar? En realidad, Deleuze entiende a la multiplicidad más allá de toda discusión acerca de lo Uno y de lo

esencialmente negativo en la inmanencia, ya que las singularidades son afirmaciones, las fuerzas son afirmativas, las selecciones son afirmaciones de las singularidades. Lo negativo, lo que no afirma a la inmanencia es el hombre que no sabe componerse para crecer y hacer crecer, el hombre que instauro la trascendencia, siendo ésta, dice Deleuze con dureza, la «enfermedad propiamente europea» (MP 28). De ahí que en Deleuze, como veremos, el análisis ontológico sea inseparable de una ética inmanente. Lo negativo no es propio de los acontecimientos, sino de los estados de cosas (LS 208).

Sobre Deleuze ejerce sin duda un penetrante influjo la sustancia spinozista. Deleuze entiende a la sustancia de Spinoza como una multiplicidad en sí misma y no como lo Uno de lo múltiple; evita de este modo que la sustancia se convierta en un sustrato metafísico reificado en cuanto identidad originaria garante de la identidad final. La sustancia no es el Ser, sino que el ser es el sentido de la sustancia, su sentido unívoco. Univocidad quiere decir en Deleuze que todo lo existente se baña en la misma totalidad, pero una totalidad que no preexiste, como un todo vacío, a lo existente. La inmanencia es inmanencia absoluta e indiscernible de la vida¹⁷. Ahora bien, hay una diferencia de naturaleza entre la vida individuada y la vida germinal, «no-orgánica» o «genérica». El profundo bergsonismo de Deleuze interviene en este punto para resolver un problema crucial: la vida no-orgánica está llena de *virtualidades* y la vida orgánica presenta, por su parte, el reverso *actual* de esas virtualidades. En este sentido, la vida no-orgánica, la materia inorganizada y el campo

Múltiple (B 37; DR 236; ACE 50). Define a la multiplicidad, en tanto que heterogénea e intensiva, como la inmanencia misma, respecto de la cual serían lo Uno o lo Múltiple un producto. Deleuze no invierte los principios, que son aún principios trascendentales constitutivos de un «fondo» metafísico, sino que, como veremos, va más allá, al «sin-fondo» o al «extra-Ser» en el que sólo pueden entrar principios genéticos e inmanentes.

¹⁷ Cfr. A. BADIOU, «De la Vie comme nom de l'Être», en *Rue Descartes*, 20 (1998), pp. 29-30: «¿Qué instiga en Deleuze al pensamiento del ser hacia su nombre nietzscheano, la vida? Lo siguiente: que el ser debe evaluarse como potencia, pero como potencia impersonal o neutra. El ser es potencia porque es rigurosamente coextensivo a la actualización de lo virtual y a la virtualización de lo actual; o incluso a la impropiedad de lo propio y a la apropiación de lo impropio. O hasta a la disyunción delirante de los entes múltiples, y a la Relación, que define al Todo. Y también porque en esa “y”, en esa conjunción, tenemos que pensar la separación dinámica como movimiento del ser mismo, el cual no es ni virtualización ni actualización, sino, una vez más, el medio indiscernible de ambos, el movimiento de los dos movimientos, la eternidad móvil en la que enlazan dos tiempos que divergen. [...] el ser como potencia neutra merece el nombre de Vida porque es, en tanto que la relación, el y-o-ni, la síntesis disyuntiva. O también incluso el análisis conjuntivo, el o-y-ni. La vida es, en efecto, especificante e individuante, separa y desvincula; pero en la misma medida incorpora, virtualiza y conjunta. La vida es el nombre del ser-neutro de acuerdo con su lógica divergente, de acuerdo con el y-o-ni. La vida es la neutralidad creadora que se establece en el medio de la síntesis disyuntiva y del análisis conjuntivo». Ahora bien, darle al Ser el nombre de Vida sólo es coherente si es el Ser antes que la Vida, dado que entendemos a ésta como su atributo, con el que posteriormente se identifica a sí mismo. Deleuze, en cambio, procede en sentido contrario, a más de no interesarle el Ser como tal o, en todo caso, precisamente como una aproximación a la vida inmanente absoluta. Sin duda alguna es mucho más de suscribir, y más escrupulosa con Deleuze, la interpretación de Villani a este respecto, a la que personalmente me atengo: «entrar en Deleuze es deslizarse en la vida. Y tenemos que pensar firmemente la vida como primera en Deleuze y evitar decir que la vida es un nombre del Ser, prefiriendo decir que el Ser es un nombre de la vida» (cfr. A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée*, cit., p. 21).

trascendental de fuerzas impersonales son sinónimos de la inmanencia para Deleuze. La vida no-orgánica es el fondo de las fuerzas reales que, en su relacionalidad, tejen múltiples mundos o la presencia: la inmanencia «se teje sin descanso, gigantesca lanzadera» (QP 41) y sus fuerzas «estrián un espacio liso». Si la presencia es orgánica u organizada, la inmanencia es el «cuerpo sin órganos» o materia no individuada. Existe, pues, una diferencia esencial entre la vida no-orgánica y la vida orgánica, una diferencia esencial en el plano de inmanencia mismo. No hay vida porque todo sea un organismo, sino porque el organismo es la apropiación más común de una vida no-orgánica. Todo está vivo, pero no porque todo sea orgánico y organizado, sino porque el organismo es, dice Deleuze, una «malversación» (*détournement*) de la vida. La vida en sí misma es una intensa vida germinal inorgánica, una poderosa vida sin órganos, un Cuerpo vivo por cuanto carece de órganos, todo lo que pasa *entre* los organismos (MP 623). Dinámica y metafísica, génesis y estructura en Deleuze dependen de esta diferencia, auténtico vehículo de inmanencia gracias al cual podemos demostrar que lo dado no es el todo: «precisamente, no podemos conformarnos con un dualismo o una oposición sumaria entre los estratos y el plano de consistencia destratificado» (MP 90).

La «intensidad» es, en la obra de Deleuze, el primer momento objetivo de las singularidades pre-individuales y no-orgánicas en la inmanencia. Como tal, constituye la etapa previa al instante en que las singularidades, al componerse entre sí o actualizarse, se resuelven como objetos de experiencia. La intensidad es la cualidad de las singularidades en el plano de inmanencia y conlleva la afirmación inmanente de esas singularidades. Lo negativo sólo es lo insuficientemente desplegado, el mal encuentro, el veneno que descompone nuestras relaciones, lo despotenciado. El plano de inmanencia es la base diferencial para la producción de relaciones, para la composición de individuos, un plano unívoco que sólo dice la producción de diferencias. En la inmanencia se desarrolla todo en intensidad, todo está en movimiento. Las fuerzas en reposo no aparecen: las fuerzas se hacen visibles cuando entran en relación con otras fuerzas. Si, como sostiene Deleuze, en el plano de inmanencia sólo existen fuerzas o relaciones cinemáticas entre elementos no formados (MP 189-190; D 112), entonces no percibimos más que relaciones de fuerzas, correlaciones de intensidades. No podemos percibir nada que sea simple.

Toda composición será el instante de un «encuentro», la «expresión» de un grado de intensidad. La ontología de Deleuze consiste en la determinación de lo concreto, en la delimitación de las condiciones de la libre construcción de lo concreto de acuerdo con los requisitos de la inmanencia. Con arreglo a esos propósitos, ¿qué concepto de inmanencia

requiere Deleuze? ¿Qué concepto de composición? ¿Qué mecanismo de selección de los elementos pertenecientes al plano de inmanencia, los cuales aparecerán más tarde organizados en planos concretos? La relación entre ambos planos define el sistema de la presencia en Deleuze, de acuerdo con «dos líneas» fundamentales, descendente y ascendente. La descendente procede de lo pre-individual y se dirige hacia las individuaciones, desde lo virtual a lo actual; la ascendente procede de los estados de cosas y se dirige hacia el acontecimiento, desde lo actual hacia lo virtual. Hombres, animales y vegetales pertenecen al plano, así como sus respectivos productos, distinguiéndose simplemente por los circuitos más o menos amplios que trazan sus líneas. En Deleuze sólo existen fuerzas impersonales, sus composiciones y selecciones. En este sentido, la ontología que ahí se trasluce adquiere positivamente la patente de filosofía de la Naturaleza.

Deleuze ha demostrado que si también quiere pensar el modo en que lo no dado pasa a lo dado, la ontología tiene que fundamentarse más en lo pre-individual que en las individuaciones: la auténtica ontología tiene que ser onto-génesis para no desembocar en un inmaterialismo. Para lograrlo, debe despedir a las esencias y situar en su lugar a las singularidades pre-individuales, que son los «auténticos acontecimientos trascendentales» y, no obstante, «anti-generalidades» (LS 69, 125, 121). No es ésta una transición de fácil ejecución. Ontología quiere aquí decir que existen precedencias reales objetivas de unas cosas sobre otras y que la ontología es capaz de articular esas precedencias en categorías vitalistas. En el caso que nos ocupa son las fuerzas el objeto primordial de una ontología renovada, pero en ella «la fuerza no es lo que actúa, sino, como ya lo sabían Leibniz y Nietzsche, lo que percibe y siente» (QP 124; cfr. NP 70).

Ahora bien, según Deleuze el ser de la fuerza es la intensidad, el de la intensidad la diferencia, el de la diferencia la diferenciación. Por eso vio la necesidad de un «empirismo superior» o «empirismo trascendental», pues el empirismo tiene que ser trascendental para acceder a las condiciones reales de la experiencia y no convertir a lo sensible en una abstracción. En el camino hacia esas condiciones tropieza Deleuze con la necesidad de postular una «nueva concepción de lo trascendental» (LS 126n). No es en absoluto casual que la inmanencia siempre coincida en Deleuze con figuras de lo no-formado: Cuerpo sin Órganos, desterritorialización absoluta, máquina o figura abstracta, vida no-orgánica, campo no-individuo, espacio liso, materia informal y «muchos nombres más, en función del crecimiento de las dimensiones» (MP 308).

Si estamos en lo cierto, todos esos nombres conducirán al concepto de pliegue, largamente anunciado por los de perplicación (DR 242, 259, 266) y plicatura (MP 312). El

pliegue se realiza en Deleuze como *afección real de la inmanencia a sí misma*: un pliegue que neutraliza a todo dualismo y que devuelve su derecho de expresión a la univocidad. Lo individuado (la presencia) es un plegarse de la inmanencia misma. Lo no-individuado es cronológicamente previo a lo individuado, pero son «coexistentes» desde un punto de vista ontológico o procesual. Lo actual es inseparable de virtualidades, el relámpago es inseparable de un firmamento oscuro, «las visibilidades son inseparables de máquinas» (F 65), las composiciones son inseparables de una capacidad de seleccionar y de ser seleccionado, la presencia es inseparable de un fondo oscuro cuyo iluminarse constituye. Como en M. Merleau-Ponty, la cuestión consiste aún en el juego entre lo visible y lo invisible, entre la presencia visible e individuada y la pulpa oscura, poderosa, invisible y virtual del ser que se pliega y que redistribuye tanto a lo empírico como a lo trascendental¹⁸. Y, como en W. James, debemos aportar los medios oportunos para pensar un «multiverso» que en ningún caso deja de ser un universo.¹⁹

Deleuze no es esencialmente un filósofo del caos, pero el caos, entendido como todo no organizado de las fuerzas, como lo abstracto real a partir del que se constituye lo concreto, goza de una posición aventajada en su filosofía. El ser será «cao-errancia» (DR 80). Tampoco es Deleuze un filósofo del tiempo, pero el tiempo, dividido en dos vertientes, será el debido complemento del despliegue plural de la inmanencia. El tiempo será el «Aión infinito». Admitamos con Deleuze que la estructura formal de la realidad es doble; por una parte, la vida no-orgánica, el mundo del caos, «caosmos» o «cuerpos sin órganos»; por otra, realidades organizadas en planos diversos, con duraciones relativas y potencialidades específicas. Esta cuestión es fundamental en la obra de Deleuze. El plano de inmanencia es, en efecto, el *caosmos*, la materia no-formada o «phylum», la vida no-orgánica; los planos de composición que «seccionan» al plano de inmanencia son, por su lado, organizaciones parciales del caos primitivo, mundos individuales, individualizaciones o diferentes cristalizaciones en el mismo plano. La estructura así suscitada no comporta dualismo alguno, sino un todo variable, una multiplicidad con dimensiones crecientes y decrecientes. El adentro y el afuera, lo convergente y lo divergente, la tierra y los estratos son grados de composición en una misma multiplicidad o *continuum* heterogéneo.

Pensar como un sólido o un armazón esta estructura inmanente que se «dobla» a sí misma es obviamente un error. Para Deleuze, la estructura consiste más bien en una

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY (1964), *Le Visible et l'Invisible* (éd. de Cl. Lefort), Gallimard, Paris, 1997, pp. 153, 282-283, 310, 321; «[...] una pulpa espacial y temporal en la que los individuos se forman por diferenciación» (ib., p. 153). Cfr. P. GAMBAZZI, «La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty», en *aut aut*, 262-263 (1994), esp. pp. 28-32, 43-47.

¹⁹ W. JAMES (1909), *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, New York, 1996, p. 325.

«cartografía» de líneas de singularidades, reales aunque virtuales, que se forman y deshacen. La estructura es el «diagrama» de lo que se compone, la pura velocidad infinita de todos los ritmos variables de composición. Todo se compone, todo entra en relaciones de composición, aunque con diferentes ritmos, niveles y capacidades (MP 326). No es una estructura preexistente a lo que se estructura, sino algo que forma todo aquello que se forma en órdenes variables de composición, unas cosas con otras, unas líneas con otras, unos cuerpos con otros. Lo que constituye a la estructura es una relación compuesta, de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, que se establece entre singularidades de todas clases. La estructura es la consistencia o inmanencia mutua de las relaciones reales, un todo infinitamente transformable y deformable, ritmo universal, *Facies totius Naturae*, modo infinito.²⁰

Se trata, entonces, de un monismo de la inmanencia y de un pluralismo inmanente de las individuaciones, de las multiplicidades, de las diferencias y relaciones. Deleuze quiere penetrar en un único universo para todos los mundos, un solo mundo para todas las individuaciones, un solo plano de inmanencia o de consistencia para todos los planos de trascendencia o de organización, a fin de alcanzar la «fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero el enemigo del que no podemos prescindir» (MP 31). Nos hallamos, como trataremos de demostrar, ante la exigencia de una concepción ontológica de la naturaleza. Con su filosofía de la inmanencia, Deleuze intenta pensar a escala de la procesualidad misma de lo real, a la escala de los procesos que operan en la naturaleza, *Logos spermaticos* (MP 203). El problema fundamental con estas condiciones es *cómo se crean novedades en el mundo*, cómo organizar la materia y la vida para operar un paso, un devenir o un salto sobre un mismo plano de inmanencia pura (MP 312). Para lograrlo, tendremos que *reconocerle a lo actual la vida virtual que realmente tiene*, sin instaurar por ello una trascendencia.

Siguiendo esa línea de investigación, vamos a defender que obran en Deleuze los siguientes principios ontológicos:

- 1.º) Principio de «síntesis disyuntiva» o de «consistencia»: la inmanencia no selecciona a sí misma desde el exterior; la inmanencia «convoca», sin contradicción ni negación, tanto a lo componible como a lo incomponible.

²⁰ Cfr. CC 176-177; MP 55; DR 247, 237; TE^a 251. En MP 31 habla Deleuze de la estructura rizomática o de multiplicidad: «en oposición a una estructura que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre esos puntos y relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma no es está hecho más que de líneas». Y en TE^a 250 comprobamos cómo acerca Deleuze el concepto de estructura al de inmanencia: «extraer la estructura de un dominio es determinar toda una virtualidad de coexistencia que preexiste a los seres, a los objetos y a las obras de ese dominio. Toda estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual».

2.º) Principio de «individuación» o «multiplicidad»: la presencia es una travesía temporal en la inmanencia; la presencia es el ser selectivo de la inmanencia, según el cual sólo se actualiza o selecciona lo que es útil a la «prolongación» de la vida.

3.º) Principio de «conexión» o de «heterogeneidad»: la selección y la composición son las potencias inmanentes; todo lo real tiene dos lados.

En correspondencia con esos principios, menciono a continuación las siguientes «categorías»²¹ en tanto que modos de realización de los principios en el constructivismo deleuzeano:

1.º) Categorías cosmológicas, constitutivas o cinéticas que se concentran en una ontología de lo virtual o de la naturaleza no-orgánica: plano de inmanencia, caosmos, planómero; naturaleza, vida no-orgánica; singularidad, relación de velocidad y de reposo, haecceidad; dinamismos espacio-temporales, diferencia, cuerpo sin órganos, etc.

2.º) Categorías de transmisión, organización o genético-estructurales, de acuerdo con las cuales la inmanencia posee un tiempo indefinido, mientras que la presencia es rítmica o de temporalidad variable: individuación, actualización, intensidad, diferenciación; acontecimiento/contra-efectuación; planos de composición; y, sobre todo, pliegue.

3.º) Categorías de selección y de composición, que son las categorías de la efectiva concreción de las cosas: proliferación, conexión, encuentro, captura, afecto, involución, línea de fuga, territorialización/desterritorialización, molar/molecular, latitud/longitud, etc.

²¹ Extraer de la obra de Deleuze una lista de categorías no es extemporáneo a ella. El propio Deleuze ha mostrado interés por esta actividad. Véase otro texto de la entrevista tan breve como crucial entre Deleuze y Villani, en A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée*, cit., p. 130: «tal como yo la pienso, la conclusión de *Mil mesetas* es una tabla de categorías (pero incompleta, insuficiente). No a la manera de Kant, sino a la de Whitehead. El término categoría cobra entonces un nuevo sentido, un sentido muy especial. Me gustaría trabajar sobre este particular. Me pregunta si hay trasposición matemática y biológica posible [del modelo topológico de *Mil mesetas*]. Lo cierto es lo contrario, sin duda. Cuando Bergson dice que la ciencia moderna no ha encontrado su metafísica, la metafísica que le haría falta a la ciencia, me siento bergsoniano. Lo que me interesa es esa metafísica. [...] me siento totalmente metafísico». Conviene subrayar que el «nuevo sentido» de la categoría al que se refiere Deleuze indica que las categorías tienen que ser categorías de la experiencia real, no de la experiencia posible; cfr. LS 286, pero también DR 364 (las «nociones descriptivas»). En cuanto a los principios, no se trata en absoluto de principios para «devenir deleuzeano», sino principios tanto deleuzeanos como del devenir siempre diferente. No estoy de acuerdo, por tanto, con CH. STIVALE, *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari. Intersections and Animations*, The Guilford Press, New York, 1998, cap. 10 («Comment peut-on “être deleuzien”? The Gift of Pedagogy»), quien establece unos principios para devenir deleuzeano, los siguientes: un principio de devenir en constante mutación, un principio de intermezzi, de intersecciones con microrrelaciones en procesos en marcha, un principio de transversalidad, reciprocidad o contaminación, y un principio de conectividad en el que culminan los principios antes mencionados (cfr. ib., pp. 238-239). Son éstos, en verdad, principios de Deleuze, pero no los más fundamentales.

Pretendo que quede delineado con lo anterior nuestro campo de acción y claramente marcados nuestros objetivos en él. A cada uno de los principios dedicaré una parte de las tres primeras del trabajo. En la cuarta parte intentaré explicar por qué considero que esos principios constituyen en Deleuze los cimientos de un sistema o filosofía de la Naturaleza.

II. LÍMITES Y CONDICIONES DEL PROBLEMA

Grandes peligros se ciernen sobre una filosofía al reivindicarse de principios y más aun si se reivindica de uno sólo; los primeros grandes principios sólo producen «enormes dualismos estériles» (D 68-69). De capital importancia será no atribuir a los principios de la inmanencia una esencia independiente. Al no ser abstractos los principios, lo concreto sobre lo que trabajan no es el objeto de una intuición intelectual, sino el formalismo mismo de la materia. Deleuze se ha rebelado en repetidas ocasiones contra los principios, pero sobre todo contra su trascendentalismo y falta de creatividad. Contra los principios genéticos Deleuze no se pronuncia; al contrario, declara en su favor. Los principios genéticos son aquellos que tienen a la vida por objeto, que piensan la producción de individuos y que son inmanentes. Los principios tienen que ser «genéticos y plásticos», en lugar de ser «trascendentales», ya que los principios trascendentales son «principios de condicionamiento, no de génesis interna» (NP 107, 104). Los principios trascendentales no acceden a las condiciones de la «experiencia real», sino que se le imponen desde fuera; los principios tienen que ser verdaderamente genéticos, no simples principios «de reflexión» (cfr. TE^a 120), contra los que debemos elevar una «protesta vital» al negarse a pensar a la vida concreta (D 69).

Los principios de Deleuze siempre son principios de creatividad, de posibilidad, de virtualidad que disponen de criterios inmanentes de funcionamiento (TE^b 290). Deleuze se propone una continuación del programa nietzscheano de «inversión del platonismo», es decir, de inversión de la imagen tradicional del pensamiento, reemplazando los principios trascendentales por principios genéticos que definen a un único y mismo medio o naturaleza inmanente²². Los tres principios antes referidos serán desarrollados del modo siguiente:

²² Cfr. A. LE MOLI, «Il Doppio e l'Ombra. Riconoscimento e alterità in Platone e Deleuze», en *Giornale di Metafisica*, XXVII (2005), pp. 87: «la tesis general consiste en que en esta forma de pensamiento [el platonismo] domina una lógica de la identidad en cuyo fondo radica la voluntad de afirmación del *logos* unificador a expensas de la originaria irreductibilidad de lo real a las categorías de lo Mismo y de lo Idéntico. Esa voluntad de afirmación impediría estructuralmente al *logos*, sin embargo, atender a la especificidad del

PRINCIPIO DE CONSISTENCIA. Si la inmanencia misma tuviera que actualizarse, aquello en lo que se actualizaría no sería la inmanencia, sino otra cosa; la inmanencia se vertería en otro ser, superior o inferior. De modo que la inmanencia actualizada sería una actualización, en efecto, de la inmanencia, pero esa actualización sería inmanente a algo que la inmanencia habría dejado de ser. Para ser, sin embargo, la inmanencia sólo puede ser inmanente a sí misma y, por tanto, no se actualiza a sí misma, sino que las actualizaciones, siempre múltiples, se efectúan en ella. Lo actualizado es inmanente a la inmanencia, como es inmanente a ella también lo no actualizado o virtual (D 180-181). Se explica así que la actualización siempre sea una diferenciación. Dicho con otras palabras, si la materia hubiese sido capaz de seleccionarse a sí misma, siguiendo un orden cualquiera, no se entendería entonces por qué existen composiciones heterogéneas, contrapuestas, excluyentes entre sí, en lugar de una gran unidad material homogénea y compacta.

Si la materia fuese capaz de seleccionarse a sí misma, probablemente elegiría no seleccionarse, no componerse de ningún modo, permaneciendo inorganizada y sin vida propiamente dicha. Si la materia pudiese seleccionarse a sí misma, ¿por qué haría el esfuerzo de formar composiciones, cuerpos, vidas? Transformarse no es elección. Las fuerzas de la materia llevan a la materia al cambio, el devenir es sustancial, el devenir no pudo empezar a devenir, ni es algo devenido (NP 53). La inmanencia se pone a sí misma y su ponerse a sí misma, su auto-posición, es la presencia, el aparecerse, lo visible. Para Deleuze es el pliegue la figura metafísica de la auto-posición de la inmanencia. Del mismo modo puede afirmarse que la inmanencia no puede no aparecer y que las virtualidades no pueden no actualizarse. La «infinitud» de la inmanencia indica que en ningún momento pudo no aparecerse. Si la inmanencia pudiera no aparecerse y lo virtual no actualizarse, ¿por qué empezó a aparecerse y a actualizarse?; y, ¿por qué parece que no ha acabado de aparecerse? De este modo puede sostenerse con Deleuze que la inmanencia no preexiste a su aparecer, ni lo virtual a lo actual con el que coexiste. Inmanencia y presencia son, pues, contemporáneos.

Si la sustancia real no es dinámica, ¿cómo es posible, no sólo que aparezca lo que aparece, sino más bien que aparezca algo en general? Si la sustancia no es la multiplicidad misma de los procesos físicos, ¿cómo es posible que las cosas se desarrollen? Si la sustancia no es genetismo material, ¿cómo se crean las cosas, nuevas cosas y las cosas entre sí? La sustancia es el devenir, pero el devenir tiene que individuarse. El ser es el devenir, pero el

elemento que, en su propia esencia, no permite ser fácilmente incluido en el circuito de la identidad y sobre el cual, no obstante, se fundamenta la modalidad lógico-identificadora misma del pensamiento. Ese elemento es, de acuerdo con Deleuze, el imponerse de la Diferencia pura en tanto que acontecimiento que, a partir de un “afuera”, violenta al pensamiento poniéndolo en movimiento y obligándolo a activarse».

devenir con diferentes ritmos, cada uno de los cuales definirá un entorno de composición, un «plano de organización». Los planos de organización son distintas «velocidades» de la «velocidad infinita» de la inmanencia (QP 45). Si la materia no estuviera dotada de dinamismos, ¿cómo se compondría algo en ella? Al conjunto de los dinamismos inmanentes es a lo que Deleuze da el nombre de «vida no-orgánica». La materia tiene que estar dotada de movimiento, el movimiento no le es externo. Quiere esto decir que el estado de la materia es problemático o metaestable y que el estado de las composiciones no es resolutivo. De ahí que las fuerzas que no han entrado en ninguna composición constituyan el «Afuera» mismo. ¿Por qué hay individuos en lugar de un todo asubjetivo sin composiciones? ¿Es inmanente al individuo el proceso de su individuación? La respuesta de Deleuze es decididamente negativa. El proceso es la inmanencia misma. La inmanencia es el principio de la constitución genética.

Como la materia no se selecciona a sí misma, interviene *dentro* de ella un principio de individuación. El principio no es exterior a la materia, antes bien actúa desde dentro, como interior coextensivo a la materia que individúa (P 139-140). La inmanencia no se selecciona, sino que es seleccionada por su principio, material en sí mismo. Si la inmanencia fuese un absoluto con la forma de lo Uno, entonces nada se actualizaría, no habría selección. Lo Uno estable y total no se plegaría. Contra la inmanencia así entendida serían legítimos los cargos que W. James imputa al monismo: «en el monismo como doctrina de lo Absoluto todo está presente a todo en una ingente, instantánea y co-implicada completud — nada puede en ningún sentido, sea éste funcional o sustancial, estar ausente de ninguna otra cosa, todo lo existente se interpenetra y se pliega mutuamente en la gran confluencia absoluta (*telescope together in the great total conflux*)»; «para el monismo, todo, nos demos o no cuenta de ello, trae consigo al conjunto del universo y nada escapa (*and drops nothing*)»²³. Si todo en la inmanencia fuese convergente, si todas las singularidades estuviesen ordenadas y completas sus relaciones, ¿cómo surgiría algo nuevo?, ¿cómo podría aparecer algo que no hubiese ya aparecido? Justamente porque no todo está presente a todo, porque no todo es actual, pueden los presentes ser muchos (esencia del pluralismo). En los términos de Deleuze, las singularidades divergen entre sí, no se seleccionan, de modo que la aparición de algo resulta de una convergencia, de una composición. La inmanencia está compuesta en sí misma por líneas divergentes y la presencia es la convergencia parcial de las líneas. La inmanencia es absoluta porque es inmanente a sí misma, no porque sea un todo convergente y estable.

²³ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, cit., pp. 322, 323.

Deleuze da el paso decisivo en este sentido al sostener que los imposibles también forman parte de *este* mundo. Las divergencias no tienen lugar entre un mundo actualmente existente donde todo convergería en armonía y múltiples mundos posibles en divergencia respecto del mundo actual, sino que las divergencias forman parte del mundo actual como posibles para este mundo, rodeándolo como elementos virtuales en un *caosmos* (cfr. P 188). Si queremos pensar inmanentemente, tenemos que pensar a los imposibles en este mundo, en la sustancia única, respecto de la cual constituirán las visibilidades convergencias parciales. Un solo mundo, en el que la posibilidad es real en forma de divergencia virtual respecto de lo real actual. En la exacta medida en que la actualización es una diferenciación o creación imprevisible, la inmanencia no puede ser lo Uno. La vida no-orgánica es el modo en que *la inmanencia existe sin seleccionarse a sí misma*. Materia y vida son coextensivas, pero no quiere esto decir que lo inanimado esté individuado, ni que toda la materia sea materia animada. En las condiciones de la filosofía de Deleuze, la presencia está definida por las formas de la vida organizada. Existe actualmente lo que posee un grado suficiente de intensidad, lo que tiene suficiente vida, lo que ha logrado organizarse, pues carece por completo de sentido, dentro de las coordenadas fijadas por Deleuze, separar a la vida de la materia. Materia y vida son lo mismo, aunque en grados diversos de organización, de individuación, de concrecencia, de estratificación. Que la inmanencia no se selecciona a sí misma significa que es inseparable de su propia génesis, que los *procesos de auto-organización* son inmanentes. La inmanencia no puede no organizarse porque es la vida misma.

PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN. Si demostramos que no todo aquello con lo que se relaciona lo individuado tiene que estar individuado, habremos demostrado igualmente que lo no individuado entra en relación con la presencia y que, en consecuencia, lo presente no es el todo, sino sólo su actualidad, su plano de actualizaciones. Por lo demás, si demostramos que en la presencia todo está individuado, entonces existe algo mayor que la presencia *en relación de individuación con ella*. A esta relación la denomina Deleuze «actualización», empleando un término bergsoniano. En la medida en que una cosa puede estar relacionada con otra cosa que *no entra en su definición*, existe un más allá de la cosa determinante para su existencia. Cada uno de estos elementos funcionará como virtualidad para la cosa actual. Si lo que aparece no es realmente distinto de lo que no aparece (no hay creación a partir de la nada), entonces lo que no aparece está en relación fundamental de existencia con lo que aparece. Lo real sólo puede ser entonces relacional. Siendo una

potencia real, lo virtual no puede ser una potencia realmente distinta de lo actual. Así pues, ¿qué clase de diferencia existe entre lo virtual y lo actual? No puede ser una diferencia real, no puede ser una distinción numérica, sino de expresión, intensidad o individuación. Más aún, ¿hacia qué principio de filosofía natural conduce todo ello a Deleuze? Una pluralidad de singularidades pre-individuales relacionadas de todos los modos posibles, pero sin afectarse *inmediatamente* las unas a las otras, conduce a Deleuze hacia un principio de síntesis o multiplicidad heterogénea inmanente.

El único sentido de la multiplicidad virtual es que, con grados diversos de complicación, todo puede entrar en todo y que, en consecuencia, el sentido no es externo a lo que se forma, crea o complica. El sentido debe ser el mismo para lo formado, lo que se forma y aquello a partir de lo cual se forma. Tanto de lo formado como de las singularidades con las que se ha formado podemos decir que *son*. Y el ser se dice en un mismo sentido, en un único sentido, un solo sentido para todo aquello de lo que se dice. Un mismo sentido para lo virtual y lo actual, aunque virtual y actual sean diferentes en naturaleza. Un mismo sentido para todo lo diferente, puesto que sólo los diferentes son. La diferencia de la que el único sentido se dice es la inmanencia, tal como Deleuze la concibe. La diferencia no pasa por la identidad para ser diferencia (diferencias de grado), sino que es diferencia en sí misma (diferencia de naturaleza). La univocidad del ser no quiere decir que el ser sea uno, sino que el ser se dice en un único sentido de todo aquello de lo que se dice. Lo que es siempre es diferente, múltiple, distinto, una cosa y otra y otra, pero todo se dice en un mismo sentido.²⁴

Que la inmanencia no es hipóstasis, es decir, una existencia sin existentes, se demuestra con el hecho de que la inmanencia no puede tomarse a sí misma como objeto, pues en ese caso la aprehensión del objeto trascendería al propio objeto. La inmanencia es la multiplicidad de lo real que no puede ser objeto de lo Uno. Quiere esto decir que la inmanencia no pre-existe a lo inmanente. La inmanencia es la diferencia respecto de la cual

²⁴ Cabría añadir que también existe quien valora en Deleuze, pese a considerarlo un pensador que reduce la metafísica a la ontología, el modo en que «renueva» la primera de ellas. En este sentido, habría que «situar mejor al pensamiento de los filósofos de la diferencia dentro de la historia de la metafísica más como una etapa de esa historia que como momento de su superación. En resumidas cuentas, en una primera aproximación, podemos considerar la posición de estos filósofos como la dimensión diaforológica de la metafísica que intenta desarticular la preeminencia de una henología estrecha y excluyente» y que nos permite «repensar con nuevos medios la condición misma de la metafísica» (L. COULOUBARITSIS, «Sources et enjeux philosophiques de la pratique de la différence», en J.-F. MATTÉI [dir.], *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, P.U.F., Paris, 2001, pp. 277, 279). La metafísica a la que Deleuze aspira sería una metafísica del infinito virtual; ahora bien, no cabe duda de que Deleuze no establece una clara distinción entre la metafísica y la ontología, decidiéndose en todo caso por esta última en lo que se refiere tanto a la aparición léxica en sus textos del término «ontología», como, más en profundidad, al sentido de su obra, menos consagrada a la investigación de un Ser trascendente (repelida por la univocidad que defiende Deleuze) que a la producción inmanente misma de existentes.

es lo presente una diferenciación. La diferenciación de la inmanencia es la presencia, lo actual, el estado abierto de las cosas. La presencia es la expresión de la diferencia misma. El vitalismo radical de Deleuze no posee otro significado que la afirmación de la inmanencia, esto es, la afirmación según la cual lo actual existente no es el todo de la existencia. El problema, por hipótesis, de una inmanencia originaria vacía, como un ser sin entes, lo resuelve el hecho de que lo primero en la inmanencia no es la inmanencia misma (pues de lo contrario habría un momento originario en el que la inmanencia estaría vacía), sino singularidades pre-individuales *inmanentes a un plano real no pre-existente*. Ésta es la razón más fundamental del vitalismo, del materialismo de Deleuze. La cuestión del «splendor del “se”» y de lo impersonal expresa que la inmanencia no es previa a lo inmanente. Todo en la inmanencia es aprehensión de relaciones y es una ciencia de la relación la que la explica.

La distinción entre inmanencia y presencia, pese a implicar una diferencia de naturaleza, esto es, una diferenciación, sólo es formal, por individuación, por composiciones, por plegado. El pluralismo de la presencia es inseparable de un monismo esencial y más profundo, el de la inmanencia; monismo que no debe ser confundido con lo Uno, sino que tenemos que definirlo como una multiplicidad única. Se trata de una única sustancia que tiene que ser vital para ser dinámica y genética, esto es, una sola naturaleza, que se expresa en individuaciones múltiples, las cuales, en función de sus intensidades o afectos, forman «planos de organización». Un plano de organización es un plano que expone relaciones materiales organizadas que constituyen un poder afectar y ser afectado específico y un modo de individualización correlativo. La multiplicidad de estos planos es la presencia, que es la multiplicidad actual que afirma expresivamente a la multiplicidad virtual o inmanencia: sólo la multiplicidad puede afirmar a la multiplicidad, multiplicidad afirmada por multiplicidad. La presencia no es lo Uno finalmente aparecido de un arcaico Múltiple oculto.

Los planos de trascendencia o de organización son múltiples, muchos, pero se hacen uno «siguiendo la vía que conduce a lo virtual» (D 180). Siempre existen dos clases de multiplicidades, que se entrecruzan e intercambian. La inmanencia es única, pero se hace múltiple, muchos, con la condición de la selección-composición, de la individuación, de la actualización, del pliegue, sin que nunca deje por ello de contener a las actualizaciones. La inmanencia es, pues, una *relacionalidad indeterminada* y los planos de organización son, por su parte, relaciones determinadas por dinamismos particulares de individuación. Cada dinamismo espacio-temporal define un plano de organización; cada plano, un mundo, un ritmo, una perspectiva, una velocidad de composición, una duración, un cristal. La vida es

la pura relacionalidad²⁵. La ontología pura de Deleuze implica una crítica radical del ser como identidad y de la individuación como *actualización numérica* de un proceso de especificación del género. Lo trascendental implica en este sentido una dimensión pre-individual del ser, una trama ontológica que subyace a los individuos, cosas y personas, no siendo sin embargo separable de ellos. El «campo trascendental inmanente» de Deleuze se opone al aparato esencialista del aprisionamiento del mundo y de la vida en el modelo ontológico del individuo-sustancia. La función *caós mica* o naturalista de la filosofía de Deleuze se propone reconquistar la inmanencia criticando el modelo del individuo-sustancia y el esquema hilemórfico. El objetivo es liberar la vida allí donde está prisionera o intentarlo en un combate cuyo éxito no está asegurado (QP 162).

PRINCIPIO DE CONEXIÓN O HETEROGENEIDAD. Pero, ¿cómo pensar verdaderamente en términos de composiciones, selecciones y relaciones? ¿Cómo forzar al pensamiento a pensar lo real como multiplicidad de acontecimientos? Ciertamente, «las auténticas Entidades son acontecimientos, no conceptos. Pensar en términos de acontecimiento no es fácil» (D 81). Para entender los problemas y perspectivas que se entrecruzan en la obra de Deleuze debemos situar el discurso sobre la inmanencia dentro de la corriente del naturalismo, cuyo principio consiste en que no tiene ningún sentido buscar el Ser fuera de la naturaleza, como tampoco lo tiene buscar a la inmanencia fuera de la materia. Si la naturaleza es la inmanencia misma, la ontología sólo puede ser filosofía de la Naturaleza. El hecho de que las singularidades pre-individuales que actualiza el hombre no sean singularidades *eminente mente* humanas, sino singularidades en general, tiene profundas consecuencias en la ontología de Deleuze. Las virtualidades son virtualidades en general, pero porque lo general es pre-individual. La ontología abarca, efectivamente, los procesos de individuación, los acontecimientos cuyos elementos, fuerzas y relaciones entran tanto en los hombres constituidos como en aquellos por venir, tanto en las cosas existentes como en la formación de las futuras (LS 125, 131). Subyacente en Deleuze late una poderosa concepción de la continuidad que existe entre la humanidad y el resto de la naturaleza, es decir, de la inmanencia de partículas anónimas que ingresan en todo lo real. De suerte que nunca es el sujeto o la conciencia el modo de individuación privilegiado en

²⁵ Friedrich Balke es uno de los intérpretes que mejor ha percibido la importancia de las relaciones en la obra de Deleuze. Según Balke, la vida en Deleuze es pura relacionalidad: «la vida a la que Deleuze se refiere se oculta en las *relaciones*, en la pura *et*, que Deleuze opone a la fijación filosófica en el problema del *est*. [...] La vida es para Deleuze el poder de las *conexiones* imprevisibles, de la ampliación de las diferencias que *marcan una diferencia*, del crecimiento de multiplicidades que comprenden una profusión de miembros heterogéneos entre los que se crean vínculos de un modo diferencial» (FR. BALKE, *Gilles Deleuze*, Campus, Frankfurt/New York, 1998, pp. 106-107). Creo que es ésta la interpretación con el mejor enfoque y la adoptaré en lo que sigue.

esa continuidad, Naturaleza o materia. La Naturaleza sólo es una por impersonal, por no individuada: una como *multiplicidad heterogénea* única.

En lugar de una ontología de la sustancia, apuesta Deleuze por una ontología del acontecimiento o del devenir. La filosofía como ciencia de los acontecimientos puros tiene su reflejo en el modo en que Deleuze trata el inconsciente y la producción deseante, en tanto que rechazo de la representación como negación, carencia, prohibición y repetición material. Y si, como dice Elisabeth Weber, el acontecimiento, del mismo modo que el concepto, «no dispone de energía alguna (de una energía métrica, determinable, física), sino sólo de intensidades»²⁶, probablemente pone Deleuze las bases, como exponen algunos de sus intérpretes, incluso para una metafísica del acontecimiento. También Whitehead y otros se han aventurado por esta ruta. La ontología debe ponerse en cierto modo al resguardo del acoso del presente, asegurarse un margen de acción: volver el presente contra sí mismo, hacer del presente algo vergonzoso, conocer el estado de las cosas como infinitivo. Característica de la filosofía es ser intempestiva (LS 306). Así pues, la ontología es naturalmente crítica y virtual, ontología de lo que aún no está dado en lo dado.

La ontología de Deleuze se dirige a las fuerzas que componen lo que ante nuestros ojos se despliega. No es ontología ni del objeto ni del sujeto, sino del acontecimiento, de las singularidades y sus relaciones. La inmanencia pide ontología, pero la ontología pide por su parte naturaleza, filosofía de la Naturaleza, si es que de verdad quiere realizarse concretamente. A partir de ahí, toda la cuestión estriba en cómo se componen las cosas, cómo se pliegan unas a otras, cómo se seleccionan y prolongan. La ontología no se construye, por tanto, con el modelo de la crítica trascendental, ni de la negación, ni de la síntesis de contrarios, sino con el modelo de la selección como relación de los individuos con lo pre-individual, esto es, con lo Abierto o el Afuera, que siempre son en Deleuze figuras de la inmanencia: «instaurar una lógica de la Y, invertir a la ontología, destituir al fundamento, anular fin y comienzo» en un «movimiento transversal» de las cosas (MP 37, 124). Ciertamente que Heidegger renueva el interés por la ontología en nuestra época, pero no toda la ontología es Heidegger y sus «hijos»²⁷. El giro hacia la ontología aparece en su forma

²⁶ E. WEBER, «Fragment über die Wissenschaft reiner Ereignisse», en FR. BALKE u. J. VOGL (Hrsg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, Wilhelm Fink, München, 1996, p. 199.

²⁷ A fin de ubicarme en tan enmarañado asunto sin salir demasiado mal parado, siempre me ha resultado de utilidad, por la amplitud temática (analítica y continental) y por claridad expositiva, el artículo de FR. D'AGOSTINI, «Metaontología. Considerazioni terminologiche e storico-sistematiche su "ontologia" e "metafisica"», en *aut aut*, 310-311 (2002), pp. 144-180. Existe, desde luego, una inabarcable literatura especializada sobre el tema, de la que mencionaré dos trabajos que considero especialmente logrados: D. JANICAUD (1990), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat, Nîmes, 2001, y, del mismo autor, *Heidegger en France. Vol. I. Récit*, Albin Michel, Paris, 2001. En lo que respecta específicamente a la filosofía francesa, puede verse, por ejemplo, la opinión de G. Höhn, que refleja, por así decirlo, el punto de

fenomenológica en Husserl y en Merleau-Ponty, en su forma inmanente en Foucault y en Deleuze, y en su forma por así decirlo ecológica, en tanto que radicalización de la última forma mencionada, en el reciente interés suscitado por la «carne» como nuevo principio inmanente de individuación, según el cual ser en el mundo como carne sería la más concreta primariedad de la existencia formada²⁸. La ontología sigue, por tanto, abierta y revitalizada en muchos frentes.

Creo que, en lo que a nuestro trabajo concierne, Deleuze revitaliza la ontología en dos aspectos fundamentales. Me refiero a ellos en los conceptos de selección y composición.

En primer lugar, las selecciones se refieren a un entorno (*Umwelt*), pero los entornos sólo remiten al mundo, que es ontológicamente uno para todos los entornos (*Welt*). El mundo es el mismo para todos los entornos, pero los entornos no son los mismos. Las individuaciones son distintas distribuciones de las singularidades, distintas composiciones de lo mismo, distintos ritmos de la misma velocidad. Entre inmanencia y presencia, entre la Naturaleza y lo que aparece no hay mediación, sino selección, actualización, tránsito activo, vitalidad no-orgánica. Para ser más exactos, a la distinción real entre composiciones (individuos) no corresponde una distinción real en la inmanencia; a la distinción real entre planos de organización no corresponde una distinción real en el plano de inmanencia. Los planos de organización son distintas convergencias de singularidades y el plano de inmanencia es la «síntesis disyuntiva», dice Deleuze, de todas las singularidades. Existe una estricta co-presencia de los planos, una rigurosa coalescencia, un sistema de resonancias, de repercusiones, de tal forma que una composición como tal no puede ser atribuida a ninguna parte singular de la inmanencia, estando todo complicado. Por todo ello, pienso

vista “germano” sobre la misma: «hoy en día asistimos al camino de vuelta desde instituciones marginales o paralelas [Vincennes o la EHESS] hacia el centro, en las facultades parisinas tradicionales. [...] La hegemonía de los catedráticos ha traído consigo un estilo discursivo nuevo y argumentativo, que se distingue con meridiana claridad de la forma de escribir tornadiza, metafórica y deliberadamente ambigua de generaciones precedentes (pensemos, por ejemplo, en Barthes, Derrida o Baudrillard). [...] El profundo cambio sufrido en la teoría puede ser resumido sucintamente como sigue: las tesis de la “muerte del hombre” o la del sujeto como efecto de estructuras inconscientes han periclitado desde hace tiempo por acción del proyecto de un humanismo moderno, por un renacimiento del individuo o por el retorno de un sujeto autónomo. Metodológicamente hablando quiere esto decir que hemos dejado de preguntarnos por una racionalidad oculta tras los órdenes sociales o los fenómenos culturales; partimos ahora de lo dicho y de lo vivido, y analizamos con detenimiento cómo actúan los hombres. Esta “normalización”, que en realidad constituye una profunda transformación, tiene un precio, a saber, una reconciliación con lo existente» (G. HÖHN, «Die französische Philosophie der Gegenwart», en *Information Philosophie*, 1 [1995], pp. 20-21). Höhn llama «normalización» a lo que considera resultado del ocaso del discurso social, revolucionario y utopista que cuestionaba lo existente, esto es, de la ontología crítica del presente.

²⁸ M. Merleau-Ponty, M. Foucault, H. Schmitz, H. Jonas, B. Waldenfels, G. Böhme, Th. Fuchs y otros autores de la escena contemporánea han desbancado a la *Geworfenheit* heideggeriana a favor de aspectos más sensibles de la existencia, en concreto por la *Leiblichkeit*, en tanto que categoría fundamental de una fenomenología de la carne. Cfr. QP 48, 169.

que existe en Deleuze la necesidad de pensar a la composición en sí misma, sin la mediación de una figura trascendental que la reduciría a un fundamento unitario. Seleccionar y componerse serían las condiciones co-existentes de la individuación. Convertir a la selección en *un objeto de afirmación* para la composición es la tarea que define al carácter naturalista de la filosofía de Deleuze.

En segundo lugar, las selecciones constituyen el único punto de vista que posee la composición, su perspectiva definitoria. El juego virtual-actual de la presencia no tiene por qué suprimir la univocidad del ser: lo que es, es en un juego de diferenciación; no hay nada que no esté en juego entre sus virtualidades y sus actualidades. Lo cual implica que las virtualidades que tenemos no las elegimos y que lo que podemos hacer activamente es componernos de otro modo, en base a otros encuentros y afectos. Este aspecto de la filosofía de Deleuze es especialmente atractivo: toda composición expresa a la inmanencia desde el punto de vista constituido por las selecciones de que es capaz. La composición es expresión, lo expresado es la inmanencia y se expresa en las selecciones, en los afectos. Pero la composición no expresa clara y distintamente a toda la inmanencia, sino sólo a la zona virtual constituida por las selecciones de que es capaz. El medio circundante a esa zona es oscuro, la inmanencia es el fondo oscuro mismo, el precursor oscuro sobre el que las individuaciones fulguran como el relámpago en la noche. Todo objeto posee dos mitades: lo actual es claro y confuso, claro por la zona de expresión que sus selecciones definen, confuso porque éstas se hunden en la complicación de la inmanencia; lo virtual es distinto-oscuro, distinto porque es una singularidad, una *haecceidad*, oscuro porque no está individuado.

La actualidad es la característica de la presencia, la virtualidad es la esencia de la inmanencia misma. Todo actual es doblemente afirmativo. Afirma por una parte a lo claro-confuso como lo expresado de la inmanencia y, por otra, a lo distinto-oscuro como la inmanencia que se expresa (cfr. DR 325-326). Inmanencia es para Deleuze libre posibilidad y fuerza genética, lo cual garantiza la apertura procesual de lo real sin caer en una estructura determinista. Lo actual es un hacerse y su auto-objetivación es un devenir. Las composiciones son cristalizaciones de la inmanencia misma, cristalizaciones con una zona clara sobre un todo oscuro. Lo único que distingue a unas composiciones de otras son las selecciones que efectúan, los afectos con los que viven, los fragmentos de materia que cristalizan. Será decisivo a este respecto oponer la selección a todas las formas de la exclusión, oponer la composición a todas las formas que adopta la integración, la absorción, la desaparición de lo otro en lo mismo.

Intentaré sostener que el punto verdaderamente indispensable en este sentido consiste en que lo no-seleccionado nunca está negado en Deleuze, sino afirmado como divergencia o virtualidad. Deleuze crea un concepto de selección que no se confunde con lo subjetivo y un concepto de composición que no se confunde con el individuo. Lo no-seleccionado no es irreal, sino lo real no actualizado, lo posible en el mundo, el fondo oscuro de la inmanencia sobre el cual el mundo se construye actualmente. El único secreto de la inmanencia, su ser unívoco, es el proceso de composición y descomposición, esto es, el devenir. El ser de la inmanencia es el devenir. Pero la inmanencia no se confunde con los atributos que de ella conocemos (cfr. SPE 104). La existencia organizada no se confunde con la inmanencia. Las composiciones no existen fuera de las singularidades que las componen (cfr. SPE 90), pero las singularidades no se confunden con lo que componen. Con la voluntad de explicarlo del modo más claro posible, me gustaría creer que toda la dificultad de Deleuze reside en este asunto: definir una identidad que es también diferencia, dos cosas que son distintas pero indiscernibles; definir un mundo que no coincide con sus individuaciones, sino que está abierto a fuerzas pre-individuales.

Defenderé en ese marco que la selección-composición es la auténtica esencia relacional de todo lo que aparece en la inmanencia, del «agenciamiento». De acuerdo con los diversos textos en los que Deleuze trata el tema, podremos llegar a la conclusión de que la composición es lo que pasa por los objetos y sujetos como partes del espacio (la «extensión» o «longitud») y que la selección es lo que pasa por los objetos y sujetos como ocasiones de duración (la «intensidad» o «latitud»). Por la extensión, los objetos se dividen en partes, adquieren o pierden dimensiones, forman conjuntos, un todo. Por la intensidad, todo conjunto está necesariamente abierto y en relación con todos los demás. Dada una composición cualquiera, ¿qué selecciones realiza y se realizan sobre ella? Dado un existente cualquiera, ¿qué virtualidades actualiza y sobre qué otra existencia ejerce en calidad de virtualidad? Toda composición es la expresión de una selección, la manifestación de una selección, la explicación de virtualidades actualizadas. La composición no es una selección, sino la expresión de lo seleccionado. No hay composición libre de selecciones, pues sólo lo simple o singular es no-seleccionado. La multiplicidad inmanente pertenece al orden de la coexistencia virtual, sin selección, mientras que la multiplicidad actual pertenece al orden de la composición y de la selección.

Los conceptos de selección y de composición no sólo se cuentan entre las categorías de la vida y del cuerpo, sino que además constituyen las dos potencias de la inmanencia, inseparables y correlativas. La composición es la constitución de un interior

coextensivo a las selecciones. La composición es un pliegue del afuera, pero un pliegue que se realiza en las coordenadas que trazan las selecciones o afectos, el modo particular de ser afectado. A Deleuze nunca le preocupa el individuo ya constituido, sino el nacimiento de un mundo individuante (PS 134), el principio de individuación de un mundo concreto y el modo en que el individuo se contra-efectúa en él. En este sentido, poder crear nuevos modos de existencia coincide con la libertad. En cuanto al tiempo, debemos entender que el plano de inmanencia no es lo atemporal, ni lo que da al tiempo, sino que es el tiempo mismo en tanto que «tiempo vacío» o Aión. La temporalidad, o, mejor dicho, las temporalidades, la duración específica de los distintos compuestos es, desde luego, la cualidad de los planos de organización (cfr. IM 179). Las individuaciones son *presentaciones directas* de la inmanencia, pero en un desdoblamiento constitutivo entre el caos y la organización. No se trata en ningún caso de regresar al caos, como si tuviésemos que retornar a una sustancia originaria de la que hemos sido expulsados. Según Deleuze, se trata de extraer de él nuevas figuras, trazar en él nuevos campos, hacer pasar por él nuevos planos que desprendan las fuerzas que necesitamos para crear el futuro.

Las figuras más enérgicas de lo real para Deleuze son la resonancia, la repercusión de una cosa sobre otra, la presión de lo virtual sobre lo actual, la interacción entre el caos intensivo y la presencia extensiva y, en último término, la intensidad de individuación, esto es, la «cantidad intensiva» que una individuación logra arrancar del caos, la profundidad en lo virtual que la individuación logra alcanzar (DR 40, 310, 314). Así considerado, estamos en nuestro perfecto derecho de pensar que Deleuze se trae entre manos todo un asunto de ética naturalista, en la que se refleja lo que Arnaud Villani ha dado en llamar la «anomalía metafísica» de Deleuze.²⁹

²⁹ A. VILLANI, «Deleuze et l'anomalie métaphysique», en É. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit. Villani siempre ha tratado a Deleuze de metafísico. Esta opción no es, desde luego, común entre los intérpretes de Deleuze, más ligados a la ontología. Pero en el sentido que confiere Villani al término metafísica, caracterizada en Deleuze por lo trascendental que no es condición de posibilidad de conocimientos o de experiencias, sino antes bien «condición de nacimientos» (ib., p. 49), esto es, de virtualidades, podemos estar de acuerdo en que la filosofía de Deleuze es «una metafísica de las multiplicidades y de las singularidades, que permite la emergencia de lo nuevo y que requiere, entre otras cosas, una univocidad del ser; es una filosofía concreta, que sólo teme al concepto en el sentido clásico del término; es una filosofía de la vida, que sólo teme al resentimiento y a los himnos a la muerte» (ib., p. 43). La «anomalía metafísica» de la filosofía deleuzeana se distingue entonces por su «extraña persistencia en crear una metafísica mientras que el interés se dirige objetivamente a las multiplicidades virtuales e intensas, a las singularidades, nunca a las conceptualidades o a las individualidades» (ib., p. 50), y, por otro lado, por su «total insensibilidad» hacia el tema de la muerte y superación de la metafísica (ib., p. 51). Cfr. PP 186; D 21-23; TE^b 338. Cfr. G. GUTTING, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge U. P., Cambridge, 2001, p. 331: «Gilles Deleuze hace oídos sordos a las proclamas acerca de la muerte de la filosofía e incluso se declara a favor de la metafísica sistemática. Comparte con el postestructuralismo el rechazo a los elementos unificadores de la filosofía dominante (sujeto, objeto, representación, causa, etc.) y su simpatía por los proyectos de filosofía sistemática se basa en que los constructos de éstos no constituyen búsquedas de la verdad en el sentido tradicional de la representación, sino creaciones de nuevos conceptos. Pero el caso es que los filósofos del pasado [...]

III. DERIVACIONES DEL PROBLEMA

La filosofía de Deleuze es una filosofía naturalista de la *posibilidad inmanente de creación de un nuevo mundo*, y todo ello en medio de un «violento ateísmo», de una inquietud de todo con todo, como si una cosa sólo fuese un lado de otra, un mundo el lado actual de un cosmos virtual con más lados. «Las fuerzas invisibles, las potencias del futuro, ¿no están ya presentes y mucho más insuperables que el peor espectáculo e incluso que el peor dolor?» (FB 42). Por eso convierte Deleuze a la ontología en la teoría más afirmativa. Son afirmativas incluso las preguntas extremas: ¿por qué lado vamos a rompernos?, ¿por qué lado va todo a agrietarse, a estallar, a fragmentarse y a cristalizarse, a crecer? «Toda la vida psicofísica es una cuestión de dimensiones, de proyecciones, de ejes, de rotaciones, de pliegues. ¿En qué sentido, en qué sentido partiremos?, ¿por qué extremo se derrumbará todo, se plegará o desplegará?» (LS 259). Lo más importante para la ontología de Deleuze no es el conocimiento del ser, sino de su modalidad. No se trata de jerarquía, de un ser vertical, sino de geometrías o de «líneas», de topografías, de «zonas de proximidades», de regímenes de «resonancia», de una política horizontal del ser, en el contacto inmediato de un cristal con otro y de todos los cristales en el horizonte de la materia que se cristaliza (QP 46; PP 202; TE^b 245).

proporcionan muchos de los materiales que Deleuze emplea para construir su visión intelectual de la realidad como flujo de pluralidad irreductible». Véase además la ruidosa semblanza que sobre Deleuze traza J.-P. ARON (1984), *Los modernos* (trad. de T. Segovia), F.C.E., México, 1988, pp. 359-360: «de sus pares se distingue por su alergia a los sistemas a la alemana, a las enciclopedias, a las ontologías. Cuando no se habla más que de Hegel o de Heidegger, él se afirma nominalista, estudia a Hume y a los empiristas ingleses; mientras todo se amotina contra Bergson, afectuosamente él lo interpela, no sobre fruslerías de finalidad sino sobre las sutiles colusiones del pensamiento y de lo sensible. Se complace entre los sofistas, esos amigos del fenómeno, esos enterradores de la esencia, apegándose a sus filiaciones difluentes, Spinoza que trata al universo como un torbellino de acontecimientos, Nietzsche que lo saquea bajo los asaltos del querer. Arriesgándose en la materia literaria, la disemina. La diferencia es su patria. El afuera, lo múltiple, lo poquito lo galvanizan. Aborrece la interioridad, la identidad, la totalidad». Además F. DOSSE (1992), *Histoire du structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Librairie Générale Française, Paris, 1995, p. 248: «Deleuze y Guattari establecen un corte entre el capitalismo, que está aliado con el psicoanálisis, y los movimientos revolucionarios, que van por el lado del esquizoanálisis. No hay para ellos, como para el estructuralismo, un Sujeto Significante, ni lugar asignable para trascendencia alguna: no hay más que procesos. Y nuestros autores traducen metafóricamente esta oposición confrontando el árbol al rizoma, cuyo carácter polimórfico puede representar un modo de pensamiento diferente, un concepto operacional para fomentar una nueva escritura filosófica provocadora y en ruptura con toda codificación. Dentro de esta perspectiva, el recurso a la lógica carece de sentido y, como es evidente, una escritura de esa clase se aleja de las consideraciones epistémico-lógicas del primer estructuralismo para franquear el paso a un pensamiento disruptivo, sin articulación posible y colindante con la inspiración poética». Y, desde el punto de vista del concepto de muerte en Deleuze, véase también J.-CL. DUMONCEL, «La philosophie de la vie. Introduction à la Métaphysique de Gilles Deleuze», en Y. BEAUBATIE (dir.), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Tulle, 2000.

El mundo es un cristal, un cristal de tiempo, pero la inmanencia es el magma oscuro, cósmico e imprevisible en el que el mundo cristaliza, su virtual, su opacidad y su medio. Si, como dice Deleuze, el cristal «tiene una función heurística, de acuerdo con su triple circuito: actual-virtual, límpido-opaco, germen-medio» (PP 94), cada individuo es un cristal, cada mundo es un centro de convergencias en un cosmos acentrado. ¿De qué conexiones, de qué convergencias, de qué cristalizaciones somos capaces? ¿Qué profundidad en las divergencias, en las disyunciones, en la materia viva de lo real, que tiene una «estructura virtualmente cristalizable» (IT 100), alcanza nuestro cristal? ¿De qué modo crear un cristal con más caras, en cuyo proceso de cristalización nunca seremos más que un reflejo frágil y fugaz?

Sólo hay una materia cristalizable para todas las cristalizaciones. Un solo *contractum* para todas las extensiones. Una sola *complicatio* para toda *explicatio*. Una sola naturaleza para lo natural y lo artificial, lo real y lo imaginario, para los dioses y los mortales. Un solo principio que expresa la metaestabilidad a través de todos los procesos de no-equilibrio dinámico, la vida no-orgánica del cosmos a través de todos los procesos de devenir, la materia única que disuelve toda dicotomía radical entre el hombre y la naturaleza³⁰. Si la ontología es verdaderamente inmanente, tendremos que considerar entonces a toda composición, a todo lo existente, como un cristal de inmanencia. No es ya una actualización, sino una cristalización, lo virtual y lo actual. Los cristales expresan las fuerzas de la inmanencia, la inmanencia no es otra cosa que fuerzas que se expresan, que forman compuestos, que cristalizan y se diferencian. Pero los cristales nunca se asemejan a la solución sobresaturada de la que derivan, el organismo adulto no se asemeja al óvulo o al germen del que deriva.³¹

En realidad, Deleuze siempre afronta dos clases de problemas: la individuación y su contrario, la despersonalización, el hacernos un cuerpos sin órganos; la actualización y su contrario, la contra-efectuación o virtualidad; la estratificación y su contrario, la destratificación, desterritorialización, molecularización de lo subjetivado. No entenderemos a Deleuze si no percibimos ese juego de oposiciones. Y, del mismo modo que evaluamos un cristal por la luz que contrae y hace pasar, evaluaremos a las individuaciones por las

³⁰ J. SELLARS, «The Point of View of the Cosmos. Deleuze, Romanticism, Stoicism», en *Pli*, 8 (1999), esp. pp. 1-7, 14-16.

³¹ Cfr. MP 65; IT 96, 100ss; LS 125, 19; D 184; DR 318. Cfr. D. PERL-TREVES, «Les cristaux du monde vivant», en *La Recherche*, 305 (1998), pp. 34-38. Véase además CH. BUCI-GLUCKSMANN, «Les cristaux de l'art: une esthétique du virtuel», en *Rue Descartes*, 20 (1998), pp. 95-111, sobre la cristalización como espacio vectorial de inflexión; y S. HESPER, «Kristalle des Lebens. Ein Motiv des Vitalismus in Literatur und Philosophie», en FR. BALKE u. J. VOGL (Hrsg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, Wilhelm Fink, München, 1996, esp. pp. 301-303. Por lo demás, todas las referencias de Deleuze a los cristales hunden sus raíces en su lectura de G. Simondon.

relaciones que consiguen establecer, por las composiciones a las que dan lugar, por las selecciones que hacen crecer y que les hacen crecer. De este modo es la inmanencia la cumbre del «constructivismo» y la filosofía que la acompaña la más remota antípoda de una práctica deconstructiva (TE^a 363; PP 17; MP 10). Todo es constructivista porque

«Sea como fuere, estamos en el plano de inmanencia, pero ¿estamos en él para construir verticalidades, reconstruirnos a nosotros mismos, o por el contrario para expandirnos, correr a lo largo de la línea de horizonte, llevar al plano lo más lejos posible? ¿Y qué verticalidades, que nos dan algo a contemplar, o bien que nos hace reflexionar o comunicar? A menos que sea preciso suprimir toda verticalidad como trascendencia y recostarnos sobre la tierra y abrazarla, ¿sin mirar, sin reflexión, privados de comunicación?» (PP 202; cfr. PP 201; QP 12).

Aflora ahí ciertamente un problema de política inmanente, de ética inmanente, un problema de relaciones inmanentes. Si ser es componerse y proliferar; si el ser no es otra cosa que las conexiones que se efectúan y contra-efectúan, que se componen y deshacen, entonces el ser es una política en sí misma, una política de las conjunciones. Con gran coherencia dice Deleuze que la ética sólo puede ser, por tanto, el conjunto de reglas que evaluarán si hemos pasado a formar parte de una individuación superior, es decir, si hemos pasado a un plano de composición más amplio y más rico en virtuales; o si, por el contrario, nuestra individuación ha quedado despotenciada y dañado, empequeñecido o triste aquello con lo que nos componemos (PP 137). Deleuze busca con empeño una concepción inmanente de la naturaleza y de los valores: un constructivismo, un productivismo, un funcionalismo de la vida y, para los valores, una evaluación inmanente, su correlación con modos de existencia. Deleuze se pregunta entonces: ¿qué puede una composición cuando se libera de los modos de selección que se le han asignado para identificarse a sí mismo y a sus semejantes como esa composición específica? ¿Cuál es nuestro cuerpo sin órganos, nuestro mapa de relaciones? (MP 249).

En la obra de Deleuze tiene lugar un poderoso expresionismo filosófico que consiste en mostrar que el plano de inmanencia está ahí, que es real, aunque inactual y no-pensado, en todos los planos de composición que lo expresan individualmente (QP 59). Todo lo existente tiene que hacerse, construirse, paso a paso, con una gran «prudencia práctica experimental», teniendo a la vida como única «prueba» y expresando en los encuentros que efectúa de qué es capaz en cada ocasión, si es «digno» de esos encuentros: digno de los acontecimientos, digno de la tierra, digno del contacto, en la mayor amplitud posible. La vida es expresión de acontecimientos que nos atraviesan y que debemos capturar para darnos un «sentido de la tierra». Lo que no se compone no puede expresarse.

Deleuze nos proporciona excelentes elementos para considerar que las cosas sólo tienen más o menos conexiones, no más o menos pureza; que son más o menos expresivas, no más o menos reales (cfr. SPE 83). El naturalismo radicalmente inmanente que de aquí se sigue es la realización deleuzeana de la univocidad y acciona a una ontología fuerte³². ¿De qué modo expresa lo actual las virtualidades con las que forma circuito? ¿De qué modo es la composición la expresión de sus propias selecciones? ¿De qué modo expresan nuestras acciones las fuerzas que hemos sido capaces de apropiarnos? Tres principios, dos líneas de potencia, una sola naturaleza.

*

Por si fuera de alguna utilidad en lo sucesivo, me gustaría proponer aquí una tabla a modo de orientación en el orden de las síntesis más relevantes en Deleuze.

<i>Lógicas</i>	Conexión	Conjunción	Disyunción inclusiva
<i>Temporales</i>	Presente	Pasado	Forma pura del tiempo (lo intempestivo)
<i>Inconscientes</i>	Habitus	Eros-Mnemosine	Thanatos
<i>Estéticas</i>	Acoplamiento de las series	Resonancia interna	Movimiento forzado
<i>Biológicas</i>	Cuerpo (organismo)	Memoria (Percepción)	Devenir (Cuerpo sin órganos)
<i>Topológicas</i>	Estrato	Reterritorialización	Desterritorialización absoluta
<i>Ontológicas</i>	Actual	Virtual	Materia
<i>Ontogenéticas</i>	Interior (actualización)	Ampliación, extensión, composición	Cosmos, Naturaleza, Inmanencia (individuación)
<i>Metafísicas</i>	Explicación	Implicación	Complicación

³² Para una distinción entre ontología «fuerte» y «débil», véase R. WIEHL, «Heidegger, Gadamer und die Möglichkeit einer Ontologie heute», en *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1996, esp. pp. 140-142. Una ontología es «fuerte» cuando distingue claramente entre un todo interrelacionado o un sistema de principios ontológicos referido a cierta diversidad del ente, la cual se determina merced a esos principios y con una lógica constitutiva, y, por otra parte, una multiplicidad indeterminada de principios ontológicos que carece de lógica interna. Una ontología fuerte satisface ante todo el requisito de que se desarrolle en ella una multiplicidad indeterminada de principios hacia una estructura ontológica unitaria, dentro de la cual cada principio está claramente diferenciado del resto de principios y determinado como principio ontológico de acuerdo con sus conceptos, posición y función. Tanto más «débil» es una ontología, dice Wiehl, cuanto más se distancie de ese «modelo». Debo subrayar a este respecto que en PP 48-49, QP 14 y TE^b 338 se declara Deleuze a favor de la filosofía como «sistema abierto». El sistema de Deleuze es *constructivista*, en el sentido de que no hay en el plano de inmanencia nada previamente dado, puesto que la inmanencia misma se construye a medida y al ritmo de las dimensiones que se construyen en ella; y es además *expresionista*, en el sentido de que lo que aparece en lo dado (agenciamientos, composiciones, individuos, planos de organización) constituye la actualización de una conexión inmanente nunca antes expresada. El sistema deleuzeano es un construccionismo-expresionismo y sus principios ontológicos exponen una ontología fuerte en el sentido antedicho.

PARTE I

EL PRINCIPIO DE SÍNTESIS INMANENTE

CAPÍTULO 1

LA INMANENCIA EN SÍ

(1.1) LA INMANENCIA Y EL «PLANO DE INMANENCIA»

Deleuze elabora una metafísica naturalista e inmanente nutrida por una ontología de lo virtual. Entre sus motivos de reflexión destaca la concepción de la inmanencia como multiplicidad caótica autoconsistente. Esta concepción es acompañada, de un modo u otro, por todos los conceptos elaborados por Deleuze y sólo por ella adquieren sentido. Deleuze nunca abandonó un firme inmanentismo, trabajando continuamente en la investigación y determinación de sus condiciones. Debemos dar inicio a nuestro estudio por este aspecto de extrema importancia y correctamente prevenidos contra un equívoco en el que no resulta difícil caer: dos de los conceptos esenciales en Deleuze, «inmanencia» y «plano de inmanencia», no indican exactamente la misma operación ontológica.

Podría ocurrir que el propio Deleuze haya fomentado en alguna medida esa confusión. Los meandros de su terminología dan lugar a hablar de la inmanencia como un plano de inmanencia enfrentado con un plano de trascendencia, teológico o de organización; o bien como una de las dos concepciones posibles del plano de inmanencia, también denominado de consistencia o de Naturaleza. En cualquier caso, no parece que valga la pena hurgar en las fluctuaciones terminológicas; las hay, pero no de fondo³³. Ni existe de hecho confusión alguna, sino más bien diferencias de nivel en el objeto considerado. Distintos conceptos, pero los mismos «motivos lógicos». No hay confusión porque la inmanencia como tal no se agota en ningún plano. ¿Por qué pensar que es la inmanencia misma el plano de inmanencia que nos es conocido o que trazamos actualmente en ella? ¿Qué nos lleva a creer que los planos que construimos consumen a la inmanencia? En realidad, la inmanencia no es reducible a ningún plano, ni siquiera a un

³³ Pese a todo, no me atrevería a suscribir el audaz comentario de A. Badiou, cuando dice éste, en su tan citado epitome de la obra deleuzeana, que «Deleuze siempre vuelve a construcciones conceptuales que no dudaría en calificar de *monótonas*, a un régimen particularísimo de la insistencia, de la recuperación casi infinita de una reducida batería de conceptos e igualmente a la variación con virtuosismo de los nombres, allí donde lo que se piensa bajo esa variación sigue siendo esencialmente lo mismo» (*Deleuze. La clameur de l'Être*, cit., pp. 26-27; cfr. p. 46). Ahora bien, podríamos decir que, en la medida en que Deleuze intenta acotar una y otra vez el «campo de inmanencia», los conceptos que se refieren a él tienen como base algo invariable o unívoco. Asentiría, sin embargo, a la idea de Jean-Luc Nancy según la cual la filosofía de Deleuze es una filosofía de la nominación, no del discurso: «se trata de nombrar las fuerzas, los momentos, las configuraciones, no de desplegar o de replegar el sentido. La nominación misma no es una operación semántica: no se trata de darle un significado a las cosas, sino más bien de indexar los elementos del universo virtual mediante nombres propios» (cfr. J.-L. NANCY, «Pli deleuzien de la pensée», en É. ALLIEZ [dir.], *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 120).

plano inmanente o de inmanencia. Sin ser una dimensión suplementaria, una dimensión oculta y nunca dada, la inmanencia misma es más profunda que el plano de inmanencia construido, más profunda que toda imagen del pensamiento, por más inmanente que ésta sea. La inmanencia es irreducible a los planos que logramos trazar en ella y no puede ser inferida, por tanto, de los campos empíricos que la ocupan.

No quiere esto decir que el esfuerzo de construcción del plano de inmanencia resulte baldío o inocuo. Todo lo contrario. Cuanto más lejos llevemos la construcción, más intenso, complejo y consistente será el plano resultante. Tampoco quiere decir que la inmanencia sea un incognoscible, lo incognoscible en cuanto tal. Conocemos y percibimos de la inmanencia lo que nos da a conocer y nos hace percibir, a medida que construimos el plano. Hay trascendencia, por tanto, cada vez que se nos impide construir el plano de inmanencia (PP 200), que estará siempre caracterizado por su negación radical de la representación, de la analogía, del dualismo, de la carencia y por su afirmación de las fuerzas, de la univocidad, de la vida. Construir el plano de inmanencia, renovarlo, incrementarlo, afirmarnos en él es ya una tarea máxima que implica diferencia y devenir. De acuerdo con Deleuze, debemos decir al mismo tiempo que la inmanencia es plenamente inmanente y que, no obstante, tiene que ser construida; no hay nada que la dé, sino que se construye paso a paso, con dimensiones crecientes y decrecientes, con las composiciones que la ocupan, con las descomposiciones que la deshacen, variando con sus propias variaciones. No es una forma estable más allá de lo dado, sino la multiplicidad inorganizada dentro de la cual se organizan las multiplicidades dadas: «es preciso que la variación misma varíe sin cesar, es decir, que pase efectivamente por nuevos caminos, siempre inesperados» (MP 126).

Deleuze prefiere hablar en muchos casos de «plano de inmanencia» para acentuar el carácter comunitario de la inmanencia. Un solo plano de naturaleza para lo natural y lo artificial, un plano común de inmanencia donde están todos los cuerpos, todas las almas, todos los individuos y las partículas impersonales de las que se componen. Un plano geométrico que complica a todos los puntos, a todas las líneas, a todas sus bifurcaciones e intersecciones. «¿Qué es ese plano y cómo lo construimos? Porque el plano es, a la vez, plenamente plano de inmanencia y, no obstante, tiene que ser construido, para que vivamos de una manera spinozista» (SPP 165). Vivir y pensar de una manera spinozista significa aquí al mismo tiempo que sólo existe un plano en el que todo se construye, que el plano varía con lo construido (inmanencia) y que, no obstante, existe una diferencia de naturaleza entre el plano mismo (virtualidad) y lo construido de él (actualidad), pues de lo contrario se

agotaría el plano en sus determinaciones actuales y el tiempo mismo en el instante presente. Resulta claro que nuestras dificultades, como las de Deleuze, derivan del hecho de tener que hacer distinciones de naturaleza en condiciones de univocidad, es decir, del hecho de demostrar que la inmanencia es absoluta y que no por ello es todo lo mismo, que la inmanencia no es lo Mismo o lo Idéntico.

Por esta razón, la diferencia de naturaleza en Deleuze siempre es una diferencia inmanente entre lo construido y lo no construido, entre lo no individuado y las individuaciones, entre la materia caótica y la materia organizada, las cuales definen continuamente «dos planos», «dos concepciones del plano», «dos lados del plano», una misma casa con «dos pisos» o dos «estados» diferenciados de inmanencia. Altamente indicativo de esta orientación es el hecho de que Deleuze no se pronuncie acerca de problema gnoseológico alguno. No podemos conocer por completo una unidad que varía en sí misma de acuerdo con la multiplicidad que contiene, pero no por ello deja de ser la unidad de esa multiplicidad correlativa (IM 41). Lo que conocemos es lo que construimos, lo que extraemos y organizamos en un plano relativo. Los auténticos problemas, si logran plantearse con condiciones de inmanencia, tienen mucho más que ver con la sensibilidad y con los afectos, esto es, con los modos de construcción o composición, con la alegría y la tristeza spinozistas en último término. El problema inmanente es un problema de relación, de composición o de conexión de las diversas partes del plano (MP 633).

Siempre podremos decir que el plano de inmanencia es único y que en ese plano único existen muchos planos inmanentes, múltiples mesetas en una misma planicie ilimitada. Deleuze da pie, en efecto, a esta interpretación. Pese a todo, conviene retener que, con las debidas diferencias de nivel, la inmanencia siempre será más intensa e inorgánica que el plano de inmanencia que se ha hecho presente, más profunda que el «corte» (*coupe*) que nuestro plano actual traza en la materia viva inmanente (D 180; QP 43; IM 41). El plano de inmanencia es una «sección» o «corte» del caos inmanente, de la Naturaleza, y actúa como una «criba» (QP 44). Si eso es así, tiene Deleuze toda la razón al hablar del fondo oscuro inmanente, de la naturaleza inmensa que es el medio en el que se crea el mundo (cfr. TE^a 135-136). Construir nuestro plano de inmanencia es, pues, operación idéntica a crear un mundo sobre ese «precursor oscuro» que no es, sin embargo, realmente distinto de la presentación de los mundos (cfr. IM 87-88). El plano de inmanencia tiene que ser construido en cada ocasión, en un esfuerzo renovado en cada instante porque la inmanencia es variable, una «variación continua», una «pura

multiplicidad», razón por la que ciertamente coincide la filosofía con una creación continua de conceptos.

El plano de inmanencia define la totalidad de inmanencia que ha podido construir cada época, el vértigo de inmanencia que han podido soportar los hombres en cada época. El plano de inmanencia sólo será el máximo de consistencia que han logrado dar los hombres al caos inmanente ilimitado: el Cosmos energético, informal e inmaterial, poblado por fuerzas no pensables es lo que el plano captura parcialmente (MP 422-423). El plano de inmanencia o la vida son lo Abierto (PP 79-80; IM 20, 29) o el Afuera (QP 59; F 92-93). En otros lugares, Deleuze se refiere al plano como la Relación o lo Dividual (IM 34), el planómeno, la Máquina abstracta, el Cuerpo sin órganos (D 113; MP 74, 189-190). Y si nos preguntamos por qué tantos nombres para nombrar lo que no puede ser sino inmanente a sí mismo, la respuesta consiste en que la inmanencia es un constructivismo, multiplicidad de planos en el plano; porque se construye en cada caso de una forma distinta; porque en cada caso viene dotada de nuevos afectos, que exigen la creación de nuevos términos. Deleuze emplea conceptos tan inusuales en filosofía porque a lo que quiere pensar, a aquello a lo que quiere dar conceptos, esto es, a lo posible, a lo abierto en el mundo, al devenir, no le conviene los conceptos consuetudinarios, los cuales lo retrotraerían a una tranquila cotidianeidad o a lo ya formado, a lo devenido³⁴. El pensamiento llega de ese modo a lo imposible, a lo improbable y a lo inesperado, a lo no pensable o al límite de lo pensable; la filosofía, a lo no-filosófico; la vida, a una vida mayor. Los problemas de inmanencia necesitan «palabras extraordinarias», poseen una «extraña necesidad» de esas palabras para alcanzar el Afuera y sus problemas inéditos (D 9; QP 13; PP 44-45; DR 205; IT 169).

Una vez efectuadas estas precisiones preliminares, cuyo completo desarrollo sólo más adelante podremos realizar, pasamos ya a considerar qué se construye cuando construimos un plano, qué construye el plano cuando se construye, con qué materiales se construye en sí misma la inmanencia. Intentaremos describir, por tanto, el fondo de la inmanencia. En esta operación, tiene Deleuze el mérito de haber situado la filosofía en un paradigma vitalista. Para Deleuze, toda concepción de la inmanencia alejada de la vida será inferior a la inmanencia y contraria a la vida. El caos, la materia no-formal o naturaleza conjuntiva son las nuevas figuras que adquiere la inmanencia en Deleuze; una vitalidad no-

³⁴ TE^b 356; TE^a 28. Probablemente se hace eco Deleuze de la consigna bergsoniana de que un empirismo digno de ese nombre se ve obligado a realizar un esfuerzo nuevo para cada nuevo objeto de estudio (cfr. H. BERGSON [1903], «Introduction à la métaphysique», en *Œuvres*, P.U.F. [Édition du Centenaire], Paris, 1991, p. 1408).

orgánica y salvaje es su único atributo; y las singularidades pre-individuales o haecceidades son las nuevas figuras que adquieren los modos de la sustancia inmanente.

(1.2) LA UNIDAD DE CAOS Y COSMOS

Deleuze presenta al caos como el movimiento infinito de una materia informal (cfr. QP 144, 147-148). En este sentido, el caos se confunde con un cosmos ilimitado en cuyo seno se forman múltiples mundos. Se trata, por tanto, de una materia indeterminada, ni primera ni última, ni originaria ni final, sino *medium* de determinación o sustancia genética (cfr. IM 175). Los mundos se crean continuamente por actualización o estratificación a partir del caos (MP 627). En la medida en que todo lo formado, todo lo organizado, todo lo individuado, todos los mundos son inmanentes a este *medium*, debemos definirlo como la inmanencia misma, la inmanencia absoluta, que no es inmanente a otra cosa. Si la inmanencia es absoluta, si no es inmanente a otra cosa, todo es inmanente a ella: los sujetos, los individuos, los mundos, la vida y la muerte. Lo contiene todo a velocidad infinita (QP 26, 45, 111). El caos que lo contiene todo, sin ser una totalización o un absoluto, el concepto de los conceptos o el ser de todos los seres, se define como «precursor oscuro» o fondo indeterminado que no es indiferenciado (LS 166). No hay formas, sino elementos informales intensivos; no hay sujetos, sino sujetos latentes, larvarios, germinales y procesos de subjetivación. Las mismas fuerzas entran en procesos diversos.

En el caos, en efecto, las cosas nacen y mueren, crecen y se deshacen, se componen y desintegran. El caos es así el «medio de todos los medios» (MP 385), el *medium* infinito en el que los medios se forman. Más allá de los planos contruidos, de las organizaciones y de los mundos formados, no existe un universal abstracto, sino un cosmos variable en sí mismo, un *caosmos* formado tan sólo por una materia informal, en el que no circulan más que elementos pre-individuales, singularidades impersonales y virtualidades sin actualización (QP 144; IT 108). El *caosmos* es el cosmos caótico y consistente poblado por una materia anónima, parcelas infinitas de una materia impalpable que entran en conexiones variables (MP 312-313). El *caosmos* contiene todo lo formado, pero en sí mismo es la condición de formación para lo formado; constituye las condiciones para toda experiencia real. *Caosmos* es el cosmos que lo sostiene todo, donde todo insiste y persiste, que lo complica todo, incluso a los contrarios y especialmente a los contrarios como tales, a todas las convergencias y divergencias en el universo (P 188; LS 206). Es el auténtico fondo

del que las cosas entran y salen, nacen y retornan. Es el caos que lo complica todo o la *complicación* como cosmos inmanente, respecto del cual cada mundo será una actualización, una composición o *agenciamiento* concreto (MP 343). El *caosmos* es exactamente la inocencia de la materia en la inocencia del devenir, el diferir de la diferencia y el retornar de la diferencia eternamente, consistencia real de todo lo existente, aparezca o no. Ese *caosmos*, a la unidad del caos y del cosmos, la define Deleuze en su dependencia de lo formado como precursor oscuro o fondo de lo indeterminado. El *caosmos* es el nombre de la inmanencia en su mayor escala o como cosmos diferencial.

El *caosmos* es para Deleuze el fondo inmanente de relaciones diferenciales entre singularidades pre-individuales e impersonales. Es la materia complicada de los mundos, de todo lo que aparece. La complicación es el «estado del caos que retiene y comprende a todas las series intensivas actuales que corresponden con las series ideales [que se forman en torno a las singularidades], que las encarnan y afirman su divergencia» (DR 359). A la totalidad virtual en la que las cosas, las series de cosas, tanto las que convergen como las divergentes, coexisten sin anularse mutuamente, Deleuze la denomina «consistencia» o «complicación», *complicatio* (PS 58; MP 181). Se trata, pues, de un universo material pre-personal, a-subjetivo y no-orgánico que sólo formalmente (*en droit*, reitera Deleuze) precede a lo individuado, ya que realmente coexiste con él, le es inseparable y no es una existencia vacía y abstracta anterior a la individuación (DR 56, 318, 323). Es la materia virtual que la individuación actualiza, sin ser lo actual extraño o exterior a esa materia.

El *caosmos* inmanente pre-individual no es lo contrario de la presencia individuada, ni la implica como negativo, sino que la contiene en sí mismo como diferencia, como diferenciación. Tanto la materia informal y pre-individual como los «campos de individuación» son inmanentes. La inmanencia contiene, por tanto, la materia virtual y los materiales actuales, los virtuales y los actuales, en una totalidad involuntaria, contraria a la mente de un Dios que decidiría qué pasa a la existencia de acuerdo con un cálculo. La inmanencia es, a ese respecto, una «máquina abstracta» que no es la suma de sus piezas o un «cuerpo sin órganos» como materia ilimitada no organizada a la que los órganos que se forman son inmanentes. Deleuze concibe el *caosmos* como la vida germinal o vida no-orgánica a la que los organismos y organizaciones son inmanentes (cfr. IM 76). El *caosmos* se confunde realmente con la vida no-orgánica porque no hay otra cosa que la vida, porque la vida no es inmanente a algo que no es vida, porque la inmanencia que sólo es inmanente a sí misma es una vida (TE^b 360) y lo que sólo es inmanente a sí misma es la inmanencia. Deleuze no pone aquí en juego a las fuerzas presentes en un plano construido; no se trata

ya de «las fuerzas territorializadas, reunidas en fuerzas de la tierra, sino de las fuerzas recobradas o liberadas de un Cosmos desterritorializado» (MP 402).

El *caosmos* no es «ni estable ni inestable, sino metaestable» (LS 125), complica conjuntamente lo estable y lo inestable en una multiplicidad heterogénea; pero no es fácil de describir, se nos escapa ese fondo caótico que es una profundidad original, intensiva, donde todo fermenta en un estado de libres diferencias que sólo posteriormente aparecerán en un plano actual (DR 72). El *caosmos* es el precursor oscuro de todo lo que aparece, el universo oscuro de todos los mundos. El *caosmos* es la inmanencia misma en su cualidad de indeterminación creadora, de universo informal e incorporeal, que es en cierto modo abstracto y trascendental respecto de las individuaciones, mundos y sujetos empíricos que en él se forman, pero igualmente real que ellos:

«Al operar bajo todas las formas, la individuación como tal no es separable de un fondo puro que ésta hace surgir y que trae consigo. Resulta difícil describir ese fondo y, al mismo tiempo, el terror y la fascinación que suscita. Remover ese fondo es la ocupación más peligrosa, pero también la más tentadora en los momentos de estupor de una voluntad obtusa. Porque ese fondo, con el individuo, asciende a la superficie y, sin embargo, no cobra forma o figura. El fondo está ahí, nos mira fijamente, pese a no tener ojos. El individuo se distingue de él, pero el fondo no se distingue del individuo, continúa unido a lo que se separa de él. Ese fondo es lo indeterminado, pero en tanto que continúa abrazando a la determinación, como la tierra al calzado» (DR 197).

La inmanencia es de esta suerte la diferencia en sí que no es estática (lo «diferenciante», la «diferenciación»). Inmanencia es la realidad absoluta que consiste en hacer comunicar a todo lo real, la invisibilidad en la que aparecen todos los visibles. En este sentido, la inmanencia es el «invisible precursor»³⁵, la existencia indeterminada en la que nace toda existencia. Merece la pena tener en cuenta las palabras exactas de Deleuze:

«Cuando hablamos de un comunicar de series heterogéneas, de un acoplamiento y de una resonancia, ¿no es con la condición de un mínimo de semejanza entre las series y de una identidad en el agente que opera la comunicación? [...] Y, además, ¿qué es ese agente, esa fuerza que asegura la comunicación? El rayo estalla entre intensidades diferentes, pero está precedido por un *precursor oscuro*, invisible, insensible, que

³⁵ En «Z comme Zigzag», en *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, declara Deleuze que «podemos imaginar un caos lleno de potenciales: ¿cómo ponerlos en relación? Ya no recuerdo en qué disciplina vagamente científica existe un término —que me gustó tanto que le saqué partido en un libro— que consistía en que entre dos potenciales pasaba un fenómeno que se definía mediante la idea de un precursor oscuro. “El precursor oscuro” es lo que ponía en relación a los potenciales diferentes. Y una vez que el precursor oscuro trazaba un recorrido, los dos potenciales se hallaban como en estado de reacción. Y, entre ambos, fulguraba el acontecimiento visible: el relámpago. Primero el precursor oscuro, después el relámpago. Así es como nace el mundo. Siempre hay un precursor oscuro que nadie ve y luego el relámpago que ilumina. Eso es el mundo. Así debería ser el pensamiento. Así debe ser la filosofía. La sabiduría zen es así. El sabio es el precursor oscuro y luego viene el bastonazo, porque el maestro zen se pasa el tiempo distribuyendo bastonazos: el relámpago es lo que hace que veamos las cosas». Cfr. DR 156-157, 160, 189, 330, 373.

determina por anticipado su camino invertido, como en bajorrelieve. [...] se trata de saber cómo ejerce el precursor ese papel. No cabe duda de que hay una identidad del precursor y una semejanza de las series que pone en comunicación. Pero ese “hay” sigue siendo perfectamente indeterminado. [...] Identidad y semejanza no serán ya más que ilusiones inevitables, es decir, conceptos de la reflexión que darían cuenta de nuestro hábito inveterado de pensar la diferencia a partir de las categorías de la representación, pero sucede esto porque el invisible precursor se ocultaría, a sí mismo y a su funcionamiento, y ocultaría al mismo tiempo al en-sí como verdadera naturaleza de la diferencia. Dadas dos series heterogéneas, dos series de diferencias, el precursor actúa como lo diferenciante de esas diferencias. De este modo es como las pone en relación inmediatamente, mediante su propia potencia: el precursor es el en-sí de la diferencia o el “diferente de un modo diferente”, es decir, la diferencia en segunda potencia, la diferencia de sí que relaciona a lo diferente con lo diferente por sí mismo» (DR 156-157).

El precursor oscuro es lo que complica a las series, lo que resuena entre las series poniéndolas en comunicación o lo que relaciona a lo heterogéneo como tal, pero la complicación misma es una diferencia; no complica a las series en una identidad superior, sino en un diferir que las implica como tales series heterogéneas. Por eso «llamamos *dispar* al oscuro precursor, a esa diferencia en sí, en segunda potencia, que pone en relación a las series heterogéneas o dispares en sí mismas» (DR 157). En el *caosmos* todo es consistente, los contrarios consisten, implicados los unos en otros, en un medio de diferencias. El *caosmos* indica en Deleuze el estado ontológico inmanente del todo de las divergencias afirmadas, al tiempo que las convergencias ahí registradas formarían un mundo específico de acuerdo con la intensidad de las singularidades. Los términos «fondo indeterminado», «precursor oscuro» y «caosmos» ayudan a calificar a la inmanencia como un todo que no es originario, ni ordenado ni desordenado en sí mismo, sino pura diferenciación en cuya retirada sólo hallamos una complicación caótica positiva:

«Las series de base son divergentes. No relativamente, en el sentido de que bastaría con volver sobre nuestros pasos para hallar un punto de convergencia, sino que son absolutamente divergentes, en el sentido de que el punto de convergencia, el horizonte de convergencia está en un caos, desplazado siempre en ese caos. Ese caos mismo es lo más positivo, al mismo tiempo que la divergencia es objeto de afirmación. Ese caos se confunde con la gran obra, que mantiene *complicadas* a todas las series, que afirma y complica a todas las series simultáneas. (No sorprende que Joyce experimentase tanto interés por Bruno, el teórico de la *complicatio*). La trinidad complicación-explicación-implicación da cuenta del conjunto del sistema, es decir, del caos que lo mantiene a todo, de las series divergentes que entran y salen de él y de lo diferenciante que las relaciona a unas con las otras. Cada serie se explica o se desarrolla, pero *en* su diferencia respecto de las otras series que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, *en* ese caos que lo complica a todo [...]» (DR 161-162).

En tanto que fondo indeterminado, el *caosmos* es, por otro lado, la esencia para el pluralismo. Todo puede darse en sí porque no hay nada determinado de antemano, ni

previsible, ni reversible. El *caosmos* inmanente convierte al pluralismo en el «pensamiento más peligroso» porque en su cometido propio, que es la inversión del platonismo, desmigaja a un mundo originario y estable de formas, no quedando de él más que un universo de materia informal, un puro hilozoísmo, como veremos. Para Deleuze, en efecto, el descubrimiento de la positividad del *caosmos*, esto es, el descubrimiento «de una pluralidad de oposiciones coexistentes, en todo dominio, no es separable de un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia a lo negativo y a la oposición como apariencias en relación al campo problemático de una multiplicidad positiva. No pluralizamos la oposición sin abandonar su dominio y sin entrar en las cavernas de la diferencia, que hacen resonar la positividad pura que poseen y que rechazan a la oposición como agujero sombrío visto únicamente desde fuera» (DR 263-264). Ese pensamiento peligroso es sin duda el pensamiento de la inmanencia que disuelve a la identidad, el «vértigo» de la inmanencia que hace tambalear al ser y que instaura una lógica de los acontecimientos que neutraliza a la de las esencias (cfr. QP 49-50). Por el pluralismo es el *caosmos* un auténtico multiverso. Como dice Merleau-Ponty, «lo originario estalla y la filosofía debe acompañar a ese estallido, a esa no-coincidencia, a esa diferenciación»³⁶. La inmanencia es el multiverso al que los universos son inmanentes, en tanto que el caos «no es una pura indiferenciación; el caos posee una trama ontológica específica. Está habitado por entidades virtuales y por modalidades de alteridad que carecen por completo de universalidad».³⁷

Desde el punto de vista de los mundos actualizados sobre ese fondo informal, Deleuze admite que las series de base, que son simultáneas y coexistentes en su estado divergente, se ordenan ahora sucesivamente; una va “antes” y la otra “después” en los presentes que pasan en la representación. Pero no sucede así en absoluto en relación con el caos que las comprende en su estado virtual de coexistencia (cfr. DR 162). Las series se suceden desde el punto de vista de la presencia, pero desde el punto de vista de la inmanencia misma coexisten virtualmente en un caos ilimitado y vitalista. El *caosmos* expresa para Deleuze la imagen de un cosmos formalmente anterior a los mundos que se presentan. Sólo en la dirección de este *caosmos* que arruina a la diferencia cosmológica entre dos mundos podemos hallar las categorías reales de la inmanencia.

«Ésta es la dirección en la que tenemos que buscar las condiciones, no ya de la experiencia posible, sino de la experiencia real (selección, repetición, etc.). *Abi es donde hallamos la realidad vivida de un dominio sub-representativo*. Si es cierto que la representación tiene a la identidad como elemento y a un semejante como unidad de medida, la pura

³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 165.

³⁷ F. GUATTARI, *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992, p. 114.

presencia tal como aparece en el simulacro tiene a lo “dispar” por unidad de medida, es decir, siempre *una diferencia de diferencia como elemento inmediato*» (DR 95; c.m.).

La inmanencia anula el punto de vista platónico de un modelo y de una copia e instauro el reino de los simulacros, de las imágenes, de la diferencia. La inmanencia no es un mundo de mundos, sino la pura coalescencia de todos los mundos reales, posibles e imposibles, más allá de toda condición de acuerdo con la cual un mundo desempeñaría el papel de la identidad de un modelo y otro el de la semejanza de una copia (cfr. DR 163). El *caosmos* es el universo de coexistencia virtual de los contrarios en tanto que tales, de la diferencia en sí, cuyo tiempo no es el tiempo de la «sucesión». De manera que no se trata aquí del «esfuerzo platónico por oponer el cosmos al caos, como si el Círculo fuese la huella de la Idea trascendente capaz de imponer su semejanza a una materia rebelde. *Se trata incluso de todo lo contrario, de la identidad inmanente del caos con el cosmos*» (DR 168; c.m.).

La inmanencia es efectivamente la materia rebelde e informal, la vida no-orgánica llena de fuerzas, el *caosmos* de todos los mundos como diferencia que se diferencia, como lo «diferenciante» entre los mundos formados. En lugar de dos mundos, el cosmos ordenado de las ideas y un caos descorazonador de copias, un solo mundo, un solo cosmos, un *caosmos*, puesto que la inmanencia es absoluta: «el sistema del simulacro afirma la divergencia y el descentramiento; *la única unidad, la única convergencia de todas las series es un caos informal que las abarca a todas*» (DR 356; c.m.). La unidad del caos y del cosmos es, como naturaleza inmanente, la reunión de contrarios, la convivialidad de los convergentes y los divergentes, de los compositibles y de los imposibles en una complicación cósmica o caos informal. Con estos elementos defenderá Deleuze que la naturaleza inmanente es unión, comunidad, en el sentido de que mantiene unidos a los homogéneos y a los heterogéneos, a los homogéneos con los heterogéneos. El *caosmos* es la figura de la *consistencia absoluta* de esas diferencias, la consistencia de la heterogeneidad.

Por otra parte, se hace ya evidente que el *caosmos* contiene además una nueva imagen del ser, pero de un ser deforme, espasmódico, irreconocible, no-persona o impersonal. En la medida en que la producción impersonal de la inmanencia es sometida a las exigencias de la representación, a los lúgubres juegos del representante y de lo representado en la representación (ACE 63), tendremos que hacer el esfuerzo, si nuestra imagen del pensamiento es vitalista, de penetrar y aceptar esa producción con todas las consecuencias. Tenemos que «intentar pensar ese mundo» compuesto únicamente por partículas impersonales (MP 312-313). El *caosmos* es la inmanencia, pero la inmanencia que sólo es inmanente a sí misma, que difiere en sí misma y no en otra cosa o de otra cosa; que

es inmanente a sí misma como *caosmos*. Deleuze eleva la sustancia inmanente a cosmos diferencial de vida no-orgánica y proyecta sobre la ontología, una vez sustraída a las penurias del Ser idéntico a sí mismo, la luz de una virtualidad cosmológica bañada en el azar infinito: «la ontología es la tirada de dados —caosmos del que el cosmos brota» (DR 257).

Que la inmanencia sólo sea inmanente a sí misma no quiere decir en ningún caso que debamos identificarla con una totalidad vacía o una profundidad indiferenciada. Quiere decir más bien que, al no ser inmanente a otra cosa, todo es inmanente a ella. Lo complica todo, lo implica todo. Complica a la vida organizada en una vida no-orgánica; a los sujetos, en procesos de subjetivación; a los mundos actualizados, en un cosmos virtual; a las composiciones individuales, en las selecciones que efectúan. Deleuze define a la inmanencia como materia inocente en la que todo deviene, auténtica inocencia afirmativa del devenir, y al *caosmos*, al mundo indeterminado en que esa materia consiste, como mundo impersonal recorrido por fuerzas anónimas.

(1.3) EL MUNDO IMPERSONAL Y LAS FUERZAS ANÓNIMAS

El *caosmos* y la vida no-orgánica que le pertenece definen un mundo subrepresentativo, sin individuos, sin cosas compuestas, ni determinaciones fijas. Para Deleuze, se trata en este sentido de la gloria de una materia no formada, de un auténtico clamor submolecular de la vida: un mundo anterior a lo individual, el mundo de lo «Dividual» (IM 26, 34, 140), el mundo del «SE» o de los acontecimientos. El «*om*», el «*man*» que Heidegger juzga como inauténtico es para Deleuze, por contra, lo profundo en sí mismo, el fondo de las fuerzas impersonales:

«Cuánto difiere ese *se* del de la banalidad cotidiana. Es el *se* de las singularidades impersonales y pre-individuales, el *se* del acontecimiento puro en el que se muere (il *meurt*) de igual modo que llueve (il *pleut*). El esplendor del *se* es el esplendor del acontecimiento mismo o de la cuarta persona. Por esa razón no hay acontecimientos privados y otros colectivos; como tampoco hay individual y universal, particularidades y generalidades. Todo es singular y, por consiguiente, colectivo y privado a la vez, particular y general, ni individual ni universal» (LS 178).

El mundo que corresponde a esta perspectiva es un mundo de génesis que precede formalmente a los mundos generados. Es un único mundo intensivo y profundo, deforme, informal, cruel, pero que coexiste afirmativamente con todos los mundos creados, que se

crean y recrean continuamente. Por debajo o al lado, coexistiendo con los mundos formados, la estructura inmanente es un mundo impersonal: no hay, de acuerdo con Deleuze, ni cosas, ni sustantivos, ni adjetivos, sino puros verbos, acontecimientos en ese *caosmos*. No es un mundo extensivo, como los mundos que se crean o las extensiones actualizadas, sino un mundo, un cosmos que se confunde con la intensidad como tal y que define tanto a las condiciones de la experiencia real como a la materia que ocupa la extensión (DR 298-299). Mundo en el que las fuerzas lo pueden todo, las relaciones lo unen todo, el lenguaje lo dice todo, la producción lo maquina todo y la diferencia pasa por cualquier cosa. Mundo de la afirmación pura, afirmación que lo afirma todo, sin separar nada, sin dejar nada al margen, sin seleccionar nada. El procedimiento de Deleuze es radical: el cosmos inmanente es la consistencia absoluta de las partículas más elementales, de las singularidades pre-individuales, la *Omnitudo* de las fuerzas, una génesis pura. Toda génesis va de lo singular complicado a lo individual explicado, de lo impersonal a la personalización; no de lo más general a lo menos general, de lo universal abstracto a lo particular concreto, sino de lo virtual a lo actual, ambos reales en un único plano (DR 237-238).

El mundo impersonal e intensivo que es el *caosmos* es el mundo de una pura materia de génesis (cfr. DR 212; LS 121). Y si lo generado son individuaciones, la génesis misma tiene que ser impersonal y el mundo de la génesis un mundo no personal, pre-individual, de fuerzas anónimas, de máquinas productivas. Según Deleuze, no podemos darle a las singularidades la actualidad que no tienen, ni quitarles la realidad que tienen. El mundo del SE es el mundo afirmado de la diferencia, el mundo que a la representación se le escapa (DR 78). El *caosmos* es, por tanto, el mundo o el cosmos en el que sólo existen partículas o elementos diferenciales positivos en movimiento, un movimiento que «implica una pluralidad de centros, una superposición de perspectivas, un solapamiento de puntos de vista, una coexistencia de momentos que deforman esencialmente a la representación» (DR 78). Pero el mundo de los estados pre-individuales no es una noche indiferenciada, no carece de singularidades, no es un mundo vacío e indiferente; todo lo contrario, las singularidades son elementos diferenciales definidos por la existencia y repartición de potenciales en campos de individuación que están determinados por la distancia entre órdenes heterogéneos (cfr. DR 317). El mundo del SE es el mundo de intensidades anónimas distribuidas «nomádicamente» en campos de potencialidad heterogénea que preceden a las actualizaciones. Ésta es la «profundidad» que asciende a las superficies o la inmanencia en la que los planos de individuación se trazan.

«La individuación como diferencia individuante no es un ante-Yo, un ante-sí mismo, en menor medida que es preindividual la singularidad como determinación diferencial. Un mundo de *individuaciones impersonales* y de *singularidades preindividuales* es el mundo del SE o del “ellos”, que no se rige por la banalidad cotidiana; mundo, por contra, en el que se elaboran los encuentros y las resonancias, rostro último de Dionisos, auténtica naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda a la representación y hace advenir a los simulacros» (DR 355).

Deleuze nos da a pensar entonces un mundo que no es una noche indiferente en la que todos los gatos son pardos, sino una oscuridad que es «diferenciada y diferenciante, aunque no identificada, no individuada»; una noche que «se ha hecho blanca» para componer un universo de puras fuerzas impersonales (DR 355). En realidad, si el ser es lo individuado y sus diferencias, diferencias actuales, entonces el mundo pre-individual es un afuera del ser, un ante-ser, un extra-ser; si lo que es, es individuado en un estado de cosas, entonces el ser pre-individual debe ser literalmente definido por el «splendor incorporal del acontecimiento» y como un «Extra-ser», un ser sub-representativo más allá de lo general y de lo particular, de lo colectivo y de lo privado (LS 257, 174). Lo pre-individual no es indiferente ni la indiferenciación, sino que es singular, una *haecceidad* que habita en el mundo de la potencia. Y el mundo pre-individual no es un vacío negro ni un caos sin individuación posible, sino inversamente el «reino caótico de la individuación» (DR 332).

En su sentido extremo, ese «extra-Ser» o «(no)-ser» es el principio mismo de la génesis de los seres. Pero no es un no-ser como ser de lo negativo, sino como el ser de lo problemático, de lo metaestable, de lo impersonal, del elemento diferencial en el que comunican todos los seres (DR 89). El mundo del SE configura, por tanto, el punto de vista inmanente de las fuerzas, virtualidades o potenciales. Es un mundo de indeterminación virtual, de materia aún no individuada en materiales concretos, pero completamente real porque lo potencial y lo virtual no se oponen a lo real, sino que constituyen antes bien la realidad de lo creativo, la puesta en variación continua de las variables, que sólo se opone a la determinación actual de sus relaciones constantes (MP 125). Deleuze cree firmemente en un mundo en el que las individuaciones son impersonales y las singularidades pre-individuales; cree en una naturaleza impersonal de las cosas (DR 4).

Por esta razón se trata de un mundo complicado, peligroso, fascinante, a-subjetivo, casi impenetrable, en el que las singularidades móviles y comunicantes penetran las unas en las otras a través de una infinidad de grados, una infinidad de modificaciones (LS 345). Mundo de Alicia donde, según Pier Aldo Rovatti, Deleuze, después de Nietzsche, juega su

partida, escenifica su «golpe de teatro filosófico». En ese mundo topológicamente complejo, lleno de superficies que se interpenetran y planos que se intersecan, ningún elemento está solo, sino que siempre se da una doble serie, y las series no son convergentes o, al menos, si convergen, lo hacen en el ámbito de una «lógica» de las divergencias. El mundo de Alicia deleuzeano no sólo es «un espacio que carece de centro subjetivo, de una orientación a partir de un yo, sino también (y por eso) lugar de la duplicidad, donde la dirección siempre es como mínimo doble y donde no es ya posible señalar el límite entre el adentro y el afuera con el modelo de la oposición entre el arriba y el abajo. Lo interior y lo exterior [...] se pertenecen mutuamente sin excluirse y sin identificarse, siendo su propio modo de estar juntos (síntesis disyuntiva, por decirlo con Deleuze, o, más tarde, *agencement*, concatenación) lo que garantiza la distinción»³⁸. El mundo impersonal exigirá del pensamiento deleuzeano, en efecto, la entrada en resonancia con lo no-actual y de su filosofía un empirismo superior sin sujeto ni conciencia.

(1.4) LAS PARTÍCULAS DE LA MATERIA INMANENTE

Deleuze describe físicamente a la inmanencia como un mundo o plano cuyas partículas materiales son impersonales. La inmanencia se compone de partículas en relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, proyectadas en todas direcciones en un universo acentrado en el que todo reacciona sobre todo, sin ser nada excluido (MP 312-313, 318, 326; IM 90). Estas partículas son singularidades, puntos de intensidad que trazan líneas y siguen una trayectoria de acuerdo con la relación diferencial en la que el punto entra (LS 80). De acuerdo con este modo geométrico descriptivo, una singularidad es el punto de partida de una serie que se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema hasta la proximidad de otra singularidad; ésta engendra otra serie que converge unas veces y otras diverge respecto de la primera, de acuerdo con el juego del mundo (DR 357; P 80, 89-90). Pero no sucede así en el fondo complejo que hace resonar y afirma a todas las series, todas las trayectorias, todas las velocidades y movimientos relativos (LS 125-127, 206).

En este fondo las partículas corren en todas direcciones, las singularidades se prolongan en todas direcciones hasta que comienzan a converger unas con otras en torno a centros de creación o conjunciones parciales (P 85; ACE 469; D 36). Deleuze concibe el

³⁸ P. A. ROVATTI, «Nel mondo di Alice», en S. VACCARO (cur.), *Il secolo deleuziano*, Associazione Culturale Mimesis, Milano, 1997 (cit., p. 133).

plano de inmanencia como un plano trazado por puntos y las líneas que éstos forman, como un plano de materia informal o formada tan sólo por partículas impersonales llevadas en flujos de velocidad variable en función de su «cantidad intensiva», es decir, del potencial que le proporciona su particular situación en el universo. Esta cantidad intensiva es lo que, según Deleuze, constituye el elemento de la génesis interna de la inmanencia (DR 40) y es, por tanto, la condición para la experiencia real. Porque si lo que queremos determinar es cuál es la clase de materia del fondo material indeterminado, no podemos conformarnos con la investigación de las condiciones de toda experiencia posible, es decir, de una experiencia inmaterial y no genética. Cuestión nada fácil de resolver porque, en tanto que pre-individual e informal, la materia misma no tiene la forma del Yo, ni del Mundo, ni de Dios (DR 331). La condición de la experiencia real forma, por el contrario, una génesis intrínseca, no un condicionamiento extrínseco a lo individuado. Se trata para Deleuze de una cuestión de producción, no de adecuación; de genitalidad, no de innatismo ni de reminiscencia; de auténtica creación, no de fundamentación trascendental (DR 200). La condición real para la materia inmanente es el desierto de toda forma, movimientos cinemáticos, vibraciones, ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía y migraciones de flujos, antes de toda extensión, sin nada representativo y atravesado por una vitalidad no-orgánica (cfr. K 24; MP 189-190; ACE 26; CC 164).

Deleuze defiende la existencia de una materia que no ha entrado aún en ninguna composición; es una materia no individuada, virtual, impersonal, pero por esa misma razón tanto más libre y poderosa. No habla Deleuze, sin embargo, de una materia prima o primera. La distinción entre una materia prima y una materia segunda no tiene sentido aquí porque la materia inorgánica no es distinta de la orgánica: sólo se distinguen por las relaciones de movimiento o de reposo, de virtualidad o actualización, de fuerzas activas o reactivas en la que entran (P 11). La dificultad de definición de dicha materia inmanente es máxima: «¿cómo definir esa materia-movimiento, esa materia-energía, esa materia-flujo, esa materia en variación, que entra en los agenciamientos y que sale de ellos? Es una materia destratificada, desterritorializada» (MP 507). Se trata de la materia inmanente del *caosmos*, del fondo oscuro, abstracto, pero real, sobre el cual todo se construye e individúa y anterior a la construcción de extensiones, de planos de organización u organismos. No puede estar determinada como extensión, puesto que es pre-individual, intensiva, anónima. Tenemos que definirla más bien como un *continuum* de todas las sustancias en intensidad (MP 190-

191; D 127), como un *spatium* intenso en lugar de una *extensio* (MP 598, 202), como un orden intensivo energético en lugar de un sistema extensivo (ACE 183).

En este sentido, la materia inmanente es paradójicamente lo más vacío (un desierto que carece de individuaciones y sujetos) y lo más lleno (porque lo contiene todo en intensidad). Para Deleuze, esta materia es lo absolutamente desterritorializado para toda tierra y la vida más inorgánica para todo organismo. El caso es, dice Deleuze, que la materia no formada, el *phylum*, no es una materia muerta, bruta, homogénea, sino una materia-movimiento que comporta singularidades, devenires, convergencias y choques entre sus partículas (MP 638). Es la profundidad de la tierra, el juego de las singularidades, la dimensión no personal, a-conceptual y pre-individual donde las leyes aún no existen (DR 38; LS 67-68). En las profundidades de la tierra, donde no hay aún nada territorializado, compuesto en un estado de cosas, las partículas son libres, salvajes, no atribuidas a nada y que no comunican entre sí mediante compuestos o extensiones, sino mediante singularidades y grados de intensidad, por resonancias y flujos (ACE 164-165, 181; QP 200-201).

Esta materia es, por tanto, propia de un mundo sub-representativo que sólo contiene procesos de subjetivación y de individuación, más las partículas necesariamente impersonales que los procesos arrastran. Para Deleuze es un mundo decididamente dionisiaco, anti-finalista, anti-teológico, inmanente, que tiene que dar lugar a un «nuevo discurso» en filosofía, esto es, al discurso de la onto-génesis como filosofía natural y primera:

«[El descubrimiento de Nietzsche tiene lugar cuando] explora un mundo de singularidades impersonales y pre-individuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no vinculada. De las singularidades nómadas que no están ya aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito (la famosa inmutabilidad de Dios) ni en las fronteras sedentarias del sujeto finito (los famosos límites del conocimiento). Algo que no es ni individual ni personal y que es, sin embargo, singular, en ningún caso abismo indiferenciado, sino que salta de una individualidad a otra, emitiendo continuamente una tirada de dados que forma parte de un mismo lanzamiento fragmentado y reformado en cada tirada. Máquina dionisiaca de producción de sentido y donde el no-sentido y el sentido no se hallan ya en una oposición simple, sino co-presentes el uno al otro en un nuevo discurso. Ese nuevo discurso ha dejado de ser el discurso de la forma, pero tampoco es el de lo informe: se trata más bien del informal puro. [...] Y el sujeto de ese nuevo discurso, aunque no exista ya sujeto, no es el hombre o Dios, y mucho menos el hombre en el lugar de Dios. El sujeto es la singularidad libre, anónima y nómada que recorre del mismo modo a los hombres, a las plantas y a los animales con independencia de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad: superhombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de *todo lo que es*. Extraño discurso que tenía que renovar a la filosofía y que por fin trata al sentido no como predicado, como propiedad, sino como acontecimiento» (LS 130-131).

Así pues, las singularidades son partículas de la vida, pero no de la vida del hombre, del animal o de la planta, porque esta vida está ya individuada, sino partículas de vida no-orgánica, pre-individual, anónima. El auténtico sujeto de la inmanencia son las fuerzas y la inmanencia misma, su cinética, su dinámica, el campo de las fuerzas. Las singularidades son exactamente *haecceidades* en un campo de fuerza; individuaciones sin sujeto, porque no están compuestas, no han sido seleccionadas, no tienen interior, no se han plegado; fuerzas del afuera aún no asociadas a un estado de cosas, pero no por ello son irreales, ni constituyen el fondo indiferenciado de la nada. Las singularidades, ni individuales ni personales, son diferencias en sí mismas y no están definidas ni por la forma, ni por la función, ni por el número. No se definen por el número porque, como siempre van por infinitudes, entran en una individuación o en otra de acuerdo con el grado de velocidad o la relación de movimiento y de reposo del que disponen en cada momento. Son neutras, puesto que pueden entrar en cualquier individuo. Son intensivas, en tanto que grado de composibilidad. Son inactuales, ya que sólo están determinadas por el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad en un espacio intensivo. No son átomos, es decir, elementos finitos dotados aún de forma. Tampoco son indefinidamente divisibles. Son las «partes últimas» de un infinito definido como plano de composición de la Naturaleza o plano de la Vida (MP 310-311), partículas no formadas o relativamente no formadas que sólo operan por relaciones cinéticas impersonales (D 157-158; MP 320, 326).

«Sólo hay partículas, partículas que se definen únicamente por relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, de composiciones de velocidades diferenciales (y no es necesariamente la velocidad la ganadora, ni la lentitud la menos rápida). Sólo hay haecceidades, individuaciones precisas y sin sujeto definidas únicamente por afectos y potencias (y no es necesariamente el más fuerte el ganador, no es él el más rico en afectos)» (D 146).

La materia inmanente es, por tanto, la materia libre de un «Cosmos desterritorializado» (MP 416), una multiplicidad heterogénea con la potencia incorporal de una vida inorgánica. No hay nada fijo, todo se crea y se construye. Las virtualidades se renuevan a medida que vivimos, conectamos, agenciamos, hacemos pasar unas cosas en otras, emitimos virtualidades que otros agencian y hacen pasar o no (cfr. MP 65). Si adquiere la suficiente intensidad, todo lo que se compone puede emitir nuevas singularidades, puede hacer nuevos «cortes» en el flujo inmanente, puede trazar nuevos planos en la inmanencia (ACE 43). En realidad, si somos capaces de una inspiración spinozista (QP 49-50), según la cual el esquema hilemórfico pierde todo significado al no

ser inmanente (MP 508), tenemos que darnos cuenta de que es en ese Afuera, en ese fondo indeterminado o *caosmos*, no en lo universal divino ni en la personalidad humana, donde encuentran su lugar nuestra libertad y nuestra capacidad de actuar, pensar y sentir (LS 90-91). Así es la materia en Deleuze: lo primero es un *medium* impersonal de fuerzas no asignadas a individuos y no preexistente a ellos. Las singularidades son los modos de una «no-persona», de un «Él» o de un «SE», como en «se habla»: el fondo de un murmullo anónimo e inmanente (F 17, 26-27), una inquietud de pequeños pliegues oscuros (P 178). Pensar y vivirnos de este modo nos daría la oportunidad de asistir a una transformación de las sustancias y a una disolución de las formas, en provecho de las fuerzas fluidas, de los flujos, del aire, de la luz, de la materia que hacen que un cuerpo o una palabra no se detengan en un punto preciso. Tendríamos acceso a una materia más inmediata, más fluida y ardiente que los cuerpos y las palabras (MP 138).

Tenemos que considerar aún un aspecto importante en la caracterización deleuzeana de la materia inmanente. Me refiero a los dos aspectos de la materia, el inorgánico y el orgánico. No indican éstos para Deleuze una materia más originaria y otra secundaria o derivada. Los dos aspectos conciernen a la organización vital de la materia o, más bien, puesto que sólo hay una materia única, a dos estados, a dos tendencias de la materia (MP 413). Existen en la materia una tendencia a la destratificación, a lo impersonal, a la inmanencia y, por otro lado, la tendencia a la estratificación, a la actualización, a la presencia. Entre esas dos tendencias todo oscila, se compone y descompone, afecta y es afectado. La materia inmanente tiene dos tendencias en función de su modo de conexión. En tanto que organizada en planos de composición, sujetos, individuos, estados de cosas o estratos, es decir, conectada extrínsecamente, la materia es orgánica. En cambio, cuando la materia está conectada intrínseca o impersonalmente, con puros flujos, entonces nos hallamos fuera de los estratos o sin los estratos, ya no tenemos formas ni sustancias, ni organización ni desarrollo, ni contenido ni expresión; esta materia no formada o la vida inorgánica, este devenir no humano, no es otra cosa que un puro y simple caos (MP 628).

Existen en la materia, por tanto, dos tendencias, dos polos, dos planos inseparables, reales e inmanentes. Por un lado, la materia impersonal, la poderosa vida no-orgánica, el plano mismo de inmanencia; y, por otro, la materia individuada, la vida organizada, los planos de organización. La materia oscila entre un estado de estrato y un movimiento de destratificación, entre una clausura territorial que tiende a restratificarla en organismos y una apertura desterritorializante que la abre al *caosmos* (MP 415). La inmanencia oscila en este sentido entre la materia pura y los materiales que le son inmanentes. La inmanencia es

esa oscilación entre la materia intensiva o multiplicidad heterogénea y los materiales extensivos o multiplicidad homogénea. El material tiene, según Deleuze, tres características principales: es una materia molecularizada, está en relación con fuerzas a captar y se define por las operaciones de consistencia que se ejercen sobre él (MP 426); los materiales se distinguen entonces real pero no numéricamente de la materia no formada de la inmanencia (MP 65). El material es la materia sobre la que se han ejercido fuerzas de individuación, mientras que la materia es un material puramente intensivo que sólo contiene fuerzas no asignadas a formas, un Phylum o Cosmos variable. Dicho de otro modo, si la materia es un cuerpo sin órganos, el material es el organismo que se forma en ese cuerpo (MP 414).

Esta distinción real, pero no numérica, en la materia inmanente misma, enlaza con una profunda operación ontológica en Deleuze. Siempre se trata en Deleuze de establecer diferencias de naturaleza en condiciones de inmanencia, de percibir distintas potencias en aquello que sólo puede estar definido por una ontología de la univocidad. Quiere esto decir que la materia inorgánica no es una materia a someter por el material, ni el material una extensión que degrada a la materia. Materia y material se hallan coligados por una mutua inmanencia en el *caosmos*. Materia y material comparten las mismas partículas elementales, aunque organizadas de distinto modo, virtual y actual respectivamente. El único error consistiría en reducir la materia a su presentación extensiva, el cosmos intensivo al mundo que se construye en él, las fuerzas expresivas a las fuerzas expresadas. Deleuze se propone a este respecto no perder al Afuera del que las fuerzas provienen, no separarnos del circuito virtual con el que lo actual entra en relación (MP 422-423). Creo que el fundamento de esta empresa es profundamente naturalista. Deleuze aspira a no entender el caos como algo a someter y organizar, sino como la materia en movimiento de una variación continua (MP 419), esto es, como la Naturaleza inmanente. Si procedemos de este modo, entonces las fuerzas expresadas se hacen expresivas en sí mismas, las fuerzas se hacen necesariamente cósmicas y el material se hace molecular en la consistencia de la Naturaleza (MP 423). Deleuze explica finalmente que mientras aparezcan las fuerzas como fuerzas de lo constituido, sin relación a un Afuera, a lo Abierto, la vida misma, entonces son fuerzas que se reflejan en relaciones hilemórficas, ya estratificadas: «sólo cuando está la materia lo bastante desterritorializada surge en sí misma como materia molecular y hace surgir puras fuerzas que no pueden ser ya atribuidas más que al Cosmos» (MP 428). Ésta es la base de la perspectiva naturalista que Deleuze ha instaurado.

(1.5) LA DIFERENCIA EN SÍ: INMANENCIA, NO-SELECCIÓN Y ETERNO RETORNO

Las cosas difieren, tanto de sí mismas como de otras cosas, ya que el devenir es real, el cambio es real, si es real el mundo donde cambian; pero, ¿difiere o no aquello en lo que difieren? Si las cosas difieren y son inmanentes, la inmanencia misma tiene que ser la diferencia, la diferenciación en la que difieren, dado que la inmanencia no es inmanente a otra cosa. Que las cosas difieren y que son inmanentes quiere decir que la inmanencia, a la que son inmanentes, no puede ser ni una identidad estática ni una profundidad indiferenciada. Concebida de este modo, no sería la inmanencia otra cosa que el «mundo de la representación» (DR 180), un «Mismo preexistente» que comprendería a la diferencia como diferencia conceptual, abstracta y vacía (DR 386). Contra un mundo preexistente a las cosas y que sirve a éstas de modelo, emprende Deleuze una batalla de largo recorrido, animado por la «inversión del platonismo» y poniendo en juego los conceptos que acabamos de examinar.

Para Deleuze se define la tarea misma de la filosofía moderna como inversión del platonismo (DR 82). Quiere ello decir obviamente que debemos empezar por rehusar el primado de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen (DR 92). En la filosofía deleuzeana, esta empresa moderna implica un «constructivismo» y la determinación de un campo de inmanencia sub-representativo. Si no existen modelos ni formas estables en ese mundo impersonal, sólo puede estar constituido por heterogeneidades. Si lo que se da no responde a modelos o esencias, lo que se da son diferencias. En la diferencia, en el fondo desgarrador e inexplicable de ese mundo caótico, donde no existe ninguna identidad previa, ni semejanza interior, lo dado es dado, necesariamente, como diferenciación de la diferencia. Lo dado es dado, aparece como diferenciación, pero sigue estando implicado en aquello mediante lo que se da. La inmanencia es, por tanto, la diferencia misma, un devenir que deviene en sí mismo, un ser que es idéntico a la aparición de sus diferencias.³⁹

³⁹ D. TARIZZO, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2003, cap. 1 («L'«immagine» di Deleuze»), esp. pp. 28-29: «la diferencia [de Deleuze] con Platón —y con la vieja metafísica (de la que sólo se salva Spinoza)— estriba en que entre el Ser y su acontecimiento no hay huellas de Ideas o de entidades intermedias que crean *jerarquías* o *taxonomías* ontológicas. Del mismo modo que ya no se puede hablar de un “mundo verdadero” confinado tras el “mundo de las apariencias” (haciéndose eco de las observaciones nietzscheanas). Dado que el Ser es inmediatamente el propio acontecimiento, es *inmanente* a sí mismo y se re-produce a partir de sí mismo. El Ser, en otros términos, no es un Principio o un Origen invisible de la realidad sensible, sino que es *inmediatamente* el acontecimiento an-árquico (es decir, que no tiene Principios) del ser, que se dice en un único y mismo Sentido de todo aquello de lo que se dice. Es la

Si en la inmanencia como tal no hay nada formado, no hay nada seleccionado; si en ella todo está implicado, incluso los imposibles, entonces la inmanencia es diferencia en sí misma, que no totaliza a los diferentes en una identidad superior. Sólo hay un modo de contener a los iguales *y* a los diferentes, de complicar a los homogéneos *y* a los heterogéneos, de implicar a lo seleccionado *y* a lo no-seleccionado: la inmanencia tiene que ser la diferencia que está detrás de todo, pero tras la cual no hay nada (DR 80). En este sentido es la inmanencia el fondo cruel de la vida: lo contiene todo, sin totalizar nada; lo produce todo, sin quedar nada excluido. Si la inmanencia es absoluta, entonces lo mantiene a todo junto como complicación, pero no en un absoluto, sino en la diferencia de sí. Ahora bien, ¿cómo se explica que la inmanencia, que es única y absoluta, sea además la diferencia misma, la diferenciación de las diferencias? ¿Por qué es la inmanencia el único diferir de todas las diferencias, el mismo Acontecimiento en el que las múltiples diferencias comunican?

La inmanencia es un único diferir de todas las diferencias, el Acontecimiento único en el que las diferencias se diferencian porque, implicada, inmanente a sí misma, no existe otra cosa en la que poder diferir: «la diferencia se explica, pero tiende precisamente a anularse en el sistema en el que se explica. Lo cual sólo quiere decir que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación» (DR 293). El estado absoluto de la inmanencia, su consistencia ilimitada en sí misma, exige que todo lo que ha pasado a la existencia, que todo lo que se ha organizado y ha aprehendido materiales, siga siendo inmanente porque no hay otra cosa a la que serlo. Cuando la diferencia de cantidad intrínseca, impersonal, pre-individual se anula al explicarse en la extensión, sigue estando implicada en sí misma (DR 294). Precisamente porque lo dado no está dado de entrada, en un origen hipotético; precisamente porque lo dado no preexiste en aquello mediante lo que se da, todo se construye, se diferencia, deviene.

El principio del constructivismo de Deleuze establece que lo dado se da en la inmanencia, pero que la inmanencia no está dada previamente a lo que se da; la inmanencia varía con sus variaciones, crece y decrece con sus propias dimensiones (MP 15-16, 305). La inmanencia es la multiplicidad que se diferencia internamente en naturaleza, no puede variar desde fuera porque no existe ninguna dimensión más allá. Se define entonces como un campo problemático que se hace y deshace con lo que se hace y deshace en él (LS 125-127). Dicho de otro modo, no hay nada que podría *dar* a la inmanencia. La inmanencia se

diferenciación infinita de un único Acontecimiento o el devenir infinito del devenir mismo (lo Uno o el Acontecimiento es la diferencia misma)».

da con lo que se da, difiere con lo que se diferencia, pero no es inmanente a lo que le es inmanente.

Lo que se diferencia difiere en la inmanencia, pero la inmanencia, siendo inmanente sólo a sí misma, no difiere en otra cosa: la inmanencia es la diferencia en sí, como un océano unívoco y diferencial para todas las gotas (DR 389). De acuerdo con estas determinaciones, la inmanencia es diferencia interna, ya que no hay nada exterior respecto de lo cual diferir; pero no es una diferencia intrínseca, no representa a la esencia de lo diferente o una diferencia que, por ser intrínseca, podría no diferir o aplazarse indefinidamente. La diferencia en sí no puede diferir entre dos cosas (DR 43), pues si así fuera los términos que difieren no serían inmanentes. Tampoco puede no diferir, pues si así fuera sería idéntica a sí misma, tendría que tomarse a sí misma como sujeto de identidad, siendo por tanto inmanente al juego de sus reflejos. La diferencia en sí, la pura diferencia o el puro concepto de diferencia no es la diferencia mediatizada en el concepto en general, en el género y las especies (DR 84). La pura diferencia inmanente exige que lo que difiere se distinga de aquello en lo que difiere, pero que aquello en lo que difiere no se distinga de él (DR 43). Lo que difiere se distingue de lo diferenciante, pero no al contrario.

Intentaré ilustrar esta compleja teoría de Deleuze. Una corriente marina se distingue del océano porque la corriente tiene una individualidad, pero el océano no se distingue de la corriente, sino que la acompaña, como diferencia de su diferir, como multiplicidad diferencial. En realidad, en relación con esa multiplicidad diferencial, en relación con el océano infinito de la sustancia inmanente, las diferencias formadas no son nada, las corrientes no son nada o, más bien, sólo son singularidades, flujos heterogéneos en movimiento que coexisten en la multiplicidad intensiva, por más que podamos darles nombre: corriente del Golfo, de Canarias, Labrador, Falkland. Las corrientes son circuitos de intensidad en el océano, pero el océano es la multiplicidad intensiva de todos los circuitos. Las corrientes son series específicas de temperatura, de presión, de salinidad, de densidad, en interacción con el fondo oceánico; pero las series coexisten en una multiplicidad virtual que las reúne sin totalizarlas, sin subsumirlas. ¿En qué se distinguen los Alisios, el Harmatán, el Siroco, el Fhon, el Mistral, del aire mismo? Los vientos son «haecceidades», auténticas «individuaciones sin sujeto» que se producen por diferencias de potencial (entre masas de aire), por convergencia de singularidades (condiciones topológicas, centros isobáricos), por intensidades (grados de temperaturas, de evaporación, etc.), pero el aire es el fondo indeterminado, el plano de inmanencia, el campo diferencial sin el que esas diferencias no podrían producirse, ni aparecer. El aire y los vientos se

distinguen real, no numéricamente. Una molécula de aire y una molécula de Alisios son indiscernibles, pero una molécula de aire adquiere virtualidades, grados de intensidad, diferencias de naturaleza o potencialidades diferenciales de acuerdo con los campos de individuación que atraviesa (un valle, una meseta, una intersección de líneas, una latitud y una longitud). El océano se distingue realmente de las corrientes múltiples, pero son una y la misma cosa desde el punto de vista de la materia informal, de la vida no-orgánica, del agua inmanente. La corriente no es océano por analogía, por representación, por semejanza, sino inmediata, material, carnalmente; pero no obstante se distingue de él, como una diferencia del océano mismo, una diferencia que no tendría lugar en un medio que no se diferenciara en sí mismo, que no variase con sus propias variaciones. Y ese medio fluido, esa materia informe, ese mundo profundo e impersonal que destruye a toda representación es, a mi entender, la imagen que Deleuze defiende de un diferir inmanente a sí mismo:

«No alcanzamos a lo inmediato definido como “sub-representativo” multiplicando las representaciones y los puntos de vista. Al contrario, cada representación componente tiene que ser deformada, desviada, arrancada de su centro. Cada punto de vista mismo tiene que ser la cosa, o la cosa tiene que pertenecer al punto de vista. Hace falta que la cosa no sea nada idéntico, sino que sea expuesta (*écartelé*) en una diferencia en la que se desvanece la identidad del objeto visto como sujeto vidente. Hace falta que la diferencia se convierta en el elemento, en la última unidad, que remita por tanto a otras diferencias que nunca la identifican, sino que la diferencian. Hace falta que cada término de una serie, siendo ya diferencia, sea situado en una relación variable con otros términos y que constituya por consiguiente otras series desprovistas de centro y de convergencia. En la serie misma es preciso afirmar la divergencia y el descentramiento. Cada cosa, cada ser debe ver su propia identidad envuelta en la diferencia, no siendo cada uno más que una diferencia entre diferencias» (DR 79).

Si la inmanencia misma no puede ser otra cosa que diferencia, pero no la Diferencia de las diferencias, sino el diferenciarse mismo de las diferencias; si la inmanencia es el «mundo intenso de las diferencias» (DR 80), un cosmos sub-representativo, acentrado, mestizo e impuro, detrás del cual no existe centro alguno; si «la diferencia no es lo dado mismo, sino aquello mediante lo cual lo dado es dado» (DR 292), no sólo nos dice Deleuze con ello que la inmanencia es el libre caos lleno de fuerzas genéticas, sino además que la diferencia en sí sólo puede ser inmanente como diferenciación, esto es, como actividad del diferir, sin posibilidad alguna de encontrarse en una identidad y sustrayéndose a lo dado porque lo dado está diferido, no difiere.

«La diferencia no es lo diverso. Lo diverso está dado. Pero la diferencia es aquello mediante lo cual lo dado es dado. Aquello mediante lo cual lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el nómeno más próximo al fenómeno» (DR 286).

Con otras palabras, la diferencia es más profunda que lo diverso presente. Lo diverso es múltiple, distinto, diferente, muchos, pero sólo forma una multiplicidad extensiva, espacial, sucesiva, cronológica, dada; la diferencia forma, por contra, una multiplicidad intensiva, intensa, de coexistencia, virtual, en la que lo dado está dado como diverso y en la que lo diverso halla su razón suficiente como relación diferencial. La diferencia se da en lo dado, es lo más próximo a lo que difiere, pero no puede estar dada en sí misma porque es un diferir, un *continuum* heterogéneo, una variación sin identidad. Una diferencia en sí misma, una multiplicidad diferencial en sí misma, a la que la multiplicidad de lo diverso es inmanente, es la inmanencia, un mundo intenso.

En efecto, si la inmanencia es la diferencia en sí, no puede ser reconocida, no puede ser detenida en un concepto, volcada en una unidad. Conocer la inmanencia no es aplicarle una forma, a la que sería por tanto inmanente. Sólo conocemos de la inmanencia aquello que construimos en ella, aquello que somos capaces de darnos de ella, de acuerdo con nuestros afectos, con las intensidades que nos atraviesan y que hacemos pasar. La inmanencia es lo nuevo, la renovación, el inmenso renacimiento y, por eso mismo, irreconocible como tal: «lo que se establece en lo nuevo no es precisamente lo nuevo. Porque la característica de lo nuevo, es decir, la diferencia, consiste en solicitar en el pensamiento fuerzas que no son las del reconocimiento, ni hoy ni mañana, potencias de un modelo completamente distinto, en una *terra incognita* nunca reconocida ni reconocible» (DR 177). La inmanencia es aún más profunda que todo plano de inmanencia, más desterritorializada que la tierra más abierta; no existe plano de inmanencia que pueda afirmar a toda la inmanencia. La diferencia en sí es más profunda que la diferencia dada y la identidad más radical entre el caos y el cosmos, el ser y el aparecer.

Lo dado se da en la inmanencia. La presencia se manifiesta en la inmanencia. Aparezca o no, todo es, todo consiste, todo está implicado en la inmanencia. La inmanencia no es, por tanto, lo contrario del ser, lo que lo da o la concepción de una metafísica superada, sino únicamente el ser que *es contrario a ser en otro*, que niega el ser a lo trascendental y que se confunde, dice Deleuze, con el eterno retorno, con la *circulación infinita de lo que inmanentemente es*. Un ser que se renueva en sí mismo y que no puede ser en otro tiene que volver a sí mismo como diferencia. El eterno retorno de lo diferente está así exigido por la inmanencia. La inmanencia tiene una identidad porque no es en otro, pero no tiene la identidad de lo idéntico a sí, sino de la identidad de un único y mismo diferir para todo lo que difiere:

«Se dice que la diferencia es la negatividad, que la diferencia va o tiene que llegar hasta la contradicción, siempre que la empujemos hasta el final. Pero eso sólo es cierto en la medida en que se ha situado a la diferencia en un camino, sobre un hilo tendido por la identidad. Sólo es cierto en la medida en que la identidad es la que la empuja hasta ese punto. La diferencia es el fondo, pero únicamente el fondo para la manifestación de lo idéntico. El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino tan sólo la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad» (DR 70-71).

El punto de vista de Deleuze es justamente el contrario. La diferencia es el fondo, pero lo único que el fondo manifiesta son diferencias, que no dependen de una identidad primera, sino de una única complicación inmanente, ni primera ni última, medio diferencial en el que todo circula: «el eterno retorno se refiere a un mundo de diferencias implicadas las unas en las otras, a un mundo complicado, *sin identidad*, propiamente caótico» (DR 80). El eterno retorno se define ciertamente como «la identidad interna del mundo y del caos, el Caosmos» (DR 382), como la potencia de afirmar el caos (LS 305), pero esa identidad se define a su vez como la diferencia misma, como el diferenciarse del *caosmos*, en la consistencia de todo con todo. Por eso es el eterno retorno el sentido de la consistencia inmanente (LS 348).

La materia informal es la primera afirmación de la diferencia, la diferencia en sí es el materialismo mismo y el eterno retorno la circulación de la materia. En esta multiplicidad no hay oposiciones de fuerzas ni limitaciones de formas, no hay nada excluido, no se selecciona ni limita nada, todo es consistente como heterogéneo: la inmanencia como fondo es la inmensa *complicatio* en la que todo se explica, permaneciendo siempre implicada en ella. Caosmos ilimitado de materia no formada; diferencia en sí que no limita nada, que no selecciona nada. La inmanencia no se selecciona a sí misma, no excluye nada, lo complica todo en su fondo indeterminado y oscuro; pero eso no quiere decir que nada sea seleccionado, sino que los agentes de selección, que son naturalmente inmanentes, no pueden seleccionar a toda la inmanencia. La inmanencia contiene a lo seleccionado, a lo no-seleccionado y a lo que selecciona en tanto que realidad caótica diferencial que vuelve sobre sí porque no hay otro. No tiene otro medio para afirmarse que volver diferentemente a sí misma. Al ser una diferencia que no tiene otro, la inmanencia tiene que remitir a sí misma *una y otra vez* como diferencia:

«La diferencia tiene su experiencia crucial: cada vez que nos encontremos ante o en una limitación, ante o en una oposición, tenemos que preguntarnos qué supone esa situación. Supone un hormigueo de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes y no domesticadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales, que persisten a través de las simplificaciones del límite o de la oposición.

Para que se esbocen oposiciones de fuerzas o limitaciones de formas se precisa primeramente un elemento real más profundo que se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial» (DR 71).

El eterno retorno es la «realización efectiva de la univocidad del ser» (DR 60), en el sentido de que la diferencia se dice en un único sentido de todo lo que es. Pero Deleuze añade un problemático sentido selectivo al eterno retorno. Si en un ser que es diferencia sólo puede ser lo que difiere, entonces lo que no difiere no podrá volver a tener ser. Sólo renace, sólo se recompone y crece aquello que se transforma: «la repetición en el eterno retorno significa la reabsorción (*reprise*) de singularidades pre-individuales» (DR 260). De ahí que Deleuze indique que el eterno retorno es «eterno retorno de lo Mismo» y que lo Mismo sólo es el volver, el mismo volver una y otra vez porque sólo hay una inmanencia que siempre es diferente (DR 77-81, 164-165; LS 306).

El eterno retorno de lo Mismo es, por tanto, la inmanencia misma, el cosmos renovado que lo complica todo; pero debemos entender que lo Mismo no es lo idéntico, sino el retorno único y unívoco de las diferencias. La inmanencia y la renovación de la inmanencia sólo pueden mantenerse si interpretamos el eterno retorno tal como lo hace Deleuze. Y si la inmanencia es el *caosmos*, el todo de las fuerzas, se renueva en sí misma inevitablemente; es lo Nuevo, la diferencia en sí, lo que implica diferencias. Es el retornar infinito, pero que retorna siempre diferente y afirmativo (DR 267, 303).

«Lo que la filosofía de la diferencia rechaza: *omnis determinatio negatio*... Se rechaza la alternativa general de la representación infinita: o bien lo indeterminado, lo indiferente, lo indiferenciado, o bien una diferencia ya determinada como negación, que implica y envuelve a lo negativo (de ahí que rechacemos además la alternativa particular: negativo de limitación o negativo de oposición). En su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, afirmación en sí misma. En su esencia, la afirmación misma es diferencia» (DR 74).

El eterno retorno es el «pensamiento más intenso» (DR 81) y peligroso porque el objeto de ese pensamiento es la síntesis violenta de todas las diferencias entre sí. La inmanencia tiene un ser, el eterno retorno de lo diferente; una materia, la hormigueante *multitudo* de partículas impersonales animadas en relaciones diferenciales; un aparecer, una presencia, porque, pese a no seleccionarse a sí misma como tal, la inmanencia complica a todos los modos de selección, a los campos de individuación, y no puede, por tanto, no aparecerse; un sentido, que es necesariamente unívoco y que se dice como diferencia de todo lo que difiere; una

vida, que es no-orgánica, cósmica, absoluta, virtual, con la que oscuramente se confunde, a través de un tiempo flotante.⁴⁰

Pese a todo, la influencia del eterno retorno en el pensamiento de Deleuze se verá eclipsada a la larga por la teoría de la consistencia, del acontecimiento y del Afuera. El punto de apoyo básico de estos aspectos de la obra de Deleuze es la noción de multiplicidad heterogénea, molecular, intensiva o de fusión (MP 46, 191, 604), también entendida como *continuum* caótico, intensivo o diagramático (MP 92, 176). El *continuum* caótico y pre-individual define al plano de consistencia de las multiplicidades (MP 15-16, 74) hasta tal punto que el devenir y la multiplicidad son una y la misma cosa (MP 305).

Hermann Schmitz propone un programa similar que puede ayudarnos en nuestro propósito. En su opinión, resulta evidente que «el tema de la relación del caos y de la individuación de la cosa se inscribe en el marco de una teoría general de la multiplicidad, de la que aún carecemos»⁴¹. Precisamos de la «construcción de una teoría general de la multiplicidad»⁴² porque el mundo empírico es más rico que lo que a priori parecería ser. En realidad, parte del problema estriba en que «estamos habituados a deducir las multiplicidades dadas de la diversidad en lo múltiple, es decir, solemos concebir lo múltiple como agregado de muchas diversidades. Pero el caso es que no existe ninguna necesidad objetiva para proceder de ese modo. De hecho, la multiplicidad y la diversidad tienen orígenes totalmente diferentes. [...] La multiplicidad es la unicidad (en sentido absoluto); la diversidad, en cambio, se opone a la identidad. La diversidad es una relación entre dos miembros, la multiplicidad no. (Decimos: “A se distingue de B”, pero no decimos: “A es

⁴⁰ Personalmente, tengo las más grandes dificultades para integrar el funcionamiento de la doctrina del eterno retorno selectivo en la posterior obra de Deleuze. A mi modo de ver, como defenderé en lo sucesivo, Deleuze no necesita en absoluto esa doctrina porque, en condiciones de inmanencia, lo que no difiere se elimina a sí mismo del ser en la medida en que se es en una *relacionalidad* diferencial con lo dado. El plano de los «encuentros» es la instancia realmente selectiva. Si sólo pasamos a la existencia como consecuencia de una diferenciación en las condiciones que precedieron a nuestro nacimiento (puesto que de no haber éstas variado, no habríamos nacido), resulta claro que nuestro ser es puramente relacional y que, por tanto, aquel que no cuida sus relaciones, encuentros y agenciamientos, se elimina a sí mismo del ser, con independencia de toda consideración metafísica. Con la pobreza en nuestra relacionalidad cortamos toda relación con el Afuera; considerando la obra de Deleuze en conjunto, esta relacionalidad posee más fuerza selectiva y es más inmanente que el eterno retorno. La versión cosmológica deleuzeana del eterno retorno contiene un exceso de optimismo ontológico que el propio Deleuze se verá obligado a corregir. La «síntesis disyuntiva» basta para garantizar una comunicación absoluta y diferencial de la inmanencia consigo misma. François Zourabichvili tiene razón al decir que la idea más profunda de Deleuze es que la diferencia es comunicación, contagio de los heterogéneos; que una divergencia nunca se desencadena sin contaminación recíproca de los puntos de vista. La heterogeneidad e impersonalidad de los términos que se mantienen juntos en la inmanencia conducen al concepto de *síntesis disyuntiva* como naturaleza misma de la relación y diferencia interna (cfr. F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., pp. 107-108). La implicación sustituye al eterno retorno como potencia ontológica e igualmente selectiva.

⁴¹ H. SCHMITZ, *System der Philosophie. I. Die Gegenwart*, Bouvier, Bonn, 1964, p. 242.

⁴² *Ib.*, p. 320.

múltiple respecto, o en relación a, B'')»⁴³. La diversidad a la que Schmitz se refiere sería en términos deleuzeanos una simple multiplicidad extensiva, una multiplicidad que sólo es múltiple porque contiene a muchos, yuxtapuestos unos a otros y sin consistencia interna, sin más *continuum* que una prolongación extensiva; en este caso, se trataría de una multiplicidad métrica totalmente determinada por unos elementos que se agotan en su formación. La pregunta de Schmitz tiene el máximo interés a este respecto:

«¿Quién puede asegurar que la multiplicidad sólo existe en tanto que diversa o idéntica? Nada impide pensar un tercer caso, que consiste en que, en lo múltiple, ni la identidad ni la diversidad están decididas en absoluto, o no del todo. Lo múltiple todavía estaría en este caso abierto a sí mismo o no decidido (*unentschieden*) respecto de la cuestión acerca de qué es idéntico a qué y qué se distingue de qué dentro de lo múltiple. A lo múltiple de esta clase lo llamo *múltiple caótico*. No señala esta denominación hacia algo desordenado o confuso, pues traería esto a colación puntos de vista estéticos, que no tienen aquí ninguna presencia. Podremos retener con mucha mayor precisión el concepto mencionado si hacemos a un lado a los significados colaterales: con la palabra *caótico* me refiero a lo múltiple que, respecto de la identidad o la diversidad de sus elementos, tomados conjuntamente o por separado, sigue siendo indeterminado en sí. Me represento la indeterminación en cuanto a la identidad o la diversidad como *la relación caótica* de los miembros o elementos de lo múltiple caótico. Lo múltiple caótico puede ser absoluto o relativo. Lo *absolutamente caótico* es múltiple cuando no subyace a sus elementos ni la identidad ni la diversidad, sino que en su lugar sólo existe una relación caótica. [...] *Relativamente caótico* es lo múltiple en el que la determinación en cuanto a la identidad y la diversidad sólo se da parcialmente, pero que todavía no ha sacado perfecta y definitivamente todas las relaciones caóticas que existen entre los elementos de lo múltiple. A lo múltiple que no es caótico, sino que está determinado en cuanto a la identidad y la diversidad, lo denomino *individual*; a su determinación (*Entschiedenheit*) respecto de la identidad y de la diversidad la llamo *individualidad*; y al paso desde lo múltiple caótico a lo múltiple individual (a saber, la determinación de la identidad o de la diversidad de los elementos de lo múltiple) lo llamo *individuación*».⁴⁴

De acuerdo con esta descripción ontológica, todo es cuestión de multiplicidades. Lo múltiple caótico es lo indeterminado en sí, pero que puede individuarse, adquirir una identidad o una diversidad. Sea como fuere, lo múltiple caótico contiene heterogéneos, no sabe aún de identidades ni de diversidades que sólo en una segunda etapa se decidirán. Puede decir Schmitz por tanto que «lo múltiple caótico es irremediabilmente más rico que cualquier resultado de su individuación, ya que en él están situadas muchas posibilidades de la identidad y de la diversidad que son mutuamente excluyentes y que se malogran en el paso hacia la determinación rigurosa»⁴⁵. Ahora bien, no todo múltiple caótico forma un *continuum*, puesto que la característica de éste consiste en ser inagotable (la individuación no puede ser en él llevada a término, el *continuum* continúa ilimitadamente) y en no poder ser

⁴³ Ib., p. 265.

⁴⁴ Ib., p. 312.

⁴⁵ Ib., p. 319.

comprendido en individuaciones a partir de sí mismo, puesto que la individuación se realiza en el *continuum* como un acontecimiento, cuya razón suficiente no es el propio acontecimiento⁴⁶. Para Schmitz, así las cosas, lo múltiple caótico continuo es inagotable porque no es individuable en sí mismo y es igualmente neutro porque no tiene ninguna tendencia determinada para la individuación; no es más que la materia continua en la que las individuaciones acontecen. Este *continuum* es un auténtico fondo indeterminado, de génesis pasiva o inerte, para la determinación imprevisible de las cosas. Schmitz puede ofrecernos, en efecto, un útil instrumental ontológico para pensar la positividad de la indeterminación en un plano categorial ontológico que no es completamente reducible al *logos*: siempre queda algo abierto, en una multiplicidad heterogénea inefectuable⁴⁷. Esta multiplicidad informal y potencial es el elemento real más profundo que forma a las cosas (DR 71).

⁴⁶ Ib., p. 352.

⁴⁷ G. GAMM, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1994, cap. 2 («Unbestimmtheit und Individuation»), esp. pp. 73-83.

CAPÍTULO 2

LA NATURALEZA AFIRMATIVA DE LA INMANENCIA

(2.1) LA SÍNTESIS DISYUNTIVA ES LA SÍNTESIS IDEAL DE LA DIFERENCIA

Toda imagen que, de la inmanencia, podamos formarnos, será diferencial, porque expulsa y descentra a lo idéntico; afirmativa, porque despoja de ser a la negación; cruel y bárbara, porque lo contiene todo, lo complica a todo, en un movimiento infinito. Las partículas impersonales inmanentes están en movimiento y entran en distintas relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, de acuerdo con su cantidad intensiva. El caos no carece de orden, aunque sea parcial e inmanente; la inmanencia no es una profundidad indiferenciada, aunque sea indeterminada y violenta: las partículas siguen líneas, describen trayectorias en función de las relaciones en las que entran, líneas que pueden tanto converger como divergir, a «velocidad infinita». El caos es un vacío que no es una nada, sino un *virtual* que contiene a todas las partículas posibles y que saca todas las formas posibles que surgen para desaparecer inmediatamente, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia (QP 111). Las singularidades pre-individuales forman, por tanto, series intensivas, cuya «resonancia interna» asegura la propia inmanencia: «así el centro ideal de convergencia está por naturaleza perpetuamente descentrado, no sirve ya más que para afirmar la divergencia» (LS 204).

En efecto, la convergencia ideal de las series, es decir, la síntesis ideal de la diferencia, forma un «*Spatium* intensivo», como «lo diferenciante» entre las series (DR 310). Las series convergentes forman mundos e individuos; la convergencia de las series es el criterio pasivo del aparecer, pero las series que divergen no están negadas por ello, ni son menos reales. Las series divergentes siguen afirmadas por la inmanencia, a través de un tiempo suspendido, en una síntesis no determinada por la conexión o la convergencia. El estado de las series es el *caosmos*: «la divergencia de las series afirmadas forma un “caosmos” y no ya un mundo» (LS 206). El *caosmos* no necesita una actualidad estable para producir localmente órdenes parciales. Para la ontología de Deleuze, el caos es informal, no porque carezca de diferencias, sino porque las diferencias, las divergencias y las intesidades de las que se compone no son diferencias individuales y objetivas; no por ello son, sin embargo, irreales, inoperantes o irreducibles a orden alguno. Existen centros relativos de convergencia, cristalizaciones parciales, órdenes fragmentarios, fases de provisional estabilidad interna. A diferencia de la cosmología de Whitehead, en la que el cosmos está

determinado por la imposición de un orden al caos primordial desde fuera o trascendentalmente, en la «caosmología» de Deleuze el orden se genera desde el interior en un proceso de auto-organización totalmente inmanente, en una cosmología que carece, en consecuencia, de Dios; que no necesita a la naturaleza «superjetiva» de Dios.⁴⁸

Una serie está formada, dice Deleuze, por partículas del mismo grado de intensidad que entran en relación. Cada serie está constituida por términos del mismo tipo o grado, que difieren en naturaleza de los términos que forman otra serie, divergente respecto de la primera (LS 50). Si las singularidades son las mismas para hombres, plantas y animales, puesto que son pre-individuales e impersonales, lo que las distingue son los grados de intensidad y las relaciones entre esos grados; singularidades del mismo grado entran en series intensivas y distintas series en relaciones diferenciales. Si consideramos los «acontecimientos puros» y el «juego ideal» de las partículas inmanentes (LS 201), nos damos cuenta de que el criterio de validez de los acontecimientos no es meramente la unión, la convergencia, la identidad, sino también y sobre todo la disparidad, la divergencia, la distancia que los separa: «se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios con lo mismo, sino afirmar su distancia como lo que relaciona uno con el otro en tanto que “diferentes”» (LS 202). La inmanencia es el mundo de la «instancia paradójica», el elemento paradójico, el *perpetuum mobile* que recorre las series heterogéneas, que las coordina y las hace resonar, pero que también las ramifica y disjunta: «las metamorfosis o redistribuciones forman una historia; cada combinación, cada repartición es un acontecimiento; pero la instancia paradójica es el Acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican y se redistribuyen, el Único acontecimiento cuyos fragmentos y jirones son todos los acontecimientos» (LS 72; cfr. LS 83).

En la coexistencia virtual de las series o de los flujos de partículas, en su contemporaneidad, puesto que aún no se han desarrollado, actualizado o seleccionado, ninguna serie vale más que otra, todas se mantienen unidas en el *caosmos*. Lo único originario en el *caosmos* es la diferencia de intensidad, una diferencia de potencial que hace divergir a las series de base. En su primera etapa, en la impersonal, la inmanencia no excluye nada; sólo en la segunda, en la etapa de las individuaciones, será excluido aquello que quiere asignar un origen y una derivación, atribuir un modelo y una copia, convertir al todo en un todo convergente. No es la mente de Dios, como en Leibniz, lo que contiene a

⁴⁸ T. CLARK, «A Whiteheadian Chaosmos? Process Philosophy from a Deleuzian Perspective», en CH. KELLER and A. DANIELL, *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, State U. of New York Press, New York, 2002, esp. pp. 192, 200-205. También E. WOLF-GAZO, «Zur Grundstruktur der Whiteheadschen Kosmologie», en E. WOLF-GAZO (Hrg.), *Whitehead*, Alber, Freiburg/München, 1980, esp. pp. 20-22.

los divergentes e imposibles, calculando cuál es el mejor de los mundos posibles. La propia inmanencia es, en Deleuze, lo que complica e implica a todos los mundos a la vez en una clase de síntesis muy especial, que reúne tanto a los compositibles como a los imposibles. La inmanencia no produce iguales, sino diferentes; no genera convergencias, sino sólo divergencias. Es génesis, pero pasiva, estática. Los iguales, los semejantes, los parecidos aparecen después, seleccionados por convergencia y por las circunstancias de la vida.

Según Deleuze, las singularidades impersonales forman líneas por una síntesis de contracción de intensidades que crea una serie, una conexión de serie; las partículas de mismo grado de intensidad conectan en una serie, que se prolonga hasta otra serie o singularidad (cfr. LS 62). Siendo impersonales y pre-individuales las singularidades, las series se generan pasivamente, sin excluir nada: lo producen todo, en una «génesis estática ontológica» (LS 133-134). Es una génesis, es la génesis impersonal e indefinida que deriva de las partículas en movimiento, pero es estática, porque no tiene ni origen ni finalidad, no está gobernada por cálculo alguno, ni por la mente de un Dios. Las singularidades conectan dentro de la serie por el movimiento de velocidad o de reposo que implican sus grados de intensidad (síntesis conectiva sobre una sola serie), tienen conjunciones con los elementos de otras series, formando dos series heterogéneas una serie homogénea cuando las respectivas diferencias de intensidad se relacionan (síntesis conjuntiva de convergencia), pero aunque no se coordinen siguen estando unidas, dice Deleuze, por una síntesis de disyunción o de ramificación de las series (cfr. LS 203-204). Las partículas comunican sin estar unidas porque las series disyuntivas resuenan interiormente en un único Acontecimiento, en una única Naturaleza, en un único cosmos como positividad de las distancias y afirmación de las diferencias.

Las series cristalizan o no entre sí, pero cristalicen o no, siempre están afirmadas del mismo modo, en el mismo sentido, sin eminencia alguna, por la materia en movimiento que cristalizan. Todas las series expresan un mismo Acontecimiento, al cual encarnan localmente de acuerdo con una regla de compositibilidad o de convergencia. Todo lo que converge aparece, como individuo o como mundo, pero lo divergente, lo que no aparece, lo invisible no queda por ello menos afirmado, en la *distancia positiva* respecto de lo que se presenta. Literalmente, en el *caosmos* se produce todo, sin excluir nada: lo imposible, lo posible y lo real (LS 211). Y el todo se mantiene unido, los diferentes se mantienen unidos como tales, los divergentes son afirmados como tales divergentes en la tercera síntesis, en la «síntesis disyuntiva», que se comporta como una disyunción incluyente y que se revela

como la «verdad y el destino de las otras dos síntesis, en la medida en que la disyunción llega a su uso positivo afirmativo» (LS 267). De acuerdo con Deleuze, la síntesis disyuntiva, en tanto que profundidad y estado genético de la inmanencia, opera como la auténtica síntesis ideal de la diferencia. La conexión será parcial, no específica; la conjunción, nómada y multívoca; la disyunción inclusiva, ilimitada, cósmica.⁴⁹

Las partículas se distribuyen en todo el *caosmos* de acuerdo con sus grados de potencia y de intensidad, sin que haya otra cosa que reparta a lo distribuido, sin que podamos decir que están bien o mal repartidos, pues ello implicaría la existencia de determinaciones fijas, proporciones estables, propiedades previas, reglas trascendentales. Sería ésta una «distribución sedentaria», en la que se da «una partición fija de un distribuido, en función de una proporcionalidad fijada por la regla» (DR 361). La distribución de las singularidades es, por contra, «nomádica», en el sentido de que «no existe partición de algo distribuido, sino más bien repartición de aquellos que *se* distribuyen en un espacio abierto ilimitado o, al menos, sin límites precisos» (DR 54). Las singularidades no son distribuidas, sino que se distribuyen, ocupando todo el espacio, en movimiento en todo el espacio. No existe un *nomos* previo a la distribución, sino que el *nomos* es nómada, «sin propiedad, contorno ni medida» (DR 54). Distribución nómada de las singularidades quiere decir que no hay nada que las vincule de antemano, que sólo están unidas por las diferencias de potencial, por los movimientos relativos de otras partículas. Las singularidades pre-individuales no tienen el poder de efectuarse, seleccionarse, converger con otras series: no se expresan, sino que son expresadas (LS 134); no se seleccionan, sino que son seleccionadas pasivamente, en lo que Deleuze llamará un «primer nivel de efectucción» por la línea que desciende desde lo virtual a lo actual. En esta «primera etapa de la génesis» las singularidades se distribuyen en virtud de las convergencias que generan en su movimiento, que es libre y nómada, sin cálculo alguno, esto es, como expresión de la auténtica afirmación del azar como necesidad⁵⁰. Las convergencias están implicadas en un fondo de

⁴⁹ La síntesis disyuntiva es la más ilimitada, sin Uno, sin identidad, como pura multiplicidad en la que los divergentes se unen por resonancia: aunque contrarios, son «compatibles»; en la síntesis disyuntiva coexisten tanto los compositibles como los incompositibles en tanto que síntesis del cosmos. La tercera síntesis de *Lógica del sentido* coincide con la tercera síntesis de *Diferencia y repetición* (cfr. DR 151). Téngase en cuenta, además, que las «series» de estas obras se convertirán en «flujos» en *El Anti-Edipo* y en el «phylum maquínico» en *Mil mesetas*. La síntesis disyuntiva es eterno retorno de las diferencias. Para una explicación de la conexión, la disyunción y la conjunción como «operadores lógicos», véase V. BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 88-105.

⁵⁰ DR 256; NP 29, 41, 216-218. Para la noción nietzscheana de necesidad del azar en el proceso del mundo, la cual subyace a este aspecto de la obra de Deleuze, véase esp. G. ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Gruyter, Berlin/New York (MTNF, Bd. 15), Berlin, 1984, cap. X («Die ‚unvernünftige‘ Notwendigkeit der Welt»).

divergencias, como los mundos actualizados en un *caosmos* de diferencias puras y toda interioridad en un Afuera que la complica y deshace, en «ese caos que lo complica a todo».

Emerge de aquí una nueva imagen de la composibilidad y de los imposibles. Leibniz es, en efecto, a quien tiene Deleuze como referencia crítica. Lo que decide la aparición de un mundo no es el cálculo de la mente de Dios, sino la profundidad inmanente, que no decide realmente nada, que lo produce todo «maquínicamente», que lo contiene todo en una complicación infinita. El fondo de las cosas no es armónico, sino problemático, violento (DR 198). En el fondo sólo se dan caídas de intensidad, movimientos a velocidad infinita entre las partículas, choques y atracciones, en una síntesis que no elige, que no selecciona, que no determina a nada sobre nada (DR 282). El fondo a partir del cual se produce el mundo no es sino una pura síntesis pasiva, un auténtico *caosmos* que no está organizado ni como caos (en el que toda convergencia es imposible), ni como cosmos (en el que todo está ordenado). El principio de inmanencia en Deleuze constituye, si estamos en lo cierto, una «síntesis disyuntiva», una *complicatio* como «principio sintético» que expresa a la pura consistencia de heterogéneos: un ser sin totalizaciones, sin jerarquía posible, con un único sentido (cfr. SPE 12). ¿No es la *complicatio*, la *contractio* de los composibles y los imposibles, no es la consistencia la «ontología realizada», la «realización de la univocidad»? (DR 60). La operación de Deleuze consiste en hacer reventar a la mente divina, hacer estallar a todo cálculo previo; el «único error» de Leibniz radicó en «haber unido la diferencia al negativo de limitación, porque mantenía la dominación del viejo principio, porque vinculaba las series a una condición de convergencia, sin darse cuenta de que la divergencia misma era objeto de afirmación o que las imposibilidades pertenecían a un mismo mundo y se afirmaban, como el mayor crimen y la mayor virtud» (DR 72-73). Creo que esta indicación al «único error» de Leibniz es altamente significativa de la ampliación del universo que se propone Deleuze.

El naturalismo de Deleuze se define por la afirmación especulativa de todo lo existente en la teoría de la síntesis disyuntiva; su ontología, por la afirmación inmanente de lo no-seleccionado, divergente o virtual en la teoría de la consistencia; su ética, por la afirmación práctica de las composiciones en la teoría de los agenciamientos o encuentros. La filosofía de Deleuze es así una filosofía de la afirmación pura que se desarrolla en distintos niveles de complicación y de desplegamiento, pero siempre en la inmanencia, en máxima consistencia de los diferentes. Estas páginas de *Lógica del Sentido* son fundamentales a este respecto y me veo por ello en la necesidad de citarlas por extenso:

«Leibniz es el primer gran teórico de las incompatibilidades alógicas y por ello el primer gran teórico del acontecimiento. Porque lo que Leibniz llama componible e imposible no permite ser reducido a lo idéntico y a lo contradictorio, que sólo rigen lo posible y lo imposible. La compositibilidad ni siquiera supone la inherencia de los predicados en un sujeto individual o mónada. Sucede lo contrario, y sólo son determinados como predicados inherentes los predicados que corresponden a acontecimientos en principio composibles (la mónada de Adán pecador sólo contiene en su forma predicativa los acontecimientos futuros y pasados composibles con el pecado de Adán). Tiene Leibniz por tanto una viva conciencia de la anterioridad y de la originalidad del acontecimiento en relación al predicado. La compositibilidad se tiene que definir de una manera original, en un nivel pre-individual, por la convergencia de las series que forman las singularidades de acontecimientos al extenderse sobre líneas ordinarias. [...] Dos acontecimientos son composibles cuando las series que se organizan en torno a sus singularidades se prolongan unas a las otras en todas las direcciones, imposibles cuando las series divergen en la vecindad de las singularidades componentes. La convergencia y la divergencia son relaciones totalmente originales que cubren el rico ámbito de las compatibilidades e incompatibilidades alógicas y que forman por ello una pieza esencial de la teoría del sentido.

»Pero Leibniz emplea esa regla de imposibilidad para excluir unos acontecimientos de otros: *Leibniz hace un uso negativo o de exclusión de la divergencia o de la disyunción*. Cosa que sólo se justifica en la medida en que los acontecimientos entran en la hipótesis *de un Dios que calcula* y elige desde el punto de vista de su efectucción en mundos o individuos distintos. Pero la cosa cambia radicalmente si consideramos los acontecimientos puros y el juego ideal cuyo principio no pudo Leibniz captar, obstaculizado como estaba por las exigencias de la teología. Dado que, desde ese otro punto de vista, la divergencia de las series o la disyunción de los miembros (*membra disjuncta*) dejan de ser reglas negativas de exclusión con arreglo a las cuales son los acontecimientos imposibles, incompatibles. La divergencia, la disyunción son, por contra, afirmadas como tales. Pero, ¿qué quiere decir que la divergencia o la disyunción son objetos de afirmación? Por norma general, dos cosas no son simultáneamente afirmadas más que en la medida en que su diferencia es negada, suprimida desde dentro, incluso si se supone que el nivel de esta supresión se hará cargo tanto de la producción de la diferencia como de su desaparición. Es cierto que esa identidad no es la identidad de la indiferencia, pero los opuestos son generalmente afirmados al mismo tiempo *por la identidad*, bien porque profundicemos en uno de los opuestos para hallar en él a su contrario, bien porque erigimos una síntesis de ambos. Pero nosotros hablamos más bien de una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas *por* su diferencia, es decir, son objetos de afirmación simultánea sólo por cuanto su diferencia misma es afirmada, afirmativa en sí misma. No se trata ya en absoluto de una identidad de los contrarios, como tal inseparable todavía de un movimiento de lo negativo y de la exclusión. Se trata de *una distancia positiva de los diferentes: en lugar de identificar a los contrarios con lo mismo, afirmar su distancia como aquello que los relaciona en tanto que “diferentes”*» (LS 201-202; c.m.).

Para Deleuze lo real es tanto lo que converge (mundos diversos) como lo que diverge (mundos virtuales) en un *caosmos*. Lo que converge surge a partir de la divergencia inmanente, lo seleccionado surge a partir de una síntesis de lo no seleccionado, como lo actual de lo virtual. El principio del «juego ideal de los acontecimientos puros» al que Deleuze se refiere es el principio de la «síntesis disyuntiva», la compatibilidad de los contrarios, la afirmación de la divergencia en un plano de inmanencia que lo contiene todo. Para Deleuze lo divergente no puede estar excluido del mundo y situado en la mente de

Dios, sino que es lo virtual, lo no-seleccionado, lo trascendental real y vivo que presiona sobre lo real actual y lo vivo individuado.

El único error de Leibniz para Deleuze es el sentido excluyente de la divergencia, en la medida en que «Leibniz *excluye* la divergencia distribuyéndola en imposibles y conservando el máximo de convergencia o de continuidad como criterio del mejor mundo posible, es decir, del mundo real» (LS 300). En Deleuze, en cambio, lo divergente afirmado es estrictamente el fondo oscuro sobre el que aparecen los cristales, los mundos, las convergencias, las síntesis de conexión, las composiciones. La divergencia deja de ser en Deleuze «un principio de exclusión, deja de ser la disyunción un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación» (LS 203).

En esta nueva etapa del concepto de imposibilidad, la selección se dice de la composición, la actualización de la individuación, como el ser se dice del devenir, la identidad de la diferencia, lo Uno de lo múltiple, el *caosmos* único de los mundos diversos, el universo descentrado de los centros de convergencia (cfr. DR 59). En la profundidad original las partículas impersonales están distribuidas nómadamente, sin formar conjuntos excluyentes; todo se proyecta en líneas a velocidad infinita. El *caosmos* en que todo resuena, el Acontecimiento en el que las series comunican es la inmanencia, una pura multiplicidad heterogénea formada en sí misma por disonancias y consonancias, por puras mezclas (LS 156). Es un fondo cruel, no excluyente, que lo complica todo y cuyo principio es un principio bárbaro y afirmativo, en el que todo es compatible. El principio de inmanencia es «constructivista» porque no hay nada previamente dado y «expresionista» porque lo que aparece es expresión de una convergencia que, sin embargo, sólo se «separa» de la inmanencia si la entendemos reactivamente (QP 27).

No quiere esto decir que todo valga lo mismo, que todo dé lo mismo, que todo sea lo mismo. Hay un Mismo, pero que es el mismo diferir, el único diferir de todo lo que difiere, en el que todas las singularidades tienen el mismo valor. La diferencia de valor aparece únicamente en el orden de las individuaciones: «por eso toda mezcla puede ser llamada buena o mala: buena en el orden del todo, pero imperfecta, mala e incluso execrable en el orden de los encuentros parciales» (LS 156). Éste es un criterio inmanente que se elabora en la acción misma que valora, no es un criterio trascendental previo o preexistente a lo que tiene que valorar; no es *a priori*, no es capaz de fijar nada. Los criterios inmanentes de Deleuze se limitan a evaluar *en cada ocasión* el resultado de las mezclas, las divergencias con las que hemos logrado conectar, sin neutralizarlas.

A mi entender, el gran avance que efectúa Deleuze a este respecto estriba en que si no existen dos mundos, si el mundo de la representación se ha desmoronado, entonces «nada nos impedirá afirmar que los imposibles pertenecen al mismo mundo, que los mundos imposibles pertenecen al mismo universo» (IT 171). La característica fundamental del fondo inmanente en Deleuze es una composibilidad no restrictiva de todas las divergencias, una virtualidad ilimitada a la que corresponde la inclusión de los heterogéneos en una multiplicidad infinitamente variable llena de mundos. A diferencia de lo que pensaba Leibniz, pues, todos esos mundos «pertenecen al mismo universo y constituyen la modificación de la misma historia» (IT 172).

Así pues, la disyunción es para Deleuze una «auténtica síntesis» y no un «procedimiento de análisis que se conforma con excluir predicados de una cosa en virtud de la identidad de su concepto» (LS 204). En el descentramiento positivo del universo que la síntesis disyuntiva expresa, los imposibles se convierten, por tanto, en «objetos de afirmación como tales». La síntesis de contrarios que no elimina como negativo a ninguno de los dos términos es la condición real misma del *caosmos*. El procedimiento de esa disyunción sintética afirmativa consiste entonces en que «la disyunción no se reduce en absoluto a una conjunción, sigue siendo una disyunción porque se refiere y continúa refiriéndose a una divergencia en tanto que tal» (LS 204). Lo importante no es para Deleuze la unidad o la convergencia. Deleuze presta mucha más atención a la condición positiva de la univocidad del ser como reunión de los heterogéneos como tales heterogéneos. Arnaud Villani explica perfectamente que debemos entender ante todo, para evitar errores de lectura, que «lo importante no es el Ser, sino el plano *unívoco*, de pura *inmanencia*, *trascendental* a toda diferenciación, *universal* pero no conceptual y (para acabar de una vez con toda asimilación con el Ser-Uno de la tradición ontológica) *funcional* y *maquínico*, pero que no nos mira desde lo alto ni nos engloba. Deleuze llamará con posterioridad a este plano *cuerpo sin órganos*, *plano de consistencia*, *diagrama*, *planómeno*, pero en nada modifica esto a la idea fundamental: un plano metafísico pero no trascendente, que precede a toda forma como un problema precede a sus soluciones, que produce mediante cortes, recortes, plegados e integraciones, puesto que no es otra cosa que lo dado mismo y sus puntos singulares».⁵¹

Lo importante no es el Ser, sino la univocidad del ser, el hecho de que el ser sólo tiene un sentido. La univocidad del ser indicaría entonces una única *insistencia de ser* en todo lo que es, pero siendo lo que es *siempre diferente*. El sentido es una única insistencia de ser, es decir, un único acontecimiento, en que todos los acontecimientos comunican. Lo que la

⁵¹ A. VILLANI, «La métaphysique de Deleuze», en *Futur antérieur*, 43 (1997), pp. 62-63.

univocidad del ser indica no es la preeminencia del Ser, sino el modo pre-eminente en que la diferencia de la que el único sentido del ser se dice es una diferencia sin mediación.⁵²

(2.2) LA PRIMERA CARACTERÍSTICA DE LA SÍNTESIS DISYUNTIVA: LA UNIVOCIDAD

Las series divergentes de singularidades, a las que Deleuze atribuye el papel de series de base de la inmanencia, forman una unidad que, en ningún caso, es un Uno que las totaliza. Las series divergentes son devenires, procesos, acontecimientos que resuenan en «un único Acontecimiento» que las «mantiene juntas» como tales series divergentes, además de comunicar en él también las series convergentes. En tanto que síntesis disyuntiva, la inmanencia es efectivamente comunicación universal de las perspectivas, y la naturaleza, el cónclave de los dispersos, la convivialidad de los imposibles. Todo ello confirma la idea de una selección que no es negación, pues lo no-seleccionado es literalmente el Afuera y la posibilidad real para lo seleccionado. Los virtuales no se seleccionan entre sí porque existen en una síntesis disyuntiva, en la coexistencia de los contrarios como tales. En la inmanencia ningún acontecimiento excluye, reduce o elimina a otro, sino que lo afirma en su divergencia, convierte en una afirmación a la distancia que los separa; sólo en la dimensión de lo individuado aparecen incompatibilidades:

«[...] en la medida en que la divergencia es afirmada, en la medida en que la disyunción se convierte en síntesis positiva, parece que todos los acontecimientos son, incluso los contrarios, compatibles entre sí y que se “expresan mutuamente” (“s’entr’expriment”). Lo incompatible sólo nace con los individuos, las personas y los mundos donde los acontecimientos se efectúan, pero no entre los acontecimientos mismos o sus singularidades *acósmicas, impersonales y pre-individuales*. Lo incompatible no está entre dos acontecimientos, sino entre un acontecimiento y el mundo o el individuo que efectúan un acontecimiento diferente como divergente» (LS 208).

Pero si los acontecimientos entre sí, si lo imposible se convierte, desde el punto de vista de la síntesis disyuntiva, en un medio de comunicación o en una inter-expresión, debemos preguntarnos cuál es el sentido del *caosmos*, como virtualidad en la que tanto los mundos actuales como los posibles se sumergen y emergen al compartir las mismas singularidades. Dicho de otro modo, debemos preguntarnos qué sucede cuando nos situamos en la perspectiva de la pura síntesis disyuntiva, en la que los imposibles no adquieren su sentido en oposición y excluidos por los posibles, sino en sí mismos; ni los

⁵² Cfr. Á. GABILONDO, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Trotta, Madrid, 2001, cap. V («El pensamiento de la diferencia»).

composibles el suyo como selección que expulsa a lo divergente de la inmanencia. ¿Qué sucede cuando «lo único que subsiste es el Acontecimiento, sólo el Acontecimiento, *Eventum tantum* para todos los contrarios, que comunica consigo mismo mediante su propia distancia, resonando a través de todas sus disyunciones»? (LS 207).

Si el único sentido del Acontecimiento se dice de los diferentes, puesto que sólo los diferentes comunican en el Acontecimiento, gracias a su diferencia (a la diferencia de los compatibles entre sí, de los divergentes entre sí, y de los compatibles y los incompatibles entre sí, sin excluir nada, sin seleccionar nada porque se expresan mutuamente), implica esto que el único sentido inmanente es la diferencia, la divergencia. La univocidad es el único sentido inmanente que se dice de lo que difiere, de lo divergente, de lo real y de lo posible, de lo que acepta devenir. Inmanencia = Univocidad⁵³. El único sentido que es la diferencia y la univocidad del ser coincide, por tanto, con el eterno retorno, entendido éste como la actividad inmanente de afirmación de la diferencia. Así, el único sentido del ser es que hay divergentes, hay diferentes, irreductibles a lo Uno o a un único Ser. El único sentido de todo lo que es constituye la univocidad; pero como los seres son diferentes, la univocidad coincide con la diferencia, con la única divergencia en que los seres comunican, esto es, con la síntesis disyuntiva. Y, en paralelo con lo anteriormente afirmado, resalta la consecuencia contraria: lo que no se dice en diferencia, lo que no diverge, todo aquello que no pueda afirmar a su incompatible, no tiene ser, al menos no el ser que se eleva a la síntesis disyuntiva absoluta en que convierte Deleuze al eterno retorno. La tesis de Deleuze es, pues, la siguiente: todo lo que, individuado, no logra conectar con el Acontecimiento, será expulsado del ser por el eterno retorno. Si el ser se dice en un mismo sentido de todo lo que difiere, lo diferente que no afirma su diferencia, que no deviene, y todo aquello que niegue a la diferencia de los otros, comunicará tanto menos en el ser, hasta el punto de que su relación diferencial se efectuará de una vez por todas, en lugar de ser una y otra vez. Lo que no puede pasar por su forma extrema, todo lo que no pueda hacerse irreconocible, no

⁵³ A. BADIOU, «De la Vie comme nom de l'Être», cit., p. 28: «Deleuze me escribió un día, en mayúsculas: “inmanencia = univocidad”». Inevitable es hacernos eco de la interpretación de Badiou acerca de la univocidad en Deleuze, en A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, cit., pp. 38-47: «vemos el precio que hay que pagar por el mantenimiento inflexible de la tesis de la univocidad: que lo múltiple (de los entes, de los significados) no pertenezca, en definitiva, más que al orden del simulacro, porque la diferencia numérica que lo dispone en el universo es, en lo que se refiere a la forma del ser a la que la diferencia remite (el pensamiento, la extensión, el tiempo, etc.), puramente formal, y, en lo que se refiere a su individuación, puramente modal. Si, como debemos hacerlo, registramos al simulacro toda diferencia que no tiene ningún real, toda multiplicidad cuyo estatuto ontológico es el del Uno, el mundo de los entes es la escena de los simulacros del Ser» (ib., p. 41). Badiou convierte aquí a los entes en derivaciones del Ser, siendo éste el único Mismo valedor de los simulacros. Distorsiona Badiou por completo el factor deleuzeano de inmanencia convirtiéndolo en una secuela del neoplatonismo. Lo que Deleuze defiende es que lo que hay *son* los seres, que no son simulacros sino *seres*, cuyo ser iguales por su ser es la univocidad. El ser como tal no es, no es el Ser, sino sólo el sentido unívoco del ser de los entes.

volverá. Todo aquello que pretende a una eminencia en el ser, a una trascendencia, será neutralizado por la univocidad del ser.

El eterno retorno es, así, la forma extrema de la afirmación de la univocidad del ser. Decir que el Ser es unívoco es decir que sólo tiene un sentido, que se dice en el mismo sentido de todo lo que se dice, sea Dios, el hombre, una planta, un animal. El Ser tiene un solo y mismo sentido si decimos que Dios *es*, que el hombre *es*, que la planta *es*, que el animal *es*. Dios no tiene un modo de ser diferente del resto de modos de cualquier ser. La univocidad del Ser niega entonces toda trascendencia ontológica, toda eminencia en el Ser. Deleuze interpreta la univocidad del ser como una única y misma «voz» que se dice de todo lo diferente. El siguiente texto es imprescindible:

«La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, en sí mismos disjuntos y divergentes, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que el ser se dice y que se dice en un solo y mismo “sentido” de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es lo mismo en absoluto. Pero el ser es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Ocurre, por tanto, como un acontecimiento único para todo lo que les ocurre a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que siguen siendo disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar la disyunción que les es propia. La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona o [...] la afirmación del azar en una vez, el único lanzamiento para todas las tiradas, un solo Ser para todas las formas y las veces, una sola insistencia para todo lo que existe, un único fantasma para todos los vivos, una sola voz para todo el rumor y todas las gotas del mar. El error consistiría en confundir la univocidad del ser en tanto que se dice con una pseudo-univocidad de aquello de lo que se dice. Pero, al mismo tiempo, si el Ser no se dice sin acaecer, si el Ser es el único acontecimiento en que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que acaece y a lo que se dice. La univocidad significa que es la misma cosa la que acaece y la que se dice: lo atribuible de todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones. [...] La univocidad eleva, extrae el ser para distinguirlo mejor de aquello en lo que el ser acontece y de aquello de lo que el ser se dice. [...] El ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene en las cosas; mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser. Ni activo ni pasivo, el ser unívoco es neutro. El ser mismo es *extra-ser*, es decir, ese mínimo de ser común a lo real, a lo posible y a lo imposible. Posición en el vacío de todos los acontecimientos en uno, expresión en el no-sentido de todos los sentidos en uno, el ser unívoco es la pura forma del Aión, la forma de exterioridad que relaciona a cosas y proposiciones. En resumen, la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todos; un solo y mismo aliquid para lo que acontece y lo que se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real» (LS 210-211).

El ser es el mismo para todos los diferentes; pero, ¿qué es lo mismo que se dice de todos los diferentes, a lo que llamamos ser? Lo mismo de los diferentes es evidentemente la

diferencia, queriendo esto decir, no que el ser es diferente para cada cosa de la que se dice, sino que el ser, que es el mismo para todo aquello de lo que se dice, se dice de la diferencia misma (DR 53). Los seres son diversos, pero el ser de lo diverso se dice en un único sentido; un único sentido se dice de los seres diversos. No se trata en realidad de que el ser se diga, pues en ese caso también podría no decirse, ocultarse, silenciarse, etc.; lo esencial es que los diferentes seres tienen un único sentido y que ese sentido único constituye el ser común de todos los seres, el ser común que sólo se dice de la diferencia, el único Acontecimiento o diferencia en sí misma en la que todos los acontecimientos comunican (DR 60, 388). Un ser dice su diferencia y el otro la suya, diferente de la del anterior, porque los seres siempre son diferentes; pero el sentido de las diferencias es un sentido único, el mismo sentido complica a la diferencia de uno y de otro: el sentido único no puede ser en ningún caso sentido de un ser único, sino sentido de la síntesis disyuntiva de los diferentes seres y, por tanto, máxima afirmación de la diferencia. De acuerdo con lo dicho, ¿qué puede haber de más diferente que un mismo volver que es distinto cada vez que vuelve? Deleuze se remite a Nietzsche, quien vio claro este asunto: «si fuese lo Uno lo que vuelve, habría empezado por no salir de sí mismo; si tenía que determinar a lo múltiple a parecerse, habría empezado por no perder su identidad en esa degradación de lo semejante» (DR 164).

El retorno es único y el mismo porque es una y la misma materia inmanente la que vuelve una y otra vez, desplegándose y replegándose en sí misma; pero lo mismo que retorna es diferente en cada ocasión, cada pliegue es diferente, cada ser es diferente. Lo Mismo es la diferencia que retorna una y otra vez, porque no hay otro Mismo que la diferencia, no pudiendo ser inmanente la diferencia más que a sí misma; pero lo que retorna nunca es lo mismo, puesto que sólo lo divergente es inmanente, sólo lo que retorna diferente pertenece a un mundo de la intensidad (DR 311-313, 382). De modo que la univocidad del ser no indica que la inmanencia sea idéntica o lo Uno, sino que es el mismo ser lo que se dice de todo lo diverso, que es un único e idéntico acontecimiento el que atraviesa a todas las cosas, que unas cosas no tienen más o menos ser, ni más o menos acontecimiento, un ser más o menos auténtico que otras cosas, porque el ser se dice en un único sentido de todo aquello de lo que se dice, es decir, de todo lo que es. Los seres son diferentes, pero no por tener más o menos ser, sino por afirmar más o menos la diferencia que los constituye, por tender a un mínimo o a un máximo de divergencia. ¿Cómo podría retornar en la diferencia la diferencia que se niega a sí misma, la diferencia que sólo logra ser reduciendo a otras diferencias? ¿Cómo podría volver lo que no resiste el paso por las

diferencias, lo que no puede coexistir con los divergentes? ¿Cómo podría ser en la síntesis disyuntiva la divergencia que no diverge? Por esta razón la univocidad del ser se confunde con la síntesis disyuntiva en tanto que proposición ontológica, al tiempo que la afirmación de la síntesis se confunde con el eterno retorno en tanto que proposición de la metafísica inmanente.

«El auténtico sujeto del eterno retorno es la intensidad, la singularidad; de ahí la relación entre el eterno retorno como intencionalidad efectuada y la voluntad de poder como intensidad abierta. Pero, desde que la singularidad se aprehende como pre-individual, fuera de la identidad de un yo, es decir, como *fortuita*, comunica con el resto de singularidades, formando con ellas sin cesar disyunciones, pero pasando por todos los términos disjuntos que afirma simultáneamente, en lugar de repartirlos en exclusiones. [...] El eterno retorno expresa ese nuevo sentido de la síntesis disyuntiva. De igual modo que el eterno retorno no se dice *de lo* Mismo (“destruye las identidades”). Al contrario, el eterno retorno es el único Mismo, pero que se dice de lo que difiere en sí —de lo intenso, de lo desigual o de lo disjunto (voluntad de poder). El eterno retorno es el Todo, pero que se dice de lo que sigue siendo desigual, la Necesidad, que sólo se dice de lo fortuito. En sí mismo es unívoco: ser, lenguaje o silencio unívocos» (LS 348-349).

El nuevo sentido de la síntesis disyuntiva cuya expresión es el eterno retorno consiste en el fondo inmanente donde las singularidades pre-individuales coexisten unas con otras en relaciones de movimiento y de reposo, sin excluirse mutuamente, sin seleccionarse unas a otras. En tanto que síntesis disyuntiva, la inmanencia no se selecciona a sí misma. Lo que selecciona es el mundo que hace incompatibles a los acontecimientos virtuales, es decir, que los efectúa, que los individúa en un plano; la segunda selección la opera el eterno retorno, que arranca de ese mundo a todo lo que niegue a la divergencia. La selección es, por tanto, doble. En primer lugar, sólo pasa a presencia lo que converge, por la regla de composibilidad o de convergencia; en segundo lugar, la inmanencia sólo reabsorbe, en la forma extrema del eterno retorno, a aquellas singularidades que se han afirmado en divergencia. Pero en el ser unívoco todas las singularidades están afirmadas: univocidad significa que no hay seres superiores ni inferiores, seres por analogía, ni sustancias aisladas, ni sustancias excluidas.

Deleuze alcanza con la doctrina del eterno retorno selectivo un optimismo ontológico coherente, pero de difícil sostenimiento. En realidad, la univocidad del ser no necesita el eterno retorno para ser selectiva. El ser que aspira a una eminencia en el ser instaure una distancia en la inmanencia, instaure una trascendencia que lo separe de su zona de indeterminación virtual, esto es, de su relacionalidad con el resto de los entes; esta separación o pobreza de relacionalidad es lo que selecciona negativamente a un ser, en un

mundo, en la inmanencia, sin necesidad del eterno retorno. El auténtico criterio inmanente es la *relacionalidad virtual* de un ser, su capacidad para «organizar los encuentros», para «prolongar la vida», no su capacidad para volver diferente una y otra vez. La perspectiva metafísica del eterno retorno sólo colabora con la inmanencia si el ser del eterno retorno es la pura univocidad.

Debemos retomar, sin embargo, el problema mismo de la univocidad del ser en Deleuze. La univocidad del ser tiene varios efectos, aunque no son realmente segregables unos de otros. Los propongo por separado para entender mejor distintos aspectos de la interpretación deleuzeana al respecto.

El primero es el efecto de una *proximidad* o *colectividad absoluta* de todos los seres. La univocidad del ser significa que los seres son igualmente el ser, en el sentido de que «cada uno efectúa su propia potencia en una vecindad (*voisinage*) inmediata con la causa primera. Ya no hay causa remota (*éloigné*): la roca, el lis, el animal y el hombre cantan la gloria de Dios en una sola an-arquía coronada. Las emanaciones-conversiones de los niveles sucesivos son sustituidas por la coexistencia de dos movimientos en la inmanencia, la *complicación* y la *explicación*, en la que Dios “complica todas las cosas” al mismo tiempo que “cualquier cosa explica a Dios”. Lo múltiple se halla en lo uno que lo complica, tanto como lo uno en lo múltiple que lo explica» (TE^b 244). En la complicación virtual de todos los seres en la inmanencia, sin exclusión ni selección alguna, existe algo que dinamita toda jerarquía trascendental, existe algo «que tiende a desbordar el mundo vertical, a tomarlo por el otro lado, como si la jerarquía engendrara una anarquía particular, o el amor a Dios un ateísmo interno que le sería propio...» (TE^b 245).

Lo que identifica a un ser es la potencia con la que afirma a la vida que se vive en todos los seres, horizontal, anárquicamente (DR 55). La colectividad de los seres es la práctica de una procesualidad infinita, formada únicamente por los seres mismos. Todos los seres están a la misma distancia del ser, en la misma inmediatez irreducible, en la misma proximidad absoluta en la inmanencia. Según Deleuze, los seres tienen un lugar real en el ser, una construcción aquí y ahora, en la medida en que el acto de su relación con el ser se afirma como univocidad. La actualidad de los seres es la explicación de una única procesualidad infinita del ser, que nace y se efectúa, sin embargo, a partir de los diferentes seres. De acuerdo con U. J. Organisti, lo esencial en la univocidad deleuzeana es que logramos afirmar el Ser como lo Mismo sin que tengamos que considerarlo por ello lo Idéntico. Lo esencial de la univocidad es que el Ser se diga en un solo y mismo sentido de todas sus diferencias individuantes. El concepto decisivo para entrar en el auténtico

pensamiento de la diferencia es la *afirmación*: la negación es la diferencia vista desde lo bajo, en corto, pero la diferencia es la afirmación. La afirmación es, por tanto, el elemento que abre la posibilidad de un nuevo conocimiento de la realidad como signo de la potencia; pero si la afirmación es el elemento para hallar el vínculo entre todas las cosas, entre todo lo existente, entre el sujeto y el objeto, entonces quiere esto decir que la afirmación es el ser. Según Organisti, con la intensidad hemos llegado al elemento positivo en el que se advierte el infinito juego de la diferencia y a partir del cual se explica tanto la constitución del sujeto como la cualidad generativa del orden cuantitativo, esto es, la razón suficiente del fenómeno. Si la diferencia es aquello mediante lo cual lo dado es dado y si puede aparecer en su forma en la intensidad, esto significa que el ser de lo dado es, al mismo tiempo, el *noímeno* del fenómeno y el fundamento del sujeto⁵⁴. La diferencia que difiere en sí misma sería así el ser de todo lo que aparece. Una misma diferencia de ser es la razón para lo que es y para lo que aparece. Dicho de otro modo, la afirmación de ser de los seres es la univocidad, una *única afirmación de existencia colectiva que existe en sí misma*.

El segundo efecto implica al primero. El segundo efecto de la univocidad del ser es la existencia de una misma y única materia de ser para todo lo que es, de la que todos los seres participan igualmente, sin eminencia alguna. La inmanencia se opone a la eminencia, el panteísmo a la trascendencia (DR 55, 139, 356). El principio de univocidad del ser exige que todo lo existente sea igualmente expresivo respecto del ser⁵⁵. Todo ser es *inmediatamente* expresivo del ser; *todo lo que se expresa, se expresa con la misma voz*. Podemos decir con Deleuze

⁵⁴ Cfr. U. J. ORGANISTI, «L'Univocità dell'essere come esperienza della prossimità: l'estetica nell'ontologia deleuziana», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 4 (2001), pp. 616-666. Organisti plantea además la interesante cuestión del sentido de historicidad de los entes. Según Organisti, queda por entender, de todos modos, «cuál es el destino del individuo, cuál es su papel en la institución del sentido de esa inexplicabilidad de la diferencia ontológica. Esta última, de hecho, abre al mundo de lo virtual como a aquello de lo que nace en el hombre la pregunta sobre el sentido del ser. La insistencia sobre la originalidad de lo virtual respecto a lo actual conduce, no obstante, a un continuo agotamiento de la actividad propiamente subjetiva a favor del juego anticipador del ser que, en efecto, libera, en la interpretación deleuzeana, de lo ya dado de la historia, pero implica en nuestra opinión la imposibilidad de hallar un sentido históricamente relevante al que confiarnos a la hora de interpretar nuestra propia existencia» (ib., pp. 665-666). Para Deleuze, la historia personal es la historia de nuestra individual e inconfundible apropiación de virtualidades, es decir, la historia de nuestros agenciamientos o encuentros. La historia de la individualidad en la que nos encarnamos es el proceso inmanente de una especial relacionalidad de singularidades pre-individuales, a la que damos un nombre individual.

⁵⁵ Cfr. M. HARDT (1993), *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995, p. 69: «la inmanencia niega toda forma de eminencia o de jerarquía en el ser: el principio de univocidad de los atributos exige que el ser sea expresado de la misma manera en todas sus formas. La expresión unívoca es incompatible, por tanto, con la emanación. La explicación de Deleuze hace evidente que la ontología de Spinoza, una combinación de inmanencia y expresión, no es susceptible de la crítica hegeliana de la dispersión, de la “pérdida progresiva” de ser. Deleuze lo explica en términos de la filosofía medieval, citando a Nicolás de Cusa: “Dios es la complicación universal, en el sentido de que todo está en él; y la universal explicación, en el sentido de que está en todo”. La inmanencia y la expresión del spinozismo presenta, de acuerdo con Deleuze, una versión moderna de ese par medieval, *complicare-explicare*. En la medida en que la expresión es un movimiento explicativo o centrífugo, también es un movimiento complicativo o centrípeto, trayendo de vuelta al ser hacia sí mismo».

que la expresión individual de cada uno de los seres produce *un único plano expresivo del ser*. En ese plano expresivo colectivo se puede tener más o menos expresividad, en función de la virtualidad que un ser es capaz de actualizar, pero no se tiene más o menos ser, porque el ser mismo está tejido por los seres que se expresan (DR 325-326). La diferencia cuantitativa de expresión no es una diferencia cualitativa de existencia. Todos los seres tienen el mismo ser con independencia de la capacidad subjetiva para expresarse en el plano común. El plano común está compuesto en último término por las singularidades pre-individuales comunes que los individuos expresan. La inmanencia en estado puro exige un Ser unívoco que forme una Naturaleza y que consista en formas positivas, comunes al productor y al producto, a la causa y al efecto (SPE 157). Las formas positivas comunes del ser son las singularidades anónimas. Las singularidades no están contenidas en cada individuación, de manera que una individuación podría tener más o menos ser, un ser eminente; las singularidades, por contra, están contenidas en un único plano de producción de individualidades, un plano respecto del cual las individualidades son más o menos expresivas de acuerdo con la intensidad de su producción (SPE 181). La diferencia entre los seres es cuantitativa, extrínseca, intensiva, expresiva, no cualitativa o esencial (SPE 180).

El tercer efecto de la univocidad del ser es la afirmación de la diferencia en sí. Todo comunica con todo porque lo que existe siempre implica y efectúa, en su proceso de individuación, un nuevo reparto de la totalidad intensiva, que sólo tiene un sentido (la diferencia de intensidad) para todo lo que se efectúa. La univocidad del ser significa aquí *la afirmación de un único diferir para todo lo que difiere*. Todo es expresión del ser, pero todas las expresiones son diferentes. El ser es unívoco porque sólo tiene un sentido, porque no existen niveles en el ser, porque todo es del mismo modo, pero con diferencias de naturaleza. Un ejemplo privilegiado para entender este aspecto de la univocidad en Deleuze es la diferencia de naturaleza entre lo virtual y lo actual. Lo virtual *es*, pero inactualmente; lo actual *es*, en el tiempo presente. El sentido de ser es unívoco, pero virtual y actual son diferentes en naturaleza. La misma naturaleza, pero las diferencias en ella no son de grado: los diferentes son realmente diferentes, no variaciones de lo Mismo. Consecuencia de ello es la ausencia de todo origen y de todo fin. Si no existen diferentes tipos de ser, si el ser se dice del mismo modo de todo aquello de lo que se dice, entonces no hay un ser originario, capaz de dar el ser y, por tanto, diferente del ser dado; tampoco un ser final, distinto de los seres que se subsumirían en él. Los seres son diferentes, pero el ser se dice en el mismo sentido de todos ellos. Lo que une a los seres diferentes consiste, por tanto, en la circulación infinita de su común sentido, de su común materia o naturaleza; una circulación

que vincula del mismo modo a todo lo que hay, pero siendo lo que hay siempre diferente. Si el sentido del ser es la afirmación de la diferencia, pues se trata de la misma afirmación para todo lo existente, la univocidad del ser es entonces la plenitud ontológica de esa afirmación. Por eso es la univocidad del ser la «única ontología realizada» (DR 387), es decir, la inmanencia absoluta.

El cuarto efecto implica al tercero. El cuarto efecto de la univocidad del ser en Deleuze es la afirmación interna absoluta de la inmanencia, en el sentido de lo que Deleuze llamará posteriormente el plano de lo «absolutamente desterritorializado», esto es, el plano de la pura materia intensiva inmanente⁵⁶. La inmanencia está determinada como aquello cuyo único sentido consiste en no ser inmanente más que a sí misma. *El sentido de la inmanencia es no ser en otro*. Este sentido es lo que exige del ser una absoluta univocidad, una absoluta afirmación de sí misma (SPE 58, 70). Esta absoluta afirmación unívoca de sí misma se realiza, como explica Foucault, más allá del mundo, del yo y de Dios⁵⁷. La afirmación de la inmanencia hace precisa la operación de sustracción de un ser analógico al mundo, al yo y a Dios. Necesitamos para ello, como dice Foucault, un pensamiento de la univocidad, un pensamiento que libere la diferencia y «sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple —de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo»⁵⁸. Para liberar la diferencia de la sujeción a un modelo analógico de ser, tenemos con Deleuze una ontología en la que el ser se dice, de la misma manera, de todas las diferencias, pero que sólo se dice de las diferencias, de tal modo que «las cosas ya no estarían recubiertas, como en Duns Scoto, por la gran abstracción monocolor del ser, y los modos spinozianos no girarían alrededor de la unidad substancial; las diferencias girarían alrededor de sí mismas, diciéndose el ser, de la misma manera, de todas ellas, y el ser no sería la unidad que las guíe y las distribuya, sino su repetición como diferencias».⁵⁹

⁵⁶ Puede verse para este tema S. LECLERQ, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Les Éditions Sils Maria, Mons (Belgique), 2003, cap. 2 («Univocité»). «La univocidad, tal como lo ha demostrado Deleuze, parece hallar su campo práctico en el concepto de desterritorialización. La inversión (*investissement*) de la tierra por el ser unívoco no puede desarrollarse de acuerdo con los principios de la territorialidad. No puede tratarse de una repartición de tierras según un límite, según una ley» (ib., p. 65).

⁵⁷ M. FOUCAULT (1970), «*Theatrum philosophicum*», en M. FOUCAULT y G. DELEUZE, *Theatrum philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia* (trad. de F. Monge), Anagrama, Barcelona, 1995, p. 21: «el mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro: triple condición para no poder pensar el acontecimiento. Una metafísica del acontecimiento incorporal (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinito (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado), he aquí lo que Deleuze, me parece, nos propone para eliminar la triple sujeción en la que el acontecimiento, todavía en nuestros días, es mantenido».

⁵⁸ Ib., p. 33.

⁵⁹ Ib., pp. 34-35.

Podemos decir entonces que todo es en lo mismo, aunque todo es diferente: Dios *es*, el hombre *es*, la planta *es*, lo virtual *es*, y ese *ser* tiene el mismo sentido para todos ellos: todos son en la naturaleza, en la síntesis disyuntiva, en la que todos son diferentes. La inmanencia es la igualdad de todo en la diferencia. Por eso explica Foucault con total clarividencia que el hecho de que «el ser sea unívoco, que sólo pueda decirse de una única y misma manera, es paradójicamente la mayor condición para que la identidad no domine a la diferencia, y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto; el ser puede decirse de la misma manera ya que las diferencias no están reducidas de antemano por las categorías, ya que no se reparten en un diverso siempre reconocible por la percepción, ya que no se organizan según la jerarquía conceptual de las especies y los géneros»⁶⁰. La univocidad en Deleuze no pretende garantizar la unidad del ser, sino que expresa más bien la unidad de un diferenciarse al que todo es inmanente.

El quinto efecto de la univocidad del ser es la afirmación de *una única potencia de conexión* de los seres: avanzamos en el ser por la potencia de nuestras diferencias, por nuestra capacidad para percibir diferencias, siendo más o menos expresivos. Hacemos nuevas conexiones cuando logramos relacionarnos con otros seres, esto es, con divergencias respecto del centro de convergencia que nuestro cuerpo encarna. ¿Por qué una ontología unívoca para una filosofía claramente de la diferencia? Una filosofía de la diferencia requiere el servicio de una ontología de la univocidad del ser para que las diferencias sean diferencias en sí, en lugar de diferencias respecto de algo que sería necesariamente exterior a lo diferente; la univocidad se precisa aquí para que las diferencias sean inmanentes, es decir, diferencias internas, un diferenciarse que es el mismo para todo lo que se diferencia. Hemos tenido ocasión de asistir a un problema similar. Si las singularidades pre-individuales son las mismas para todas las individuaciones, sean hombres, animales o plantas, ¿por qué son diferentes las individuaciones mismas? Las singularidades son las mismas, comunes, para todo lo individuado, pero las individuaciones no son iguales entre sí: *se diferencian por su grado de potencia o intensidad*, es decir, por su relacionalidad o conectividad con el resto de singularidades, que forman series que resuenan en el todo. Las singularidades no son diferentes porque tengan unas más ser que otras, puesto que no hay tipos de ser; el ser se dice en un único sentido de todo. Pero la relación de una singularidad no es idéntica a la relación de otra, una puede ser más extensa que la de la otra, su grado de potencia puede ser mayor que el de la otra. La diferencia es interna (DR 158), es decir, inmanente. Existe un único y mismo «diferenciarse» para todo

⁶⁰ Ib., p. 42.

lo que «se diferencia». La univocidad del ser expresa para Deleuze una diferencia interna del ser, es el ser como diferencia, sin separación excluyente entre lo que difiere.⁶¹

En mi opinión, el único elemento disonante en la ontología de la univocidad del ser es la doctrina del eterno retorno. La inmanencia se basta a sí misma para garantizar la diferencia sin necesidad de contar con la potencia interna de un «volver» de las diferencias. El propio Deleuze realiza este desplazamiento. Deleuze dejará de emplear el volver de las diferencias para explicar la consistencia inmanente. En lugar del volver recurrirá al concepto de producción de diferencia, de creación de divergencias, de invención de líneas de fuga en la estructura ontológica. La inmanencia no necesita un «operador» de las diferencias; la inmanencia ya es la complicación infinita de las diferencias (cfr. DR 52). Todo lo que tiende a un mínimo de relacionalidad se hace desaparecer a sí mismo porque

⁶¹ Daniel W. Smith ha visto muy bien que en una ontología de la inmanencia, el Ser se convierte en necesariamente unívoco: el Ser está igual e inmediatamente presente en todos los seres, sin mediación o intermediario. No existe ninguna causa distante, ninguna «cadena del Ser», ninguna jerarquía, sino más bien una anarquía expresiva de los seres dentro del Ser. Creo que Smith ha entendido como nadie que «la tesis de Deleuze en *Diferencia y repetición* estriba en que sólo la univocidad puede darnos un sentido verdaderamente colectivo del Ser (y no un simple sentido distributivo) al facilitarnos una comprensión del juego de las *diferencias individuantes* dentro de los seres (y no simples generalidades en una red de semejanzas). Pero esto nos conduce al problema fundamental de una ontología unívoca. Si el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que es, entonces ¿qué constituye la diferencia entre los seres? [...] Entre Dios y hombre, planta y animal no puede existir ninguna diferencia de categoría, ninguna diferencia de sustancia, ninguna diferencia de forma. Por eso insiste Deleuze en que cuesta muchísimo *pensar* el concepto de univocidad: ¿cómo podemos decir que existen diferencias entre los seres y que, no obstante, el Ser se dice en un único y mismo sentido de todo lo que es? No sorprende que fuese Spinoza quien auguró el único tipo posible de solución de ese problema. En este punto, la única diferencia concebible es la diferencia como *grado de potencia* o intensidad. La potencia o intensidad de un ser es su relación con el Ser. ¿Por qué está conectada esta idea de diferencia como grado de potencia a la de univocidad del Ser? Porque los seres que se distinguen únicamente en virtud de su grado de potencia realizan *un único y mismo* Ser unívoco, salvo por la diferencia de sus grados de potencia o sus retiradas. La diferencia como grado de potencia es una diferencia *no-categoría* por cuanto preserva el sentido unívoco del Ser. Los seres ya no se distinguen por una esencia cualitativa (analogía del Ser), sino que se distinguen por un grado de potencia cuantificable (univocidad del Ser). Ya no nos preguntamos qué es la esencia de una cosa, sino más bien cuáles son sus capacidades afectivas» (D. W. SMITH, «The doctrine of univocity. Deleuze's ontology of immanence», en M. BRYDEN [ed.], *Deleuze and Religion*, Routledge, London and New York, 2001, pp. 177-178). Debo señalar, por otra parte, que la constante en la interpretación deleuzeana de Smith, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, es intentar acercar a Deleuze a los problemas de Heidegger. Sin embargo, la ontología unívoca de Deleuze es totalmente ajena a una diferencia ontológica entre el Ser y los entes. Lo que piensa la ontología deleuzeana es una diferencia que es inmanente en sí misma, sin una dimensión suplementaria a lo dado. Smith entiende que la confrontación de Deleuze con Heidegger «ha estado presente desde el principio en la obra de Deleuze, pese a que el nombre de Heidegger no reciba más que alguna rápida mención en sus textos» (ib., p. 169) y que «*Diferencia y repetición* combina el proyecto de una ontología pura, tal como se desarrolló por Spinoza, con el problema de la diferencia, tal como lo formuló Heidegger, y en ese proceso fue más allá de ambos» (ib., p. 175). El inconveniente que vemos aquí es que Smith sugiere que Deleuze se enfrentó al problema de la diferencia ontológica *tal como* la planteó Heidegger. Y no es así. Para Deleuze la diferencia ontológica sólo puede ser interna a lo que se diferencia, no puede estar dada a lo que se diferencia. La diferencia ontológica de Heidegger sería la versión *inmaterialista* de una diferencia en sí. Pero Smith acierta por completo al considerar que la filosofía de la diferencia de Deleuze «tiene que ser considerada como una especie de spinozismo *minus* la sustancia, un universo puramente modal o diferencial. *Diferencia y repetición* es un experimento en metafísica, cuyo objetivo consiste en ofrecer una descripción (trascendental) del mundo desde el punto de vista de un principio de diferencia, antes que desde el principio de identidad» (ib., p. 175).

su ser es su relacionalidad, con independencia de si puede o no ser sujeto de un eterno retorno selectivo. Lo que selecciona a un ser es su afectividad.

Con la doctrina de la univocidad del ser Deleuze elabora una ontología puramente materialista porque no hay nada dado fuera de un único y mismo ser de las diferencias. Sea virtual o actual, activo o inactivo, todo es real en una misma expresión del ser, pero con diferencias cuantitativas de potencia. Coincido plenamente con Michael Hardt cuando explica que no puede haber la menor duda de que la concepción deleuzeana de la ontología no tiene nada que ver con las concepciones hegeliana o heideggeriana, especialmente en lo que se refiere a la positividad y materialismo. Deleuze desplaza el centro de la especulación ontológica desde el «*omnis determinatio est negatio*» al «*non opposita sed diversa*», desde la negación a la diferencia, porque no tiene ser un ser que tiene que hallar un soporte exterior para su diferencia o una negación para su fundamentación. La dignidad del ser es, dice Hardt, su potencia, su producción interna, la genealogía causal eficiente que surge desde el interior, la diferencia positiva que marca su diferencia. A partir de esta diferencia eficiente en el corazón del ser fluye la multiplicidad real del mundo⁶². De acuerdo con Hardt, la primera enseñanza que podemos sacar de la filosofía de Deleuze consiste «en que lo que algunos tienen por corriente fundamental de la especulación metafísica —desde Platón hasta Hegel y Heidegger— no posee el monopolio del pensamiento ontológico. Deleuze pone en primer plano la coherencia de una tradición alternativa —desde Lucrecio y Duns Scotto hasta Spinoza y Bergson— que es tan rica y variada como la primera. Para rebatir las pretensiones de una ontología idealista no es necesario, en efecto, tomar el camino de la oposición y plantear en consecuencia una perspectiva deontológica; al contrario, tenemos la alternativa de transitar por la tradición ontológica materialista. Una de las ventajas de apostar por ésta consiste en que nos permite exhibir la productividad y producibilidad de la naturaleza y, además, nuestra potencia de actuar y nuestra potencia para ser afectados. Una ontología positiva y materialista es, ante todo, una ontología de la potencia».⁶³

(2.3) LA SEGUNDA CARACTERÍSTICA DE LA SÍNTESIS DISYUNTIVA: EL ETERNO RETORNO

En la síntesis disyuntiva inmanente, la identidad es derivada, devenida y no domina sobre los idénticos a los que daría nombre. La identidad no es primera, lo mismo no es originario. La diferencia en sí misma es aquello que no tiene origen ni identidad. Ahora

⁶² M. HARDT, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, cit., p. 114.

⁶³ *Ib.*, p. 115.

bien, en la medida en que la inmanencia es única y absoluta, es decir, en la medida en que no existe diferencia entre la inmanencia y otra cosa, la inmanencia tiene que ser lo Mismo de sus propias diferencias. Este principio de identidad inmanente lo explica Deleuze con ayuda del eterno retorno nietzscheano, en el que Deleuze introduce algunas modificaciones que ya nos han salido al paso.

Deleuze parte de la idea de que lo Mismo sólo puede decirse de la univocidad inmanente. Que sólo hay un sentido del ser es lo Mismo, pero lo Mismo que sólo se dice de las diferencias. La identidad se dice de la inmanencia como diferir de la diferencia, como volver eterno de la diferencia a sí. Pero precisamente por eso explica Deleuze que lo que vuelve no puede ser nunca idéntico o la identidad. Lo que vuelve de la diferencia sólo puede ser la diferencia, el diferir de la diferencia, puesto que la diferencia es el ser de la inmanencia. Lo Mismo es la inmanencia, como único «hay» de lo real, pero ese Mismo no es lo idéntico ni lo semejante, sino la pura diferencia que, como único ser que se dice unívocamente de lo que hay, circula en sí misma eternamente. La inmanencia es lo Mismo que se repite, pero que se repite una y otra vez diferentemente.⁶⁴

Como la inmanencia es lo único que hay, pero que en sí mismo es un ser que sólo se dice de lo que difiere, la única identidad de ese ser es la repetición infinita de diferencias que difieren constantemente. El eterno retorno debe ser pensado, por tanto, a partir de lo diferente y reteniendo en su circulación a las diferencias. Si ser es ser diferente, no puede ser aquello que instauro una identidad. Vemos de este modo, sostiene Deleuze, que «en el eterno retorno, el ser unívoco no sólo es pensado e incluso afirmado, sino efectivamente realizado. El Ser se dice en un mismo y único sentido, pero ese sentido es el sentido del eterno retorno, como retorno o repetición de aquello de lo que se dice. La rueda en el 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» (DR 60-61).

El ser igual y común que determina el retorno de lo individuado es la síntesis disyuntiva o la diferencia. Pero es que convertirse en lo Mismo no quiere decir hacerse idéntico, igual a todos, sin diferencia alguna. Significa todo lo contrario: convertirse en lo Mismo es comunicar en el mismo ser que es común a todo lo diferente. Ese ser igual y común, en el que sólo las diferencias comunican, consiste en la síntesis disyuntiva. Sólo retorna, sólo está determinado a volver en el seno del ser de la diferencia todo aquello que es diferente y que llega al extremo de su diferencia, es decir, todo aquello que tiende a un máximo de diferencia. Se dan aquí, en efecto, dos selecciones.

⁶⁴ DR 59. Cfr. PH. MENGUE, «Présentation de *Nietzsche et la philosophie*», en Y. BEAUBATIE (dir.), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Tulle, 2000, esp. pp. 192-196.

La primera selección es la presencia, el paso a la existencia. La presencia es el ser selectivo de la inmanencia en el sentido de que lo seleccionado por convergencia, en la génesis estática ontológica, conforma el ser presente de la inmanencia, que no coincide con la inmanencia misma (LS 133).

La segunda selección consiste en que no todo lo que aparece volverá a aparecer, no todo lo que se presenta podrá volver a presentarse, puesto que lo que, apareciendo, tiende a un mínimo de diferencia, no podrá resistir la prueba que consiste en volver eternamente: volviendo una y otra vez, cada vez con menos diferencia y capacidad de transformación, terminará inevitablemente por no poder volver nunca más. Existe una diferencia de naturaleza entre lo que retorna «de una vez por todas» y lo que retorna para todas las veces, una infinidad de veces (LS 349).

Existe, por tanto, una selección pasiva, ontológica, de paso o aparición; y, por otro lado, una selección metafísica, de retorno o reaparición, un auténtico matematismo que expulsa de la inmanencia a todo aquello que reduce al acontecimiento al estado de cosas. La «prueba del eterno retorno» establece que no podrá volver lo que reduce la diferencia, lo que no diverge, lo que no afirma a las metamorfosis. Lo que no afirma a la diferencia será expulsado por la «fuerza centrífuga» del eterno retorno (DR 380).

Efectivamente, la negación es negada en el eterno retorno. La inmanencia es afirmativa y sólo se afirma de la diferencia, como mundo afirmado de la diferencia, como mundo de la síntesis disyuntiva. El eterno retorno sólo se refiere a un mundo de diferencias implicadas en diferencias, a un mundo que complica a todas las diferencias, sin ser él la identidad de esas diferencias, sino su síntesis ideal, el caos en el que se sostienen. Pero, ¿por qué volver en general? ¿Por qué es necesario el establecimiento de una recirculación en el *caosmos*? La inmanencia es lo que hay, el único Mismo, como caos intenso de diferencias. Pero, ¿por qué es lo Mismo el volver a sí, en lugar de desarrollarse lo Mismo siempre hacia adelante, en una sola línea, sin mirar atrás, sin volver jamás? ¿No sería la diferencia que nunca vuelve la más alta diferencia? Para Deleuze no es así en absoluto. La diferencia que nunca vuelve, la diferencia que no puede volver es precisamente la diferencia que no difiere, que no hace síntesis con la diferencia, que no es capaz de subsistir en el seno del resto de diferencias. La diferencia que no puede volver, que no se afirma en el eterno retorno, que no puede instaurar nuevas relaciones en el *caosmos* es justamente la diferencia que tiende a la identidad, a plantearse de una vez por todas, en lugar de volver diferente una y otra vez.

La más alta diferencia es la diferencia que difiere una y otra vez, en el extremo de su eterno retorno. Sobre este particular no deja Deleuze lugar a dudas. Las diferencias son immanentes, pero sólo prueban su inmanencia las diferencias que, habiendo aparecido, han llegado a un máximo de diferencia, pudiendo diferir una y otra vez. ¿Cómo podría ser la más alta diferencia una diferencia que no deviene diferencia, que no se hace diferente cada vez, una y otra vez, eternamente? Para Deleuze, la diferencia que no difiere literalmente no puede tener ser en un mundo de diferencias; la diferencia que no difiere no es immanente. Deleuze plantea el eterno retorno como máxima coherencia del mundo de las singularidades y de las relaciones diferenciales (DR 260).

Todo lo que es sigue implicado en la inmanencia, pese a haberse hecho presente o actual. La presencia no es algo separado de la inmanencia. Luego puede, en principio, volver a circular, retornar, comunicar con lo que aún no es presente y arrancarse de su efectuación. Si de verdad pensamos en condiciones de inmanencia, volver resulta necesario. Pero resulta necesario sólo en la medida en que Deleuze entiende que la inmanencia contiene elementos últimos que son idénticos a sí mismos, aunque no individuados, que pueden ser reabsorbidos y seleccionados nuevamente por convergencia. En este sentido, Deleuze presupone la existencia de una materia-vida unívoca que circula infinitamente dentro de sí misma sin ningún origen asignable (DR 164). Esta condición pone las bases, como veremos más adelante, para la concepción deleuzeana de una naturaleza immanente.

Por el momento, lo que interesa a Deleuze es que la forma extrema de lo que es y de lo que deviene son las divergencias que coexisten como tales, el caos, el *caosmos*, cuyo dinamismo es el eterno retorno (DR 382). El eterno retorno se dice, pues, de un fondo immanente que sólo puede contener diferencias (DR 311). Las identidades relativas, las convergencias parciales, las incompatibilidades momentáneas de los acontecimientos pertenecen a los mundos individuados, a la presencia, no al fondo en el que todas las series coexisten (DR 163-164). De la presencia se dice el tiempo que contiene un antes y un después (Cronos), mientras que del caosmos sólo puede decirse un tiempo que no pasa, no efectuado, no cronológico (Aión). Así pues, de acuerdo con la interpretación de Deleuze, no será seleccionado por el eterno retorno aquello que no sepa disolver su identidad y emitir singularidades en todas las direcciones, divergiendo y haciendo crecer las diferencias (DR 164-165). Lo actual en un mundo sólo entrará en comunicación con lo virtual intenso en la medida en que diverge y afirma la divergencia; sólo se selecciona lo que tiende a un máximo de divergencia, de afirmación, todo aquello que incrementa al mundo y a la vida. Sólo alcanzará la «universal comunicación de los acontecimientos», es decir, la síntesis

disyuntiva, aquello que se perciba a sí mismo como acontecimiento (LS 208). En la medida en que la univocidad del ser garantiza la comunicación absoluta de los seres, sólo participará del fondo de diferencias lo que sea diferencia, lo que difiera de sí mismo. Cada acontecimiento será el diferir del Acontecimiento único; cada mundo, el diferir del *caosmos*; cada individuo, el diferir de las singularidades pre-individuales, no apresadas en una identidad. El eterno retorno es la teoría de la incompatibilidad extrema que presentan las formas que bloquean a la diferencia respecto del fondo acontecimental del ser (LS 209).

Deleuze propone con el eterno retorno una condición naturalista para toda existencia. Puede volver aquello que es capaz de reentrar en la Naturaleza caótica inmanente, cumpliendo por tanto la condición indispensable de hacerse diferencia, de no tener identidad, de transportarse por las singularidades pre-individuales o desterritorializarse: «el eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos que sólo constituyen la segunda naturaleza. [...] El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, sino intensivo, puramente intensivo. Es decir: se dice de la diferencia» (DR 312-313). ¿Cómo podría volver lo presente a la inmanencia pura y desde ella sin hacerse puramente inmanente a su vez? Lo extenso tiene que convertirse en intensidad pura para circular en el mundo de las diferencias. No vuelve lo que es indiferente a las intensidades de la vida. No vuelve aquello que se establece en la vida para negarla (DR 313-314).

Sólo consiste en la inmanencia aquello que puede querer su eterno diferir. Querer volver eternamente es fácil, todo el mundo lo quiere, pensando que volverá siempre como sí mismo, en lo mismo de una identidad fijada, con las alas del alma. Pero el eterno retorno indica justamente que sólo lo diferente vuelve, que sólo aquello que llega al extremo de querer eternamente su diferencia puede volver. Todo el mundo quiere volver eternamente, pero no todo el mundo quiere volver siempre como diferente, diferente cada vez, eternamente. Por eso la voluntad de poder y el eterno retorno selectivo son uno en la inmanencia: sólo volverá lo que puede querer su eterno diferir⁶⁵. Por esa razón es el eterno retorno la prueba más dura y no es apta para personas, para individualidades, sino sólo para sus singularidades pre-individuales. El eterno retorno destruye a los hombres, porque los hombres son centros de convergencia, pero no las singularidades que los hombres han logrado emitir en su diferencia. Los hombres no vuelven, vuelven sus diferencias, sus divergencias, afirmadas intensamente en el retorno (LS 306; DR 383-384).

⁶⁵ V. P. PECORE, «Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Thought», en *Sub-Stance*, 48 (1986), pp. 34-50. «Deleuze desea mostrar que la voluntad de poder es una subversión de la racionalidad tradicional —léase dialéctica— a través de la introducción de la diferencia como un factor determinante de los valores» (ib., p. 46).

La inmanencia no puede decirse de lo igual, de lo semejante, de lo análogo ni de lo representado. ¿Cómo podría tener consistencia alguna lo idéntico en un fondo indeterminado de diferencias puras e intensas? ¿Cómo podría tener ser alguno lo negativo en una naturaleza caótica que no niega nada, que no selecciona nada, que no expulsa a nada de sí, que afirma a las divergencias como tales? ¿Cómo podría pasar por el eterno retorno lo que lo niega? ¿Cómo podría divergir de lo actual, contra-efectuarse, hacerse virtual y, por tanto, poder volver, volver a ser actualizado lo que tiende a un mínimo de divergencias, a confundirse máximamente con lo actual, a negar las contra-efectuaciones y bloquear lo posible? En efecto, el eterno retorno es la identidad de las diferencias libres que circulan en la naturaleza inmanente. El eterno retorno es lo Mismo del *caosmos*, pero un Mismo que sólo se dice de lo que diverge, formando nuevos mundos cada vez en tanto que potencia de afirmar del caos (LS 305). Ésta es la razón por la que me inclino a pensar que el eterno retorno tendrá en Deleuze más importancia como característica de la naturaleza inmanente que como instancia de decisión ética. El eterno retorno es más una instancia cosmológica que ética y sirve para darle un dinamismo a la univocidad, para hacer de la univocidad no sólo una afirmación del ser, sino una afirmación que se afirma constantemente, constituyendo esa afirmación de afirmación su ser mismo. Lo que afirma el eterno retorno es la consistencia de la diferencia caótica de la naturaleza inmanente (cfr. *infra*, § 9.3, 9.6).

(2.4) LA TERCERA CARACTERÍSTICA DE LA SÍNTESIS DISYUNTIVA: LA CONSISTENCIA

Consistencia es el término que emplea Deleuze para indicar la condición complicativa de la inmanencia. La *complicatio* es la figura de la síntesis inmanente. La síntesis disyuntiva define a la inmanencia pura, a la relacionalidad de las series heterogéneas, aún sin individuaciones y junto a las convergencias que forman mundos extensos y estados de cosas en el *caosmos*, de acuerdo con otro género de multiplicidades y de planos. Las multiplicidades de los estados de cosas son extensivas y numéricas; sus planos son planos de organización y de desarrollo. Si el *caosmos* fuese un plano en relación a los planos organizados, sólo podría ser un plano donde las series divergentes existirían en tanto que tales y consistentes en sí mismas. Sería un plano en el que nada habría sido seleccionado, en el que todo divergiría, como en una superficie pura, un espacio liso, una tierra sin parcelar y sin estratos.⁶⁶

⁶⁶ Véase O. MARZOCCA, *Filosofia dell'Incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*, Franco Angeli, Milano, 1989, pp. 163-192, para un análisis de la utilización de conceptos

Si la inmanencia misma fuese un plano, compuesto por singularidades pre-individuales y sus series divergentes, las series convergentes formarían ciertamente planos de organización en el plano de inmanencia, intersecándose con él. Se trataría en efecto de un plano de consistencia, un plano en el que las cosas se componen, pero que en sí mismo no está compuesto. A este plano lo denomina Deleuze «plano de consistencia o de inmanencia», en relación al cual se organizan las composiciones en planos relativos, estratos, convergencias o agenciamientos. Si el plano de inmanencia es el plano básico, entonces la inmanencia es más profunda y caótica; pero si existen múltiples planos de organización y de trascendencia, entonces el plano de inmanencia o de consistencia es más profundo y básico. No debemos dejarnos confundir con problemas de terminología. Cuando Deleuze llama a la inmanencia «plano de inmanencia», transfiere al plano todas las características que hemos ido recorriendo anteriormente: caos, univocidad, materia impersonal, eterno retorno. La inmanencia lo contiene todo, las convergencias y las divergencias, sin ser unas más afirmativas que otras; pero así como las convergencias forman individuos, mundos o planos de organización, las divergencias permanecen en una especie de plano impersonal, informal, de consistencia, en el que los planos de organización subsisten e insisten, al ser la inmanencia necesariamente absoluta.

La inmanencia es absoluta, pero existe una diferencia de naturaleza entre lo formado y lo informal en ella, entre las convergencias individuadas y las singularidades impersonales que divergen unas de otras. Que la inmanencia es una y la misma no quiere decir nunca en Deleuze que es indiferenciada o indiferente. Lo importante para Deleuze es que la inmanencia, en tanto que no formada, es decir, en tanto que exterior informal para las interioridades organizadas, debe ser definida como «plano de consistencia». Pero, ¿por qué definiría la consistencia al plano de los heterogéneos, al plano de la inmanencia pura no individuada, en relación al cual los planos homogéneos son distintos, sin dejar de ser la inmanencia numéricamente una?

La consistencia es el «mantenerse-juntos» de elementos heterogéneos (MP 398). La consistencia es, por tanto, el estado natural de la síntesis disyuntiva. La «intensidad cero» de la inmanencia es el medio para que los heterogéneos se mantengan juntos como tales, en una «desterritorialización» absoluta donde no hay ni composición ni selección, sino «comunicación» de los imposibles. La pura inmanencia informal es entonces el

topológicos en Deleuze. «Mediante la utilización de las indicaciones provenientes de la topología, Deleuze y Guattari intentan hacer emerger una especialidad informe y variable (que corresponde al “espacio liso”) y hacerla entrar entre las multiplicidades cualitativas. Aprovechan en este sentido una oportunidad teórica fundamental que da la topología: la oportunidad en base a la cual se pueden plantear variedades espaciales calificadas por una extrema heterogeneidad interna [...]» (ib., p. 181).

mantenerse-juntos de heterogéneos, la consistencia de dispares (MP 321). En nuestro recorrido hasta ahora se ha hecho evidente que Deleuze encuentra continuamente la misma dificultad: la inmanencia es absoluta, pero no toda ella está individuada; todo está dado en la inmanencia, porque es lo único que hay, pero no todo es presente; o, dicho de otro modo, todo es real, pero no todo está dado, no todo está presente, existen reales suspendidos en un tiempo flotante no cronológico. Ésta es la razón por la que Deleuze tiene que establecer distinciones de inmanencia, distinciones en la inmanencia misma o diferencias de naturaleza entre lo que ha llamado «plano de consistencia» y los «planos de organización» o de individuación. En este sentido, el plano de consistencia es el *caosmos* del que los mundos surgen, la materia anónima en la que los individuos se singularizan.

«Pero el plano de consistencia ignora a la sustancia y a la forma: las haecceidades, que se inscriben sobre ese plano, son precisamente modos de individuación que no proceden ni por la forma ni por el sujeto. El plano consiste abstracta, pero realmente, en las relaciones de velocidad y de lentitud entre elementos nos formados, y en las composiciones de afectos intensivos correspondientes (“longitud” y “latitud” del plano). En un segundo sentido, la consistencia reúne concretamente a los heterogéneos, a los dispares, en tanto que tales: la consistencia asegura la consolidación de los conjuntos borrosos, es decir, de las multiplicidades del tipo rizoma. En efecto, al proceder por consolidación, la consistencia actúa necesariamente en el medio, por el medio, y se opone a todo plano de principio o de finalidad» (MP 632).

El plano de consistencia define, pues, el estado de la inmanencia en el que las partículas anónimas de materia o singularidades pre-individuales no están individuadas, sino en una no-actualidad, de heterogéneo a heterogéneo (MP 407). Todo lo que no es actual, todo lo que no ha sido individuado o subjetivado, todo lo que no ha cristalizado en una forma, pertenece al plano de consistencia, pues coexiste con sus imposibles. El plano de consistencia es así el modo en que debemos considerar a la inmanencia en tanto que inactual o absoluta, en relación a lo que aparece de la inmanencia, en relación a la desterritorialización relativa que posee lo individuado o territorializado.

«De hecho, lo primero fue una desterritorialización absoluta, una línea de fuga absoluta, por compleja y múltiple que fuera, la del plano de consistencia o del cuerpo sin órganos (la Tierra, la absolutamente-desterritorializada). Y sólo se hacía relativa por estratificación sobre ese plano, sobre ese cuerpo: los estratos siempre eran residuos, no al contrario —no teníamos que preguntarnos cómo salía algo de los estratos, sino más bien cómo entraban las cosas en ellos. De forma que existe perpetuamente inmanencia de la desterritorialización absoluta en la relativa; y que los agenciamientos maquínicos entre estratos, que regulaban las relaciones diferenciales y los movimientos relativos, también tenían extremos de desterritorialización dirigidos hacia el absoluto. Inmanencia de los estratos y del plano de consistencia o coexistencia de los dos estados de la máquina abstracta como coexistencia de dos estados diferentes de intensidad» (MP 74).

Deleuze tiene en cuenta de este modo que en la inmanencia absoluta se distinguen dos estados, el estado inactual o virtual y el estado actual o presente, la inmanencia como vida no-orgánica y la presencia, igualmente inmanente, como vida organizada en extensiones e individuos. Debemos distinguir en la inmanencia dos estados coexistentes de intensidad: la intensidad cero de la síntesis disyuntiva y los grados de intensidad de las síntesis de conexión. Sólo se individuán las partículas captadas en campos de individuación que coexisten con la materia no orgánica. Esos campos son campos de intensidad dentro de la intensidad cero de la inmanencia absoluta, que no es una ausencia de intensidad, sino una intensidad pura, no localizada aún en grados. La inmanencia es, por tanto, la coalescencia misma de sus dos estados, el individuado y el no individuado, ambos materiales, ambos reales, pero con diferencias de naturaleza.

La consistencia es así no tanto una característica como *el estado concreto y real de la síntesis disyuntiva* (MP 89). La consistencia es *el nombre deleuziano de la univocidad*. Y el plano definido por la consistencia es menos un plano de presentación que el plano de la materia informal, donde todo está dado como singularidades no individuadas y partículas no organizadas. Deleuze concibe la consistencia y su plano como un auténtico plano de inmanencia, respecto al cual tendrán que definirse las composiciones y sujetos en torno a planos de organización. La consistencia «no es totalizante, ni estructurante, sino desterritorializante» (MP 180), en el sentido de que todo lo que consiste se ha desprendido de su identidad, de la asignación de una individuación, de la unidad de una conciencia y se ha aprehendido a sí mismo como acontecimiento. El plano de consistencia es el mundo como experimentación o puro constructivismo (MP 348). De la inmanencia sólo aparecen sus construcciones, quedando en lo virtual lo no construido. Lo consistente y lo construido no se oponen en un dualismo vulgar, pues en condiciones de inmanencia no existe dualismo alguno, sino sólo diferencias inmanentes de naturaleza. La inmanencia lo produce todo, es como una «máquina abstracta» que lo produce todo, sin faltar nada, sin carecer de nada, en una totalidad; pero eso nunca quiere decir que todo sea lo mismo. La inmanencia es un absoluto que no es un Uno, sino una multiplicidad en la que los heterogéneos coexisten con los homogéneos. Pero tiene ahí lugar la diferencia de naturaleza según la cual los homogéneos se componen, se seleccionan entre sí, mientras que los heterogéneos consisten, no se seleccionan entre sí, como en una máquina cuya actividad estriba precisamente en mantener juntas a piezas heterogéneas: lo «maquínico» es la «síntesis de heterogéneos en tanto que tal» (MP 408).

Deleuze hace una precisión muy importante a este respecto y que destaca la relevancia que concede a la consistencia. La consistencia tiene que ver con las composiciones, con los bloques homogéneos, con las multiplicidades extensas y los objetos individuados sólo en la medida en que la individuación o «estratificación» sigue siendo inmanente. La consistencia se hunde realmente en la inmanencia misma, en la que los heterogéneos son considerados como tales. La materia informal es consistente, los imposibles consisten con los posibles en una única naturaleza: «pero justamente la consistencia, lejos de estar reservada a las formas vitales complejas, concierne ya plenamente al átomo y a las partículas más elementales» (MP 414). Será tanto más consistente, más rico, más capaz de captar fuerzas cada vez más intensas (MP 406) aquello que pueda incluir en su individuación más componentes heterogéneos; será más abierto lo que pueda incluirse a sus imposibles y más inmanente aquello que menos se estratifique. La diferencia inmanente de naturaleza se hallará, por tanto, entre los dos límites de la inmanencia misma, entre la consistencia de los heterogéneos puros y la organización en la que sólo existen homogéneos; dicho de otro modo, entre «el sistema de los estratos y el plano de consistencia» (MP 416), como dos tendencias de una misma materia o dos estados naturales, Cosmos ilimitado y mundos individuados. La diferencia de naturaleza entre dos estados extremos de inmanencia es una oposición relativa que nunca deriva en un dualismo (MP 90-91). Importa retener de todo ello que la consistencia define a la inmanencia misma, al puro plano de inmanencia o *caosmos*. Puesto que

«puede ocurrir incluso que la consistencia no encuentre la totalidad de sus condiciones sino sobre un plano propiamente cósmico, donde todos los dispares y los heterogéneos son convocados. No obstante, cada vez que se mantienen juntos heterogéneos en un agenciamiento o en inter-agenciamientos, un problema de consistencia se plantea ya, en términos de coexistencia o de sucesión y ambos al mismo tiempo» (MP 403).

El problema de Deleuze consiste siempre en establecer diferencias de naturaleza en condiciones de síntesis o coexistencia inmanentes: entre las fuerzas libres del *caosmos* mismo y las cosas que esas fuerzas generan en un mundo. No es un problema de fundamentación del ser, sino de consolidación de la inmanencia (MP 423; DR 349-352, 192). No es el problema de una *sustancia* que sirve de fundamento, sino el problema de una *procesualidad* inmanente que lo reúne todo.

Por lo que a convicciones metafísicas se refiere, Deleuze prolonga la línea de trabajo integrada por autores tan diversos como James, Bergson, Whitehead o Peirce. Todos ellos han hecho especial hincapié en el desplazamiento de la *sustancia* por el *proceso*

como la «metáfora básica en una metafísica»⁶⁷ y en la prioridad ontológica del devenir sobre el modelo sujeto-objeto. No se trata de la esencia, de la sustancia o de un ser retirado de lo existente, sino de un todo de relaciones «en formación» (James), «haciéndose» (Bergson) o «en devenir» (Deleuze). Las diversas modalidades de pluralismo metafísico de los autores mencionados confluyen, en mi opinión, en el hecho de convertir a la metafísica en una ontología relacional. Y es James quien, junto con Deleuze, más se aproxima al calor de su secreto:

«Pragmáticamente interpretado, el pluralismo o la doctrina de que hay muchos sólo quiere decir que las diversas partes de la realidad pueden estar externamente relacionadas. Por más amplio o globalizador que sea, todo aquello en que podáis pensar posee, desde el punto de vista pluralista, un genuino entorno “externo” de cierto tipo o importancia. Las cosas se hallan unas “con” otras de muchas maneras, pero nada lo incluye todo, ni domina sobre todo. La palabra “y” acompaña a toda proposición. Siempre se escapa algo»⁶⁸. «[El pluralismo explica] que nada real es absolutamente simple, que cualquier partícula de experiencia, por minúscula que sea, es un *multum in parvo* relacionado pluralmente, que toda relación es un aspecto, carácter o función, modo de su ser apropiado, o modo de su apropiarse de otra cosa; y que una partícula de realidad, cuando se encuentra activamente involucrada en una de esas relaciones, no se encuentra, *por esa razón*, involucrada simultáneamente en el resto de todas las relaciones».⁶⁹

A esas partes de la realidad externamente relacionadas es a lo que Deleuze dará el nombre de *patchwork*. La totalidad no es más que una colección de partes sin uniones esenciales, sin relaciones preexistentes e inmutables. El mundo es un *patchwork* o mundo de Arlequín, un conjunto de partes heterogéneas, un *multiverso* sin nada a lo que las partes tengan que reducirse, sin relaciones preexistentes: una pura consistencia de heterogéneos. Lo que es para Deleuze el océano de todas las gotas (DR 389) es para James el multiverso que sigue siendo un universo: *caosmos* como conjunto de mundos, mundo como conjunto de mesetas. Todo individuo es un modo de actividad inmanente y en relación con un entorno; el individuo es una composición inmanente, pero cuyo resultado no figura como dato de la immanencia. Como veremos, no es que la experiencia nos dé relaciones, sino que las relaciones nos dan la experiencia, la experiencia es conectividad, la percepción es relacional⁷⁰. El multiverso es un *caosmos* de pura relacionalidad, de pura síntesis disyuntiva, en el que nada existe que no esté positivamente relacionado.

⁶⁷ J. J. McDERMOTT, «A Metaphysics of Relations: James' Anticipation of Contemporary Experience», en W. R. CORTI (ed.), *The Philosophy of William James*, Meiner, Hamburg, 1976, p. 94.

⁶⁸ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, cit., p. 321

⁶⁹ *Ib.*, pp. 322-323

⁷⁰ CH. REHMANN-SUTTER, «Über Relationalität. Was ist das “Ökologische” in der Naturästhetik?», en M. HAUSKELLER et al. (Hrsg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1998, pp. 191-210. Rehmann-Sutter analiza el desarrollo de la teoría de la percepción en Böhme, una teoría que

parte de la corporeidad del sujeto y de la percepción como proceso relacional en la naturaleza (ib., p. 194). Son relaciones las que Böhme llama «éxtasis» de las cosas, sus «formas de presencia». En Böhme, en efecto, la ontología relacional (extática) se halla estrechamente ligada, según Rehmann-Sutter, a la superación del modelo de percepción consistente en el mero procesamiento de datos: «cuando se concibe a las cosas, a partir de su existencia, como sustancias independientes con cualidades, la percepción correspondiente aparece como interacción causal o influencia de estímulos y como la ulterior elaboración de datos sensibles subjetivos. Por el contrario, cuando, a partir de su presencia, se concibe al ente de la naturaleza como “concrecencia” de acontecimientos relacionales, la percepción aparece como componente de esos acontecimientos relacionales y, subjetivamente, puede ser vivida como modificación de la estructura corporal propia» (ib., pp. 195-196). En este sentido, el sujeto no preexiste al proceso perceptivo, sino que se constituye u organiza en la percepción concreta; de modo que la percepción se configura como «acontecimiento comunicativo» en el que se presentan, dice Böhme, «disposiciones corporales en relación con el entorno». Rehmann-Sutter entiende que el yo corporal es «una concrecencia de los procesos de relación» *en* la naturaleza (ib., p. 197), lo cual debería constituir un principio básico en toda ontología relacional y de todo naturalismo.

CAPÍTULO 3

PRINCIPALES MODELOS DE CONSISTENCIA DE LA SÍNTESIS INMANENTE EN DELEUZE

De acuerdo con lo considerado hasta ahora, la univocidad es el sentido que afirma a la diferencia, el eterno retorno la actividad que la ejecuta y la consistencia es el estado afirmativo de la síntesis disyuntiva, por la que la inmanencia misma o el «puro plano de inmanencia» se define e ilumina. Univocidad, eterno retorno y consistencia constituyen las tres visiones de la inmanencia, los tres reflejos de la contracción virtual de lo real.

Tres son también los modelos de consistencia que Deleuze nos ofrece: (3.1) el *patchwork* o abrigo de Arlequín (inmanencia desde el punto de vista del naturalismo); (3.2) la *máquina abstracta* (inmanencia desde el punto de vista de un productivismo, desde la producción real); y (3.3) el *cuerpo sin órganos* (inmanencia desde el punto de vista de la individuación orgánica).

(3.1) EL TEJIDO DE LA SÍNTESIS INMANENTE: EL *PATCHWORK*

En términos generales, que precisaremos más adelante, la inmanencia comprende a la vez al plano de inmanencia o de consistencia y a los planos de organización. Es la síntesis de los planos, síntesis de conjunciones y disyunciones. Lo real es la inmanencia misma, como fusión virtual de los planos. A la síntesis disyuntiva le corresponde un concepto concreto de naturaleza, un plano de naturaleza, un profundo naturalismo. Estar juntos, el «mantenerse juntos» de las diferencias constituye en Deleuze la esencia de la naturaleza inmanente: los compositibles y los incompositibles en una sola multiplicidad, en un solo plano de vida o de naturaleza, cuyo problema clave será de qué modo se distribuyen las singularidades. La Naturaleza es una multiplicidad que no integra a sus elementos, una multiplicidad heterogénea, intensiva, no unitaria, sino multiplicidad abierta en la que la divergencia es afirmada como tal: multiplicidad de síntesis disyuntiva o *complicatio*, como aspectos de un pluralismo esencial. La imagen deleuzeana del naturalismo es verdaderamente medular a este respecto:

«La Naturaleza tiene que ser pensada como el principio de lo diverso y de su producción. Pero un principio de producción de lo diverso sólo tiene sentido si *no* reúne a sus propios elementos en un todo. [...] No hay combinación capaz de envolver a todos los elementos de la Naturaleza al mismo tiempo, ni mundo único o universo total. *Physis* no es una determinación de lo Uno, del Ser o del Todo. La Naturaleza no

es colectiva, sino distributiva; las leyes de la Naturaleza (*foedera naturai* opuestas a las pretendidas *foedera fati*) distribuyen partes que no se totalizan. La Naturaleza no es atributiva, sino conjuntiva: se expresa en la “y”, no en el “es”. Esto y aquello: alternancias y entrelazamientos, semejanzas y diferencias, atracciones y distracciones, matices y tosquedades. La Naturaleza es abrigo de Arlequín hecho de llenos y de vacíos; llenos y vacío, seres y no-ser, planteándose cada uno de ellos como ilimitado al mismo tiempo que limita al otro. Adición de indivisibles tanto semejantes como diferentes, la Naturaleza es una suma, pero no un todo. Con Epicuro y Lucrecio comienzan los auténticos actos de nobleza del pluralismo en filosofía. [...] La Naturaleza es precisamente la potencia, pero potencia en cuyo nombre existen las cosas *una a una*, sin posibilidad de reunirse *todas a la vez*, ni de unificarse en una combinación que sería adecuada a ella o que la expresaría a toda ella de *una sola vez*» (LS 308-309).

La conjunción no es, en este sentido, contraria a la síntesis disyuntiva. Es su otra cara, su virtualidad. La conjunción, la Y, es la positividad pura de la síntesis disyuntiva, la esencia de la naturaleza: «la Naturaleza de las cosas son coordinaciones y disyunciones» (LS 309). La Y es lo que demuestra que existe un auténtico exterior, un afuera, en lugar de ser la relación un simple movimiento interno de un ser único, del Todo o de lo Uno⁷¹. Las relaciones son externas y definen una multiplicidad heterogénea. Para Deleuze es la exterioridad de las relaciones el rasgo esencial de todo empirismo, de todo pluralismo (cfr. *infra*, § 9.5). La exterioridad de las relaciones define un mundo plural en el que todas las cosas coexisten, un mundo conjuntivo que se confunde con la síntesis disyuntiva, con una profunda naturaleza inmanente que distribuye a las cosas «nómadamente» sin reducirlas unas a otras. De este modo la síntesis disyuntiva desplaza al ser como categoría de consistencia inmanente (D 71).

A diferencia de las filosofías racionalistas, en las que lo abstracto explica y se realiza en lo concreto, el empirismo se ocupa de analizar los estados de cosas, que son multiplicidades, no unidades ni totalidades, para extraer de ellos «conceptos no preexistentes». La multiplicidad designa un conjunto de dimensiones irreducibles entre sí donde lo importante no es la selección de los términos, la superposición de un término a otro, la atribución de un término a otro, sino la coexistencia de todos los términos en un conjunto de relaciones no separables las unas de las otras:

⁷¹ A. BUSDON, «Lettura di *Mille Plateaux*», en *aut aut*, 187-188 (1982), pp. 137-151. «La subdivisión en formas esenciales y accidentales, la presuposición de un sujeto determinado con propiedades inalienables, la concepción del Ser como análogo y sus subdivisiones ordenadas en géneros, hacen imposible un “puro devenir”. Un devenir que es más una identificación que una semejanza, que es real y no imaginario, que no tiene otro sujeto que sí mismo, que no es una evolución por descendencia y filiaciones, sino que es involutivo, de aleación y creación. Un devenir que presupone elementos que ya no tienen ni forma ni función, que son por tanto abstractos en tanto que perfectamente reales, que sólo se distinguen mediante el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad. Un devenir que presupone a toda la Naturaleza como multiplicidad perfectamente individuada, singularidad y acontecimientos, una Naturaleza-Música, un paso de códigos y de transcódificados, una deriva genética, un paseo esquizofrénico, *un Caosmos de haecceidad*» (ib., p. 143).

«Si tomamos como hilo conductor, o como línea, esa exterioridad de las relaciones, vemos desplegarse, fragmento a fragmento, un mundo extrañísimo, abrigo de Arlequín o patchwork, hecho de plenos y de vacíos, de bloques y de rupturas, de atracciones y distracciones, de matices y de brusquedades, de conjunciones y de disyunciones, de alternancias y de entrelazamientos, de adiciones cuyo total nunca se logra, de sustracciones cuyo resto nunca queda fijado» (D 69).

Y si, de acuerdo con Deleuze, el empirismo está «ligado de un modo fundamental a una lógica de las multiplicidades» (TE^b 284-285), la naturaleza misma es el medio de esa lógica, la lógica según la cual los seres son muchos, no un solo ser o un ser único, y no unos de acuerdo con otros, sino unos con otros, unos y otros, múltiples, diferentes, muchos. La naturaleza consistente es el rostro de la síntesis de inmanencia. En la naturaleza la síntesis es síntesis en que los imposibles conectan afirmativamente con los posibles. Las relaciones externas no pertenecen a un mundo, sino a un *caosmos* abierto, variable, conjuntivo y definido por esas relaciones, series o líneas no preexistentes:

«Concibo a la filosofía como una lógica de las multiplicidades [...]. Crear conceptos es construir una región del plano, añadir una región a las precedentes, explorar una nueva región, llenar el vacío. El concepto es un compuesto, un conglomerado de líneas, de curvas. Los conceptos tienen que renovarse constantemente justo porque el plano de inmanencia se construye por regiones, hay una construcción local, por propagación (*de proche en proche*). [...] hay una repetición como potencia del concepto: es la conexión (*raccordement*) de una región con otra. Y esa conexión es una operación indispensable, perpetua, el mundo como patchwork» (PP 201).

El mundo es un patchwork, un tejido infinito compuesto por retales, que no puede ser totalizado. El mundo es el conjunto de planos de composición, conjunto de los procesos, nunca una totalización. Es un solo plano de inmanencia o univocidad que se construye regionalmente, por proximidades, conectando unas composiciones con otras y sin totalización posible.

En primer lugar, Deleuze define esa naturaleza conjuntiva como un mundo cuya materia consiste en las conjunciones de sus partes heterogéneas, como una tierra que consiste en conectar mesetas que se reúnen en esa tierra desterritorializada, como un puro exterior que las relaciona: «el mundo como conjunto de partes heterogéneas: patchwork infinito, o muro ilimitado de piedras en seco (un muro con cemento, o los fragmentos de un puzzle, recompondrían la totalidad)» (CC 76).

En segundo lugar, la naturaleza inmanente es «una colección amorfa de fragmentos yuxtapuestos, cuya unión puede hacerse de una infinidad de maneras: veremos que el patchwork es literalmente un espacio riemanniano, o más bien lo inverso. [...] El espacio

liso del patchwork muestra claramente que “liso” no quiere decir homogéneo; al contrario, es un espacio amorfo, informal» (MP 595).

Liso quiere decir aquí que ese espacio, esa naturaleza, se define únicamente por el *continuum* o conjunción que se establece entre elementos heterogéneos. No es el espacio de lo Mismo, sino el mismo espacio para todos los elementos, el espacio de la síntesis disyuntiva: «el espacio liso está ocupado por acontecimientos o haecceidades, mucho más que por cosas formadas y percibidas. Es un espacio de afectos, más que de propiedades. Es una percepción *háptica*, más que óptica. Mientras que en lo estriado las formas organizan una materia, en lo liso los materiales señalan fuerzas o les sirven de síntomas. Es un espacio intensivo, más bien que extensivo; de distancias y no de medidas. *Spatium* intenso en lugar de *Extensio*» (MP 598). La alusión a Riemann significa nuevamente que no es un espacio homogéneo, unitario, totalitario, sino una única multiplicidad intensiva de diferentes, el espacio que forman las conjunciones más diversas porque está definido por una conexión como disyunción inclusiva (MP 606).

Nos interesa comprobar la importancia que da Deleuze a un concepto de naturaleza positivo y no unitario, como afirmación pura de los diversos en conjunciones variables, sin predeterminedar y no preexistentes. Deleuze enlaza efectivamente con una profunda corriente naturalista:

«El Naturalismo es, según Lucrecio, el pensamiento de una suma infinita cuyos elementos no se componen a la vez, sino, también al contrario, la sensación de compuestos finitos que no se suman como tales los unos a los otros. Lo múltiple es afirmado gracias a esas dos maneras. Lo múltiple en tanto que múltiple es objeto de afirmación, como lo diverso en tanto que diverso es objeto de alegría. El infinito es la determinación inteligible absoluta (perfección) de una suma que no compone a sus elementos en un todo; pero lo finito mismo es la determinación sensible absoluta (perfección) de todo lo que está compuesto» (LS 323-324).

La Naturaleza no es lo que sintetiza a las conjunciones desde fuera de ellas, sino lo sintetizado por las conjunciones, el producto de la síntesis disyuntiva. Si la naturaleza estuviera perfectamente organizada (si no existiese un fondo caótico y de libre relacionalidad), entonces el “muro” sería sólido, todo lo posible estaría inmediata y actualmente presente. En este mundo en proceso, en archipiélago, sin centro alguno, cada elemento es valioso por sí mismo y, no obstante, todo depende de su relación con los demás (CC 110).

La naturaleza de Deleuze es el fondo impersonal que sólo está definido por la creación continua de nuevas conjunciones, sin excluir a ninguna de ella; por un plano en el que los contrarios están unidos, sin subsumirse unos en otros; por un espacio heterogéneo

de relaciones externas. Lo «impersonal» en Deleuze nunca conduce a una indiferenciación, sino que permite, por contra, liberar a las singularidades, hacer la diferencia⁷². No es un todo que abarcaría a lo existente, sino *la totalidad inmanente que resulta del hecho de que nada está excluido o previamente seleccionado*. La coexistencia variable de las conjunciones y las disyunciones indica por lo demás que las relaciones establecidas no son preexistentes, impuestas desde afuera por un orden superior, sino que se elaboran en cada ocasión, de acuerdo con las intensidades, compuestos y selecciones efectuados: «así se teje una colección de relaciones variables que no se confunden con un todo, sino que producen el único todo que el hombre es capaz de conquistar en tal o cual situación» (CC 80). La Naturaleza que consiste en la conjunción de los fragmentos es la naturaleza que deriva precisamente de la materia impersonal, de las singularidades pre-individuales, del fondo oscuro inmanente donde todo es conectivo, cruel, absoluto, informal. En el mundo como *patchwork* las relaciones tienen que ser instauradas, inventadas, y el mundo mismo, como totalidad que varía con sus propias partes, tiene que ser «construido» por las relaciones (CC 78).

El tejido variable no es previo a las variaciones que se tejen, el *caosmos* no es previo a los mundos individuados, la inmanencia no es previa a lo que de ella se presenta, sino que coexiste con lo formado, con lo individuado, lo relacionado, lo que deviene. El *patchwork* es un complejo tejido efectuado en virtud de su propia complicación, «tejido de una inmanencia: complicar las cosas o la gente más diversa en uno y el mismo lienzo, al mismo tiempo que cada cosa, cada persona, explica al todo» (TE^b 246). Deleuze nos llama además la atención sobre algo crucial. Todo lo que aparece de ese fondo inmanente es una convergencia, pero eso no quiere decir que la convergencia sea afirmativa sin más. Sólo aparece lo que converge, quedando las divergencias en el fondo virtual. Y no se trata ciertamente de deshacer lo existente en nombre de una naturaleza original más poderosa, sino de multiplicar la existencia en esa naturaleza, afirmar la divergencia, vivir en la diferencia, en condiciones de inmanencia:

«El problema colectivo, entonces, consiste en instaurar, encontrar o recobrar un máximo de conexiones. *Porque las conexiones (y las disyunciones) son precisamente la física de las relaciones, el cosmos*. Incluso es física la disyunción, no está ahí sino como las dos orillas, para permitir el paso de los flujos o su alternancia. *Pero nosotros vivimos como mucho en una "lógica" de las relaciones* (Lawrence y Russell no se llevaban bien en absoluto). De la disyunción hacemos un "o bien, o bien". De la conexión hacemos una relación de causa a efecto, o de principio a consecuencia. *Del mundo físico de los flujos abstraemos un reflejo, un doble exangüe, formado por sujetos, objetos, predicados, relaciones lógicas*. Extraemos de

⁷² R. SCHERER, «L'impersonnel», en *Rue Descartes*, 20 (1998).

este modo el sistema del juicio. La cuestión no estriba en oponer sociedad y naturaleza, artificial y natural. Poco importan los artificios. Pero, cada vez que una relación física sea traducida en relaciones lógicas, el símbolo en imágenes, el flujo en segmentos; cada vez que el intercambio sea fragmentado en sujetos y en objetos, los unos para los otros, tendremos que decir que el mundo ha muerto y que el alma colectiva se ha encerrado a su vez en un yo, sea el yo del pueblo o el yo del déspota. Son las “falsas conexiones”, que Lawrence opone a la Physis. [...] No hay retorno a la naturaleza, sólo hay un problema político del alma colectiva, las *conexiones de las que una sociedad es capaz, los flujos que soporta, inventa, deja o hace pasar*» (CC 69-70; c.m.).

Cuando del mundo productivo de la inmanencia nos conformamos con los productos, y de la síntesis disyuntiva sólo con las conjunciones, negando a las divergencias, convertimos al presente en el todo de lo que hay y a lo dado actualmente en la inmanencia misma, olvidando al Afuera y en contra del pluralismo. De la síntesis disyuntiva, que consiste en unir a los divergentes, hacemos una disyunción excluyente. De este modo *perdemos a la virtualidad de la que provenimos* y a la que sólo una correcta «física de las relaciones», esto es, un pensamiento concreto de la síntesis disyuntiva, puede aproximarnos.

(3.2) LA PRODUCTIVIDAD DE LA SÍNTESIS INMANENTE: LA MÁQUINA ABSTRACTA

El concepto de máquina siempre indica en Deleuze la impersonalidad de la producción, la falta de intención, voluntad o conciencia en la producción. La máquina lo produce todo: «máquinas por todas partes, pero no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones» (ACE 7). Esta famosa frase, de las iniciales de *El Anti-Edipo*, contiene la reivindicación ontológica de un mundo impersonal, sin sujeto ni conciencia originarios; no se trata de un «himno dadaísta al mundo del deseo»⁷³, sino del intento de penetrar en un mundo donde todo es producción de producción, donde existe una única materia fluyente que se detiene, acelera, refluye, cae, se eleva: «lo real fluye» (ACE 43). Las máquinas son estas funciones de la materia única. Existe una única producción, la producción real inmanente, en forma de flujos o líneas que se cortan entre sí, que intersecan, que divergen y convergen: «sólo hay una producción, la de lo real» (ACE 40). En realidad, Deleuze convierte a la «Naturaleza original» o no individuada, a la materia informal inmanente en una *natura naturans*, en una máquina abstracta que lo produce todo, y a lo producido o actualizado, sea natural o artificial, en una segunda naturaleza, también maquinica o maquinizada.

⁷³ J. NIERAAD, «Dritte Dimension. Zur Foucault-Darstellung von Gilles Deleuze», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1991), p. 87. Abundan los comentarios de este tenor especialmente contra *El Anti-Edipo*.

La distinción entre dos naturalezas nunca es numérica, siendo única la naturaleza inmanente; la distinción es real entre lo que sólo está acoplado (máquina) y aquello donde lo acoplado coexiste afirmativamente con el resto de los flujos aún no acoplados (máquina abstracta). Así pues, el hombre y la naturaleza no son «como dos términos situados uno frente al otro, ni siquiera situados en una relación de causación, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.), sino que son una sola e idéntica realidad esencial del productor y del producto» (ACE 10). En las máquinas hay divisiones, las máquinas consisten en conectar y dividir los flujos. Pero allí donde los flujos son considerados tanto conectados como separados, tanto convergentes como divergentes, en su consistencia, debemos hablar más bien de una máquina abstracta, la máquina de la pura producción inmanente o Naturaleza. La máquina abstracta no es así otra cosa que la inmanencia desde el punto de vista de su productividad consistente: todo está acoplado a esa producción única, todo es máquina respecto de la inmanencia.

«El plano de consistencia de la Naturaleza es como una inmensa Máquina abstracta, no obstante real e individual, cuyas piezas son los agenciamientos o los individuos diversos, cada uno de los cuales agrupa a una infinidad de partículas en una infinidad de relaciones más o menos compuestas. Existe, por tanto, unidad de un plano de naturaleza, que vale tanto para los inanimados como para los animados, para los artificiales y los naturales. Ese plano no tiene nada que ver con una forma o figura, ni con un diseño o una función. Su unidad no tiene nada que ver con la de un fundamento fijado en la profundidad de las cosas, ni con la de un fin o de un proyecto en la mente de Dios. Plano de exposición (*étalement*), que es más bien como la sección de todas las formas, la máquina de todas las funciones y cuyas funciones crecen sin embargo con las de las multiplicidades o individualidades que el plano corta. Plano fijo donde las cosas sólo se distinguen por la velocidad y la lentitud. Plano de inmanencia o de univocidad, que se opone a la analogía» (MP 311).

La inmanencia es *máquina* en este sentido porque produce y es *abstracta* porque es virtual, inactual, intempestiva, no presente, aunque real como la producción misma. No es la máquina de todas las máquinas, sino la producción consistente de todos los flujos, la producción impersonal de todo lo real. El plano de la producción, en el que los flujos conjuntivos y disyuntivos forman una síntesis, se define nuevamente en virtud de su consistencia. Dicho de otro modo, la producción de la máquina abstracta es inmanente a sí misma o la inmanencia en tanto que producción en sí. Es la máquina de la naturaleza, pero una naturaleza que, al producirlo todo, no necesita efectuar una distinción numérica entre lo natural y lo artificial:

«Es necesariamente un plano de inmanencia y de univocidad. Lo llamamos, por tanto, plano de Naturaleza, pese a que la naturaleza no tiene nada que ver en él, ya que ese

plano no distingue entre lo natural y lo artificial. Crece en dimensiones, pero nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que ocurre en él. Por eso mismo es natural e inmanente» (MP 326).

Según Deleuze, las máquinas, que están por todas partes, son las conexiones, las relaciones variables que se establecen realmente entre los elementos de una materia impersonal en movimiento. Las máquinas son conexiones, conjunciones, la Y realizada en su propio funcionamiento. Y la conexión de todo, la conexión de los flujos convergentes tanto como de los divergentes sigue siendo una máquina, pero inmanente, abstracta, virtual, anterior a la distinción entre lo natural y lo artificial, lo natural y lo humano: «[situarse antes de la distinción hombre-naturaleza, no vivir la naturaleza como naturaleza], sino como proceso de producción. No hay ya ni hombre ni naturaleza, sino únicamente proceso que produce al uno en la otra y que acopla las máquinas» (ACE 8). En este «maquinismo ontológico», de inspiración guattariana⁷⁴, en el que sólo existen las «máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica», el «yo y no-yo, exterior e interior, han dejado de tener significado» (ACE 8). La máquina abstracta es lo mismo que la vida no-orgánica: una producción ilimitada (TE^a 306). Las singularidades y sus movimientos, como los flujos y sus deseos, pertenecen entonces a un auténtico inconsciente que se confunde con el mundo impersonal, con una máquina que sólo es producción, el dominio de «las síntesis libres donde todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusión (*exclusive*), las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos» (ACE 63).

De acuerdo con Deleuze, la máquina abstracta es el «momento», por un lado, en que la materia no está «físicamente formada», es decir, la materia no está individuada o actualizada, permanece como materia informal e impersonal; por otro lado, en el momento en que podemos hablar de máquina abstracta no existen formas, sino sólo «funciones», singularidades materiales que no están gobernadas por relaciones preexistentes o formas esenciales, sino que pueden entrar en cualquier cosa, formar cualquier cosa de acuerdo con relaciones variables de composición. La máquina abstracta es, por tanto, una materia informal compuesta por flujos de singularidades pre-individuales que lo producen todo y en la que todo consiste («diagrama») y que no posee medio alguno para distinguir por sí misma un plano de expresión y un plano de contenido porque traza un único y mismo plano de consistencia que va a formalizar los contenidos y las expresiones de acuerdo con los estratos o las reterritorializaciones (MP 176). Sólo consiste en materia y funciones, siendo posteriores las formas y los sujetos. La máquina abstracta es la «desterritorialización

⁷⁴ H. SCHMIDGEN, *Das Unbewußte der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, Wilhelm Fink, München, 1997, esp. caps. 1 y 7.

absoluta» en la que, conjugándose los flujos y conectándose las máquinas, aparece una tierra, una presencia (MP 178). Dicho de otro modo, la máquina abstracta es el *caosmos*, la síntesis disyuntiva, la inmanencia, desde el punto de vista de la producción en la medida en que todo se da en una producción natural única. La máquina abstracta no es una infraestructura del mundo, sino el producir indiscernible del mundo producido, la productividad virtual que produce a los mundos actualizados (MP 177). Deleuze propone además el «diagramatismo» como característica de tal máquina. El diagrama es la dimensión informal y real en la que formas e individuos se crean una y otra vez, siempre nuevos, porque el diagrama no obedece a ningún esquema previo.

En último término, máquina abstracta es la productividad real no formada en la que se producen formas e individuos. Pero, ¿por qué «diagrama»? ¿Por qué no basta el maquinismo? No basta porque en la máquina abstracta la materia de producción es informal, pero no indiferenciada; las funciones no tienen un sentido previamente asignado, pero no funcionan de cualquier modo. Máquina no es mecanismo. La máquina abstracta asegura la unión de todos los flujos, sean convergentes o divergentes, acoplados o no. Pero no la asegura de cualquier modo, ni de un modo inmutable, independientemente de los flujos acoplados. La máquina abstracta varía con las máquinas que se acoplan, como un tejido que varía con los retales que se unen y separan, como un cosmos que varía al ritmo de los mundos creados. Producirlo todo no significa que todo flujo pasa actualmente por todas partes, que toda máquina puede acoplarse cualquier flujo. Las máquinas se limitan a funcionar, a producir, pero no cualquier flujo puede pasar, ser acoplado o descompuesto por cualquier máquina. La máquina abstracta lo produce todo, pero no todo flujo de materia informal resulta finalmente formado, individuado, acoplado a máquina. No toda intensidad puede ser soportada por cualquier máquina. Diagrama es el dibujo, el mapa, la cartografía de las intensidades, en virtud de la cual las nuevas intensidades pueden pasar y volver a trazar el mapa:

«Por eso siempre es el diagrama el afuera de los estratos. No es exhibición de las relaciones de fuerzas sin ser, al mismo tiempo, emisión de singularidades, de puntos singulares. No es que cualquier cosa se encadene con cualquier otra. Se trata más bien de extracciones (*tirages*) sucesivas, cada una de las cuales opera al azar, pero en las condiciones extrínsecas determinadas por la extracción precedente» (F 92).

El diagrama es, en este sentido, el Afuera no acoplado ni formado de las máquinas ya acopladas y, al mismo tiempo, el dibujo que las intensidades conectadas proyectan sobre el afuera. El diagrama es la dimensión informal inmanente que concierne a materias no-

formadas, no-organizadas y funciones no-formalizadas, no-finalizadas (F 42). Como tal, el diagrama o la máquina abstracta es «el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por vínculos primarios no-localizables y que pasa en todo instante por todo punto» (F 44). Y, en tanto que se reparten en él las relaciones de fuerzas, el diagrama o la máquina abstracta es «la emulsión (*brassage*) de las puras funciones no-formalizadas y de las puras materias no-formadas» (F 79). La máquina abstracta es, por tanto, *diagramática* en el sentido en que es una máquina en la que se *presenta* el estado actual de los flujos acoplados, la repartición de las fuerzas, la distribución de las singularidades, los productos acoplados a sus máquinas respectivas; pero es *abstracta*, en el sentido en que es una máquina como el afuera productivo de esa actualidad, la materia anónima y las funciones no formales que entran en unas máquinas, luego en otras y más tarde en otras, indefinidamente: «de ahí una cuarta definición del diagrama: el diagrama es una emisión, una distribución de singularidades» (F 80). En resumen, el diagramatismo añade a la máquina abstracta la idea de que lo actualmente conectado dibuja un mapa de intensidades, pero que es el mapa de una tierra intensa, no fijada, desterritorializada, que produce una y otra vez nuevos diagramas de fuerzas, nuevas conexiones de máquinas acopladas:

«El diagrama como determinación de un conjunto de relaciones de fuerzas nunca agota a la fuerza, que puede entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama ha salido (*issu*) del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, “sacando” (*tirer*) nuevos diagramas continuamente» (F 95).

La máquina abstracta lo produce todo, en tanto que consistencia de la producción y de lo producido. Respecto de lo producido es un afuera, lo abierto, la fuerza; pero respecto de la producción misma es ella el diagrama, el dibujo instantáneo de las conexiones relativas, porque la máquina abstracta no es algo distinto de la producción. En la máquina abstracta existen, en consecuencia, dos estados: por un lado, los flujos, las fuerzas, que se acoplan y descomponen unas a otras, que colaboran y se resisten, convergen y divergen; por otro, el diagrama, la superposición de mapas que resulta de las líneas que las fuerzas trazan, la cartografía de un mundo impersonal y móvil. Las máquinas acopladas, los flujos que las máquinas conectan son, por tanto, inseparables de los flujos no conectados en una máquina abstracta. El diagrama es el funcionamiento de las máquinas conectadas, pero respecto del diagrama es la máquina abstracta el funcionamiento general de lo conectado y de lo no conectado, en una producción o vida genérica. En Deleuze, la máquina abstracta es un concepto más para intentar pensar ese mundo informal, pero consistente. Se trata de una máquina porque sólo produce, funciona, genera, pero no es una máquina concreta

porque sus piezas no están fijas, asignadas, formadas. Es como una máquina que sólo existe al lado de su funcionamiento, una multiplicidad al lado de las dimensiones variables que la componen (ACE 50-51). Deleuze indica con la máquina abstracta la física concreta de la inmanencia, la productividad inmanente en la que la diferencia es el único principio de génesis o de producción, que produce a la oposición como simple apariencia suya (NP 181).

(3.3) EL CUERPO INFORMAL DE LA SÍNTESIS INMANENTE: EL CUERPO SIN ÓRGANOS (CSO)

En la fórmula literaria de un Cuerpo sin Órganos halla Deleuze una descripción más precisa del fondo indeterminado. Así como la máquina abstracta tiene diagramas y mapas de las intensidades acopladas, el Cuerpo sin Órganos tiene gradientes, ejes, campos de individuación. Es un cuerpo como puro flujo. Fuerzas, singularidades, máquinas y flujos significan lo mismo: elementos inmanentes últimos, *haecceidades* que son abstractas, pero no ideales; reales, pero no actuales. Cada vez más apostará Deleuze por señalar a las singularidades como auténticas virtualidades y a la ontología de la diferencia como una ontología de lo virtual, de corte bergsoniano.

El Cuerpo sin Órganos es el inconsciente de todo lo corporal, la materia inconsciente de todos los materiales, el flujo de todas las máquinas. Puede convertirse en cualquier cosa, en cualquier órgano, en cualquier organismo conectado, porque es la materia informal que contiene tanto a lo que se inscribe como a la energía que inscribe (ACE 92). El Cuerpo sin Órganos no está vacío, sino que es el cuerpo lleno sin órganos; carece de órganos y de organización, pero está lleno de una materia molecular impalpable, flujos, fuerzas, potenciales, diferencias de intensidad. En tanto que cuerpo de la inmanencia, no es un cuerpo engendrado por otra cosa, sino el cuerpo no engendrado e irreductible (ACE 14). Y entendido como tierra es una especie de tierra original sobre la que «se inscribe todo el proceso de la producción, se registran los objetos, los medios y las fuerzas de trabajo, se distribuyen los agentes y los productos» (ACE 164-165).

El Cuerpo sin Órganos es, por tanto, el cuerpo que toma la síntesis disyuntiva o disyunción incluyente, la síntesis pasiva de conexión, la síntesis de la génesis ontológica estática (ACE 181); es el carácter mismo de la inmanencia como cuerpo lleno sin órganos, cuerpo no engendrado, no dado por otra cosa; el mundo que incluye a los imposibles, a las divergencias, en tanto que virtualidades que gravitan sobre el presente o estado actual de las convergencias del mundo. El Cuerpo sin Órganos es como un «huevo», materia intensa

no formada y no organizada. Deleuze opera un giro muy importante al extender esta idea al *caosmos* mismo, a la inmanencia (DR 323, 279; ACE 26, 334; MP 190). Deleuze descubre que el Cuerpo sin Órganos, como huevo, ilustra a la perfección el estado inmanente que consiste en la materia informal y no organizada, donde nada ha sido seleccionado u organizado, ni las intensidades capturadas en extensiones (MP 53-54). Deleuze quiere decir con ello que, efectivamente, no está planteando la existencia de un cuerpo vacío, de una materia vacía y preexistente que se llenaría progresivamente con los organismos formados. Deleuze parte de una posición más radical.

En primer lugar, el Cuerpo sin Órganos es un cuerpo lleno, pero lleno con una materia sin determinar, en la que los organismos se producen y que la tienen como límite (ACE 197). El mundo es un huevo, es decir, el *caosmos* no es un universo vacío y despoblado que sólo después se habita, sino el límite inmanente de todo lo formado, el extremo inmanente que deshace al organismo y desterritorializa los estratos (MP 43).

En segundo lugar, en tanto que cuerpo inengendrado que contiene todos los grados de intensidad, el cuerpo mismo es la intensidad cero a partir de la que los grados de intensidad se generan (ACE 25-26). Las singularidades no se oponen las unas a las otras, no se seleccionan entre sí: son puntos de intensidad que no representan nada, que no quieren nada, que no buscan nada; son «agentes que no son personas», exactamente lo que se compone con ellas y la altura intensiva a la que se componen (ACE 28, 147; MP 189-190).

En tercer lugar, el Cuerpo sin Órganos da un cuerpo a la síntesis disyuntiva como modelo de consistencia, como plano de consistencia de todos los flujos, en tanto que no organizados; de la tierra, en tanto que no estratificada (MP 92). El plano de inmanencia o de consistencia está destratificado, no compuesto, es flujo y flujo para máquina (MP 330, 58). Cuerpo sin Órganos o inmanencia es el *continuum* en intensidad (no en extensión, porque no hay nada formado, compuesto o seleccionado) de todas las singularidades, es decir, de las sustancias o virtualidades materiales; es un *continuum* de heterogeneidad (MP 190-191).

En cuarto lugar, en tanto que la consistencia informal de las partes heterogéneas a las que da unidad, pero sin totalizarlas, el Cuerpo sin Órganos es la sustancia inmanente (ACE 390). De los dos estados de la inmanencia, la inmanencia pura informal y la inmanencia presente organizada, el Cuerpo sin Órganos es testigo del primero y el organismo del segundo. El Cuerpo sin Órganos coincide de este modo con los otros dos modelos de consistencia: el patchwork y la máquina abstracta. Pero en calidad de sustancia inmanente, el Cuerpo sin Órganos es «contemporáneo de nuestra organización, subyacente

a nuestro desarrollo» (D 127); no es el todo preexistente a los organismos, como no es el cosmos el todo anterior a los mundos individuados, ni la naturaleza el todo anterior a sus relaciones variables, ni la máquina el de las piezas de que se compone (MP 202).

Existe una diferencia de naturaleza entre el Cuerpo sin Órganos y el organismo, pero no es una diferencia numérica, no es una distinción numérica entre un Cuerpo sin Órganos inmanente y un organismo trascendental, pues ambos son estados límite de la misma y única sustancia. Los organismos son inmanentes al Cuerpo sin Órganos, los flujos a la máquina abstracta, las relaciones externas a la naturaleza, los mundos al *caosmos*; existen siempre diferencias de naturaleza, pero en ningún caso diferencia entre la inmanencia y algo a lo que la inmanencia tendría entonces que ser inmanente. Con el concepto de Cuerpo sin Órganos recalca Deleuze una vez más esa importante advertencia⁷⁵. El Cuerpo sin Órganos no es una materia informal preexistente a lo formado, un cuerpo puro preexistente al organismo, sino la tierra, la materia informada, el mundo caótico en cuyo interior se producen fenómenos de individuación, organización, subjetivación, estratificación, etc. (ACE 51-52).

El Cuerpo sin Órganos es, por tanto, la fórmula deleuzeana para la tierra destratificada, para la materia del *caosmos* y su vida germinal, pero no es correcto interpretar a todo Deleuze a partir de ella⁷⁶. El Cuerpo sin Órganos está inevitablemente relacionado

⁷⁵ Quien más crítico se ha mostrado con *El Anti-Edipo* ha sido sin duda M. FRANK (1989), «Die Welt als Wunsch und Repräsentation. Gegen ein anarcho-strukturalistisches Zeitalter», en *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie* (Erw. Neuauflage), Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1990, pp. 561-573. Para Frank, no se trata en ese libro de una exploración del inconsciente, por más beneficioso que esto sea: «se trata de todos modos de una interminable cadena de relaciones binarias: a través de todos esos tornillos y tuercas mana, fluye, penetra, se remansa y brama un impulso vital, una especie de electricidad cósmica, que ha resistido a la entropía del universo (a la “anti-producción”) y al Cuerpo sin Órganos: el deseo, la libido freudiana, la voluntad originaria de los románticos y Nietzsche» (ib., p. 564). El núcleo de la crítica de Frank procede además en el sentido del estilo de Deleuze y Guattari: «muy bien podemos preguntarnos si es necesario escribir sobre la psicosis misma con el estilo de la psicosis (no con el estilo de la poesía) [...]» (ib., p. 569), por culpa del cual y del «aparato conceptual y cognitivo» se hace *El Anti-Edipo* inoperante para una auténtica liberación del capitalismo. Como «a nadie podría ocurrírsele liberar al “mundo salvaje” de los elementos pre-subjetivos» (ib., p. 570), Frank entiende que la idea de un sujeto libre queda «descartada desde el principio». En realidad, Deleuze realiza la liberación en sentido contrario: no parte de un sujeto al que habría que liberar, sino de un cuerpo en el que se actualiza un proceso de subjetivación. Lo que expresa un determinado «modo de existencia» no es el sujeto, que siempre es derivado (por individuación, actualización o plegado de fuerzas), sino el modo, activo o reactivo, en que el sujeto se constituye en el proceso de subjetivación (cfr. *infra*, § 9.2). Manfred Frank no ha captado la línea interior de inmanencia que articula todo el discurso de Deleuze.

⁷⁶ Éste es el propósito de PH. GOODCHILD, *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, SAGE, London, 1996, para quien toda la obra de Deleuze conduce y explica a ACE y MP. El Cuerpo sin Órganos encarna el plano de inmanencia en el *cuerpo*. Véase además D. TARIZZO, «L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico», en *aut aut*, 276 (1996), pp. 127-144. «De este modo, el materialismo (por no decir el reduccionismo) radical de *El Anti-Edipo* (la mente no existe, no hay ninguna realidad psíquica) se revela consolidado y sostenido por una clara trama metafísica —que, por lo demás, se explica explícitamente—. “El proceso metafísico [...] nos pone en contacto con lo ‘demoníaco’ en la naturaleza y en el corazón de la tierra”. La máquina deseante se mueve mediante flujos de energía libre, flujos que recorren sus diversas conjunciones y disyunciones moleculares, difundiendo su serie sin ningún orden. [...] Y esa energía es la sustancia informe

con «la prodigiosa idea de una *Vida no orgánica*» (MP 512), con el cosmos indeterminado y fondo oscuro por el que todas las determinaciones pasan, con un inconsciente maquínico y fabril. Las singularidades pre-individuales pertenecen entonces a una especie de inconsciente o de máquina abstracta, una máquina que sólo es producción, la vida infinitamente potente del plano de consistencia. El *caosmos* es como un inconsciente, una memoria virtual, pero que no está determinada por la represión o por la culpa, sino por la producción y la afirmación; no por los recuerdos, los reconocimientos y las representaciones, sino por las diferencias y las creaciones. ¿Hasta qué punto es la inmanencia un inconsciente y la presencia una conciencia? La materia inmanente es el inconsciente de un mundo intenso (ACE 336).

El mundo o *caosmos* definido por esa materia es un todo consistente de flujos impersonales y de procesos de individuación de esos flujos: flujos y máquinas acopladas a los flujos, acontecimientos virtuales y efectuaciones de esos acontecimientos. La inmanencia misma se confunde con un tejido que sólo reúne fragmentos, sin totalizarlos; con una máquina que reúne piezas heterogéneas, sin ser mayor que ellas; con un cuerpo compuesto por flujos, en el que se compone un organismo; con un inconsciente productivo, en el que el deseo no carece de nada; con una vida libre y no-orgánica, que los individuos pliegan en vidas concretas. De un modo u otro, Deleuze se ve siempre obligado a hacer distinciones inmanentes entre lo no-orgánico y lo organizado (ACE 183).

El problema en Deleuze siempre es la interacción de lo intensivo con lo extensivo, de lo no-formado con la organización, del caos con el orden parcial, con la única condición de la consistencia de la naturaleza inmanente. Las tres características que hemos considerado aquí reflejan el naturalismo, el maquinismo y el biologismo de la concepción deleuzeana de la inmanencia. Existe un campo de relaciones no totalizables al que Deleuze considera como un universo, pero que carece de centro alguno de determinación; como una máquina, pero que no obedece al mecanismo que una esencia le supondría; como un cuerpo, pero cuyos órganos no forman un organismo más que posteriormente.

que recorre todo el libro, la vibración oculta que se *consume regenerándose* en el proceso de producción, o que se zafa, esquizofrénicamente, de su propia dispersión. [...] Para designar este *límite* —el límite metafísico de la total ausencia de límites y fronteras, de la vibración absolutamente libre y no sujeta a ningún vínculo de la energía libidinal— Deleuze y Guattari introducen la noción de cuerpo sin órganos, es decir, la idea de un cuerpo sin partes y sin todo, sin unidad alguna, pero que tampoco tienen una fragmentación real, puesto que falta una totalidad originaria de la que extraer fragmentos, hablando de esa superficie lisa, sin geometría y sin arrugas, de la vibración incandescente e informe, en términos de *Numen*: superficie refulgente sobre la que vienen a incidir las series y las cadenas moleculares de la producción deseante. [...] El cuerpo sin órganos es la superficie metafísica de *El Anti-Edipo*» (ib., p. 131).

PARTE II

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

CAPÍTULO 4

LA DOBLE ESTRUCTURA

(4.1) ¿POR QUÉ ES DOBLE LA ESTRUCTURA?

La multiplicidad caótica consistente en flujos de materia anónima y en partículas impersonales que convergen y divergen en torno a campos de individuación será, para Deleuze, el fondo de la inmanencia misma. De este cosmos ilimitado u «*Omnitudo*» (MP 195) pueden ser proyectadas imágenes diversas, de acuerdo con la intensidad con que logremos penetrar en él. La variedad de conceptos de inmanencia que encontramos en Deleuze deriva de los reiterados intentos de pensar el estado no-orgánico de la inmanencia, el Afuera, el *caosmos*, el *patchwork*, la máquina abstracta o el Cuerpo sin Órganos. Deleuze intenta no perder de vista la tierra donde la filosofía germina: sin inmanencia no hay filosofía (QP 46).

Pero investigar la inmanencia con las condiciones y categorías adecuadas implica sustraernos a los planos empíricos con los que nos identificamos, a fin de acceder debidamente a un plano en el que no existe identidad, ni persona, ni individualidad algunas. Tenemos que hacer el esfuerzo de llegar a lo no estratificado, a lo no organizado, a aquello que, respecto de lo empírico individuado o actual, Deleuze define como «campo trascendental» o espacio virtual. La estructura inmanente es doble: si el caos es el en-sí de la inmanencia, las organizaciones parciales constituyen su para-sí, su pliegue. De ahí que Deleuze siempre explique que existen dos planos o dos concepciones del plano inmanente, las cuales coinciden además con dos concepciones de la multiplicidad y de la temporalidad. En este sentido se percibe una importante evolución en el pensamiento de Deleuze. Deleuze definió a la inmanencia como plano de inmanencia, a fin de destacar con ello, por un lado, que no existe una profundidad al margen del plano y, por otro, que en el plano todo sucede de acuerdo con convergencias y divergencias de líneas de materia, en un espacio de puro constructivismo. En el plano así tomado es un

«puro plano de inmanencia, de univocidad, de composición, donde todo está dado, donde bailan elementos y materiales no formados que sólo se distinguen por la velocidad y que, de acuerdo con sus conexiones, sus relaciones de movimientos, entran en tal o cual agenciamiento individuado. Plano fijo de la vida donde todo se mueve, retarda o se precipita. Un único Animal abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan. [...] La cuestión no versa ya en absoluto sobre órganos ni funciones, ni sobre un Plano trascendente que sólo podría presidir a la organización de éstos bajo

relaciones analógicas y tipos de desarrollo divergentes. No es cuestión de la organización, sino de la composición; no es cuestión del desarrollo o de la diferenciación, sino del movimiento y del reposo, de la velocidad y de la lentitud. [...] *Hay que intentar pensar ese mundo donde el mismo plano fijo, que llamaremos de inmovilidad o de movimiento absolutos, se halla recorrido por elementos informales de velocidad relativa, que entran en tal o cual agenciamiento individuado de acuerdo con sus grados de velocidad o de lentitud. Plano de consistencia poblado por una materia anónima, parcelas infinitas de una materia impalpable que entran en conexiones variables»* (MP 312-313; c.m.).

Ocurre de hecho que, al menos hasta *Mil mesetas*, Deleuze incluye al caos en el propio plano de inmanencia, en tanto que característica de la materia. El plano de inmanencia sería así caótico. Debemos esperar hasta *¿Qué es la filosofía?* para que Deleuze llegue a una resolución fundamental y de profundísimo alcance en su filosofía. Si nuestro plano de inmanencia no es el mismo plano de inmanencia que construyeron épocas anteriores, ¿por qué pensar entonces que es el nuestro EL plano de inmanencia?

Podemos decir en todo caso que existe un plano de inmanencia, que es un plano único de inmanencia, que es la inmanencia caótica misma, compuesto o laminado por los planos de inmanencia que se suceden a lo largo de la historia. Los movimientos infinitos de la materia son las relaciones de las singularidades, es decir, los movimientos que recorren el caos o plano de inmanencia. El mundo de «movimiento absoluto» es el *caosmos*. Seleccionar esos movimientos y trasladarlos a una imagen, trazar un plano en el caos, efectuar una sección en el caos, determinará el plano de consistencia de cada época, lo que cada época se da como «materia del ser» (QP 41, 46, 52). Nuestro plano de inmanencia será, por tanto, absoluto en sí mismo, pero relativo por lo que hace al caos cuyo corte representa. Todo plano de inmanencia o de consistencia será abierto, pues es una selección, una especificación del fondo inmanente o del caos.

Existe para Deleuze, por tanto, *el* plano de inmanencia mismo y los planos de inmanencia específicos, el plano de inmanencia de cada época, el horizonte relativo de cada época, su manera de pensar, percibir y sentir. Nuestro plano de inmanencia da a la inmanencia una nueva curvatura, un nuevo plegado. Cada plano de inmanencia sería una expresión DEL plano de inmanencia mismo (QP 41-42). En EL plano de inmanencia mismo efectuamos cortes, selecciones, un cribado filosófico para construir *nuestro* plano de inmanencia. De este modo, EL plano de inmanencia es el *caosmos*, del que extraemos nuestro plano de inmanencia, los planos de inmanencia sucesivos. Deleuze procede de este modo para proteger a la inmanencia de toda desvirtuación. Nuestro plano de inmanencia tiene que tomar del *caosmos* sus determinaciones (QP 51), hundirnos en él con nuestras actuales formas para cortarlo con conceptos, perceptos y afectos. La construcción de

nuestro plano de inmanencia dependerá de la potencia de nuestra selección en *el* plano, de la fuerza del pliegue que hacemos en el plano, de las singularidades que logramos reunir. El caos no se selecciona a sí mismo, sino que debemos hacer selecciones en él, que determinarán la distribución que hacemos de las cosas en el plano de inmanencia resultante: «lo que varía no son sólo los planos, sino la manera de distribuirlos» (QP 51). De esta forma llega Deleuze a la profundidad máxima, violenta y potente de la inmanencia: la inmanencia es diferente del plano de inmanencia; la inmanencia define un plano de inmanencia con el que nuestro plano de inmanencia no coincide, siendo sólo una selección, una «criba» en él, una construcción limitada y finita con su materia y fuerzas indefinidas (QP 44-45, 111-112). La inmanencia no puede ser pensada *sin trazar en ella una imagen del pensamiento*, la cual resuelve a su vez *un* plano de inmanencia relativo. Surge entonces la pregunta de si hay un plano «mejor», que mantendría a la inmanencia en su ser, en su «planitud» y que no imitaría a nada trascendente:

«Podríamos decir que EL plano de inmanencia es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado. Lo no-pensado en el pensamiento sería él. Es el zócalo de todos los planos, inmanente a cada plano pensable que no logra pensarlo. Es lo más íntimo del pensamiento y, sin embargo, el afuera absoluto. Un afuera más remoto que todo mundo exterior, porque es un adentro más profundo que todo mundo interior: es la inmanencia, “la intimidad como Afuera, el exterior convertido en la intrusión que asfixia y la inversión del uno y del otro”. El vaivén incesante del plano, el movimiento infinito. Tal vez es éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de ese modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior» (QP 59).

Dicho de otro modo, EL plano de inmanencia, la inmanencia como plano, es el caos, el *caosmos*, el cosmos infinito de materia anónima y caótica, más libre y más afuera que todo plano de inmanencia. EL plano de inmanencia es el plano de consistencia de todos los planos trazados en él. Inmanencia y plano de inmanencia no son lo mismo, aunque no sean dos numéricamente hablando. La inmanencia tiene una velocidad infinita, un caos consistente, mientras que el plano de inmanencia se compone gracias a una selección en el caosmos, gracias a un ritmo de composición. A diferencia de la ciencia, la filosofía se pregunta

«cómo mantener las velocidades infinitas manteniendo al mismo tiempo la consistencia, dando al mismo tiempo *una consistencia propia a lo virtual*. La criba filosófica, como plano de inmanencia que secciona (*recoupe*) al caos, selecciona los movimientos infinitos del pensamiento y se equipa (*meuble*) con conceptos formados como partículas consistentes que van tan rápido como el pensamiento. La ciencia tiene una manera completamente distinta de abordar el caos, casi inversa: renuncia al infinito, a la

velocidad infinita, para cobrar *una referencia capaz de actualizar lo virtual*. Manteniendo el infinito, la filosofía da una consistencia a lo virtual por conceptos; renunciando a lo infinito, la ciencia da a lo virtual una referencia que lo actualiza, por funciones. La filosofía procede con un plano de inmanencia o de consistencia; la ciencia, con un plano de referencia» (QP 111).

De este modo efectúa Deleuze su propio *giro* en la filosofía de la inmanencia. Deleuze arroja a la filosofía en la Naturaleza. EL plano de inmanencia, es decir, la inmanencia misma, es el caos en el que el plano de inmanencia que construimos efectúa un corte, extrae virtuales, determina a la materia infinita mediante conceptos. La inmanencia es el cosmos infinito y lo más que podemos hacer al construir un plano de inmanencia es intentar no perder ese infinito, no degradar a la consistencia, no expulsar a los divergentes del caos (QP 45). ¿Por qué no es la inmanencia una profundidad estable, un fondo de quietud, sin apariciones? ¿Por qué tiene la inmanencia que aparecerse? ¿No podría ser el Mismo que se oculta, oculto desde toda la eternidad y hasta el final de la eternidad? ¿Por qué no puede ser ese todo la nada más vacía, el vacío más negro, la noche más indiferenciada? La inmanencia es caótica, sin organizaciones, pero lo contiene todo, la materia y los campos de individuación, las fuerzas y las líneas que conducen a órdenes parciales. Lo contiene todo, en la medida en que, tal como lo expresa insistentemente Deleuze, la inmanencia «no es inmanente más que a sí misma y, en consecuencia, lo toma todo, absorbe al Todo-Uno y no permite que subsista nada a lo que podría ser inmanente» (QP 47). Concebir a la inmanencia de otro modo desembocaría en la «ilusión de trascendencia» (QP 50-51).

De acuerdo con lo considerado hasta ahora, existen, en efecto, dos concepciones en EL plano de inmanencia, un en-sí y un para-sí del plano. Existe la inmanencia en sí misma y una presencia a sí de la inmanencia, un para-sí que es el aparecer de la inmanencia. Por una parte, tenemos una concreción de la inmanencia, que es el plano de inmanencia construido, todo lo que ha sido extraído de la naturaleza inmanente; y, por otra, el lado abstracto de la inmanencia, el lado no pensado e inactual de la inmanencia pura. Por una parte, las conexiones variables e imprevisibles en que entra una multiplicidad de partículas libres e impersonales y, por otra, los conceptos, funciones y percepciones en los que capturamos partes del movimiento infinito del cosmos (QP 41). La abstracción del caos, de la materia, de la naturaleza no es una abstracción irreal e indiferenciada, sino una pura vida, una vida inmanente y salvaje (TE^b 164-165). La abstracción es abstracta como el acontecimiento y en tanto que no actualizada. La abstracción es en Deleuze la abstracción más rica, más llena, más infinita, aunque en sí misma no formada, no personalizada, sin

individuos. Los dos lados del plano no son un plano de naturaleza y otro plano que no lo es, sino una naturaleza incorporal que actúa como campo trascendental o virtual, respecto de la naturaleza compuesta u organizada en forma de conceptos, afectos y perceptos.

Estamos ahora en situación de decir que Deleuze elabora tres concepciones de la inmanencia pura. La primera como cosmos infinito y caótico, sin dimensión suplementaria en tanto que es EL plano; la segunda como el lado inorgánico DEL plano de inmanencia, como una de las dos concepciones del plano; tercera, como plano de consistencia o de composición en el que intersecan los planos de organización y de desarrollo. Pero siempre es la inmanencia la parte infinita, informal y no efectuada que sólo es inmanente a sí misma, que no es inmanente a ningún otro plano y que define su inmanencia a sí misma como plano único al que el resto de planos son inmanentes como cortes, secciones o cribados, esto es, en tanto que concreciones inmanentes que aparecen en una abstracción que sólo aparece en ellas, en la exacta medida en que la construyen. Definida la inmanencia como *caosmos* infinito, entonces los planos de inmanencia son múltiples; pero definida como EL plano de inmanencia, entonces el plano tiene dos lados, el inmanente, abstracto, virtual, no formado, y los planos concretos, seleccionados, actuales, presentes, que siguen siendo inmanentes al plano único.

Defina Deleuze a la inmanencia como la defina, salta a la vista, no obstante, que la estructura inmanente siempre es doble, sin ser dualista: inmanente en sí, no formada, no orgánica, sin seleccionar y, por el otro lado, vidas organizadas, individuos, estados de cosas, organismos, conceptos, sociedades, que forman planos de organización que tienen una dimensión suplementaria, puesto que no son inmanentes a sí mismos. Una vez más, la inmanencia es una y la misma, pero eso no quiere decir que sea indiferenciada. La estructura no es doble porque exista una diferencia entre la estructura de la inmanencia y otra cosa, sino porque en la inmanencia se dan diferencias de naturaleza estructurales, una diferencia de naturaleza fundamental entre lo inorganizado y las organizaciones, entre lo virtual y lo actual (DR 270). El plano de inmanencia es doble porque es *un único plano que se dobla a sí mismo*, que se pliega sobre sí mismo por su carácter inmanente. De ahí que el plano mismo tenga dos caras.

(4.2) LAS DOS DIVISIONES IDEALES EN LA ESTRUCTURA

La diferencia ideal de naturaleza entre los dos lados del plano tiene una enorme importancia para Deleuze. Esta diferencia es el camino que conduce a lo virtual. En la estructura única se dan dos divisiones fundamentales, ideales, tomadas abstractamente, puesto que en realidad se funden la una en la otra. No son dos planos distintos en términos absolutos, sino dos diferencias, los dos estados extremos de la inmanencia, los dos extremos de la diferencia, ninguno de los cuales preexiste al otro. Lo único que existe es la estructura misma, en sus diferencias de naturaleza y en la «oscilación» o «vaivén» de un extremo a otro. No debemos conformarnos, dice Deleuze, con un dualismo entre el plano de inmanencia y sus estratos. Las singularidades libres están ya en los estratos, en los planos de lo que ha aparecido, envueltas o empotradas en los estratos. Existe un «doble movimiento» mediante el cual las singularidades trabajan en los planos de organización, hacen huir algo de ellos sin descanso y, por otra parte, los estratos nunca se habrían organizado si no captasen materias y singularidades. La inmanencia que define al doble movimiento es una inmanencia mutua entre los dos lados de la estructura misma, la inmanencia que salta de un lado a otro (cfr. MP 180). Del modo en que concibamos, por un lado, a los estratos u organizaciones y, por otro, a las partículas de la materia o singularidades, derivan dos nociones extremas de plano de inmanencia. Una es teológica, teleológica, de analogía y trascendencia; la otra es molecular, virtual, de univocidad e inmanencia.

De acuerdo con la primera manera de concebir al plano, el plano se comporta como un principio oculto, que da a la presencia, pero que no se da en ella. No es un plano irreal o de muerte; el plano sigue siendo estructural y genético porque tiene que ver de todos modos con el desarrollo de formas y con la formación de los sujetos. Pero el plano no se da en lo que da, sólo existe en «una dimensión suplementaria a aquello que da ($n + 1$)». Por eso es un plano teleológico, de trascendencia, de analogía. Puede estar, dice Deleuze, en la mente de un dios o en un inconsciente de la vida, del alma o del lenguaje: siempre es deducido de sus propios efectos. Siempre es inferido, no es con lo que es en él. Incluso si lo llamamos inmanente, sólo lo es «por ausencia, analógicamente». Es un plano de ser, pero de un ser que está al margen y no-dado en aquello que da (MP 325; SPP 172). La manera teleológica o no dada del plano, que se oculta a lo que da, constituye por tanto una dimensión suplementaria a lo dado, a lo inmanente. Se trata en cierto modo de un plano preexistente a lo que el plano da, anterior y no coexistente con lo dado por el plano, separado del producto por una distancia de trascendencia. El plano de desarrollo o de organización del árbol contiene a la semilla como lo no dado a partir de lo cual se genera el

árbol, que da al árbol, a partir de una dimensión oculta, no dada y donadora, trascendental, inasequible y como si fuera un plano de inmanencia. Si el plano da, no puede estar dado y sólo existe en una dimensión suplementaria, inferida metafísicamente: la semilla contiene el dibujo de un árbol, el diseño en miniatura de un árbol que espera desarrollarse. Lo que este plano da, lo da por analogía a lo dado: lo trascendental se convierte en un calco de lo empírico y lo posible en un calco de lo real. Lo que Deleuze explica aquí no es un plano coexistente con el plano de inmanencia, sino una concepción errónea y mística del plano de inmanencia, un plano de inmanencia por analogía, representación, identidad y semejanza.

La concepción de la inmanencia de Deleuze y del plano que de esa concepción resulta es completamente distinta. No existe separación entre la inmanencia y lo inmanente; producción y producto coexisten, ambos son una y la misma cosa, pero con diferencias internas. Se trata esta vez de la naturaleza inmanente, de una Naturaleza que crece y decrece de acuerdo con las formas y sujetos que se crean y deshacen dentro de sí misma, en un ritmo de coexistencia y sin una dimensión suplementaria a lo que se da. Las dimensiones son muchas, los individuos son muchos, las organizaciones son muchas y muchas también las multiplicidades que forman, pero no existe ninguna dimensión suplementaria o externa a la multiplicidad dada que las dimensiones forman. El plano está dado, se da a sí mismo, se pone ahí a sí mismo, todo está dado, no hay nada externo al plano que lo dé, pero eso no quiere decir que todo aparezca, ni que sepamos qué va a ser dado, qué va a desarrollarse y cómo va a hacerlo, pues no todo lo dado está organizado, ni individuado. Deleuze quiere decir finalmente que el plano de la inmanencia no se infiere de otra cosa, no se induce a partir de otra dimensión: la naturaleza consistente de la inmanencia define entonces a un plano de univocidad.

Este plano o esta segunda concepción del plano es el *caosmos*. Es un plano de consistencia o de composición opuesto a un plano que se organiza o desarrolla desde fuera. En esta concepción inmanente del plano no cuentan más que relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud entre elementos no formados, al menos relativamente no formados, moléculas y partículas de todas clases. Sólo contiene, dice Deleuze, haecceidades, afectos, individuaciones sin sujeto. Es un plano que no conoce más que las longitudes y las latitudes, las velocidades y las haecceidades entre singularidades pre-individuales, la cartografía de las líneas que se cortan las unas a las otras. El plano es inmanente porque no dispone de ninguna dimensión suplementaria a lo que ocurre en él: sus dimensiones crecen y decrecen con lo que ocurre, sin que su planitud se vea alterada por ello (plano de n dimensiones). Característica de este plano de inmanencia o de

consistencia es contener nieblas, pestes, vacíos, saltos, inmovilizaciones, suspensos, precipitaciones, contenerlo todo en estado de esferescencia (MP 326, 15-16; D 113).

Esta segunda concepción del plano es la que define a la estructura inmanente, que es por tanto doble. Es una estructura de inmanencia, una única estructura fija, unívoca, pero en tanto que movimiento infinito de una misma materia inmanente y pre-personal. Se trata de un plano de inmanencia, de vida, de caos, cuyos límites (infinitos) coinciden con las dimensiones de lo formado y con lo no-formado en su dimensión (D 110-111). La inmanencia es el plano de la materia y de la vida no-orgánica, pero el plano es «cortado» por los planos de organización y de individuación que «laminan» u «hojaldran» al plano mismo (QP 51). La estructura inmanente es una estructura de multiplicidad dentro de la cual se organizan las multiplicidades de desarrollo, de individuación y de ordenamiento. La estructura es doble porque consiste en la interacción de ambos tipos de multiplicidades, como de ambos tipos extremos de planos. La inmanencia es la estructura única e informal, «no un plano en la mente, sino un plano real inmanente no preexistente, que corta a todas las líneas, intersección de todos los regímenes (*componente diagramático*)» (D 145). En la multiplicidad intensiva e informal de la inmanencia se construyen multiplicidades parciales e individuadas, con cuyo devenir la inmanencia misma varía. La inmanencia es la materia intensa que las distintas multiplicidades individuán, el cosmos infinito que varía con los mundos creados y destruidos. Pero las individuaciones siguen siendo inmanentes a su plano de individuación, los mundos siguen siendo inmanentes a un cosmos. Así pues, ¿por qué remite la oposición de las dos concepciones de planos a una hipótesis abstracta? ¿Por qué parece metafísica la división interna de la inmanencia en dos lados coexistentes?

«Porque pasamos sin cesar del uno al otro, por grados insensibles y sin saberlo o sabiéndolo sólo posteriormente. Porque reconstituimos sin cesar el uno sobre el otro o extraemos al uno del otro. [...] El plano de organización o de desarrollo cubre efectivamente lo que dimos en llamar estratificación: las formas y los sujetos, los órganos y las funciones son “estratos” o relaciones entre estratos. Por contra, el plano como plano de inmanencia, consistencia o composición, implica una destratificación de toda la Naturaleza, empleando incluso los medios más artificiales. El plano de consistencia es el cuerpo sin órganos. Las puras relaciones de velocidad y de lentitud entre partículas, tal como aparecen sobre el plano de consistencia, implican movimientos de desterritorialización, como los puros afectos implican una empresa de desubjetivación. Es más, el plano de consistencia no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo despliegan, a las líneas de fuga que lo trazan y hacen que suba a la superficie, a los devenires que lo componen. De modo que el plano de organización trabaja sin cesar sobre el plano de consistencia, intentando siempre bloquear a las líneas de fuga, detener o interrumpir los movimientos de desterritorialización, lastrarlos, restratificarlos, reconstituir formas y sujetos en profundidad. E, inversamente, el plano de consistencia se extrae sin cesar del plano de organización, hace escapar a las partículas fuera de los estratos, complica las formas a

fuerza de velocidad o de lentitud, desintegra a las funciones a fuerza de agenciamientos, de micro-agenciamientos» (MP 330-331).

No existe dualismo en la estructura, pese a que podamos identificar abstractamente dos planos extremos en ella (D 160). Las dos concepciones de los planos indican que, en condiciones reales de inmanencia, no existe diferencia entre el plano y otra cosa, respecto a la cual sería el plano una dimensión suplementaria y, por tanto, no inmanente a sí mismo. La diferencia inmanente no se halla entre la inmanencia y una dimensión no inmanente, sino entre dimensiones inmanentes, entre distintos estados de la materia o de la multiplicidad inmanente, entre el puro *caosmos* y los mundos actualizados. Para Deleuze, la diferencia está menos entre inmanencia y presencia que entre dos límites formales inmanentes, es decir, entre las partículas informales inactuales y las individuaciones organizadas presentes. Pese a poder concebir dos planos o dos lados del plano, no hay dualismo, sino una única multiplicidad inmanente, un monismo pluralista, un multiverso que se mueve entre los límites del sistema de los estratos y el plano de consistencia (MP 415-416). En un plano de inmanencia absoluta, *la diferencia nunca puede estar entre la inmanencia y otra cosa*. La diferencia sólo puede producirse entre dos estados intrínsecos de inmanencia, entre dos clases de multiplicidad, de realidades, de tiempos. De ahí la fórmula «Pluralismo = Monismo»⁷⁷. La multiplicidad inmanente de dimensiones variables es lo único que está dado, lo único dado, la única materia dada y en la que todo se da, aunque no al mismo tiempo ni de la misma forma, sino de acuerdo con las composiciones, afectos y potencias en que las partículas inmanentes entran (D 146).

Deleuze llega así a la conclusión de que el plano de inmanencia no preexiste como un todo vacío a los acontecimientos, sino que es contemporáneo, coalescente con sus líneas y acontecimientos, pero contemporáneo como virtualidad: el tiempo no preexiste a lo temporal, ni la materia a lo material (D 117). Con ello resuelve Deleuze dos problemas.

⁷⁷ MP 31. De acuerdo con Wolfgang Welch, esta fórmula «no puede entenderse en el sentido de una simple ecuación, sino que tenemos que tomarla como indicador de que la diferencia y la unidad sólo podrán ser pensadas satisfactoriamente cuando cada una de ellas incluya a su contrario, sin superarlo. La imagen del pensamiento del “rizoma” nos libera de las aporías de la diferencia absoluta» (W. WELCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1995, p. 362). En esta obra (ib., pp. 355-371) analiza Welch el pensamiento de Deleuze centrándose en los conceptos de rizoma y de transversalidad, concepto éste que aparece esporádicamente en Deleuze y que no parece ser, como quiere Welch, un «leitmotiv de la nueva forma de pensar» o el «foco de la reflexión», al menos no en Deleuze. Ni la pluralidad de Deleuze (como multiplicidad intensiva) ni su pluralismo (como visión de la síntesis disyuntiva) coinciden con el pluralismo al que Welch sigue la pista, en tanto que «concepto clave de la posmodernidad» o como visión en la que la posmodernidad ha depositado su confianza para liberarse de las miserias que arrastra consigo desde antaño (cfr. W. WELCH, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim, 1991, pp. XV, 320ss, 328).

El primero es que si la inmanencia no preexiste, como fondo indiferenciado o indiferente, a las partículas e individuos que la componen, quiere ello decir que la razón por la que algo aparece en la inmanencia es una razón inmanente o vital, siendo la inmanencia la vida no-orgánica: la razón de toda actualización es la vida misma.

El segundo es que la inmanencia no podría permanecer oculta; la inmanencia no puede no aparecerse, en la medida en que contiene a la materia, a los principios de individuación o precursores oscuros y, por lo demás, también a los individuos. Los dos problemas forman, finalmente, una única solución: la inmanencia es única, en tanto que inmanente sólo a sí misma, pero no es un Uno, un Todo o Absoluto indiferenciado, sino que es, por el contrario, la multiplicidad diferencial que contiene a todas las diferencias, sólo a ellas y en tanto que tales. Lo no-individuado, lo inmanente que no aparece o que es virtual, coexiste con los individuos inmanentes, formando ambos los dos estados extremos de una misma y única multiplicidad.

Así pues, la pregunta no es por qué empezó a aparecer algo alguna vez. La inmanencia no pudo no aparecerse porque *el principio de individuación y sus campos son inmanentes*. La pregunta extrema o metafísica en condiciones de inmanencia parece bascular más bien hacia la siguiente formulación: ¿por qué no se individúa *toda* la inmanencia? Es la pregunta fundamental porque si no toda la inmanencia se individúa, la inmanencia no individuada constituirá el Afuera, las fuerzas de creación, la posibilidad real y el tiempo abstracto para la materia individuada. ¿Por qué permanece en la virtualidad una parte de la inmanencia? ¿Por qué sólo pasa a presencia una parte? Deleuze sostiene, en efecto, que la convergencia de las líneas no es total, que las líneas de base son divergentes y que sólo convergerían *trascendentalmente* en una Identidad no inmanente o en el mundo de la representación; *realmente*, como sabemos, las series convergen en un caos en el que la divergencia, por contra, está asegurada (DR 161-162). Por esta misma razón, ningún plano será capaz de organizar al cosmos infinito. Pero, ¿por qué no podrían converger todas las líneas en un solo punto o centro? ¿Por qué no podría pasar toda la materia por un solo punto de actualización, como si todo el aire pasara por el ojo del huracán? Para responder a estas preguntas podemos emplear, desde luego, el principio metafísico que emplea Deleuze, de acuerdo con el cual la inmanencia sólo puede ser inmanente a sí misma para ser inmanencia. La inmanencia sólo lo es cuando es absoluta (QP 47). Según este principio, instauraríamos una trascendencia si pensáramos en la posibilidad de que la inmanencia fuese inmanente a otra cosa, por ejemplo, a un Individuo total. Este principio prescribe la condición única de inmanencia, pero no asegura que esa condición se cumpla o que no

exista nada que intente atropellarla. Siempre podríamos preguntarnos por qué no puede existir un Individuo infinito del tamaño de la inmanencia y que desbarataría, por tanto, al dinamismo de la doble estructura instaurando un Todo-Uno.

Ninguna individuación, ninguna actualización puede actualizar a toda la inmanencia. Por dos razones. La primera es que toda actualización actualiza algo que la actualización aún no es, todo individuo individúa una materia que el individuo aún no es, sino en la que está convirtiéndose en el que es a través de la individuación; hasta aquí, el individuo tendría que extenderse sobre una materia a la que aún es inmanente, hasta el infinito en el que se confundiría con la materia, haciéndola inmanente a sí mismo. Pero incluso en el caso en que el Individuo fuese infinito, no podría extenderse sobre toda la materia, no podría convertirse en el Individuo al que todo es inmanente, puesto que tendría que individuar un órgano y aquello que lo destruye, un alimento y su veneno, no pudiendo ello dar lugar a organización ni vida algunas. Los compositibles y los imposibles son inmanentes a la inmanencia en tanto que coexisten en una multiplicidad no-orgánica, informal, no individuada, caótica, con partes individuadas y partes que no lo están. En el estado de síntesis disyuntiva, la totalidad de las virtualidades que conducirían a un órgano y la totalidad de las que conducirían a lo que lo destruye pueden coexistir y son consistentes, pero no pueden converger como tales en la organización de un Individuo, tanto menos cuanto más infinito éste sea. Y si tal Individuo infinito inmanente existiese, sería la inmanencia misma, pero como cuerpo sin órganos. Sólo podemos hablar de inmanencia, en cambio, cuando la inmanencia sólo es inmanente a sí misma, absorbiéndolo todo, estando «perfectamente individuada» porque *no es en otro*, pero no siendo un Individuo, sino una multiplicidad intensiva de variación infinita.

La segunda razón por la que ninguna actualización puede actualizar a toda la inmanencia es que la actualización tendría que actualizar también al principio de actualización mediante el que actúa, resultando ello imposible; en último término y tendiendo al infinito, la actualización que pretende actualizar a toda la inmanencia sería aún inmanente al principio según el cual pretende actualizar a toda la inmanencia. Dicho de otro modo: la materia actualizada nunca podría actualizar a la materia virtual de la que proviene y, al mismo tiempo, a la razón por la que empezó a actualizarse en circunstancias precisas y en un instante determinado al que, por haber ya transcurrido, siempre será inmanente.

Las dos razones por las que la inmanencia misma no se aparece más que en la presencia, la cual sigue siendo inmanente en tanto que el lado organizado de la inmanencia,

determinan a lo real a poseer dos partes, una virtual y otra actual. Todo es real, pero no todas las singularidades entran en convergencia de una vez por todas en el instante presente. Entran en la existencia conjuntiva, no atributivamente. Todo es real, pero lo real hunde una de sus partes en el acontecimiento puro. Que todo es real significa por lo demás que no hay nada por desvelar, que no hay ocultamiento de nada, en la medida en que no existe una dimensión suplementaria a lo dado. Lo oscuro inmanente no está oculto en otra dimensión. En este sentido, Deleuze insistirá continuamente en que lo virtual no es lo opuesto a lo real, sino a la actualidad. La presencia no está supeditada a una ausencia previa u originaria. La inmanencia es el «horizonte absoluto» respecto al cual configura la presencia un «horizonte relativo» (cfr. QP 39). El horizonte relativo funciona como un límite, un cribado de la inmanencia, siendo relativo porque cambia con el observador y porque encierra un número limitado de estados de cosas observables; la inmanencia es el horizonte absoluto porque no está regulado por un observador ni regido por un estado de cosas al que debería adaptarse. Para la presencia, la inmanencia es la «línea del Afuera», más exterior que el más exterior de los planos organizados: la *reserva pura* y absoluta de acontecimientos, la complicación que sólo se implica a sí misma.⁷⁸

Según Jean-Luc Nancy, antes que todo pensamiento representativo, antes que una conciencia y su sujeto, antes que la ciencia, que la teología y que la filosofía, hay «eso»: el *ello* del *hay*. Pero el *hay*, dice Nancy, «no *es* en sí mismo una presencia, a la cual remitiríamos nuestros signos, nuestras demostraciones y nuestras mostraciones. No podemos “remitir” a él, ni “volver” a él: está siempre, ya, ahí, pero ni en el modo de “ser” (como una sustancia), ni en el modo del “ahí” (como una presencia). Está ahí en el modo del nacer [...]. El nacimiento es esa detracción (*dérobement*) de presencia mediante la cual todo viene a la presencia»⁷⁹. Así pues, para Nancy la inmanencia sería en sí misma nacimiento, una natividad que consiste en venir, en el venir «de un mundo al mundo» y que, borrando la huella de su venida, viene una y otra vez a presencia. La presencia sería venida, un surgimiento que no accede sino a su propio movimiento. No se trata en Nancy de un «Hay» pasivo, sino de su ser activo, de su natividad. No se trataría en absoluto del desvelamiento del Ser, sino del nacimiento a sí de la inmanencia, cuyos productos siguen siendo inmanentes. Que todo sea real no significa que lo actual sea el todo. Como no podemos nacer en todo ni expresarlo todo (por las dos razones antes consideradas), lo oscuro coexiste con lo distinto, la inmanencia es distinta-oscura. En la medida en que,

⁷⁸ QP 39, 149. Un análisis de esta expresión puede verse en K. A. PEARSON, «Pure reserve. Deleuze, philosophy, and immanence», en M. BRYDEN (ed.), *Deleuze and Religion*, cit., esp. pp. 150-151.

⁷⁹ J.-L. NANCY, «Nâître à la présence», en *Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'argile, Québec, 1991, pp. 129-135.

como sostendrá Deleuze, lo actual es producto de una individuación formalmente previa, lo actual depende de un ser pre-individual más amplio y rico que la existencia actual. Lo virtual también es real *porque lo real no tiene contrario*. Por eso la inmanencia nace en sí misma, acoge al nacimiento, hace nacer y se pliega a sí misma; no hay nada oculto porque las novedades no se *desvelan*, sino que se crean; tenemos que *crearlas, hacerlas nacer y renacer*.

(4.3) MULTIPLICIDAD SEGÚN MULTIPLICIDAD

En la marcha de nuestro trabajo hemos visto que Deleuze hace uso repetidamente de dos tipos de multiplicidad, la de los individuos, de los compuestos y organismos, y de la multiplicidad caracterizada por la consistencia de los heterogéneos. Una multiplicidad extensiva y una multiplicidad intensiva, con dos tipos de diferencia. El origen de estas distinciones es bergsoniano y bergsoniana también la temprana preocupación de Deleuze por la noción de multiplicidad, que disuelve la teoría de lo Uno y de lo Múltiple. Lo importante es que se presenta aquí una diferencia esencial entre una multiplicidad de consistencia, desterritorializada o de mutación y una multiplicidad de estratificación, acumulación o composición, que no varía de naturaleza con los elementos añadidos.⁸⁰

Conviene dar aquí un rápido repaso a la teoría de las multiplicidades en Bergson. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* distingue Bergson entre dos tipos de diferencias y las multiplicidades que les corresponden. Todos los análisis de Bergson tienden a definir dos órdenes de experiencia: la experiencia exterior, marcada por los cambios de grado, de cantidad o espaciales, y la experiencia interior, marcada por los cambios de naturaleza, de cualidad o temporales. Que las sensaciones se nos muestren, equívocamente, como estados simples, es lo que nos conduce a confundir lo extenso con lo inextenso, la multiplicidad del espacio con la multiplicidad de los estados de conciencia. Y como nuestra experiencia vital nos muestra que determinado matiz de la sensación responde a determinado valor del estímulo, asociamos a la cualidad del efecto la idea de cierta cantidad de causa y, finalmente, éste sustituye a aquélla: la sensación pierde su carácter cualitativo. En ese momento, la intensidad, que era el matiz o cierta cualidad de la

⁸⁰ En el desarrollo de esta cuestión, he empleado con gran provecho el trabajo de L. FERRERO CARRACEDO, *Claves filosóficas para una teoría de la Historia en Gilles Deleuze*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2000, Parte II («La teoría de la multiplicidad: la rizomática»). Conviene recordar que Deleuze llega a afirmar que la filosofía es «la teoría de las multiplicidades» (D 179). Para un profundo análisis de la historia matemática del concepto de multiplicidad, véase E. SCHOLZ, *Geschichte des Mannigfaltigkeitsbegriffs von Riemann bis Poincaré*, Birkhäuser, Boston, 1980. Para una comparación de la interpretación del concepto de multiplicidad en Deleuze y Badiou, véase D. W. SMITH, «Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited», en *The Southern Journal of Philosophy*, XLI (2003), pp. 411-449.

sensación, se convierte en cantidad, magnitud. Interpretamos la cualidad como cantidad, la intensidad como magnitud, los estados propios de la duración como estados del espacio, lo indeterminado por lo determinado, lo libre por lo necesario. Sustituimos, dice Bergson, el carácter afectivo de las sensaciones por el carácter extensivo de sus causas. Imaginamos la intensidad en términos espaciales, a lo que, por otra parte, está habituada nuestra conciencia. Imaginamos los diferentes grados de intensidad como otros tantos puntos en el espacio. Traducimos lo intensivo en términos de extensivo: tal es el núcleo de la crítica que dirige el *Essai* a la psicología. Se entiende con lo dicho que Bergson nos pida que, haciendo «tabla rasa» de todo lo que la experiencia pasada nos ha enseñado sobre la causa de la sensación, nos pongamos «cara a cara con dicha sensación misma».⁸¹

En la medida en que los objetos externos cuenten con mayor importancia para nosotros que los estados subjetivos, pondremos toda nuestra atención en objetivar esos estados introduciendo en ellos la representación de su causa exterior. Tras lo intensivo percibimos lo extensivo y tratamos nuestras sensaciones como magnitudes. Por un lado, la intensidad consiste, para los estados de conciencia representativos de una causa exterior, en cierta evaluación de la magnitud de la causa por una cierta cualidad del efecto; por otro, para los estados de conciencia que se bastan a sí mismos, la intensidad consiste en la multiplicidad más o menos considerable de hechos psíquicos simples que adivinamos en el seno del «estado fundamental» o de «duración» de la conciencia. Por un lado, tenemos los objetos materiales, que se nos dan en el espacio y que no requieren el menor «esfuerzo de invención o de representación simbólica» para contarlos. Por otro lado, tenemos los «estados puramente afectivos del alma», que no se dan en el espacio, sino en la duración de la vida psíquica, no pudiendo ser contados si no es gracias a la mediación de una representación simbólica. Esta representación no parece del todo reprobable cuando el estado interno es efecto de una causa «evidentemente situada en el espacio». Pero elimina por completo las cualidades de los estados internos, que se penetran mutuamente, si nos empeñamos en «contar» las sensaciones, los sentimientos y las ideas como cosas en el espacio; precisamente porque están interpenetrados, sólo los contamos a condición de representarlos en unidades homogéneas colocadas en el espacio, unidades que, por tanto, no se penetran: «de lo que resulta finalmente que hay dos tipos de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forma un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia,

⁸¹ H. BERGSON (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 34.

que no podría tomar el aspecto de un número sin el intermediario de alguna representación simbólica, en la que interviene necesariamente el espacio».⁸²

Pero para Bergson no todas las cosas se cuentan de la misma manera. Hay dos tipos de multiplicidad que responden *de facto* a dos caras de la realidad, irreductibles la una a la otra. La representación de la sensación es cualidad pura tomada en sí misma; sin embargo, vista a través de la extensión, la cualidad, en cierto modo, se hace cantidad, llamando «intensidad» al resultado de esa transformación. Cuando hablamos de tiempo, pensamos en un medio homogéneo en que nuestros estados se alinean y se yuxtaponen como en el espacio, formando por ello una «multiplicidad distinta» (*distincte*). En definitiva, para Bergson existen dos aspectos de la vida consciente que responden a dos tipos de multiplicidad y a la oposición de la duración real al tiempo matemático, que siempre incluye al espacio. Sólo el hombre es capaz de concebir un espacio vacío y homogéneo, es decir, un espacio geométrico sin cualidad en que situar elementos que se yuxtaponen. Y como pensamos en el espacio, tendemos a concebir el tiempo con su mismo modelo. Sin la experiencia del espacio, que contamina el lenguaje, no puede darse la idea de las partes y la posibilidad de la división y de la composición, que proyectamos indebidamente en el interior de la conciencia.

Para Bergson, como es evidente, el espacio es sinónimo de la divisibilidad en cuanto surge de la experiencia de lo extenso; todo cuanto es considerado divisible es pensado como compuesto. En el acto de la enumeración, que tanto en el interior (de la impenetrabilidad) como en el exterior (de la medición) hace posible la representación simbólica, funciona el espacio como esquema absoluto. Lo que Bergson quiere poner de manifiesto con las dos multiplicidades es que si puede haber una medición de los estados psicológicos, esa medición sólo puede ser operada en el tiempo representado como un medio homogéneo, es decir, como espacio. Bergson cree haber puesto ya en entredicho la legitimidad teórica de tal operación. De ahí la diferencia de naturaleza entre lo que se localiza en el espacio y los estados puramente afectivos del yo. Dicho de otro modo, la conciencia no es número, no hay suma de sus estados, sino una multiplicidad heterogénea. En el organismo inextricable que forma la conciencia no hay separación, dice Bergson, entre los estados subjetivos, sino una unión profunda, una «interpenetración recíproca», «ritmo» y «cualidades» irreductibles de sus componentes.

De acuerdo con Bergson, cuando los estados del yo no están yuxtapuestos en un plano ideal, sino confundidos, coexistiendo en un plano de inmanencia que se define por la

⁸² Ib., p. 59.

memoria, nos hallamos ante la duración. En la duración el yo no yuxtapone el estado actual a los estados anteriores, sino que lo organiza con ellos, «como sucede cuando nos acordamos, fundidas todas por así decirlo, de las notas de una melodía»⁸³. Pretender «medir» la duración supone convertirla inconscientemente en espacio, tal es su especificidad radical. No puede ser medida, sino intuita. Su análisis será tarea de la metafísica, no de la ciencia. La verdadera duración no consistirá en contar simultaneidades, sino que es un «proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia»⁸⁴. En pocas palabras, la multiplicidad de los estados de conciencia, heterogénea porque se da en la duración y en el medio de la memoria, no se asemeja en modo alguno a la «multiplicidad distinta». Mientras que los objetos en el mundo externo son exteriores unos con respecto a otros —es decir, están yuxtapuestos en el espacio, que es exterioridad recíproca sin sucesión—, los estados subjetivos son internos unos a otros —están mezclados en la memoria, en la conciencia, que es sucesión sin exterioridad recíproca—. ⁸⁵

Existe, por tanto, una multiplicidad de heterogeneidad, cuya naturaleza se modifica con cada variación porque sus dimensiones no están yuxtapuestas, sino en una síntesis heterogénea, sin una exterioridad que avalaría a lo múltiple. Y existe, por otro lado, otra multiplicidad u otra concepción de la multiplicidad, que consiste en una multiplicidad de organización, de ordenación de elementos que, aunque sean diferentes entre sí, se hacen homogéneos por la dimensión exterior que se les aplica. En los términos de Deleuze, la primera es una multiplicidad de síntesis disyuntiva y la segunda una multiplicidad de síntesis conjuntiva. El plano de consistencia se define por la primera multiplicidad y el plano de organización por la segunda. De igual modo que los planos no se contraponen en términos absolutos, tampoco lo hacen las multiplicidades correlativas. Pasamos de una multiplicidad a otra, como estados extremos y límites de la inmanencia. La multiplicidad extensiva no cambia de naturaleza al añadir o eliminar componentes o dimensiones: simplemente aumenta o disminuye su tamaño, pero su naturaleza no varía; sólo tiene diferencias de grado, en tanto que multiplicidad definida por la convergencia de diversos elementos.

No puede ser ésta, por tanto, la multiplicidad con que Deleuze caracteriza la inmanencia. Al contrario, la multiplicidad inmanente sólo tiene para Deleuze un criterio: la multiplicidad de inmanencia es el devenir mismo de sus dimensiones, varía con las variaciones irreductibles cuya consistencia expresa. Los dos tipos de multiplicidad en Deleuze provienen de la tipología bergsoniana que acabamos de examinar. La multiplicidad

⁸³ Ib., p. 67.

⁸⁴ Ib., p. 72.

⁸⁵ Cfr. B cap. 2; TE^a 28-72.

intensiva, inextensa, cualitativa o molecular siempre remite a la inmanencia; la multiplicidad extensiva, divisible, cuantitativa o molar siempre remite a la presencia o a los planos de organización (MP 46, 57). Ser heterogénea en sí misma es el criterio de la multiplicidad inmanente: «si cambiáis de dimensiones, si añadís o sustraéis dimensiones, cambiáis de multiplicidad» (MP 299). La multiplicidad siempre se define para Deleuze por el número variable de sus dimensiones y por la ausencia de una dimensión suplementaria que impondría una coordinación extrínseca, es decir, una unidad extrínsecamente definida. La unidad de la multiplicidad es divergente y no existe, en principio, un límite para el conjunto de formas divergentes potenciales que puede adoptar. La multiplicidad da forma a los procesos, no a los resultados, de modo tal que los productos finales que resultan de los procesos que realizan a la misma multiplicidad pueden ser enormemente diferentes. La multiplicidad no es el lugar de la esencia, ni del sujeto, ni del objeto, sino el campo de potenciales que define a una producción por procesos morfogénéticos cuyos productos nunca se asemejan a los potenciales de los que provienen.

Con el concepto de multiplicidad distinguimos asimismo entre propiedades físicas extensivas e intensivas. Las propiedades extensivas se definen por su capacidad para ser intrínsecamente divisibles. Si dividimos un volumen de materia en dos partes iguales, obtenemos dos volúmenes, cada uno de los cuales tiene el mismo contenido que el original. Las propiedades intensivas son, en cambio, propiedades como la temperatura y la presión, las cuales no pueden ser divididas del modo antes descrito. Si tomamos un volumen de agua a 90 grados de temperatura y lo dividimos en dos partes iguales, no obtenemos dos volúmenes a 45 grados cada uno, sino dos volúmenes con la temperatura original. Deleuze efectúa sin embargo la precisión de que la propiedad intensiva de la multiplicidad no es tanto su indivisibilidad como el hecho de no poder ser dividida sin cambiar de naturaleza (MP 14-15). Manuel DeLanda explica que, en efecto, cuando una diferencia de temperatura es lo bastante intensa, el sistema sufrirá una fase de transición, perdiendo su simetría, modificando su dinámica y entrando en un desequilibrio que, antes de esa diferencia de temperatura, no se había producido. DeLanda muestra de este modo que el *continuum* no-métrico y multidimensional que es para Deleuze una multiplicidad heterogénea produce el espacio métrico en el que vivimos. La idea de Deleuze consiste en demostrar que esa génesis de multiplicidades homogéneas a partir de multiplicidades heterogéneas e intensivas no es un proceso matemático abstracto, sino un proceso físico concreto en el que un espacio intensivo indiferenciado (el espacio definido mediante sus propiedades intensivas continuas) se diferencia poco a poco, pudiendo dar lugar a estructuras extensivas

(estructuras discontinuas con propiedades métricas definidas). Estas estructuras extensivas son los planos de organización que se forman sobre el *spatium* intensivo, algo así como eventuales solidificaciones de la misma materia fluyente e intensa.⁸⁶

La consistencia intensiva de la inmanencia indica que la inmanencia no es un Todo, sino la totalidad de variación de sus componentes, la multiplicidad que varía de acuerdo con el crecimiento y decrecimiento de sus dimensiones. Es una multiplicidad pura o molecular, una totalidad que no es un conjunto, sino el paso de una parte a otra, de una multiplicidad a otra, de un espacio a otro, sin contar con una dimensión suplementaria a lo que varía (SPP 172; cfr. MP 46; PP 79-80). Las dimensiones inmanentes son múltiples, los individuos son múltiples, los mundos son múltiples, definiendo su totalidad una multiplicidad de heterogeneidad que no los reduce, sino que abarca a los homogéneos y a los heterogéneos en un continuo generalizado de variación. A cada una de las concepciones del plano le corresponde un tipo de multiplicidad: al plano de inmanencia una auténtica multiplicidad, a los planos de organización sólo representaciones de lo múltiple. Multiplicidad es otro modo de nombrar a la inmanencia, en oposición al problema de lo Uno y lo Múltiple (B 37; DR 236; ACE 50; MP 15, 45-46, 191; D 71-72; F 23).

Deleuze insiste constantemente en que los «planos de organización», los «estratos», los «agenciamientos», forman multiplicidades homogéneas que coexisten y se bañan en la materia informal inmanente, formando cristales de homogeneidad rodeados por una materia virtual y divergente, en una totalidad heterogénea. Los estratos son «espesamientos sobre un plano de consistencia inmanente» (MP 90), como cristalizaciones sobre la inmanencia. Las multiplicidades homogéneas, los organismos, los individuos y sus mundos se forman *en* la multiplicidad heterogénea, inactual pero real, de la inmanencia; en un estado de coexistencia, no de sucesión. Existe una única y misma inmanencia, definida como multiplicidad de la síntesis disyuntiva y, dentro de ella, las multiplicidades homogéneas de actualización, que pueden o no pasar al otro lado, crecer y decrecer, definidas como dimensiones de la inmanencia. Importa darnos cuenta de que no son las multiplicidades actualizadas las únicas dimensiones de la inmanencia, porque las dimensiones virtuales también forman parte de ella. Como decía Gadda, es verdad «que podemos concebir una multiplicidad cristalizada, fija, no naciente, una conserva en bote cerrada al vacío. [...] Pero eso me asquea. Y pienso la multiplicidad, en cambio, como actuándose, germinante a partir de una continua vibración del ser»⁸⁷. La multiplicidad inmanente está formada por las

⁸⁶ Cfr. M. DELANDA, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London/New York, 2002, cap. 1 («The Mathematics of the Virtual»), esp. pp. 26-27.

⁸⁷ C. E. GADDA, cit. en R. CRISTIN, «Molteplicità e alterità», en *aut aut*, 252 (1992), p. 59.

dimensiones actuales *y* por las dimensiones virtuales, como los dos lados del plano o las dos divisiones ideales de la estructura. Existen «multiplicidades concretas», que ocupan el plano de inmanencia; pero es que, por otro lado, el propio plano de inmanencia no es una unidad, sino la multiplicidad heterogénea de las multiplicidades o dimensiones que la ocupan. Las multiplicidades son las que «pueblan» el campo de inmanencia, un poco al modo en que «las tribus pueblan el desierto sin que éste deje de ser desierto». Cada multiplicidad asignable es como una «región» del plano, el «auténtico elemento» en el que algo ocurre: todos los procesos se producen sobre el plano de inmanencia y en una multiplicidad asignable (PP 199-200).

Existen multiplicidades extensivas, muchos y muchas unidades formadas por muchos y, además, una multiplicidad que consiste en conectar a los muchos y a sus multiplicidades sin formar un conjunto, un todo: la inmanencia es la única multiplicidad intensiva. La unidad de la multiplicidad inmanente varía de acuerdo con las dimensiones que contiene, los mundos que se forman, los virtuales que se actualizan, pero no por eso deja de ser la unidad de sus variaciones, la unidad de la multiplicidad a la que las variaciones son inmanentes como tales. Lo que constituye a la unidad de la inmanencia es que forma la multiplicidad de los heterogéneos, la consistencia de los imposibles con los posibles en el fondo de lo real. Una multiplicidad caótica de coexistencia de heterogéneos expresa la naturaleza del fondo pre-individual de la inmanencia. En condiciones de inmanencia, las dos multiplicidades no están enfrentadas, una fuera de la otra, sino que coexisten como los dos estados extremos de la inmanencia, los dos estados extremos del caos de una única y misma naturaleza. Por eso habla Deleuze de un *plano de consistencia* de las multiplicidades, aunque tenga ese plano dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen sobre él (MP 15). La inmanencia es la multiplicidad de fondo, pero no es el fondo que sirve a una identidad postrera o suprema, al final de los tiempos, en la eternidad o en la mente de Dios. La inmanencia es la multiplicidad que sirve de fondo a las multiplicidades que en su seno se manifiestan, construyen, componen o hacen presentes (cfr. MP 604). Es única, por inmanente; pero no un Uno, por heterogeneidad. La unidad de la multiplicidad heterogénea es la unidad variable que resulta de los planos que contiene, de los planos que practican cortes en su plano. La unidad variará de acuerdo con la multiplicidad que contiene, pero no por ello dejará de ser la unidad de esa multiplicidad correlativa. Quiere decir Deleuze con esto que la inmanencia no es una dimensión suplementaria respecto de lo que se forma en ella (los planos). La unidad de la inmanencia o del plano de inmanencia que los planos de

trascendencia seccionan es una unidad elaborada «con el vínculo directo entre elementos aprehendidos en la multiplicidad de los planos superpuestos que dejan de ser aislables: lo que hace la unidad es la relación de las partes próximas y lejanas» (IM 42).

La crítica de Deleuze a la metafísica de lo Uno es definitiva y revierte positivamente en una iluminación sin igual de la sustancia inmanente entendida como multiplicidad. Multiplicidad según multiplicidad, multiplicidad para multiplicidad es la vida no-orgánica para la vida organizada, lo virtual para las actualizaciones. La univocidad es, en este sentido, la *afirmación de una única unidad de composición*. La afirmación unívoca afirma que existe una sola multiplicidad inmanente para lo convergente y lo divergente, como un único plano de variación que varía con lo que se inscribe sobre él. De este modo, la naturaleza inmanente se opone a la dialéctica desnaturalizada de lo Uno y de lo Múltiple. La multiplicidad inmanente es la que tiene n dimensiones y ninguna dimensión suplementaria u oculta a la variación de las multiplicidades que la ocupan como tales dimensiones, respecto de las cuales actúa la multiplicidad inmanente como el campo virtual de sus modificaciones. Una multiplicidad, dice Deleuze, no se define por sus elementos, ni por un centro de unificación o de comprensión. La multiplicidad no posee ningún ser preexistente a sus dimensiones, sino que se define por el número de sus dimensiones; al carecer de sustancia o de unidad previas, no se divide, no pierde ni gana dimensión alguna *sin cambiar de naturaleza*. Y como las variaciones de sus dimensiones le son inmanentes, significa lo mismo decir que cada multiplicidad está compuesta por términos heterogéneos en simbiosis o que no deja de transformarse en otras multiplicidades (MP 305).

Deleuze explica, en efecto, que existen dos concepciones de la multiplicidad, dependientes la una de la otra, heterogénea y homogénea, pero una siempre es la inmanencia, la multiplicidad inmanente, a la que son inmanentes las multiplicidades mismas que la ocupan y que se distribuyen heterogéneamente en la materia variable (MP 57). *Mil mesetas* es el libro que se propone liberar a las multiplicidades, pero al final del recorrido Deleuze se da cuenta de que la liberación sólo es parcial, porque la multiplicidad queda atrapada en los estratos, que son múltiples, que contienen multiplicidades, pero homogeneizadas, espacializadas, en planos de organización y de desarrollo⁸⁸. Entre lo

⁸⁸ Tal vez es Deleuze más optimista cuando considera retrospectivamente, en el «Prefacio a la edición italiana», la tarea de MP unos años más tarde de su publicación: «MP se reclama, por contra, de una ambición post-kantiana (aunque decididamente anti-hegeliana). El proyecto es “constructivista”. Es una teoría de las multiplicidades por sí mismas, ahí donde lo múltiple pasa al estado de sustantivo, mientras que ACE lo consideraba todavía con las condiciones del inconsciente. [...] Las multiplicidades son la realidad misma y no suponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad, como tampoco remiten a un sujeto. Las subjetivaciones, las totalizaciones, las unificaciones son, por contra, procesos que se producen y aparecen en las multiplicidades. Las principales características de las multiplicidades se refieren a sus elementos, que son

virtual y lo actual, entre la inmanencia absoluta y lo que de ella se presenta no existe así una relación entre lo Uno y lo múltiple derivado, sino la relación heterogénea y de diferenciación entre dos extremos *inseparables* de la multiplicidad única, un extremo para el otro en una doble estructura, multiplicidad según multiplicidad que crece con su propio acontecer.

(4.4) TAMBIÉN ES DOBLE EL TIEMPO DE LA ESTRUCTURA: AIÓN Y CRONOS

Los dos órdenes de realidad o lo real en sus dos órdenes, el orgánico y el no-orgánico, con sus dos multiplicidades, poseen igualmente, de acuerdo con Deleuze, dos modos de temporalidad: Aión y Cronos⁸⁹. Deleuze desarrolla extensamente este tema en *Lógica del sentido*, en el que la inspiración estoica es decisiva, pero llevándolo mucho más allá⁹⁰. El verde del árbol implica un tiempo definido, cronológico, en sucesión, mientras que el *verdear* como tal, que puede efectuarse en cualquier cuerpo, implica un tiempo distinto, un tiempo infinitivo, que no acaba, como si existieran un tiempo definitivo de la efectuación y un tiempo infinitivo de lo no-efectuado. El tiempo también tiene que ser comprendido de dos maneras complementarias: en su totalidad como presente vivo en los cuerpos que actúan y padecen, pero también en su totalidad como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorporales que resultan de los cuerpos, de sus acciones y de sus pasiones. En el tiempo sólo existe el presente y éste reúne, reabsorbe al

singularidades; a sus relaciones, que son *devenires*; a sus acontecimientos, que son *haecceidades* (esto es, individuaciones sin sujeto); a sus espacio-tiempos, que son espacios y tiempos lisos; a su modo de realización, que es el *rizoma* (en oposición al modelo del árbol); a su plano de composición, que constituye *mesetas* (zonas de intensidad continua); a los vectores que las atraviesan y que constituyen *territorios* y grados de *desterritorialización*» (TE^b 289-290). Aquí parecen no existir ya las multiplicidades homogéneas. En realidad, ésa parece ser la evolución de Deleuze: la distinción entre dos multiplicidades le conduce a un concepto puramente afirmativo de multiplicidad, convirtiendo en pseudomultiplicidades a las homogéneas: «“Rizoma” es la mejor palabra para designar las multiplicidades» (TE^b 339).

⁸⁹ A fin de situar histórica y filológicamente la distinción entre Aión y Cronos, véase A. ZACCARIA R., «Appendice: Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano», en L. RUGGIU (cur.), *Filosofía del Tempo*, Mondadori, Milano, 1998, esp. pp. 294-306. A Aión pertenece el tiempo de la vida (su figura predominante es la de un niño que juega), la duración y la propiedad de la indeterminación, como un tiempo que se renueva perennemente (la rueda del tiempo). Cronos proporciona, en cambio, la medida del tiempo, conduce a las cosas a su destino y se convierte en el tiempo que procede numéricamente desde el pasado hasta el futuro. Cronos es el tiempo de las causas materiales y de los cuerpos, Aión es el tiempo de los efectos incorporales. Véase también F. J. MARTÍNEZ M. *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987, pp. 59-71.

⁹⁰ De hecho, las tres formas del tiempo analizadas en *Diferencia y repetición*, la síntesis pasiva del tiempo (contracción del pasado, duración, *habitus*), la síntesis activa de la memoria (*mnemosyne*, Eros) y la forma vacía del tiempo (instinto de muerte, Thanatos, futuro o eterno retorno) no volverán a aparecer en la obra de Deleuze. Cfr. DR 97, 100-103, 107, 114, 129-130, 142 para la primera síntesis; DR 100, 108-115 para la segunda; y DR 117, 119-125, 147-152, 354, 374, 379, 381 para la tercera. Sólo esta última será conservada, pero reconvertida en la forma del Aión o de lo Intempestivo.

pasado y al futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo y dividen hasta el infinito a cada presente (LS 14). Pasado, presente y futuro no son, según Deleuze, los tres estados de un mismo tiempo de sucesión, sino los tres estados de dos concepciones coexistentes de tiempo: el tiempo del acontecimiento como tal, de las singularidades y de la inmanencia pura y, por otro lado, el tiempo tal como se presenta en las efectuaciones de los acontecimientos, en los estados de cosas, en los estratos de la inmanencia organizada. No son, dice Deleuze, tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas simultáneas del tiempo. Si el presente es el único tiempo de las cosas y de los estados de cosas (LS 13), por el lado de lo no-efectuado el único tiempo es el pasado y el futuro, el «Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y en futuro, esquivando siempre al presente» (LS 14). De ahí los dos modos de temporalidad o las dos lecturas del tiempo. Por una parte, el presente siempre limitado, que mide la acción de los cuerpos como causas y el estado de sus mezclas en profundidad (Cronos); por otra, el pasado y el futuro esencialmente ilimitados, que recogen en la superficie a los acontecimientos incorporales en tanto que efectos (Aión) (LS 77).

El tiempo del devenir (pasado y futuro) es el tiempo de la consistencia inmanente, el Aión como aliado del eterno retorno, cuando todo puede aún ser cualquier cosa, tiempo incorporal en oposición al tiempo métrico de lo actual. El Aión es el tiempo indeterminado de la materia impalpable y corresponde a las singularidades impersonales que pueden entrar en cualquier cosa. El Aión no es finalmente en Deleuze el tiempo de la superficie incorporal de los efectos, sino el tiempo de la profundidad inmanente, del fondo oscuro. Tiempo abierto, ni eternidad (tiempo homogéneo infinito) ni atemporalidad (vacío de tiempo), sino la forma temporal del acontecimiento, de lo virtual que se actualiza en un estado de cosas. Es la forma vacía del tiempo (DR 119-120; LS 281), si el tiempo lleno es la efectuación actual; el Infinitivo puro (LS 281), si el tiempo que se llena encarna al infinitivo en estados de cosas. Ese Aión «en línea recta y forma vacía es el tiempo de los acontecimientos-efectos», un único y mismo Acontecimiento formado por la comunicación de todos los acontecimiento (LS 79, 80-81), puesto que el presente consiste en medir la efectuación temporal del acontecimiento, su «encarnación en la profundidad de los cuerpos que actúan, su incorporación en un estado de cosas»; el acontecimiento mismo, en la libertad de sus singularidades impersonales, en la materia anónima inmanente, en su impasibilidad e impenetrabilidad, no tiene, en cambio, presente (LS 79).

En pocas palabras, Cronos es la temporalidad que corresponde a la presencia, a los planos de efectuación inmanentes; Aión es la temporalidad que corresponde a la

inmanencia no efectuada o al «acontecimiento puro». La doble estructura tiene un tiempo doble. Un tiempo propio del *caosmos* y un tiempo propio de los mundos individuados, una doble temporalidad que coincide con la duración bergsoniana en su oposición al tiempo homogéneo que es mera suma de instantes:

«Incluso cuando los tiempos son abstractamente iguales, la individuación de una vida no es la misma que la individuación del sujeto que la lleva o la soporta. Y tampoco es el mismo Plano: plano de consistencia o de composición de las haecceidades en un caso, que no conoce más que velocidades y afectos, y un plano completamente distinto, plano de las formas, de las sustancias y de los sujetos en el otro caso. Y tampoco es el mismo tiempo, la misma temporalidad. *Aión*, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce velocidades y que sin cesar y a la vez divide lo que sucede en un ya-ahí y un todavía-no-ahí, un demasiado-tarde y un demasiado-pronto simultáneos, algo que va a suceder a la vez que acaba de suceder. Y *Cronos*, al contrario, el tiempo de la medida, que fija a las cosas y a las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto. [...] la diferencia no está en absoluto entre lo efímero y lo durable, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación, dos modos de temporalidad» (MP 320).

Aión es el tiempo no efectuado, el tiempo de los acontecimientos o tiempo virtual que no se confunde con una secuencia de instantes: el tiempo consistente de la síntesis de divergencia, el tiempo de la inmanencia pura. Cronos es el presente vivo, el espesor del tiempo de la efectuación del acontecimiento o presente de los estados de cosas y que convierte al pasado y al futuro en sus dos dimensiones dirigidas, de modo que siempre se va del pasado al futuro (LS 95). ¿Y no hay en el Aión, se pregunta Deleuze, un «laberinto completamente distinto al de Cronos, más terrible y que gobierna a *otro* eterno retorno y a otra ética (ética de los Efectos)?» (LS 78). Si, en el límite interno de la estructura, sólo es lo que es actual, en una multiplicidad extensiva y envuelto en un estrato, entonces el Aión es la multiplicidad intensiva del pasado y del futuro, el tiempo de un extra-ser, de un Acontecimiento en el que comunican todos los acontecimientos una vez agotada su efectuación o su presente vivo, en el que los acontecimientos reciben una dirección fija (LS 134). Se trata entonces de la diferencia de naturaleza que existe en el tiempo de la inmanencia, dos modos de temporalidad o los dos estados extremos del tiempo, entre el tiempo de la consistencia flotante de los acontecimientos y el tiempo métricamente organizado de los estados de cosas. No son dos tiempos en el sentido de que cada uno sería inmanente a dos mundos distintos. Los tiempos son inmanentes a la inmanencia única, como tiempo único, pero con dos formas de temporalidad. Es el mismo tiempo, pero no es el mismo «tipo de tiempo» (D 111):

«[...] se trata de la estructura doble de todo acontecimiento. En todo acontecimiento existe desde luego el momento presente de la efectuación, el momento en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, el momento que designamos diciendo: bueno, ha llegado el momento; y ni el futuro ni el pasado del acontecimiento se juzgan más que en función de ese presente definitivo, desde el punto de vista de quien lo encarna. Pero existe por otra parte el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo a todo presente porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas al ser impersonal y pre-individual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*; o, más bien, que no tiene otro presente que el del instante móvil que lo representa, desdoblado siempre entre pasado-futuro, formando lo que debemos llamar la contra-efectuación» (LS 177).

Así pues, la *doble estructura inmanente* se divide en dos temporalidades, la del presente efectuado y la del tiempo virtual infinitivo, pasado y futuro a la vez, enfrentados al presente fijado del acontecimiento⁹¹. Cronos define una línea de sucesión constituida por los individuos, por los planos de organización, como línea de la historia o de la sucesión de presentes. Aión define una línea infinitiva constituida por los componentes del acontecimiento, por las singularidades pre-individuales, que están liberadas de los límites de los individuos y de las personas (LS 176, 251), como línea del devenir o de la consistencia de la multiplicidad heterogénea.

Deleuze opone en efecto devenir e historia: «pensamos demasiado en términos de historia, personal o universal. Los devenires son asunto de geografía, los devenires son orientaciones, direcciones, entradas y salidas» (D 8). La genealogía deleuziana conduce, como lo ha investigado perfectamente Luis Ferrero, hacia una nueva lectura de la historia, una historia «que ya no pasa dialécticamente por la negación, ni tiene su motor en la contradicción, ni su sujeto en la conciencia. El verdadero motor, la verdadera matriz de la historia, su historicidad misma, es la diferencia positiva, es decir, lo problemático, lo virtual, lo deseante y, por ello mismo, lo transhumano y lo transhistórico. La negación no es sino su doble y su sombra y la contradicción no es fuerza revolucionaria sino su arma conservadora»⁹². La historia es la parte efectuada del acontecimiento, la sucesión de presentes de la encarnación de los acontecimientos; el devenir tiene que ver, por contra, con la parte no efectuada del acontecimiento, con su materia acósmica o virtual. El devenir no pertenece a la historia (PP 231; QP 106).

El tiempo de lo intempestivo, el tiempo de lo inactual es el Aión. Lo intempestivo es otro nombre para el acontecimiento, la haecceidad, la inocencia del devenir (MP 363). No lo intemporal o lo eterno, sino la temporalidad propia a lo que aún no se ha efectuado,

⁹¹ Para un análisis de la atractiva distinción entre lo adveniente (acontecimiento) y el medio experiencial de la venida (apertura del mundo al advenimiento), véase CL. ROMANO, *L'événement et le monde*, P.U.F., Paris, 1998.

⁹² L. FERRERO CARRACEDO, *Claves filosóficas para una teoría de la Historia en Gilles Deleuze*, cit., cap. XIX («La concepción maquinaica de la historia»), cit. pp. 232-233.

a lo abierto del tiempo, al devenir. El Aión es el tiempo del Afuera de lo efectuado, el tiempo de una especie de campo trascendental formado por lo real aún-no-efectuado, por los puros acontecimientos, por los virtuales y los devenires. Existe, por tanto, un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, ya que opera en otra dimensión, en lo intempestivo (F 92; QP 92). El devenir como tal *se distingue de la historia de su encarnación*, del mismo modo en que los acontecimientos no se confunden ni se agotan en el estado de cosas encarnado⁹³. Como dice Philippe Mengue, el devenir no es la historia, sino «lo que se arranca de la historia y que ocupa, por tanto, un plano irreducible a los hechos y a las condiciones de efectuación (en la historia). El devenir deleuzeano tiene necesidad de la historia (de los estados de cosa) para no quedarse indeterminado (no es separable de ella), pero se escapa de ella, nunca coincide ni se reduce a lo que es empíricamente constatable, observable en una sucesión histórica enmarcada por los tres momentos del pasado, del presente y del futuro. El devenir irrumpe en el tiempo, pero no proviene de él, no se reduce a él»⁹⁴. En la doble estructura, una parte está efectuada en la historia, en la visibilidad de los estados de cosas, en los estratos; pero la otra parte escapa a la efectuación, en tanto que devenir de las fuerzas que dobla a la historia (F 91) y que permanece en un estado de materia caótica y libre, en una «bruma no-histórica que no tiene nada que ver con lo eterno, el devenir sin el cual nada tendría lugar en la historia, pero que no se confunde con ella»⁹⁵. La estructura inmanente es doble porque no puede no devenir

⁹³ Creo que es interesante aquí el contraste con la filosofía del acontecimiento de A. Badiou. Badiou parte de lo siguiente: no hay acontecimientos «naturales». A la naturaleza le competen los hechos, no los acontecimientos. En las situaciones naturales o neutras sólo hay hechos. «La distinción del hecho y del acontecimiento remite en última instancia a la distinción de situaciones naturales, o neutras, cuyo criterio es global, y situaciones históricas, cuyo criterio (existencia de un sitio) es local. El acontecimiento está vinculado, por su misma definición, al lugar, al punto, que concentra la historicidad de la situación». Si, como dice Badiou, la «situación» (por la que podemos entender un espacio ontológico o matemático) es natural, compacta o neutra, el acontecimiento es imposible; o, lo que es lo mismo, sólo hay acontecimiento en relación con una situación histórica, «incluso si una situación histórica no produce *necesariamente* acontecimiento». En su síntesis máxima, Badiou afirma que el acontecimiento es un múltiple que presenta lo uno de lo múltiple infinito que es. El acontecimiento es «un múltiple *singular*», o, con una bella fórmula, un «exceso-de-uno» o incluso un «ultra-uno». Se trata, en suma, del dinamismo histórico de lo que cambia en la unicidad de una presentación, que se exhibe en la inmanencia (en un «sitio», en un «punto» de lo concreto). De ahí en parte la distinción que traza Badiou entre el ser y el acontecimiento. El ser es naturaleza, el acontecimiento historia. Por eso dice Badiou que la ontología arroja fácilmente al acontecimiento en «lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-que-ser». Y por eso también es de una severidad desproporcionada con la ontología, dado que, en su opinión, la ontología «no tiene nada que decir del acontecimiento», no hay ninguna «matriz ontológica» que pueda recibir el acontecimiento (cfr. A. BADIOU, *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988, pp. 199-212). Desde el punto de vista de Deleuze, la matriz ontológica del acontecimiento es lo virtual. Éste es el campo de batalla entre Badiou y Deleuze. Cfr. QP 143-144.

⁹⁴ PH. MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 26-27.

⁹⁵ QP 107. Puede verse además M. ZARADER, «L'événement, entre phénoménologie et histoire», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 66 (2004), pp. 287-321. «Deleuze ha proporcionado a los historiadores dos ideas capitales: la primera es que el acontecimiento es y no es otra cosa que una línea de reparto (incorporal) a cuyos lados se distribuirán pasado y futuro; la segunda idea es que esa línea de reparto constituida por la singularidad del acontecimiento tiene por sentido paradójicamente posibilitar series. Los historiadores han retenido de esas

sobre sí misma. Más adelante veremos cómo explica Deleuze que la inmanencia se dobla sobre sí misma en el modo del pliegue. La inmanencia siempre es mutua inmanencia (cfr. *infra*, § 7.1).

ideas que su tarea consistía en la construcción de series pertinentes u operatorias, es decir, series en las que el acontecimiento, retrospectivamente, halla un sentido, e incluso cierta inagotabilidad de sentido. A partir de esa cesura que es el acontecimiento, el historiador podrá definir las series que se abren y las que se cierran, al mismo tiempo que podrá calificar al acontecimiento a partir de esas series» (ib., p. 307); cfr. ib., p. 317.

CAPÍTULO 5

LAS TRES CONDICIONES DE INVESTIGACIÓN DE LO NO-ACTUAL

La estructura ontológica es doble y doble también su funcionamiento. No hay dos estructuras, sino una estructura que consiste en la coexistencia de dos estados inmanentes extremos. La historicidad de la inmanencia es la presencia. Mientras que lo actualizado tiene una historia, lo virtual sólo tiene un tiempo suspendido, ni historia ni eternidad, sino no-tiempo, un estado intempestivo, de no-actualidad. El acontecimiento es, pues, lo *irreducible*, sólo es consistente en sí mismo. La historia no es el medio del acontecimiento. El tiempo no es el medio de lo intempestivo, sino al contrario (MM 96). Todo es doble e inmanente en Deleuze. Pero doble no quiere decir que sea un estado el reflejo del otro. El individuo no es un reflejo de las singularidades en él encarnadas, ni se asemejan éstas a los estados de cosas en los que se actualizan. En un mundo con condiciones de inmanencia no existen modelos ni copias. Entre la virtualidad caótica y la actualidad organizada existe una diferencia de naturaleza, no el desarrollo de una identidad o el despliegue de lo Mismo. El único error en la comprensión de ese mundo consiste en pensar que lo trascendental, entendiendo por tal a las singularidades y a los acontecimientos del fondo inmanente, se asemeja a lo empírico en que se transforma (DR 196).

Para penetrar en el mundo impersonal de las fuerzas, inseparable del mundo actual, pero distinto de él, debemos empezar por rechazar toda concepción de lo trascendental «calcado» sobre lo empírico. No se trata de dar un paso atrás, hacia lo más originario, sino de proceder en la única dirección en la que podemos hallar las condiciones de la experiencia real. Esa dirección nos conduce hacia la realidad de un ámbito subrepresentativo (DR 95). Tampoco se trata de remontarnos desde lo empírico y cronológico hacia algo meta-empírico y eterno. Ni de un salto que efectuaría lo empírico desde la nada hasta su posición presente. La cuestión consiste más bien en explorar el mundo donde «lo individual ya no está aprisionado en la forma personal del Yo y del sí mismo», ni aprisionado lo singular «en los límites del individuo» (DR 149). Se trata una vez más del *caosmos*, del mundo impersonal de las singularidades pre-individuales, de la materia informal, de la naturaleza inmanente. Pero con una diferencia importante. Todo es materia, pero no debemos determinar las condiciones de la materia informal de acuerdo con las formas actuales que ha tomado, pues de ese modo no sólo perderíamos al mundo impersonal, sino que instauraríamos además una trascendencia cuyo reflejo indiferenciado serían esas formas.

Intentaremos explicarnos ahora por qué caracteriza Deleuze el fondo oscuro inmanente como «campo trascendental» que no se confunde con ninguna trascendencia ni con algo inmaterial. Respecto de los campos empíricos, los estratos y los planos de organización, que son inmanentes, la parte no individuada de la inmanencia opera necesariamente como campo trascendental y ofrece a lo empírico las condiciones de su experiencia real. Lo actualizado no debe conquistar ni superponerse a la virtualidad de la que proviene. Deleuze pone aquí en juego, con multitud de referencias cruzadas internas, tres condiciones para investigar la parte no efectuada de la inmanencia: (5.1) una nueva concepción de lo trascendental, centrada en las singularidades pre-individuales e impersonales; (5.2) un nuevo empirismo, que debe poder llegar al mundo subrepresentativo, puesto que es éste real pese a ser inactual o intempestivo; y (5.3) una nueva ontología, de base bergsoniana, que tiene por objeto a la virtualidad y en un tiempo no asignado a instantes que se suceden (el Aión o eterno retorno). Las tres condiciones se mostrarán una única condición de inmanencia en el camino que conduce a lo aún-no-efectuado para este mundo.

(5.1) EL CAMPO TRASCENDENTAL PRE-INDIVIDUAL

De extrema importancia es para Deleuze considerar que el campo trascendental definido por la materia informal inmanente no se asemeja a los cuerpos formados. Por ejemplo, respecto de los cuerpos enfriados, cero grados centígrados es una singularidad pre-individual e impersonal que no pertenece exactamente a los cuerpos que enfría, sino que se actualiza en ellos, sin parecérselos y siempre en correlación con un orden de diferencias (LS 98-99; DR 286). Entre la singularidad y el individuo existe una diferenciación. Deleuze piensa, en efecto, en la clase de singularidades, en cierto modo abstractas, trascendentales o virtuales, pero completamente reales, que actúan como auténticas haecceidades o individuaciones sin sujeto respecto de los sujetos en los que se encarnan: «las singularidades son los auténticos acontecimientos trascendentales» (LS 125). La inmanencia es un campo trascendental que no se asemeja a los campos empíricos correspondientes. Si los planos empíricos están individuados, el campo de lo pre-individual e impersonal es necesariamente un campo trascendental, pero real como el primero, aunque sea virtual, inactual, y define la condición trascendental, aunque material y concreta, de la experiencia real. Así pues, el campo trascendental a-subjetivo no puede tener la forma

de una conciencia o de un sujeto, sino la de una materia no-formada, de una «materia-flujo» que trasciende y desborda a las individuaciones. El proyecto de Deleuze consiste en intentar

«determinar un *campo trascendental impersonal y pre-individual, que no se asemeja a los campos empíricos correspondientes y que, no obstante, no se confunde con una profundidad indiferenciada*. Ese campo no puede ser determinado como el campo de una conciencia [...]. Una conciencia no es nada sin síntesis de unificación, pero no hay síntesis de unificación de conciencia sin forma de un Yo (*Je*) ni punto de vista del Sí mismo (*Moi*). Lo que no es ni individual ni personal son, por contra, las emisiones de singularidades en tanto que se hacen sobre una superficie inconsciente y disfrutan de un principio móvil inmanente de auto-unificación por *distribución nómada*, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias como condiciones de las síntesis de conciencia. *Las singularidades son los auténticos acontecimientos trascendentales*: lo que Ferlinguetti llama “la cuarta persona del singular”. Lejos de ser individuales o personales, *las singularidades presiden la génesis de los individuos y de las personas*; se reparten en un “potencial” que no comporta por sí mismo ni Yo mismo (*Moi*) ni Yo (*Je*), sino que los produce actualizándose, efectuándose, las figuras de esa actualización no se asemejan en absoluto al potencial efectuado. [...] No podemos aceptar la alternativa que compromete al mismo tiempo a la psicología, la cosmología y la teología: o bien singularidades ya incluidas en individuos y personas, o bien el abismo indiferenciado. *Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, pre-individuales, asaltamos por fin el campo de lo trascendentals* (LS 124-125; c.m.).

Deleuze descubre el modelo del campo trascendental en el inconsciente anti-édipico, en la memoria bergsoniana, en la voluntad de poder nietzscheana y en el cuerpo sin órganos de Artaud, dado que las máquinas deseantes son las singularidades pre-individuales e impersonales desde el punto de vista de la conciencia, las imágenes virtuales son esas mismas singularidades desde el punto de vista del tiempo, las fuerzas son las singularidades desde el punto de vista de la vida, los órganos son las singularidades desde el punto de vista de la organización. Con diferencias de nivel, asistimos a una misma puesta en escena, a una misma construcción de la inmanencia. Pero es ciertamente Sartre quien proporciona a Deleuze los elementos definitivos para la concepción de un campo trascendental de inmanencia, un campo trascendental impersonal que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva —estando siempre el sujeto, por el contrario, constituido— (LS 120). Este campo define a un «empirismo radical» que no presentaría un flujo de vivencia inmanente a un sujeto y que no se individualizaría como un yo⁹⁶. Tenemos que llegar a las condiciones puras del campo trascendental, definido

⁹⁶ Cfr. QP 49. *La transcendance de l'Ego* (1934) de Sartre (réed. par S. Le Bon, Vrin, Paris, 1996) inaugura para Deleuze la vía precisa para constituir un campo trascendental sin conciencia ni sujeto. La filosofía de Sartre aparece aquí, en efecto, como una filosofía de la conciencia que no está basada en ninguna filosofía del sujeto: ofrece una noción de conciencia que ha dejado de estar sometida al imperativo de la reflexión, puesto que está desligada de un sujeto que, por lo demás, sólo podría ser concebido estando ya completamente

como un auténtico plano de inmanencia. La condición elemental para ello es saber que el fundamento no se asemeja a lo que funda, que el empirismo tiene que ser superior o trascendental, y la ontología, una ontología de lo virtual, para no detenerse en el análisis de lo dado y poder remontarse a las condiciones genéticas y reales de lo dado. La inmanencia es trascendental en este sentido porque no se identifica con sus modos actuales, así como no se agota el acontecimiento en su efectucción. El último es el ejemplo predilecto de Deleuze para visualizar lo primero. No es que la inmanencia sea trascendental, sino que es trascendental, no actual o virtual respecto de aquello que, inmanente, se da actualmente en ella. La parte no individuada de la inmanencia, la materia informal y la vida no-orgánica constituyen un auténtico plano de consistencia trascendental, un campo trascendental respecto de lo actualizado.⁹⁷

El campo es «neutro» porque no decide lo que se construirá; no elige, no selecciona, las singularidades pueden entrar en cualquier cosa o sujeto. «Estática» es la génesis que corresponde a este mundo. Y ese mundo es caótico, en tanto que tierra de la síntesis disyuntiva. En la medida en que las singularidades son a-subjetivas, el campo trascendental que constituyen no puede tener la forma de una conciencia o de un sujeto:

«Pero la cuestión de saber cómo debe ser determinado el campo trascendental es muy compleja. Nos parece imposible darle, a la manera kantiana, la forma personal de un Yo, de una unidad sintética de apercepción, incluso si conferimos a esa unidad un alcance universal; sobre ese punto son decisivas las objeciones de Sartre. Pero tampoco es posible conservar de él la forma de una conciencia, incluso si definimos esa conciencia impersonal por intencionalidades y retenciones puras que suponen aún centros de individuación. La equivocación de todas las determinaciones de lo

constituido, tal como defiende M. KAIL, «La conscience n'est pas sujet: pour un matérialisme authentique», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3 (1996), pp. 339-354. De mucha mayor utilidad para el tema aquí tratado es el trabajo de F. J. MARTÍNEZ, «La conciencia como campo trascendental (lectura deleuziana de *La trascendencia del Ego*)», en J. M. ARAGÜÉS (coord.), *Volver a Sartre*, Mira Editores, Zaragoza, 1994, pp. 83-90, en el que se explica que para Deleuze lo trascendental no puede ser una conciencia personal sintética ni una identidad subjetiva, pero tampoco algo general ni individual, sino completamente neutro para «evitar la recaída del sentido en la manifestación de un sujeto, en la significación de un concepto o en la designación de un estado de cosas singular» (ib., pp. 87-88). Si esto es así, los individuos no puede hacer otra cosa que surgir en un campo de individuación trascendental en el que resuenan series heterogéneas de singularidades pre-individuales. Son las singularidades los constituyentes moleculares de los agregados molares que son las personas y los individuos. Deleuze despliega de este modo «las virtualidades contenidas en la noción de campo trascendental de Sartre en dirección de una impugnación total no sólo del ego trascendental, sino también de la conciencia en beneficio de ese nivel molecular de las singularidades preindividuales y prepersonales que forman el campo trascendental, el cual posibilita el surgimiento de los individuos y las personas como agregados molares, no originarios sino originados, producidos, no constituyentes sino constituidos» (ib., pp. 89-90).

⁹⁷ Cfr. D. OLKOWSKI, «Nietzsche-Deleuze: The Aesthetics and Ethics of Chance», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1995), p. 27: «Deleuze lleva a cabo una reconstrucción de lo trascendental sustrayendo al elemento trascendental de su locus moderno en la kantiana metafísica de los juicios de universalidad o en principios utilitarios de semejanza. Traslada a lo trascendental hasta su origen o nacimiento como un *elemento diferencial* dentro de una metafísica del devenir, en la que lo que es, no es ya concebido en términos de ser, sino en términos de devenir».

trascendental como conciencia consiste en concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que se supone que fundamenta» (LS 128).

Pero no tener la forma de una conciencia ni estar determinadas por un yo no debe hacer confundir al campo trascendental con una nada o un no-lugar, una profundidad indiferenciada, un Yo externo, un no-Yo o una noche de lo idéntico⁹⁸. La alternativa que propone Deleuze es clara: el fondo inmanente es la diferencia en sí misma, cóncave de singularidades asubjetivas y libres, el ser de lo no-formado como campo trascendental. Ni la metafísica tradicional ni la filosofía trascendental pueden hacerse cargo de este campo de virtualidades no totalizadas en una unidad (LS 129). El campo trascendental es el cosmos inmanente en el que múltiples mundos surgen por convergencia. El campo mismo es «acósmico, impersonal, pre-individual» (LS 286); no es mundo, no es un mundo porque no está individuado, sino que es el plano de inmanencia al que los mundos son inmanentes: «el campo trascendental real está hecho de esta topología de superficie, de esas singularidades nómadas, impersonales y pre-individuales» (LS 133) que son los auténticos modos inmanentes en los que personas y cosas, sujeto y objeto se componen.

Pero el campo trascendental, dice Deleuze, no es más individual que personal, ni más general que universal: «¿quiere esto decir que es un sin-fondo sin figura ni diferencia, abismo esquizofrénico? Todo lo desmiente, empezando por la organización de superficie de tal campo. La idea de singularidades, esto es, de anti-generalidades, que son, no obstante, impersonales y pre-individuales, tiene que servirnos ahora de hipótesis para la determinación de ese dominio y de su potencia genética»⁹⁹. Las singularidades ayudan a

⁹⁸ Cfr. MP 194. La forma de reaccionar ante esa nueva tipología de lo trascendental constituye un auténtico *test* de inmanencia. Analizando la influencia de Maïmon y de Kant en la construcción deleuzeana de la noción de trascendental, Lebrun llega a la conclusión de que «[...] para Deleuze es lo mismo romper con ese “trascendental” lleno de seguridad [dedicado a domesticar al desorden] y pensar el *campo trascendental* en el emplazamiento mismo de ese “desorden” (en una primera aproximación) contra el que la *Crítica* creía tener que defenderse porque no estaba preparada para pensarlo. “Cuando se abre el mundo hormigueante de las singularidades anónimas y nómadas, impersonales, pre-individuales, asaltamos por fin el campo de lo trascendental” [LS 125]. *La reacción a esta frase es un experimento*. En la medida en que restrinja usted aquello a lo que llama “lo singular” a “piadosas” singularidades, domesticadas, “aprisionadas”, no sorprende que para usted lo “trascendental” tenga que adoptar la forma de una instancia que tiene la tarea de conjurar el caos, de evitar a toda costa las malas pasadas que podría hacernos el cinabrio. Nada sorprendente esconde el hecho de que, por tanto, la frase de Deleuze le suene a usted como una simple provocación...» (G. LEBRUN, «Le transcendantal et son image», en É. ALLIEZ [dir.], *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 232).

⁹⁹ LS 121; cfr. LS 120. Según Giorgio Agamben, «lo trascendental se opone aquí a lo trascendente en la medida en que no implica una conciencia, sino que se define como lo que “escapa a toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto”» (G. AGAMBEN, «L'immanence absolue», cit., p. 170), es decir, se define como virtual que puede encarnarse tanto en un sujeto como en un objeto. De este modo, Deleuze se propone, en efecto, acceder a una zona de indeterminación absolutamente impersonal y con total independencia de la conciencia. En Deleuze, lo trascendental se libera de toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia sin conciencia y sin sujeto, esto es, como el ser de lo sensible, como experiencia pura en un empirismo radical. El campo trascendental asubjetivo ofrece a Deleuze el modelo primordial para la definición de un plano de inmanencia como *principio de indeterminación virtual*, en función del cual, añade

determinar la potencia genética del campo trascendental asubjetivo que es la inmanencia. El campo reúne a las singularidades, a todas las singularidades, pues no son inmanentes en otra cosa: las reúne a todas, a las compositibles y las incompositibles, a las convergentes y las divergencias, en una síntesis disyuntiva inmanente, en una síntesis no selectiva que no afirma a un mundo armónico, sino a un *caosmos* (LS 206). La inmanencia no es en sí misma selectiva, no se selecciona a sí misma. De ahí que sea un campo trascendental que se define por un puro plano de inmanencia. Y de ahí también que sea la inmanencia el Acontecimiento único en el que los acontecimientos comunican. La inmanencia es, en suma, proceso, devenir, no un Ser «fijo».

¿Qué es una singularidad? De acuerdo con Deleuze, una singularidad es una partícula inmanente, pero que no es un átomo identificable e individual. No se define por su tamaño ni por su divisibilidad, sino más bien por su lugar y trayectoria en una materia diferencial, en un campo de potenciales. Adopta la forma ideal de un acontecimiento, de un devenir, puesto que no está individuada. Puede sobrevenir en cualquier cosa, en cualquier momento. No es, sino que se actualiza. Es una partícula de vida, pero de una vida no-orgánica. Es real, pero inactual. La singularidad

«forma parte de una dimensión diferente de la dimensión de la designación, de la manifestación o del significado. La singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a-conceptual. Es totalmente indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general —y a sus oposiciones. Es *neutra*. En cambio, no es “ordinaria”: el punto singular se opone al ordinario. Dijimos que un conjunto de singularidades correspondía a cada serie de una estructura. Inversamente, cada singularidad es fuente de una serie que se extiende en una dirección determinada hasta la vecindad (*voisinage*) de otra singularidad. Es en este sentido en el que no sólo hay varias series divergentes en una estructura, sino que cada serie misma está constituida por varias sub-series convergentes. [...] Si las singularidades son auténticos acontecimientos, comunican en un solo y mismo Acontecimiento que las redistribuye sin cesar y sus transformaciones forman una *historia*» (LS 67-68).

La singularidad no es el átomo o lo individual, sino el punto intenso, el potencial de un flujo de materia o más bien la repartición de los potenciales en una materia dada (PV 19). No es algo que vale para todo, sino para algo que, en un todo de relaciones diferenciales, vale para cada cosa en un momento determinado. Por singularidad, dice Deleuze, no hay que entender algo que se opone a lo universal, sino un elemento cualquiera que puede ser prolongado hasta la vecindad (*voisinage*) de otro elemento, lográndose una conexión. En el

Agamben, «el vegetal y el animal, el adentro y el afuera, e incluso lo orgánico y lo inorgánico, se neutralizan y pasan el uno dentro del otro» (ib., p. 180). Creo que Agamben acierta del todo al indicar que el principio de inmanencia no es sino «una generalización de la ontología de la univocidad, que excluye a toda trascendencia del ser» (ib., p. 172). Las singularidades pre-individuales son las nociones comunes unívocas en el campo del ser, son lo Mismo de todo lo diferente.

mundo de las singularidades, no cuenta ya lo verdadero o lo falso, sino lo singular y lo regular, lo relevante y lo corriente. La función de singularidad reemplaza a la de universalidad (en un nuevo campo en el que lo universal ya no es útil) (TE^b 327). La singularidad es, por tanto, la potencialidad misma en un mundo material o fondo pre-individual a partir del cual se generan los mundos presentes. No es divino ni humano, sino la materia misma en su movimiento, el elemento de exterioridad absoluta gracias al cual se constituyen interioridades relativas y sujetos adyacentes. No es la materia posible o una idea que podría materializarse, sino la materia en sus posibilidades reales, aunque inactuales, respecto de las cuales es lo constituido una actualización.

Las singularidades definen para Deleuze un campo impersonal, trascendental, asubjetivo y material, un auténtico mundo de diferencia pura y variación continua. La característica general del campo trascendental es carecer de modelos previos, de un sujeto o conciencia originarios y determinar toda acción en el campo como diferenciación, como distribución nómada de las singularidades repartidas en un espacio abierto (LS 93). Más allá de las características del campo trascendental que se mencionan en *Lógica del sentido*, sobre las que Deleuze después apenas se pronuncia¹⁰⁰, lo fundamental consiste en que, a falta de conciencia, el campo trascendental tiene que ser definido «como un puro plano de inmanencia, puesto que escapa a toda trascendencia tanto del sujeto como del objeto». El campo trascendental sólo es inmanente a sí mismo y «se convierte entonces en un auténtico plano de inmanencia que reintroduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica»¹⁰¹. Deleuze es empirista trascendental porque que se dirige a los acontecimientos,

¹⁰⁰ Deleuze plantea cinco características del campo. (1.º) *Energía potencial*, de la que está provisto el sistema que forman las series heterogéneas en las que las singularidades se distribuyen, de acuerdo con sus relaciones e intensidades diferenciales: «la energía potencial es la energía del acontecimiento puro, mientras que las formas de actualización corresponden a las efectuaciones del acontecimiento»; (2.º) *Resonancia interna de las series*, en la medida en que las series comunican en un mismo mundo, en un *caosmos*, definido por la síntesis disyuntiva, gracias a la cual incluso las series divergentes están unidas a las convergentes; (3.º) *Superficie topológica de contacto*, en la medida en que las singularidades no tienen otra profundidad que el componerse unas con otras en actualizaciones, afectando y siendo afectadas en los individuos (sin-fondo de la inmanencia); (4.º) *Organización del sentido*, no porque el mundo impersonal posea un sentido determinado («Es más, ese mundo del sentido con sus acontecimientos-singularidades presenta una neutralidad que le es esencial»), sino porque el sentido de lo actualizado no será más que una organización de las singularidades pre-individuales, en función de las superficies de contacto que crean los individuos; (5.º) *Estatus de lo problemático*, porque las singularidades «se distribuyen en un campo propiamente problemático y sobrevienen en ese campo como acontecimientos topológicos a los que no se les imprime dirección alguna» (LS 125-127, 126n).

¹⁰¹ TE^b 360-361. Jacques Garelli ha desarrollado una investigación acerca de lo pre-individual, encaminada más bien a poner el acento en la característica primordial de las obras de arte y del lenguaje poético, a saber, poder poner de manifiesto «la zona preindividual del mundo, de donde surgen las individuaciones singulares». Garelli plantea la existencia de un «horizonte preindividual y proto-óptico» en el que no figuran aún objetos formados, ni se ha producido «la división dualista y representativa entre sensibilidad e intelección». El motivo de su reflexión consiste, por tanto, en una dimensión pre-reflexiva del mundo, un horizonte pre-personal «del que se desprenden individualidades ordenadas o salvajes, sin que por ello se reabsorba totalmente ese horizonte en las individualidades en formación». Se inspira para ello principalmente en las obras de M. Merleau-Ponty y de Simondon, teniendo como contrapunto crítico a la de Kant y la Heidegger. «No siendo la

no a los meros hechos; su empirismo es superior porque convierte a la tarea de hacer expresivas a las singularidades pre-individuales y no personales en la tarea de nuestros días (LS 91).

La inmanencia es absoluta, en tanto que sólo es inmanente a sí misma; pero es absoluta en dos sentidos: inmanencia pura o de génesis estática, en tanto que no-formada, e inmanencia de lo que aparece, de las individuaciones formadas, de lo actual, de una vida, en tanto que génesis dinámica respecto de la cual actúa como campo trascendental. El campo trascendental pre-individual es un plano de inmanencia, pero el plano de inmanencia se define a su vez por la poderosa vida no-orgánica, que trasciende a la vida organizada y a la que ésta es inmanente: «el campo trascendental se define mediante un plano de inmanencia y el plano de inmanencia mediante una vida» (TE^b 361). Francisco José Martínez siempre ha resaltado la importancia de esta cuestión. En su opinión, Deleuze sigue el camino de

pluralidad óptica de los individuos del mismo orden que la preindividualidad ontológica, no puede situarse, respecto del campo preindividual que lo funda, en un estado de dependencia diacrónica de carácter histórico y evolutivo», de tal modo que lo *pre*-individual no indica un orden serial o de sucesión; al contrario, según Garelli, la preeminencia de lo preindividual puede concebirse como sincrónica de la formación de las individualidades, siempre y cuando tengamos en cuenta su dimensión de a priori respecto de lo individual: «de acuerdo con nuestra perspectiva, no sólo el campo preindividual, en su presencia de ser, es co-presente a la emergencia de las positivities individualizadas, concebidas lógicamente; sino que éstas se invertiran, aunque no dialécticamente —puesto que la dialéctica pasa de individualidades en formación o ya formadas a individualidades en formación—, sino desvelando su positividad individuada, como fases provisionales estabilizadas, en un campo de dinámica ontológica, que las absorbe y las desborda, a la vez diacrónicamente, en sus procesos de formación y su evolución, sincrónicamente, en su dimensión constitutiva, que lo revela co-presente a su aparición y apriorístico, revelándose entonces en su seno el estatus de condición de ser y de posibilidad de todas las individualidades como etapas o fases de un proceso que desborda a todo ente positivamente identificable». Garelli hace amplio uso de la «topología del ser» simondoniana y de su concepción de la estructura dinámica del «ser metaestable», cuyo juego mismo, según Garelli, es el «juego proto-óptico de las esencias salvajes», las cuales, en el vocabulario de Deleuze, equivaldrían a las singularidades pre-individuales. «El movimiento operatorio de las esencias salvajes se entiende de acuerdo con un sistema de tensiones que va desde un horizonte proto-óptico a un estremecimiento que irradia individuaciones que funcionan como rayos de mundo y ejes de equivalencias, es decir, como fases temporalizadoras en disposición de realizarse, las cuales, según esta dinámica, son más que unidad y otra cosa que identidad». La esencia salvaje provendría, pues, del sistema metaestable en el que se inscribe y, mediante trayectorias «transductivas», termina revelando sobre «la visibilidad ofrecida de las cosas de la naturaleza su irradiación secreta e invisible que la sumerge en la preindividualidad del mundo, convirtiendo a esa inmersión en búsqueda inagotable y misterio». El interés de Garelli consiste en explicar cómo la creación artística es el elemento que permite al hombre ahondar en la dimensión ontológica pre-individual que emite «rayos de mundo», «líneas de universo», es decir, lo invisible que constituye a lo visible. La derivación hacia la fuerza del arte está justificada por el hecho de que «el orden preindividual es tanto más fácilmente reprimido o ignorado en la medida en que ningún criterio objetivo, ningún argumento fáctico, analíticamente calibrado, cuantificable, permite captarlo o explicarlo» (cfr. J. GARELLI, *Rythmes et mondes. Au Revers de l'Identité et de l'Altérité*, Millon, Grenoble, 1991, esp. Introducción y caps. 3, VI; 4, I, IV, VI). Creo que, haciendo del ser metaestable algo más profundo que la naturaleza y objeto «macrofenomenológico» que sólo la obra de arte es capaz de revelar, introduce Garelli una perspectiva de trascendencia y equivocidad que la propia dinámica del tema podría evitar. Sin embargo, podemos considerar acertada la idea de que bajo la identidad y la alteridad «gravitan» esencias salvajes o singularidades pre-individuales, a partir de las cuales se constituyen; y que, además, estamos en el mundo como una singularidad provisional que, más que con un tiempo propio, se define como un ritmo del mundo. Debo destacar el hecho de que Garelli no recurre a las investigaciones de Deleuze al respecto. Por otra parte, a propósito de la manera de pensar de Deleuze escribe Descamps que «pensar diferencias sin organizarlas en un concepto universal es reflexionar artísticamente sobre el mundo, sobre la manera en que lo dado está dado, es amar lo sensible» (CH. DESCAMPS, *La pensée singulière. De Sartre à Deleuze. Quarante ans de philosophie en France*, Bordas, Paris, 2003, p. 114).

Sartre «radicalizando el carácter impersonal de ese campo [trascendental], dado que no le parece posible dar a lo trascendental la forma personal al modo de Kant o de Husserl, ni siquiera la pura forma de la conciencia. [...] El campo trascendental responde a una topología de superficie que coordina a las singularidades nómadas, impersonales y preindividuales. [...] La inmanencia del campo trascendental se refiere simplemente a la vida. [...] Esta vida es una esencia singular más que individual: remite a una vida impersonal, que es referida por el artículo indefinido, índice, a su vez, de lo trascendental por oposición a la doble trascendencia del sujeto y del objeto. Vida inmanente que dinamiza a los acontecimientos, a las *haecceidades*, singularidades virtuales que se actualizan en los objetos y los sujetos individuales. Los acontecimientos virtuales se actualizan en estados de cosas exteriores y en estados de vivencia interior, pero les preexisten y los determinan»¹⁰². Deleuze se sitúa de este modo en una tradición no subjetivista, materialista, que recurre a aspectos pre-subjetivos, pre-individuales y pre-personales. ¿Qué hay en el plano de inmanencia sino singularidades, fuerzas impersonales, fragmentos no compuestos y procesos que conducirán a conciencias y a sujetos? ¿Qué existe en ese mundo impersonal e intenso sino una naturaleza salvaje animada por una vida no-orgánica? La intensa vida impersonal es lo que sucede sobre el plano de inmanencia: multiplicidades que se pueblan, singularidades que se conectan, procesos o devenires que se desarrollan, intensidades que suben o bajan (PP 201). El campo o plano de inmanencia es el mundo intenso de las singularidades anónimas, el plano del ser pre-individual.

(5.2) EL EMPIRISMO SUPERIOR

Si es trascendental aquello que «escapa a toda trascendencia del sujeto como del objeto» y que erradica de sí, por tanto, toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia pura, una experiencia de «las singularidades libres y salvajes» en la que aún no han sido dados ni sujeto ni objeto alguno, entonces la experiencia del campo así definido exige decididamente un empirismo nuevo, no sometido a las necesidades del sujeto, a la naturaleza del objeto, ni a las facultades de la conciencia: «la trascendencia siempre es un producto de inmanencia» (TE^b 363). En este sentido, la experiencia en la que el empirismo trascendental halla su base podría ser presentada en concurso con la «duración» bergsoniana o, para ser más precisos, con la «experiencia pura» de James, entendiendo por

¹⁰² F. J. MARTINEZ, «Échos husserliens dans l'Œuvre de G. Deleuze» (trad. de P. Verstraeten), en P. VERSTRAETEN et I. STENGERS, *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1998, pp. 109-110.

tal la «única y primitiva materia o material (*stuff or material*) en el mundo, una materia de la que todo está compuesto» y gracias a la cual todo puede ser concebido en términos del tipo particular de relación en que «partes de la experiencia pura» entran en cada cosa.¹⁰³

Ese empirismo «superior» no es empirismo de la conciencia o de lo que se presenta en forma de síntesis de conciencia, sino empirismo de la síntesis disyuntiva, más allá por tanto de los individuos formados y de la conciencia que hace síntesis. El objeto de un empirismo superior es «el mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades hallan su razón y lo sensible su ser» (DR 80). El «mundo hormigueante de las singularidades» no puede ser investigado mediante un empirismo clásico, dependiente de la metafísica tradicional y de la filosofía trascendental. El empirismo superior tiene que remitir así no a un sujeto en un campo inmanente, sino a un campo trascendental sin sujeto, como plano de inmanencia. El desafío de tal empirismo radical es doble: dar cuenta de lo producido y además hallar las condiciones diferenciales de producción en tanto que flujo de lo real. Un «empirismo superior» es, pues, el único capaz de «plantear los problemas y de superar la experiencia hacia sus condiciones concretas» (B 22). La filosofía de Deleuze coincide con la instauración y la práctica sostenida de un empirismo trascendental. Sólo este empirismo es capaz de establecer una relación con el Afuera o tener una visión de inmanencia.¹⁰⁴

El objeto de estudio del empirismo trascendental son las virtualidades, las singularidades pre-individuales e impersonales que recorren el campo de inmanencia y su potencia genética, la «intensidad», «cantidad virtual» o relación diferencial entre una singularidad y otra porque Deleuze determina al campo trascendental como materia impersonal con la forma del plano de inmanencia. Trascendental es el empirismo que tiene en cuenta los ineludibles elementos no subjetivos de que se compone la subjetividad y su

¹⁰³ Cfr. W. JAMES (1912), *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, New York, 1996, p. 4. Especialmente rentables para la comprensión de este tema me han sido M. RÖLLI, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Turia + Kant, Wien, 2003, caps. I y IV y B. BAUGH, «Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel», en *Man and World*, 25 (1992), pp. 133-148. Véase además J. MARKS, *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London, 1998, cap. 4 («Transcendental Empiricism»).

¹⁰⁴ Cfr. FR. BALKE, «Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und die Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, 45 (1998), p. 14: «cuando Deleuze designa con el nombre desconcertante de “empirismo trascendental” a su filosofía de la diferencia, no lo hace para añadir así una nueva escuela filosófica, que coquetea con la paradoja, a las ya existentes, sino para arrancarle al concepto la diferencia y permitir con ello que ésta se manifieste como la fuerza que se hace responsable de que lo “empíricamente dado” no se agote en el simple darse a sí mismo y en la espera de su esquematización por medio del concepto. El empirismo es trascendental cuando sustrae a lo sensible a su relación complementaria con lo inteligible y cuando no elabora a partir de aquél un nuevo primer principio. El empirismo trascendental tiene que describir la capacidad de constitución de lo sensible mismo sin recurrir en ningún caso a un sujeto constituyente. El punto culminante de un empirismo trascendental así entendido consiste en la liberación de las *relaciones* (*Relationen*), en el reconocimiento del poder de los vínculos (*Beziehungen*) que establecemos entre las cosas y en no concebirlas como si fueran internas a las cosas y derivables de ellas. Al no subordinar los empiristas la conjunción (et) al ser (est) o al Logos que implica, la conjunción no sólo reemplaza a los fundamentos, sino que impulsa a la filosofía más allá de los principios hacia un espacio de lo múltiple, de las singularidades móviles y comunicantes».

génesis a partir de singularidades pre-individuales que no tienen por qué actualizarse en un sujeto. Deleuze habla de un empirismo trascendental en contraste con el mundo dado en los sujetos y los objetos. Este empirismo es el único que puede ofrecernos las categorías del nacimiento de las cosas. No es «superior» o «trascendental» porque trascienda a la inmanencia, buscando más allá de lo dado aquello que, sin estar nunca dado, lo da. La inmanencia es lo dado, lo real, lo que hay, pero no todo lo inmanente es empírico en el sentido de ser actualmente experimentado. Experimentamos extensiones, cantidades, grados, medidas, efectuaciones, pero somos insensibles a aquello que se efectúa como diferencia en la efectuación, al virtual que se diferencia en la actualización a la que da lugar. La operación habitual del pensamiento consiste en entender lo trascendental con las figuras de lo empírico, calcar a aquél sobre éste, a la multiplicidad heterogénea sobre la homogénea, a la intensidad sobre la extensión, a la diferencia sobre la semejanza.

Puede así sostenerse que Deleuze se refiere a un «empirismo superior» porque no sólo tiene en cuenta lo —sensiblemente— dado, sino que aspira de igual forma a aprehender, en la diferencia, el ser como dado de lo dado, a saber, el principio genético de las individuaciones, la diferenciación por intensidad. El empirismo trascendental investiga las condiciones de producción respecto a las cuales lo dado es un producto no fijado, un devenir. Lo real es un producto de composiciones de singularidades pre-individuales, que también son reales, pero abstracta, virtualmente. El empirismo es trascendental cuando es genético, cuando muestra la producción de lo sensible. El empirismo se hace trascendental, dice Deleuze, cuando aprehendemos directamente en lo sensible aquello que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de* lo sensible: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. El empirismo que resulta de esta operación nos enseña una extraña “razón”, lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómadas, las anarquías coronadas) (DR 79-80). Lo sensible pertenece a lo actualmente experimentado, pero su ser mismo, su «extraña razón», no pertenece sino al «mundo intenso de las diferencias». Sentimos con un cuerpo, en un plano, con una organización: nuestra sensibilidad es empírica. Pero cuando aprehendemos inmediatamente en lo sensible aquello que sólo puede ser sentido, es decir, aquello que sólo pertenece a un orden sensible, intensivo, virtual, sin nada formado que sentiría a otro, entonces entramos en el campo diferencial e intensivo donde el empirismo se hace trascendental y lo nuevo se crea. En primer lugar, constitución de lo sensible por sí mismo, porque no está dado ni formado por otra cosa, construyéndose en él lo empírico; y, en segundo lugar, nacimiento de novedades, nacimiento inédito de las cosas, porque la razón de lo sensible difiere de lo

sensible, lo virtual no se asemeja a lo actual, lo trascendental no se calca sobre lo empírico (cfr. TE^b 339).

La primera característica de este empirismo es que lo sensible se constituye a sí mismo porque sólo hay un mundo, un único medio dado. Pero el ser de lo sensible no es lo dado (por un sujeto o una conciencia superiores), sino aquello mediante lo cual lo dado está dado (como sujeto o conciencia siempre derivados). Deleuze no busca aquello que da, sino aquello mediante lo cual lo dado está dado, es decir, el medio en que lo dado está dado. Pero el medio dado y lo dado en el medio difieren en naturaleza, pues el primero es la materia informal y el segundo la materia ya formada en individuos y objetos. Para investigar el medio dado no podemos, dice Deleuze, inducir sus características a partir de lo dado en él, ni pueden proceder nuestras facultades como si meramente tuvieran que reconocerlo¹⁰⁵. No se trata de reconocer a lo dado, de reconocer a aquello que sentimos, porque «lo sensible en el reconocimiento no es en absoluto aquello que sólo puede ser sentido, sino aquello que se relaciona directamente con los sentidos en un objeto que puede ser recordado, imaginado, pensado» (DR 182).

Lo sensible en el reconocimiento es aquello que se agota en su efectucción, que no se constituye a sí mismo, sino que está ya constituido como un ser sensible que no deviene. Al «reconocimiento» opone Deleuze el «encuentro». En el encuentro es el ser de lo sensible el que está en juego; una intensidad en lugar de un objeto extenso reconocible, el mundo en el que lo dado está dado en lugar de algo meramente dado. Por eso es el encuentro «lo insensible en cierto modo». No puede ser manipulado, recordado, pensado; no es objeto de reconocimiento, ni de reminiscencia, sino el elemento mismo en el que la sensibilidad nace, el objeto que «hace nacer realmente a la sensibilidad en el sentido». Es algo que sólo puede ser sentido y que no puede ser examinado, por tanto, más que por un empirismo superior: «La sensibilidad, en presencia de lo que no puede ser más que sentido (lo insensible al mismo tiempo) se halla ante un límite propio —el signo— y se eleva a un ejercicio trascendental —la enésima potencia—» (DR 182). No puede ser objeto, por tanto, de las facultades mediante las cuales el empirismo tradicional y la conciencia constituida apprehenden a los seres sensibles.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cfr. V. MOULARD, «The time-image and Deleuze's transcendental experience», en *Continental Philosophy Review*, 35 (2002), pp. 325-345. «[...] el pensamiento filosófico para Deleuze se dirige sin dilación hacia el Ser mismo de lo sensible (*Sentiendum*) en su inmanencia, en tanto que opuesto a querer alcanzar desesperadamente a seres sensibles mediante series de reducciones intelectuales. Por otro lado, el empirismo superior es trascendental porque investiga las "condiciones necesarias" que fundamentan y que de hecho producen la riqueza de lo real» (ib., p. 326).

¹⁰⁶ Cfr. T. G. MAY, «When is a Deleuzian becoming?», en *Continental Philosophy Review*, 36 (2003), p. 145: «la diferencia en sí fundamenta a la identidad, pero no aparece como tal (como diferencia en sí misma) en esas

Deleuze nos insta de este modo a darnos cuenta de que somos acontecimientos inscritos en un campo de experiencia más amplio que el dominio de nuestra experiencia activa. El principio de inmanencia nos pide que no consideremos a la experiencia como experiencia de un ser o de un sujeto últimos, sino más bien como la experiencia de una multiplicidad heterogénea e inmanente (el ser de lo sensible) a partir de la cual un ser o una percepción es sentida. El ser de lo sensible (lo virtual) no es inmanente a lo sentido (lo actual). La experiencia no es la experiencia de una conciencia humana, la experiencia de un ser que experimenta. El empirismo trascendental explora el ámbito de la experiencia o realidad en tanto que no es inmanente a lo sensible, sino que lo sensible es una actualización de esa experiencia, de ese «flujo de vivencia». Por eso también llama Deleuze al empirismo trascendental un «empirismo radical» (QP 49). Nuestras facultades tienen que «salir de sus goznes» o desterritorializarse, hacerse trascendentales en el sentido señalado, en el «punto extremo de su perturbación», para penetrar en el mundo de las singularidades (DR 186).

La segunda característica del empirismo trascendental consiste en que se crean novedades en los procesos que conducen desde el campo trascendental hasta los campos empíricos. Lo que nos impide ver la producción de novedades es proyectar las determinaciones de lo empírico en el campo trascendental de inmanencia, convirtiendo lo que es una *diferenciación* entre lo singular y lo individual en el *desarrollo* de una esencia trascendental ya dada. Siempre nos volvemos a encontrar con la necesidad, dice Deleuze, de invertir las relaciones o las supuestas reparticiones de lo empírico y de lo trascendental (DR 216). El campo es trascendental, pero no define ninguna trascendencia; todo lo contrario, sólo define a la inmanencia pura, sólo es definido por un plano de inmanencia cuyas características no debemos «calcar» sobre los campos empíricos que lo cortan. El empirismo trascendental se revela aquí como el «único medio» (DR 187) para evitar que lo actual se imponga sobre lo virtual del que proviene, la efectuación del acontecimiento sobre el acontecimiento mismo, el organismo sobre el cuerpo, la idea sobre el pensamiento, del mismo modo que es la «duración» para Bergson el único medio para evitar que lo posible

identidades. No es fenomenológicamente accesible. Así pues, la búsqueda de la diferencia en sí tiene que abandonar el proyecto de investigar directamente la donación de experiencia y dirigir sus pasos hacia un ámbito más recóndito. En la naturaleza del tiempo descubre Deleuze dicho ámbito». Deleuze lo hace así, en efecto, pero la naturaleza del tiempo que nos abre la dimensión de la experiencia pura o pre-individual, es decir, el Aión, tiene interés para Deleuze en la medida en que revela la presencia del Acontecimiento, de la virtualidad. Si estoy en lo cierto, Deleuze descubre el ámbito de lo virtual por dos vías: por la vía de la forma vacía del tiempo (el eterno retorno no hace volver a las identidades, sino sólo a las puras diferencias impersonales) y por la de su investigación de los procesos de individuación (el ser pre-individual no posee aún un tiempo cronológico), conduciendo ambas hacia las singularidades pre-individuales, intempestivas y radicales, esto es, a las virtualidades.

se imponga sobre lo real, crítica que Deleuze, como veremos en seguida, ha asimilado profundamente.

Lo trascendental no se asemeja a lo empírico que fundamenta, porque lo trascendental es lo genético no-individuado en que lo empírico acontece: la dimensión que el empirismo superior conjura «es toda la dimensión de manifestación, en la posición de un sujeto trascendental que mantiene la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se conforma con calcar a lo trascendental con las características de lo empírico» (LS 119). El empirismo trascendental es el arma contra la «filosofía trascendental» y el «idealismo», pues se dan éstos a lo trascendental ya hecho, calcado sobre lo empírico, mientras que el empirismo trascendental reconoce que lo trascendental no se asemeja a lo empírico, no es análogo a lo empírico, existiendo entre lo trascendental y lo empírico una diferencia de naturaleza, una diferenciación. En su determinación de las condiciones de la experiencia real (lo sensible), lo trascendental siempre es para Deleuze genético y pre-individual. La tarea del empirismo consiste en analizar los estados de cosas para arrebatarles conceptos no preexistentes y encontrar las condiciones gracias a las cuales se produce algo nuevo (TE^b 284-285). De ahí que Deleuze sentencie que «la equivocación de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que se supone que fundamenta» (LS 128).

Hacía falta, por tanto, «destapar la debilidad incorregible del empirismo: su profesión de fe de inmediatez»¹⁰⁷. Deleuze proporciona al empirismo otra unidad (las singularidades, los acontecimientos, los agenciamientos), un nuevo entorno ontológico a lo sensible (las virtualidades, los devenires, la relación de actualización) y una realidad a las divergencias respecto de lo actual. La multiplicidad de lo pre-individual define la etapa trascendental de un empirismo que, sin esa inmanencia absoluta, sin ese plano de consistencia contemporáneo y no preexistente al plano de los individuos, pero no coincidente con él, habría de conformarse con el estudio de los individuos, con la estricta analítica de los términos, en la que la creación de novedades hallaría un callejón sin salida. El fundamento de lo empírico nunca puede parecerse a lo que fundamenta; y, del fundamento, no basta con decir que se trata de algo completamente distinto: es otra geografía, sin ser otro mundo (LS 120).

En su conocido trabajo sobre Deleuze, Jean-Clet Martin interpreta el campo trascendental como un campo de coexistencia de vectores como condición de metaestabilidad. En ese momento crucial de la metaestabilidad en el que todos los niveles

¹⁰⁷ CL. IMBERT, «Empirisme, ligne de fuite», en *Magazine littéraire*, 406 (2002), p. 34.

virtuales, realizados por el conjunto de las relaciones de fuerzas de la solución sobresaturada, coexisten, nadie está en situación de prever exactamente lo que va a producirse. Todas las singularidades flotan aún, a caballo sobre todos los vectores asignables, prolongables en todas las direcciones, de manera simultánea, hasta la inmediatez de otras singularidades. Las singularidades pertenecen aún a espacios dinámicos que permanecen en un estado de suspensión en el que ninguna salida es previsible en el nivel de la precipitación empírica de donde surgirá el plano dinámico particular e individuado. La distinción entre lo empírico y lo trascendental no pasa por la forma pura de una experiencia posible distinguida de la materia de los fenómenos, sino que, en cambio, contra el hilemorfismo, se sumerge en esa materia para extraer sus condiciones reales. En esa materia molecular distinguimos un campo problemático en el que se distribuyen todas las singularidades preindividuales como instancias topológicas a las que aún no se les ha asignado ninguna dirección determinada y un campo de resolución que cristaliza a las singularidades de acuerdo con recorridos que esta vez sí están determinados¹⁰⁸. El campo trascendental que construye Deleuze logra hacer coexistir, dice Martin, a un conjunto de mundos imposibles de acuerdo con una relación de virtualidad más que de posibilidad. Del ser de lo sensible a lo sensible mismo, de lo visible a su condición, el empirismo trascendental de Deleuze nos reconduce a un virtual que no es menos real que lo actual, pero sin dejarse atrapar en el caos desmesurado del abismo indiferenciado.¹⁰⁹

No es otro mundo el del fundamento porque el mundo es un *caosmos* único e inmanente, pero sí se trata de otra geografía, la da las singularidades pre-individuales y virtuales. Lo virtual no es un calco de lo actual, las singularidades no son un calco de las individuaciones que generan. Razón por la cual concibe Deleuze lo trascendental a lo largo de su obra como singularidad pre-individual situada en un campo que no se parece a la individuación que fundamenta, como acontecimiento que no se asemeja a aquello que atraviesa, como agenciamiento que no puede ser subsumido en los términos por los que pasa, como virtual que coexiste con lo actual pero cuya actualización es una diferenciación. Todo el esfuerzo de su filosofía de la diferencia, de su empirismo trascendental y de la ontología de lo virtual se proyecta en la dirección de los trascendentales que son singularidades pre-individuales en su productividad, de las haecceidades como modos de individuación que no proceden ni por la forma, ni por el sujeto, ni por la conciencia: «no podemos concebir la condición a imagen de lo condicionado; purgar el campo

¹⁰⁸ J.-CL. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris, 1993, pp. 21-23.

¹⁰⁹ *Ib.*, pp. 46, 34-35.

trascendental de toda semejanza sigue siendo la tarea de una filosofía que no desea caer en las trampas de la conciencia o del cogito» (LS 149).

La filosofía que no desea caer en esas trampas se define como una lógica de las multiplicidades. El pensamiento que un empirismo superior debe llevar asociado es un pensamiento que instaura una «nomadología» en sí misma que intenta percibir las cosas «por el medio», allí donde realmente se dan (MP 34, 33). Percibir las cosas por el medio es percibir las cosas en medio de la síntesis disyuntiva, donde todas las conexiones son posibles y donde domina una lógica de las conexiones. Para la «ciencia nómada», «menor» o «alegre» la materia nunca está homogeneizada, sino que es esencialmente portadora de singularidades, una materia de expresión (MP 457). La «ciencia nómada» se opone a las «ciencias reales» o «imperiales» en este sentido (MP 446ss). El objeto de la ciencia nómada, interponiéndose al esquema hilemórfico, consiste en lo «dispar» o en la «disparidad» que remite a materiales-fuerzas más que a materia-forma, pone a las variables mismas en un estado de variación continua, opera individuaciones por acontecimientos o agenciamientos, no por “objetos” como compuesto de materia y forma (MP 458; cfr. DR 157, 287). El objeto de esta ciencia empírico-trascendental de Deleuze es, pues, lo no representable en una sensación, pero que da lugar a una sensación, lo virtual que da a sentir; no lo sensible, sino el ser de lo sensible, el cual no puede ser pensado mediante un ejercicio empírico convencional.¹¹⁰

(5.3) LA ONTOLOGÍA DE LO VIRTUAL

La razón de lo sensible no tiene la forma de lo sensible, ni tiene la forma de lo actual la razón de lo actual. La razón de lo sensible no puede ser objeto de un empirismo simple, ni objeto de una ontología atada a la presencia la razón de lo actual. La primera conduce a un empirismo trascendental, la segunda a una ontología de lo virtual. Lo «superior» es lo virtual, pero que no supera a lo actual, sino que lo rodea como en un

¹¹⁰ Cfr. B. PARADIS, «Schémas du temps et philosophie transcendantale», en *Philosophie*, 47 (1995), p. 13: «ese teatro de acciones suspendidas, de montajes embrionarios, de signos confusos, define a la sensibilidad. La sensibilidad tiene, pues, dos caras, una cara dirigida hacia el exterior y la otra abierta sobre sus funciones internas; una definida como superficie empírica, la otra como profundidad trascendental. La sensibilidad es como una película: impresionable y maquinada. Es receptividad y tecnicidad a la vez. Lo esencial consiste en que la experiencia pase de la superficie empírica a la dimensión de lo trascendental. Por eso subraya Deleuze la necesidad de un empirismo superior». La profundidad trascendental corresponde al dominio de lo pre-individual, cuya característica definitoria es la intensidad, la diferencia de intensidad. Pero la intensidad es la expresión de las relaciones cinéticas entre elementos no formados, expresión de la velocidad de esos elementos, de sus choques y rechazos. Bruno Paradis aclara intachablemente en su trabajo que «mostrar que la Velocidad es el problema por excelencia de lo trascendental es el meollo de la reflexión de Deleuze» (ib., p. 25). En efecto, la velocidad infinita es la velocidad del caos, de la materia cósmica; los ritmos o velocidades relativas pertenecen a los mundos individuados o planos de organización.

circuito, coexistiendo con él en un mismo y único cosmos que se bifurca. El camino que lleva al sin-fondo, al mundo de las singularidades, es el mismo camino que conduce a lo virtual: «la característica esencial de una investigación trascendental es que no podemos detenerla cuando nos plazca. ¿Cómo podríamos determinar un fundamento sin precipitarnos del mismo modo, más allá aún, en el sin-fondo a partir del cual el fundamento emerge?» (PSM 98). Y, en Deleuze, el sin-fondo es la inmanencia, el caos, el infinito, el campo ilimitado de inmanencia, sin formas ni sujetos, sino sólo singularidades, virtualidades, que ya no podemos detener (cfr. DR 352). La ontología que el empirismo superior lleva asociado es una ontología de lo virtual, cuyo objeto consiste en los elementos y en la actividad del campo trascendental. Podemos decir, de hecho, que las dos primeras condiciones de investigación de lo no-actual preparan el terreno para la instauración de una auténtica ontología de lo virtual, en las que ambas se invisten.¹¹¹

En el bergsonismo acierta a ver Deleuze el resorte de una ontología que desplaza el par posible/real a favor del par virtual/actual. Deleuze vigoriza y acentúa la crítica a la noción de posible que se halla en Bergson, pero lo hace acoplándola a la maquinaria de sus conceptos. Una pregunta se impone ya de entrada: ¿por qué es desestimado un concepto como el de lo posible, tan noblemente custodiado en la tradición filosófica y notablemente fructífero? La respuesta de Deleuze es, siguiendo a Bergson, tajante: lo posible no hace la diferencia, nada crea, duplica lo que ya hay. Así como lo posible se asemeja a lo real, lo virtual no tiene por qué parecerse a lo actual en que se actualiza. Para Bergson, lo «posible» es creado por lo «real», puesto que aquél no es más que lo real al que se ha añadido un «acto del espíritu» que rechaza hacia el pasado la imagen de lo real una vez producido. A medida que la realidad se crea, «imprevisible y nueva», su imagen es retroyectada, alentando la ilusión de que esa realidad siempre fue posible, esto es, que la posibilidad de esa realidad precedió desde siempre a esa realidad misma; «lo posible es, pues, el espejismo del presente en el pasado»¹¹². Contra el esquema embaucador de que lo posible realiza lo real, Bergson propone que lo posible no es otra cosa que la realidad, una vez creada, más un «dispositivo que la rechaza hacia atrás». De modo que, toda vez que es «colocado lo posible en su

¹¹¹ En la filosofía de Deleuze, la virtualidad puede ser identificada sin mayor problema con las singularidades pre-individuales, con la haecceidad y con el acontecimiento. El plano de inmanencia, como campo intensivo de individuación, estaría, pues, compuesto por virtualidades. Los trabajos de É. Alliez han sido pioneros a este respecto (*Deleuze. Philosophie virtuelle*, Synthélabo, Les Plessis-Robinson, 1996), así como el de C. V. Boundas («Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual», en P. PATTON [ed.], *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1996). Pero son las monografías de K. A. Pearson (*Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, Routledge, London and New York, 1999, esp. cap. 3; y *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London and New York, 2002, esp. caps. 4, 7) las que han explorado, enriquecido y llevado al tema a su actual madurez. Estas obras han sido mis principales referencias en la preparación de este apartado.

¹¹² H. BERGSON (1934), *La Pensée et le mouvant*, en *Œuvres*, ed. cit., pp. 1340-1341.

lugar», como imagen que nos damos a nosotros mismos para afianzar nuestra realidad en una presunta necesidad, «la evolución se convierte en algo completamente distinto de la realización de un programa».¹¹³

Deleuze tomará buena nota de ello al indicarnos que la evolución no procede de lo posible a lo real, sino de las virtualidades a las actualidades; la evolución es actualización, y la actualización, creación (B 101; DR 273). A este respecto, Deleuze remarcará que la idea de lo posible surge cuando el conjunto de la existencia es referido a un elemento preformado del que se supone que ha salido todo por realización, en lugar de entender aquello que existe, lo existente, en su propia novedad (B 9). A decir verdad, no es lo real lo que se asemeja a lo posible, sino que, al contrario, es lo posible el que se asemeja a lo real del que, logrado éste, ha sido extraído como un «doble estéril» (B 101). Poniendo en liza el par virtual/actual, veremos que la indeterminación no consiste ahora en «una competición entre posibles», sino que la indeterminación lo es por divergencia y diferencia; y que la libertad no lo es a modo de «opción entre posibles», sino por creación. Puesto que ha sido extraído de lo real como imagen suya, lo posible está limitado por la semejanza que guarda con él. Deleuze detecta en el par posible/real «una especie de preformismo»: todo en la realidad está ya dado o determinado en lo posible. En esa lógica, lo real pre-existe en sí mismo en la pseudo-actualidad de lo posible, y sólo emana de él tras atender dos reglas, que son las del proceso de *realización*: la regla de la limitación y la de la semejanza, a las que Deleuze opone las reglas del proceso de *actualización*, la regla de la creación y la de la diferenciación que definen a un pensamiento anti-representativo.¹¹⁴

Desde el punto de vista del devenir, lo posible, plantea Deleuze, «se opone» a lo real, porque como no se realizan todos los posibles, la realización implica una limitación, según la cual unos posibles son rechazados y otros «pasan a lo real». Y como partimos de que lo posible está calcado de lo real, no es viable diferencia alguna entre uno y otro; de ahí

¹¹³ Ib., p. 1343.

¹¹⁴ Cfr. F. J. MARTÍNEZ M., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, cit., esp. cap. XIII («Hacia un pensamiento no representativo»). En este capítulo en concreto, Martínez ofrece un magnífico resumen de las condiciones merced a las cuales ha podido construir Deleuze la imagen de un pensamiento no representativo. En su opinión, dichas condiciones son la *univocidad* del ser (que se relaciona además con el uso afirmativo de la síntesis disyuntiva, aquella que añade a los individuos unos a otros sin totalizarlos jamás), el pensamiento *acategorial* (pues las categorías como categorías del ser reparten a los entes en una jerarquía vertical y con determinaciones estáticas, mientras que la distribución nomádica de Deleuze los distribuye a la misma distancia ontológica del Ser unívoco), la *intensidad* (como condición de la experiencia real), el espacio de lo *problemático* (que entraña un elemento extra-proposicional y sub-representativo, es decir, una dimensión objetiva de la realidad en la que se hallan todos los objetos fuera de la experiencia actual), lo *virtual* (como totalidad coexistente formada por distintos grados de contracción de la materia en un Tiempo único, pero heterogéneo) y un pensamiento *sin fundamento* (porque no pretende determinar a lo indeterminado, sino ser consistente con el caos del sin-fondo). No puedo estar más de acuerdo con estas características del pensamiento liberado de la sujeción a la representación, aunque se podría acentuar aún más el radical inmanentismo y el vitalismo de Deleuze.

la semejanza. Lo virtual, por su parte, no se opone a lo real, sino a lo actual. Lo virtual no es actual, pero en cuanto tal, posee una realidad (DR 269-270). Si la realización debía seguir reglas limitadoras, el proceso de actualización, por contra, tiene por reglas la diferencia o divergencia, y la creación. Lo actual no se encuentra condicionado por las leyes de la semejanza debido a que, para actualizarse, lo virtual no puede proceder por eliminación o limitación, sino que debe crear sus propias líneas de actualización, en actos afirmativos (B 100). O lo que es lo mismo, la virtualidad se actualiza diferenciándose. Mientras que lo real es a imagen y semejanza de lo posible que realiza, lo actual no se asemeja a la virtualidad que encarna: «lo que es primero en el proceso de actualización es la diferencia» (B 100). La diferencia entre lo virtual y lo actual requiere que medie entre ellos una creación. Sin un orden preformado que dicte su forma, el proceso de actualización sólo es concebible como evolución creadora, como una producción original de la multiplicidad de lo actual a través de la diferenciación. El movimiento de lo real no obedece al eje posible/real, sino que debe ser entendido en términos de la relación virtual/actual. Lo real es creado por actualización de virtualidades, y esa actualización es diferenciación en sí misma, creación. Hay una «heterogénesis» de lo actual y una diferencia por creación, no por negación. Lo que designa la actualización de lo virtual, siguiendo líneas de diferenciación, es el «impulso vital» (B 119), o potencia inmanente, por oposición a todo lo que distrae o engaña a la vida en su mismo diferir. La actualización del «todo virtual» no es una degradación en ser, sino la «producción positiva de lo actual y de la multiplicidad del mundo».¹¹⁵

Deleuze señala que todo objeto «es doble», sin que esas mitades se parezcan, la una siendo imagen virtual, la otra imagen actual (DR 270-271). Lo virtual debe ser definido como una «parte estricta del objeto real», como si el objeto hundiese en ella una «dimensión objetiva», como si el objeto contase con una de sus partes «en lo virtual» (DR 269, 358). En lo real, lo virtual coexiste con lo actual: hay «coalescencia» entre la imagen actual y la imagen virtual, formando ambas un circuito. No cabe duda de que el concepto de coexistencia es problemático, pero puede que no quiera decir más que en todo acontecimiento, que en cuanto actual tiene extensión, persiste una parte intensa que se sustrae siempre de ser fijada por completo en el presente. Deleuze recalca que el único peligro estriba en «confundir lo virtual con lo posible» (DR 272). Lo virtual se opone a lo actual, pero sólo formalmente, porque ambos son reales. Sin embargo, planteada en términos de posible/real, la existencia ha de ser tenida por «surgimiento en bruto, acto puro, salto que se opera siempre a nuestras espaldas, sometido a la ley del todo o nada»

¹¹⁵ M. HARDT, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, cit., p. 16. Cfr. ib., cap. 1 («Bergsonian ontology»).

(DR 273), concepción que repele a Deleuze en la medida en que nada ha podido intervenir en esa existencia bruta, que es ya como una dimensión suplementaria, para hacer la diferencia. Si lo no existente es ya posible porque está recogido en el concepto, y si tiene todas las características de lo existente porque, como posibilidad, se las confiere el concepto mismo, ¿en qué diferiría lo no existente de lo existente, se pregunta Deleuze, si no es en la propia existencia? La existencia sería idéntica al concepto, sólo que fuera de él. Aparte de la existencia, no habría diferencia alguna entre ellos, ni entre lo existente y lo no existente. Lo existente sólo vendría determinado por la imposibilidad de los posibles que, reproducciones de lo real, redoblan «lo semejante con lo semejante». Ésta es la «tara de lo posible», que nos lo presenta como «fabricado retroactivamente» (DR 273).

Por su parte, la actualización de lo virtual se hace siempre «por diferencia, divergencia o diferenciación»; es una «verdadera creación», porque los términos actuales nunca se asemejan a las relaciones diferenciales que encarnan; la actualización no se produce mediante la limitación de una posibilidad preexistente. Actualizarse siempre consiste en «crear las líneas divergentes que corresponden, sin semejanza, a la multiplicidad virtual». De ahí que sea «ruinosa toda vacilación entre lo virtual y lo posible» (DR 274). La realización duplica equívocamente lo real en lo posible y sólo actúa por analogía, mientras que la actualización requiere producción de novedad en el autodiferenciarse de lo virtual que se actualiza.¹¹⁶

¹¹⁶ Cfr. G.-G. GRANGER, *Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Odile Jacob, Paris, 1995, esp. caps. 3, 4 y conclusión. De acuerdo con Granger, lo probable, lo posible y lo virtual no se oponen a lo real, sino a lo actual. Lo virtual será «el nombre dado a lo no-actual considerado esencial y propiamente en sí mismo, desde el punto de vista de su estado negativo, sin tener en cuenta su *relación* con lo actual». Por una parte, lo virtual «se distingue radicalmente de lo imaginario desde la perspectiva de su función de conocimiento», entrañando este último «un valor existencial para el sujeto que imagina», valor que queda completamente eliminado de lo virtual. Por otra, Granger define a lo actual, en tanto que correlato de lo no-actual, como «el aspecto de lo real que es comprendido en tanto que se impone a nuestra *experiencia* sensible o a nuestro *pensamiento* del mundo, como existencia singular *hic et nunc*» (ib., pp. 13-14); si esto es así, la «actualidad no es sinónimo de realidad», sino que «lo real desborda a lo actual y, tal como lo entendemos, incluye sin duda alguna a lo *virtuab*» (ib., p. 81). De acuerdo con el punto de vista de Granger, las matemáticas son el «reino de lo virtual», porque la realidad de los objetos matemáticos no puede depender de la presencia de contenidos empíricos, sino de los contenidos formales de las propiedades matemáticas, que nunca están verdaderamente dadas. También las ciencias de lo empírico son «ciencias de lo virtual», pero «considerado como fuente posible de modelos abstractos merced a los cuales se representa, con mayor o menor éxito, lo empírico» (ib., p. 99). En lo que al interés para nuestro trabajo se refiere, tenemos que atender a varios aspectos que Granger destaca acerca de lo virtual. El primero es que la característica fundamental de lo virtual, en relación a las ciencias de lo empírico, consiste en «ser capaz de multiplicidad», entendiéndolo por ello que el funcionamiento de lo virtual está «diversificado» y que su relación con lo actual tiene «modalidades», como la de lo *probable* (ib., p. 105), ciertamente operativa en las ciencias. El segundo es que, aunque «la interpretación del conocimiento científico desemboca en una cuestión propiamente metafísica que atañe, más allá de ese conocimiento mismo, al significado global de nuestra experiencia del mundo», lo que la ciencia nos dice sobre lo real «ningún otro modo de conocimiento podría darnoslo, y ese privilegio procede justamente de que la ciencia nos proporciona representaciones de fenómenos en lo *virtuab*» (ib., pp. 231-232); esa representación en lo virtual hace posible «una *rectificación* y una *amplificación* de nuestras *experiencias*» (ib., p. 232; c.m.) en la medida en que lo real se ve ampliado mucho más allá de la experiencia actual y sensible, de tal

En el bergsonismo la noción de «virtual» es uno de los modos de lo real que se complementa con lo «actual». El método de Bergson puede ser definido como exploración de «líneas de hechos» con la esperanza de que en algún momento se entrecrucen y produzcan conocimiento. Sin duda alguna, para Bergson «hay *líneas de hechos*, ninguna de las cuales bastaría por sí misma para determinar una verdad, pero que la determinan mediante su intersección. He procedido por adición de probabilidades, por intersección de líneas de hechos»¹¹⁷. De la misma manera, ninguno de los modos de la presencia podrá determinar por sí solo la presencia. Será el intercambio, la intersección o el acontecimiento que los atraviesa a uno y otro en un devenir, lo que producirá lo real. De ello cabe inferir que, de entre los muchos planos de significación del bergsonismo, de entre las muchas líneas de hechos que persigue, que entran en resonancia con una constelación creciente de conceptos, descuella siempre el plano de lo virtual como latencia, ya no como fundamento, del devenir. Más que a la intuición como método de la «metafísica positiva» bergsoniana, más que a la duración como clave de lo real psicológico, más incluso que al magma creativo en que se da la vida, lo virtual es fundamental como promesa en que comparecen diferencia y devenir.

Que el devenir sea novedad y creación de diferencias responde a la parte de virtualidad gracias a la que deviene lo que deviene: devenir en lo meramente actual incurriría en una contradicción insoluble. Hay una parte de lo real que no está inmediatamente presente en lo presente. He aquí el sentido de la convergencia de dos líneas de hechos, virtual y actual, en una *ontología de lo virtual*. Hay real sin ser presencia inmediata, hay otra existencia que la pura presencia. A este respecto, debemos a Bergson un enorme favor: poder concebir, a partir de su doctrina, e incluso contra ella en algunos casos, un virtual como elemento de pleno derecho de la presencia. El mundo, que es presencia, no se

modo que «lo real de la ciencia pone una ontología *virtual*, aunque precisa y robusta, en el lugar de la ontología potente, pero parcialmente indeterminada y elusiva, de la experiencia de las actualidades. La ciencia revela así una faceta de lo real oculta a la experiencia, eficaz sin duda, y susceptible de ser revisada y reformulada en función de los progresos del conocimiento, pero cuya identificación con la actualidad sería, sea como fuere, absurda [...]» (ib., p. 234). Debemos evitar «una visión demasiado unilateral de lo real». Por último, como la ciencia, aunque teniendo por objetivo lo real, se despliega fundamentalmente «en el reino de lo no-actual», no equipara a lo actual ni a lo no-actual con la realidad, sino que la realidad se produce en su relación. Lo virtual es así «una figura —una representación— de las cosas y de los hechos desgajada de las condiciones de una experiencia completa, es decir, de una comprensión individuada, singular, vivida como presente». Tal aprehensión de lo real es, en cambio, lo actual. «La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿se reduce lo real a sus actualidades? La respuesta que proponemos es decididamente negativa. No concebimos, en efecto, una realidad que no incluyese a actual alguno; pero tampoco comprendemos a un real reducido a la singularidad actual de experiencias. Tenemos que decir, por tanto, que el concepto de realidad es una *construcción* que comporta una faceta de actualidad y una faceta compuesta por lo *virtual* y lo *probable*» (ib., pp. 231-232). Creemos, en definitiva, que Granger lleva a cabo en las ciencias un proyecto similar al realizado por Deleuze en filosofía y que los conceptos de uno pueden ser provechosamente reclutados por el otro.

¹¹⁷ H. BERGSON, *Mélanges* (éd. A. Robinet), P.U.F., Paris, 1972, p. 483.

da del todo, no se agota en lo dado, porque uno de los modos de lo real significa estar presente como indeterminación virtual. Actualización es ya diferenciación: lo actual no se asemeja a lo virtual del que proviene. ¿No deberíamos reconocer, de acuerdo con cuanto antecede, que el fondo de la existencia es un no-presentarse-del-todo, es decir, un aplazamiento de su presencia completa, nunca completa en lo dado? Se entendería entonces que sólo ese aplazamiento virtual podría ser donación de libertad. Lo no inmediatamente presente de la inmanencia, esto es, lo virtual, no se interpone como elemento extraño en el presentarse de la presencia, sino que hace de la presencia algo siempre nuevo, un devenir. Que no todo pueda estar presente bajo el mismo modo en el mismo tiempo abraza la esperanza de que cualquier estado presente, cuya determinación parece arrastrarlo todo al todo, pueda ser cuestionado y relativamente superado. Lo actual es presencia en plenitud, consunción; lo virtual es presencia en espera, crecimiento. Real es el mixto de actual y de virtual, de materia y de vida dirá Bergson en *La evolución creadora*.

En *Materia y memoria* analiza Bergson el circuito real de intercambio formado por lo actual y lo virtual. El circuito virtual-actual se define como una endosmosis o intercambio de elementos de una y otra parte¹¹⁸. Para Bergson, el ser es duración y diferencia porque es pasado que se conserva en sí mismo (virtualidad) y porque actúa en el presente sin estar determinado a actuar de esta o de aquella manera (intercambio indeterminado). Bergson critica a la metafísica en dos sentidos: primero porque no hay una identidad del devenir de la que *deducir* lo que deviene, segundo porque el «sin-fondo» del devenir, por tomar la expresión de Deleuze, es heterogéneo, pura movilidad, devenir deviniendo. En términos estrictos, Bergson nos previene, en primer lugar, de no caer en el error de pensar la evolución partiendo de lo evolucionado, en segundo lugar de no caer en el error de pensar la duración con el modelo del espacio, o, lo que viene a decir lo mismo, lo virtual con el modelo de lo actual. La mayor parte de los graves errores de la filosofía provienen, según Bergson, de una confusión entre el «método intuitivo» y el «mecanismo cinematográfico del pensamiento», entre el mundo del tiempo y el mundo del espacio. Tal como él la entiende, «la genealogía de la metafísica es la genealogía de la ocultación de lo absolutamente nuevo».¹¹⁹

Lo virtual no es lo posible, sino lo real en estado de implicación recíproca, aún no desvelada, aún no requerida por la vida. Precisamente es el gran principio de la «atención a

¹¹⁸ H. BERGSON (1896), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 214.

¹¹⁹ CL. ROMANO, «Bergson métaphysicien et critique de la métaphysique», en *Philosophie*, 70 (2001), p. 73.

la vida» el que explica la puesta en marcha del proceso de actualización¹²⁰. En lo virtual hay una precipitación de presencia, una «danza molecular» dice Deleuze, que está a un paso de actualizarse: lo virtual es presencia en espera de hacerse cuerpo y, por consiguiente, posibilidad para el cuerpo de constituirse de otra manera. El error más molesto a este respecto no sería en rigor sino concebir lo virtual como ausencia y lo actual como presencia. De la ausencia nada puede venir, mientras que lo virtual causa efectos reales sobre lo actual, tanto como la memoria sobre la acción. Actualización de un virtual tiene el significado preciso de entrar en el dominio de la acción, no en el de la realidad. Pero lo virtual también es inagotabilidad de la presencia, de lo existente, de lo otro de lo mismo de la presencia. Lo virtual es lo que se resiste a ser presente en el modo en que el presente pretende ser la totalidad de lo que puede ser presentado. La inmanencia es entonces totalmente real, aunque suspendida, en retirada de lo actual, contraída en la forma vacía del tiempo y replegada en la vida inorgánica. Cada modo de lo real será irreductible el uno al otro pues «de lo limitado a lo ilimitado hay toda la distancia de lo cerrado a lo abierto. No es una diferencia de grado, sino de naturaleza».¹²¹

Pensar la experiencia a partir de la mera actualidad de lo presente arroja un balance del que recelar en la justa medida en que aspira a eliminar una de las partes de la presencia. Pero todavía no hemos mencionado lo esencial. Pensar desde ambos lados, desde las dos tendencias de lo real, tiene como consecuencia directa, en primer lugar, determinar lo real como mixto en devenir, como proceso de diferenciación cuyas actualidades se hallan *envueltas* en un todo virtual, la memoria para Bergson y la vida no-orgánica para Deleuze. Pensar desde ambos lados significará por lo pronto la posibilidad, sin la que el pensamiento

¹²⁰ La noción bergsoniana de «atención a la vida» está relacionada con la capacidad de nuestro cuerpo, con las sensaciones que recibe y con los movimientos que es capaz de ejecutar, de limitar, «fijar», «dastrar» y «equilibrar» al espíritu para que no se pierda en «ensoñaciones». La «atención a la vida» es la cohesión del «normal trabajo del espíritu» en contacto con el «tejido de los acontecimientos» (*Matière et mémoire*, cit., p. 312). La atención consiste en proyectar círculos de recuerdos cada vez más profundamente en la memoria para responder más eficaz y libremente al presente. Romper ese equilibrio del cuerpo con el espíritu, del centro de acción con la memoria, conllevaría, por tanto, una quiebra de la atención a la vida, un grave despropósito en la adaptación a la situación presente y, en último término, «sueño» y «alienación», una perturbación en que la memoria y la atención perderían influencia con la realidad. Podemos pensar que aquella parte de la memoria que la atención a la vida no *afecta*, o, lo que es lo mismo, aquel «plano de la conciencia» del que la atención a la vida no hace uso, se acerca más a la base de la memoria que a su vértice senso-motor. La gran idea a la que se atiene Bergson es que hay «tonos diferentes de vida mental», que «nuestra vida psicológica puede tener lugar a alturas diferentes, a veces más cerca, a veces más lejos de la acción, según el grado de nuestra *atención a la vida*» (*Matière et mémoire*, cit., p. 166). De acuerdo con nuestra atención a la vida, según su «alteración» o «disminución», la calidad de nuestra vida psíquica será de una u otra manera (cfr. H. BERGSON [1919], *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences*, en *Œuvres*, ed. cit., pp. 873, 925, 930, 946). Interesarse por la vida es actuar, devenir-activo según Deleuze. Entre los dos extremos de la vida se da la colaboración entre lo virtual y lo actual, un estado mixto, una composición. Bergson tiene así el mérito de haber intentado, con la noción de atención a la vida, «restaurar al cuerpo en su debate con el mundo» (M. MERLEAU-PONTY [1978], *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1997 [sobre cursos de Merleau-Ponty de 1947-1948], p. 79).

¹²¹ H. BERGSON (1907), *L'Évolution créatrice*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 718.

no es, de pensar de otro modo. Sin lo virtual, «invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento»¹²² se convertiría en una tarea desesperada. En segundo lugar, la posibilidad de pensar dos aspectos de la actividad real viene dada por la intuición en Bergson y por el empirismo trascendental de Deleuze. En ambos casos, lo real será siempre la intersección, el paso o el intercambio, continuo e impredecible, de una tendencia a otra, de uno a otro carácter de pensamiento, de uno a otro modo de presencia en una mutua inmanencia, bifurcación o doble estructura.

La filosofía bergsoniana se pregunta por un mundo de acontecimientos, de «progresos», no de cosas, así como la deleuzeana se pregunta por los acontecimientos. Tanto para uno como para el otro, como dice Francis Wolff, un acontecimiento «solo, único, independiente de los otros acontecimientos del mundo, no es un acontecimiento: es cosa. Un acontecimiento no es él mismo, en su singularidad de acontecimiento que sólo ocurre una vez, esta vez, en este momento de la historia del mundo, más que por su *lugar* y ese lugar es dado por la serie»¹²³. Esa «serie», tematizada por Deleuze en varios lugares y que Bergson llama la continuidad de la duración o el impulso creador de la vida, constituye un «devenir». El devenir no es lo indivisible, sino lo que sólo se divide cambiando de naturaleza; todo cambio en él es una diferencia, toda diferencia un acontecimiento (NP 80). Devenir es aquello para lo que un cambio de dirección significa una diferencia de naturaleza, entrar en otra serie es una transformación. En el devenir, diferentes acontecimientos son diferenciaciones; devenir es sucesión de las diferenciaciones. Por eso estamos justificados para decir que el devenir es la serie de los acontecimientos, entendiendo por «serie» el proceso de acontecimientos causados unos por los otros de tal manera que ningún acontecimiento originario, ninguna causa primera, ninguna explicación última o fundamento absoluto podría reducirlo.

El devenir debe su carácter irreductible, su alergia a toda trascendencia, su renuencia a todo instante superior al que debería rendirse, al hecho de que no hay nada a lo que pueda ser remitido. La idea de devenir sería entonces tan radical, como noción primera, que se nos impondría en tanto que inanalizable e irreductible¹²⁴. El recurso de Bergson a la «intuición» provendría de la imposibilidad de pensar el devenir en sus justos términos.

¹²² H. BERGSON (1934), *La Pensée et le mouvant*, cit., p. 1422.

¹²³ F. WOLFF, *Dire le monde*, P.U.F., Paris, 1997, pp. 78-79.

¹²⁴ Cfr. J. WAHL, *Traité de métaphysique*, Payot, Paris, 1957, p. 40: «podríamos preguntarnos incluso si hay un pensamiento del devenir. Tal cosa depende del sentido que demos a la palabra pensamiento. Si entendemos por ello un pensamiento científico preciso y si entendemos por devenir algo que es la negación de esa precisión, no puede haber pensamiento del devenir. Sólo si hay un modo de pensamiento más amplio, análogo a esa fusión de nosotros mismos con nosotros mismos en tanto que devenimos, descrita por Bergson con el nombre de intuición, podremos hablar de un pensamiento del devenir. Pero ése es un pensamiento que es la negación del pensamiento puramente intelectual».

Según Jean Wahl, la idea de devenir es, en efecto, una idea primera y no podemos derivarla más que de devenires particulares que la presuponen en sí misma. Si el pensamiento piensa el mundo, tiene que pensarlo como devenir en devenir o acontecimentalidad: si la realidad es multiplicidad sólo podrá ser pensada positivamente desde la multiplicidad del pensamiento, desde el pensamiento hecho multiplicidad. Dicho con otras palabras, si sólo se puede pensar lo que es real y lo real es multiplicidad, entonces sólo de la multiplicidad puede partir el pensamiento. Por eso el porvenir de la metafísica en la época del pensamiento postmetafísico no es ya convertirse en «ciencia del espíritu» como confiaba Bergson, sino convertirse antes bien en ciencia de las multiplicidades, como se percibe muy bien en el proyecto filosófico de Deleuze. Como explica Éric Alliez, la historia de la filosofía deleuzeana «sólo se concibe a partir de un bergsonismo spinozista que plantea la necesidad del sistema (del concepto) como heterogénesis (de la vida)»¹²⁵. La multiplicidad no es una prueba a la que sometemos lo real para dar cuenta de su legitimidad como diferente, sino que pertenece a lo real mismo el ser múltiple y durativo¹²⁶. El término de multiplicidad no designará una unión contra natura de lo Uno y de lo Múltiple; designará por contra una organización de lo heterogéneo que no requiere de una unidad superior para operar como sistema¹²⁷. No es cuestión de lo múltiple, sino de la multiplicidad, convertida en sustantivo. La multiplicidad es otro nombre del devenir, sin centro de unificación y que sólo se define por las intensidades que la recorren, por sus tonalidades (Bergson) o por sus dimensiones (Deleuze). La multiplicidad heterogénea es la noción con la que la vida refiere a la vida, su tiempo es un tiempo flotante que varía en sí mismo.¹²⁸

Una idea sobresaliente de Bergson a este respecto y muy influyente en Deleuze es que la continuidad del ser no es necesariamente homogénea. El devenir es sucesión heterogénea, organización cualitativa y creativa de lo real. Lo actualizado no se asemeja a lo virtual del que procede porque la actualización es una diferenciación: el fruto no se asemeja a la flor de la que proviene, el insecto no se parece a la larva de la que eclosiona¹²⁹. De ahí que el proceso evolutivo no implique la realización de un posible, sino la actualización de un virtual. Lo actualizado no se asemeja a lo virtual desde el instante en que la evolución no

¹²⁵ É. ALLIEZ, «Sur le bergsonisme de Deleuze», en É. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 263-264.

¹²⁶ Cfr. W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, cit., Lecture VI («Bergson and his critique of Intellectualism») es un intento por demostrar que la «simpatía intuitiva» bergsoniana es la instancia metafísica que nos permite penetrar en el devenir deviniendo de lo real, puesto que lo que existe realmente no son las cosas ya elaboradas, sino las cosas *in the making*.

¹²⁷ K. A. PEARSON, *Germinal Life*, cit., pp. 155-159.

¹²⁸ Cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *L'être-temps. Quelques réflexions sur le temps de la conscience*, P.U.F., Paris, 1999, p. 153: «¿Qué es el tiempo? Es el devenir deviniendo: es la continuación cambiante del presente, es el cambio continuado del ser».

¹²⁹ H. BERGSON (1907), *L'Évolution créatrice*, cit., p. 752.

sigue las leyes de la semejanza, desde el momento en que no se limita a desplegar mecánicamente contenidos previos (P 141). En una acción dada hallamos los antecedentes que la explican y no obstante la acción añade a sus antecedentes algo absolutamente nuevo, una diferencia rebelde a los mismos, estando «en progreso sobre ellos como el fruto sobre la flor».¹³⁰

La actualización de un virtual no es el desvelamiento de un contenido previo, sino una heterogénesis irreductible a la actualidad a que da lugar. Hay un sistema de interpenetraciones que se da en un medio que es la diferencia misma. La evolución revela en consecuencia la dimensión temporal de lo real, el hecho de que el universo está en régimen de creación, es decir, de innovación constante¹³¹. Si todo es actual, el presente es el todo. Por el contrario, si es lo virtual, no todo ser es en acto, la presencia se plurifica, cabe la imaginación y el futuro se abre¹³². El bergsonismo proclama que el todo de lo que se presenta no es el todo de lo posible. En la medida en que lo dado es siempre una mezcla, de percepción y de recuerdo, de mundo y de cuerpo, de lo mismo y de lo otro, de actual y de virtual, lo dado no puede ser el todo, el todo no puede ser lo dado; lo dado sólo podrá ser «lo Abierto», cuya naturaleza consiste en cambiar constantemente y en «hacer surgir algo nuevo» (IM 20). Para Bergson todo es presencia, ser es ser presencia, el universo es interacción de imágenes dadas, la materia no oculta nada. Pero «todo el mundo admite que las imágenes actualmente presentes en nuestra percepción no son el todo de la materia»¹³³. El mérito de Bergson en *Materia y memoria* consiste en haber sabido conjugar una metafísica completa de la imagen con la necesidad de que no todo esté presente de una vez por todas. Lo que vincula íntimamente a Bergson con Deleuze a este respecto es la necesidad de pensar el hecho de que lo actual no es la totalidad de lo sensible, esto es, la necesidad de «extraer de todo real una parte virtual».¹³⁴

Deleuze es, de acuerdo con la definición de Gilson, un «auténtico bergsoniano»¹³⁵. Deleuze extrae de Bergson una fuente intensiva para la ontología, una revitalización de la

¹³⁰ H. BERGSON (1896), *Matière et mémoire*, cit., p. 322.

¹³¹ H. BERGSON (1907), *L'Évolution créatrice*, cit., pp. 534, 633, 698, 700, 794; *La Pensée et le mouvant*, cit., pp. 1260, 1344.

¹³² Cfr. I. PRIGOGINE, «Introduction», en I. PRIGOGINE (dir.), *L'Homme devant l'incertain*, Odile Jacob, Paris, 2001, p. 8: «se ha hablado con frecuencia de una erosión del determinismo. *El futuro no está dado*: a esta opinión, anticipada hace ya un siglo por Henri Bergson, podemos darle hoy día un sentido preciso gracias a las herramientas que nos ofrecen las matemáticas modernas».

¹³³ H. BERGSON (1896), *Matière et mémoire*, cit., p. 284.

¹³⁴ *Ib.*, p. 377.

¹³⁵ É. GILSON, «Souvenir de Bergson», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1959), p. 136: «los verdaderos bergsonianos no son aquellos que repiten las conclusiones de Bergson; son más bien aquellos que, siguiendo su ejemplo, rehacen por su cuenta, y sobre terrenos diferentes, algo análogo a lo que Bergson ha hecho». Por lo demás, Badiou opina de Bergson que es el «verdadero maestro» de Deleuze (A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, cit., p. 62).

ontología que tiene mucho que ver tanto con la virtualidad como con el concepto de multiplicidad heterogénea. Pero en Deleuze se trata en concreto de una ontología de la vida pura, sin conciencia ni sujeto, no de una fenomenología de la vivencia personal, de la duración intuida en nuestro «yo profundo», como en Bergson. En una operación paralela a la que Deleuze sometió al campo trascendental de Sartre, sustrae ahora de la corriente de conciencia todo subjetivismo, convirtiéndola en una «corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo» (TE^b 359). En el primer caso, la vida misma sería inmanente a la conciencia de un sujeto que la vive; en el segundo, la vida define a una experiencia pura, radical, a la que la conciencia del sujeto es inmanente. Este giro hacia un campo trascendental que «escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto» es lo que persuade a Deleuze de la necesidad de pensar con las condiciones de un «empirismo trascendental», en oposición a «todo lo que hace el mundo del sujeto y del objeto» (TE^b 360, 359).

El incremento de la atención a la vida, que implica un «esfuerzo» personal, está coligado con un «arte de lo virtual», un arte de interpretación de los elementos actuales que pueden hacer resonar a la identidad presente con su zona de virtualidades en la inmensidad del campo trascendental. Para cada compuesto actual, para cada serie convergente, se tratará de hacerla devenir integrando nuevas fuerzas que resonarán internamente en ella y que la harán pasar, no a otro mundo, sino a otro pliegue del mundo. Lo virtual no es, en efecto, otro mundo, sino que corresponde a «un arte inmanente de interpretación, una manera de ver que desafía a los grandes conjuntos, a las formas estables de dar cuenta del movimiento. [...] Este arte de interpretación afirma, por tanto, que lo interesante siempre es el devenir y que tenemos que proporcionarnos los medios para vibrar con su diapason, para resonar con él. En este caso, el salto en lo virtual es un salto en el pasado provocado por el presente mismo, del mismo modo que lo actual provoca el salto en un virtual que le es co-presente, coalescente»¹³⁶. Darnos los medios para dar un salto hacia lo virtual, hacia el acontecimiento, a través de las figuras de la contra-actualización, implica para Deleuze una «línea de hechos» que asciende a lo virtual, que se repliega en él y que difiere de la línea que desciende de lo virtual a lo actual. Las dos líneas determinan a lo real por su intersección.

*

Propongo el siguiente esquema a modo de resumen gráfico de lo virtual-actual en Bergson y Deleuze.

¹³⁶ P. CHABOT, «Au seuil du virtuel», en P. VERSTRAETEN et I. STENGERS (coord.), *Gilles Deleuze*, cit., p. 40.

<i>Obra</i>	VIRTUAL	ACTUAL
B	Multiplicidad cualitativa, de interioridad, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, irreductible al número y continua (es indivisa, todo halla en ella una forma de existencia).	Multiplicidad cuantitativa, de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, numérica y discontinua
B	Recuerdo, memoria	Percepción
B	El pasado, como totalidad virtual	El presente, entendido como el grado más contraído del pasado
B	Lo subjetivo o la duración	Lo objetivo o el espacio
B	Diferencias de naturaleza, que no pueden ser pensadas en términos espaciales ni ser representadas. Son tendencias reales y se actualizan por intensidad.	Diferencias de grado, son diferencias de más y de menos, y pueden ser representadas, por ejemplo, numéricamente.
B	El «impulso vital» (vida no-orgánica)	La vida (organismos)
LS	Intensivo (singularidad)	Extensivo (estado de cosas)
LS	Extra-ser	Ser
LS	Insiste o persiste	Existe
LS	Efectos de superficie, lo incorporal	Efectuación del acontecimiento
D, MP	Haecceidad	Sujeto constituido, determinado
MP	Desterritorialización	Territorialización
IM	Cualidad-potencia	Estado de cosas
IM	Conjunción virtual	Conexión real
SPP	Latitud	Longitud
DR	<i>Differentiation</i> : determinación del contenido virtual de la Idea	<i>Differenciación</i> : actualización de tal virtualidad en especies y partes distintas
DR	Estructura, Idea, multiplicidad interna o sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales	Encarnación en relaciones reales y en términos actuales.

CAPÍTULO 6

LAS DOS LÍNEAS

El principio que define la inquietud concreta de la filosofía de Deleuze es el principio de individuación y, correlativo a éste, el problema de la reforma de las individuaciones, respecto de las cuales el sujeto sólo es uno de sus tipos. Por un lado, la actualización y, por otro, el devenir de lo actualizado. Existen, por tanto, dos problemas mutuamente dependientes. En primer lugar, el problema del paso del campo trascendental a los campos empíricos, problema de la individuación de seres concretos y personales. En segundo lugar, el problema de cómo se reforman los individuos creados en condiciones de inmanencia, cómo vuelven a comunicar en el acontecimiento único, en el Afuera, en la naturaleza, sin disolverse en ella (no se trata de un retorno a la naturaleza), sino experimentando su existencia en condiciones de creatividad y de devenir. En la medida en que la materia es una y la misma, aunque en dos estados extremos, las singularidades circulan entre los dos estados de inmanencia: «característica del *acontecimiento* es tanto subdividirse sin cesar como reunirse en un mismo y único Acontecimiento» (LS 138).

Deleuze emplea un grupo de conceptos para el primer problema mencionado: la *efectuación*, definida por la convergencia de las líneas divergentes de base; la *individuación*, definida por la actividad de los campos inmanentes de intensidad; la *diferenciación*, definida por los dinamismos espacio-temporales que corresponden a esos campos; y la *actualización*, definida por la diferencia de intensidad como razón pasiva del paso de lo virtual a lo actual. Individuación, diferenciación, efectuación y actualización son conceptos sinónimos que sólo explican niveles en un mismo proceso y que implican un mismo mundo intensivo que complica a todos los procesos de efectuación. Para la resolución del segundo problema emplea Deleuze preferentemente el concepto de contra-efectuación, aunque no es el único.

(6.1) LA LÍNEA QUE SE EXPLICA DE LO VIRTUAL A LO ACTUAL (GÉNESIS ESTÁTICA)

La condición del campo trascendental real consiste en estar elaborado por las singularidades nómadas, impersonales y pre-individuales que son potencialidades genéticas en sí mismas. Según Deleuze, la «primera etapa de la génesis» la constituye cómo deriva el individuo fuera del campo. La primera etapa de la génesis real de los individuos es la complicación virtual de las singularidades, su consistencia inmanente en las relaciones

diferenciales de intensidad. Ahora bien, las relaciones diferenciales de las singularidades, que determinan en ellas tanto su «repartición» en el campo como su «naturaleza», de acuerdo con la cual se prolongan o se extienden en una dirección determinada, constituyen para las singularidades un «comienzo de efectuación», una relativa fijación de sus relaciones de movimiento y de reposo. Un mundo empieza a aparecer pasivamente en el juego de relaciones de las singularidades. Un mundo potencial está asociado a las relaciones diferenciales y, con ese mundo, que está a la espera de la convergencia efectiva de las series, está asociada igualmente una individualidad en potencia:

«El complejo individuo-mundo-interindividualidad define un primer nivel de efectuación desde el punto de vista de una génesis estática. En este primer nivel, unas singularidades se efectúan a la vez en un mundo y en los individuos que forman parte de ese mundo. Efectuarse, o ser efectuado, significa: prolongarse sobre una serie de puntos ordinarios; ser seleccionado de acuerdo con una regla de convergencia; encarnarse en un cuerpo, devenir estado de un cuerpo; reformarse localmente para nuevas efectuaciones o nuevas prolongaciones limitadas. *Ninguna de estas características pertenece a las singularidades como tales, sino únicamente al mundo individuado y a los individuos mundanos que las envuelven*; por eso siempre es la efectuación colectiva e individual a la vez, interior y exterior, etc.» (LS 133-134; c.m.).

Las singularidades no seleccionan a los individuos en que se efectúan, no saben en qué cuerpo entrarán, cómo se prolongarán ni dónde se compondrán con otras cosas. Estas «características» no les pertenecen. Son neutras o pasivas. Tienen una naturaleza y una distribución, pero no se seleccionan a sí mismas, sino que la selección (regla de convergencia en lo actual) es operada por un mundo y por los individuos de ese mundo. No se eliminan las unas a las otras, no se superponen las unas a las otras, no se excluyen. La síntesis disyuntiva es el principio de no exclusión de las singularidades, de pasividad ontológica en el campo trascendental. De ahí que la génesis sea pasiva en este estadio o primera etapa, en el plano mismo de inmanencia y como primer nivel de efectuación. La primera etapa está definida por la construcción de un mundo y de las individualidades asociadas a la intensidad de la convergencia del mundo. El primer nivel de efectuación produce correlativamente mundos individuados y yoes individuales que pueblan cada uno de esos mundos. Los individuos se constituyen en la vecindad de singularidades que ellos envuelven; y expresan a los mundos como círculos de convergencia de las series que dependen de esas singularidades (LS 135-136).

Pero sobre este primer nivel, sobre el nivel del mundo, y por la condición caótica de la inmanencia, resulta evidente que existe una comunidad de los mundos actualizados, un *continuum* formado tanto por las series divergentes como por las convergentes, la materia

común a ambas o el Acontecimiento que sobrevuela tanto a las singularidades como a sus efectuaciones. El segundo nivel de la génesis estática consiste en la nueva perspectiva que adquirimos sobre el campo trascendental impersonal que se construye sobre los mundos individuados y en el que los mundos individuados coexisten con los mundos imposibles, una vez que la divergencia no es expulsada de la inmanencia por un Dios calculador. Ésta es la respuesta de Deleuze a un Leibniz que «no llegó a entender el libre principio de ese juego, porque no supo ni quiso insuflarle el suficiente azar, ni hacer de la divergencia un objeto de afirmación como tal» (LS 138).

La pregunta es tal vez por qué hacer del campo trascendental, que parecía condición previa a la individuación del mundo, un segundo nivel de efectuación, posterior a la efectuación. La respuesta es sencilla: el campo trascendental impersonal no preexiste a los mundos individuados, no es una profundidad indiferenciada, sino que coexiste virtualmente con las individuaciones, rodeándolas con una zona de indeterminación. Constituye, por tanto, una segunda etapa de la génesis estática en tanto que define a la *materia común* a los mundos efectuados y a las singularidades no efectuadas; una segunda etapa que sólo *aparece* cuando, desde los *mundos efectuados*, la divergencia es afirmada en su síntesis con la convergencia. La génesis es aquí pasiva o estática porque la materia no decide nada; pasa lo que tiene que pasar, de acuerdo con el azar de los movimientos y de las relaciones. Los mundos no son más o menos verdaderos, no hay jerarquía alguna en los mundos individuados, ninguna eminencia.

Cuando identificamos entre las series convergentes y los mundos individuados algo que los trasciende y que, sin embargo, los acompaña inseparablemente en su aparecer, surge entonces un segundo nivel sobre el terreno de la primera efectuación (LS 137). Primero aparece un medio relativo en el campo trascendental, un centro de convergencias a partir de las singularidades-acontecimientos que lo constituyen. Aparece un «*Umwelt* que organiza a las singularidades en círculos de convergencia, individuos que expresan esos mundos, estados de cuerpos, mezclas o agregados de esos individuos, predicados analíticos que describen a esos estados» (LS 140-141). Aparece un mundo porque las singularidades se organizan en torno a un centro intensivo, una relación diferencial, un campo de individuación inmanente. Pero el campo de esos campos es un «segundo complejo, muy diferente, construido sobre el primero: *Welt* común a varios mundos o a todos ellos, personas que definen esos “algo en común”, predicados sintéticos que definen a esas personas, clases y propiedades que derivan de ellos» (LS 141). Es un cosmos unívoco, en tanto que las singularidades pueden entrar en varias composiciones, en varios mundos

relativos, al mismo tiempo, constituyendo entonces el *caosmos* sobre el que los entornos o mundos cristalizan. Éstas son las dos claves de la génesis estática en Deleuze.

Las singularidades se efectúan en individuos y mundos, pero poseen una parte ineffectuada, en la medida en que su efectución concreta no las agota: siguen perteneciendo al *caosmos*, a un único Acontecimiento. Las singularidades son los acontecimientos trascendentales porque sólo una parte de ellas se efectúa, permaneciendo la otra en el fondo inmanente donde la divergencia es un objeto de afirmación como tal. Los mundos efectuados son múltiples, pero el cosmos sobre el que los mundos aparecen es la multiplicidad de divergencia que contiene la diversidad de las convergencias. Los mundos imposibles se definen por divergencia de las series compuestas, pero tanto los mundos imposibles como los posibles siguen estando unidos por el *caosmos*, por la única materia que entra en todos ellos en relaciones variables de composición y de convergencia, de efectución y de actualización, en función de la vida que son capaces de organizar. La penetración en el campo sub-representativo y común a los mundos creados significa para Deleuze que habremos dejado de definirnos simplemente ante un mundo individuado constituido por singularidades ya fijadas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresan ese mundo. La virtualidad inmanente es, por contra, la característica de las singularidades, una virtualidad que es, en el límite, válida para todos los mundos, más allá de sus divergencias y de los individuos que los pueblan (LS 139).

Tanto los mundos posibles como los imposibles, los efectuados como los no efectuados expresan la actividad de una materia informal absolutamente común, el «zócalo» inmanente a todos los mundos y a la creación del mundo, el campo trascendental impersonal en el que todo se compone, reforma y disuelve. La primera etapa de la génesis es, por tanto, estática o pasiva porque se regula por un «juego trascendental pre-individual e impersonal» (LS 142), esto es, por el movimiento de partículas en el campo trascendental que produce convergencias en las líneas divergentes de base. Se trata de un juego impersonal en la medida en que no existe un Yo, un Sujeto ni un Dios como instancia de evaluación para decidir qué pasa y qué no. En condiciones de inmanencia absoluta, aparece y se actualiza, pasa a presencia, lo que tiene que pasar de acuerdo con sus intensidades y relaciones. La inmanencia no selecciona nada, por eso es estática o pasiva. Pero esto no significa que carezca de movimiento; todo lo contrario, la inmanencia es el movimiento infinito de una materia ilimitada e informal. Que la inmanencia no selecciona nada y que lo que actualiza es la vida misma quieren decir una y la misma cosa. Pasa lo que, en el caos de azar inmanente de una materia informal e impersonal, entra en líneas intensivas

convergentes; se presenta aquello que, en el seno de la vida inorgánica, logra crearse un organismo. Esta génesis es pasiva, neutra, estática, pero no indiferenciada o vacía. Es pasiva porque no se selecciona a sí misma desde el exterior; neutra porque lo contiene todo, sin selección previa alguna; estática porque el aparecer del movimiento pertenece a los mundos individuados. La síntesis disyuntiva constituye, por tanto, la *razón pasiva del aparecer*.

La razón pasiva del aparecer se efectúa en la individuación, en la medida en que la individuación no puede ser lógicamente posterior a los individuos constituidos; poco sentido tiene buscar el principio de individuación en determinado elemento de lo constituido, aunque sea un elemento general y común a todos.

«Al contrario, cuando decimos que el ser unívoco se relaciona esencial e inmediatamente con factores individuantes, no entendemos por éstos a los individuos constituidos en la experiencia, sino a lo que actúa en ellos como principio trascendental, como principio plástico, anárquico y nómada, contemporáneo del proceso de individuación y que no es menos capaz de disolver y de destruir a los individuos que de constituirlos temporalmente: modalidades intrínsecas del ser, que pasan de un “individuo” a otro, que circulan y comunican bajo las formas y las materias. Lo individuante no es el simple individual. Con estas condiciones, no basta con decir que la individuación difiere en naturaleza de la especificación. [...] Hace falta mostrar no sólo cómo la diferencia individuante difiere en naturaleza de la diferencia específica, sino en principio y ante todo cómo la individuación *precede* implícitamente (*en droit*) a la forma y a la materia, a las especies y las partes, y a cualquier otro elemento del individuo constituido. La univocidad del ser, en tanto que se relaciona inmediatamente con la diferencia, exige que mostremos cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales: cómo un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto a las especificación de las formas, a la determinación de las partes, como a sus variaciones individuales» (DR 56-57).

La individuación no procede ni por la forma (porque las formas son derivadas, posteriores, compuestas en un plano de organización) ni por la materia (porque la materia es un flujo de singularidades pre-individuales e impersonales que pueden entrar en cualquier cosa, sin poder de selección); no procede ni cualitativa ni extensivamente, porque «ya está supuesta por las formas, las materias y las partes extensivas (no sólo porque la individuación difiere en naturaleza)» (DR 57). En perfecta coherencia con lo que hemos considerado hasta ahora, Deleuze sostiene que el principio de individuación no se impone desde fuera al fondo inmanente, sino que tendrá que ser necesariamente inmanente a ese fondo y, en tanto que no puede ser posterior a las individuaciones que efectúa, el principio pertenece al campo trascendental. La individuación es el principio que actúa en las singularidades pre-individuales y, más tarde, desde éstas a los individuos; existen, pues, dos momentos de actuación del principio o dos momentos de la diferenciación.

El principio de individuación sólo puede hallarse en un campo previo de individuación: un campo previo, pero sólo formalmente hablando (*en droit*), pues el campo no preexiste a los individuos que en él se forman. En la medida en que el campo de individuación es trascendental, el principio de individuación también será trascendental, en el sentido de que no está determinado por los individuos que constituye, ni calcado sobre sus figuras. Debe ser, por tanto, un principio que opera como razón de las relaciones diferenciales entre las singularidades, como sentido de la divergencia de las series, como comunicación de los acontecimientos y como actualización de los virtuales. La individuación es inmanente como principio que trasciende a los individuos compuestos. El criterio de un principio de individuación no deberá ser buscado, por tanto, en los planos extensos en los que los individuos se organizan (cfr. TE^a 120-121). Será una diferencia interna a las virtualidades en un campo trascendental la que se exponga y diferencie en las diferencias externas de las actualizaciones en los mundos individuados.

Deleuze se pregunta, en efecto, qué puede ser la diferencia interna al campo de individuación, qué puede actuar como dinamismo interno a la inmanencia pura, en la que formalmente no existe ningún individuo constituido, ninguna efectuación ni estado de cosas, sino sólo sus singularidades-acontecimientos: «profundidad original, intensiva, que es la matriz del espacio en su conjunto y la primera afirmación de la diferencia» (DR 72). La intensidad es el «elemento genético más profundo»¹³⁷, lo que hace que la diferencia se diferencie, que las singularidades diverjan y converjan y que las virtualidades formen circuito. La intensidad es el *diferenciante*, el *Sich-unterscheidende* que opera en los campos de individuación y mediante el cual se halla el diferente al mismo tiempo reunido, en lugar de estar representado con la condición de una semejanza, de una identidad, de una analogía, de una oposición previas (DR 154). Es importante tener presentes los textos de Deleuze.

«El individuo no es ni una cualidad ni una extensión. La individuación no es ni una calificación ni una partición, ni una especificación ni una organización. El individuo no es una *species infima*, como tampoco es un compuesto de partes. Las interpretaciones cualitativas o extensivas de la individuación son incapaces de fijar una razón por la que una cualidad dejaría de ser general o por la que una síntesis de extensión comenzaría en una parte y acabaría en otra. La calificación y la especificación suponen de entrada a individuos por calificar; y las partes extensivas son relativas a un individuo, no a la inversa. Pero, precisamente, no basta con marcar una diferencia de naturaleza entre la individuación y la diferenciación en general. Esa diferencia de naturaleza seguirá siendo ininteligible mientras no aceptemos su consecuencia necesaria: que *la individuación*

¹³⁷ DR 78. Para la influencia de Hermann Cohen en la concepción de la intensidad de Deleuze, véase J. SIMONT, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les "fleurs noires" de la logique philosophique*, L'Harmattan, Paris, 1997, «Appendice: Des deux usages de l'intensité (Cohen/Deleuze)», aunque dedicado principalmente a Cohen. Cfr. DR 298.

precede implícitamente (en droit) a la diferenciación, que toda diferenciación supone un campo intenso de individuación previo. Bajo la acción del campo de individuación se actualizan tales relaciones diferenciales y tales puntos relevantes (campo pre-individual), es decir, se organizan en la intuición conforme a líneas diferenciadas en relación a otras líneas. [...] Toda reducción de la individuación a un límite o a una complicación de la diferenciación compromete al conjunto de la filosofía de la diferencia; cometemos, esta vez en lo actual, un error análogo al que cometíamos al confundir lo virtual con lo posible. La individuación no supone ninguna diferenciación, sino que la provoca. Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primeras, sino que están aprisionadas en los individuos como en cristales. Y el mundo entero, como en una bola de cristal, se lee en la profundidad móvil de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad» (DR 318; c.m.).

Existe la diferencia en sí, que es la inmanencia, pero el movimiento de la inmanencia misma es lo que hace diferir a la diferencia, un en-sí de la diferencia como un diferenciante, que no puede ser algo extenso, formado o individuado, es decir, algo *ya diferido*. La diferencia en sí es más bien algo que se constituye como diferencia entre diferencias y, por tanto, como principio de individuación:

*«¿En qué condiciones desarrolla la diferencia ese en-sí como “diferenciante” y reúne a lo diferente más allá de toda representación posible? Creemos que la primera característica es la organización en series. Tiene que constituirse un sistema sobre la base de dos o más series, definida cada serie por las diferencias entre los términos que la componen. Si suponemos que las series entran en comunicación por la acción de cierta fuerza, sucede entonces que esa comunicación relaciona a diferencias con otras diferencias o que constituye diferencias de diferencias en el sistema: esas diferencias a la segunda potencia desempeñan el papel de “diferenciante”, es decir, relacionan a las diferencias de primera potencia las unas con las otras. Este estado de cosas se expresa adecuadamente en algunos conceptos físicos: acoplamiento entre series heterogéneas; del que deriva una resonancia interna en el sistema; de donde deriva un movimiento forzado cuya amplitud misma desborda a las series de base. Podemos determinar la naturaleza de esos elementos, que funcionan a la vez por su diferencia en una serie, de la que forman parte, y por su diferencia de diferencia, de una serie a otra: esos elementos son *intensidades*, siendo la característica fundamental de la intensidad *estar constituida por una diferencia que remite por sí misma a otras diferencias*» (DR 154-155; c.m.).*

Así pues, las singularidades se organizan en series, de acuerdo con la diferencia de intensidad que es propia de la serie; las series heterogéneas se acoplan, comunican entre sí por las intensidades que intercambian y de la que deriva una resonancia interna, propia del sistema heterogéneo que las series forman. Pero las intensidades, como diferencias de diferencias, desbordan las propias series y resuenan con otras, provocando un movimiento forzado en el sistema inicial. De este modo se generan en el sistema, dice Deleuze, «dinamismos espacio-temporales» que expresan a la vez «la resonancia de las series acopladas y la amplitud del movimiento forzado que las desborda» (DR 155). Los dinamismos espacio-temporales expresan, por tanto, la primera etapa de efectuación de las

singularidades acopladas en series resonantes, convergentes en su comunicación, pues a partir de los dinamismos generados se desarrollan cualidades y extensiones (DR 156). En esta etapa de la génesis estática, «sujetos larvarios», «yoes pasivos» o sujetos «germinales» propios de la vida no-orgánica pueblan los dinamismos espacio-temporales (DR 37, 107, 155-156, 251, 283, 332; PP 127-128; TE^a 137). Los dinamismos se generan pasivamente por las intensidades que recorren a las singularidades pre-individuales organizadas en series y definen la primera fase de la diferenciación de la diferencia, siendo la otra fase la diferenciación propia de los individuos constituidos por las cualidades y en las extensiones. La diferencia se diferencia entonces dos veces, la diferenciación tiene dos formas complementarias: una vez en las singularidades (causa pasiva) y otra en las individuaciones (causa activa).

Pero Deleuze se pregunta aún qué es lo que logra que las series heterogéneas entren en comunicación, qué fuerza logra unir a las series diferentes manteniendo su diferencia. Habrá que emplear aquí, por tanto, la potencia de un empirismo superior en la determinación de las fuerzas que operan en el campo trascendental:

«Esos dinamismos siempre conllevan un campo en el que se producen y fuera del cual no se producirían. Dicho campo es intensivo, es decir, implica una distribución en profundidad de diferencias de intensidad. Aunque la experiencia nos proporciona siempre intensidades ya desarrolladas en las extensiones, ya recubiertas por cualidades, tenemos que pensar, justamente como condición de la experiencia, intensidades puras envueltas (*enveloppées*) en una profundidad, en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad, a toda extensión. La profundidad es la potencia del puro *spatium* inextenso; la intensidad no es sino la potencia de la diferencia o de lo no-idéntico en sí, y cada intensidad es ya diferencia [...]. Dicho campo intensivo constituye un medio de individuación. [...] No basta con descubrir una diferencia de naturaleza entre la individuación por un lado y, por otro, la especificación o la partición. Porque, además, la individuación es la condición previa con la que la especificación y la partición o composición operan en un sistema. La individuación es intensiva y sobreentendida por todas las cualidades y especies, por todas las extensiones y partes que efectúan o desarrollan el sistema. Pero todavía hace falta, siendo la intensidad una diferencia, que las diferencias de intensidad entren en comunicación. Hace falta como un “diferenciador” de la diferencia, que relacione lo diferente con lo diferente. Lo que hemos venido a llamar precursor oscuro posee ese papel. [...] Si es cierto que todo sistema es un campo intensivo de individuación construido sobre series de bordes heterogéneos o irregulares, poner en comunicación a las series, bajo la acción del precursor oscuro, induce fenómenos de *acoplamiento* entre las series, de *resonancia interna* en el sistema, de *movimiento forzado* que tiene la forma de una amplitud que desborda a las series de base mismas. Un sistema adquiere cualidades y se desarrolla en extensión con esas condiciones. Pues una cualidad siempre es un signo o un acontecimiento que brota de las profundidades, que fulgura entre intensidades diferentes y que dura el tiempo que dura la anulación de su diferencia constitutiva. Por encima de todo, el conjunto formado por esas condiciones es lo que determina a los dinamismos espacio-temporales, que son en sí mismos generadores de dichas cualidades y extensiones» (TE^a 135-136).

El conjunto de determinaciones que describe Deleuze (el campo de individuación, las series de diferencias intensivas, el precursor oscuro, el acoplamiento, la resonancia, el movimiento forzado, los sujetos larvarios y los dinamismos) va más allá de lo empírico, precede a lo empírico como la condición a lo condicionado y enuncia «las categorías de todo sistema en general» (TE^a 137), es decir, las categorías de la inmanencia pura. Si no pensamos los individuos a partir de los individuos, sino a partir de las singularidades pre-individuales que los individuos encarnan; y si no pensamos la diferencia en su estado diferenciado, sino como diferenciante, entonces nos vemos obligados a invocar la actividad de un «precursor oscuro», de un campo potencial de virtualidades que acompaña a la actualización y sin el cual ésta no aparecería. El precursor oscuro es de este modo el «en-sí de la diferencia o el “diferentemente diferente”, es decir, la diferencia en segunda potencia, la diferencia consigo misma que relaciona a lo diferente con lo diferente por sí mismo» (DR 157).

En primer lugar, existe la materia informal del *caosmos*, la materia inmanente dotada con intensidades, con diferencias de intensidad, como razón de las heterogeneidades y de la organización de las partículas inmanentes en series divergentes. Las partículas inmanentes son singularidades, *haecceidades* que tienen una realidad completa pese a no ser individuales: «más allá de lo individual, más allá de lo particular como de lo general, no hay un universal abstracto: lo “pre-individual” es la singularidad misma» (DR 228). En segundo lugar, las singularidades, en cuyo movimiento se constituyen relaciones de velocidades y de reposo, caídas y elevaciones de intensidad, expresan relaciones diferenciales de acuerdo con las intensidades que pasan por ellas y que ellas hacen pasar en la materia virtual. Por eso consiste la individuación en campos de factores intensivos fluyentes que han dejado de tomar la forma del Yo y del Sí mismo. La individuación se confunde con la diferencia de intensidad inmanente. Operando bajo todas las formas, la individuación como tal, dice Deleuze, no es separable de un fondo puro que ella hace surgir y que trae consigo (DR 197).

El fondo inmanente se constituye entonces como auténtico campo intensivo de individuación que determina a las relaciones diferenciales de las singularidades a encarnarse en dinamismos espacio-temporales. La presencia se distingue de la inmanencia, pero la inmanencia sigue bañando a la presencia y no se distingue realmente de ella. Los dinamismos relacionan a lo virtual con lo actual, diferenciándolos, pero el ser mismo de los dinamismos es la intensidad, la diferencia de intensidad. El principio trascendental, el principio del campo trascendental impersonal es la intensidad de los dinamismos espacio-temporales, de los flujos de materia o de las máquinas impersonales. Estos elementos

siempre son para Deleuze más profundos que las cualidades y las extensiones actuales, que las especies y las partes actuales. Constituyen los auténticos ingredientes del campo subrepresentativo y, por esa misma razón, no pueden ser descubiertos en lo actual, es decir, en el ámbito en el que están habitualmente recubiertos por las extensiones y cualidades constituidas (DR 276). Para Deleuze, todo muestra que, en la experiencia, la *intensio* (intensidad) es inseparable de una *extensio* (extensidad) que la relaciona con lo *extensum* (extensión). Pero la intensidad misma aparece subordinada a las cualidades que ocupan a la extensión. Somos incapaces de experimentar a la intensidad como tal. No conocemos intensidad más que «ya desarrollada en una extensión y recubierta por cualidades», en las que se anularía o tendería a anularse si no siguiese implicada en sí misma cuando se explica en una extensión (DR 287-288, 294).

De este modo descubre Deleuze que el fondo inmanente y diferencial genera campos intensivos de individuación, a cuyo paso las singularidades en movimiento son determinadas a encarnar dinamismos espacio-temporales que subyacen a la formación de las cualidades y partes de los individuos (TE^a 141). Resulta imposible que el principio de individuación opere entre los individuos constituidos; tiene que operar antes bien en las singularidades pre-individuales, determinándolas a encarnarse (DR 317). Todo está en Deleuze implicado en la tensión entre la indeterminación de la vida no-orgánica y la vida determinada, entre lo molecular y lo molar, entre el plano de consistencia y los estratos, entre la vida libre en sí y las capas de ordenamiento y moral que la oprimen. Esa tensión recibe un nombre concreto, la individuación, y una cualidad correlativa, la actualización de potenciales o virtuales, cuyo principio general es la intensidad como lo determinante en el proceso de actualización y lo que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales de base (DR 316). Pero la intensidad es una diferencia que tiende a negarse en la extensión y bajo la cualidad (DR 288).

A consecuencia de todas estas motivaciones internas, Deleuze se impone la tarea de descubrir el cuerpo sin órganos bajo todo lo constituido; bajo lo particular, lo actualizado, lo específico, no descubrimos lo universal o lo general indiferenciado, sino lo singular, lo no compuesto, lo informal, la materia misma en sus dinamismos incorporales, flujos de vida no-orgánica, sujetos embrionarios en un campo trascendental y perfectamente objetivo. Bajo todo lo determinado podemos descubrir un campo de indeterminación; bajo el sujeto, las larvas y fuerzas que lo componen; bajo el animal, las singularidades que también el hombre comparte. Al método que se propone penetrar en este campo y que consiste en traspasar las máscaras de la representación para percibir finalmente las

relaciones de fuerzas que estructuran, mantienen y disuelven a las formas, lo denomina Deleuze «método de dramatización» (TE^a 131-162). Este método coincide en algunos aspectos con la «intuición» bergsoniana.

En pocas palabras, existen para Deleuze procesos dinámicos inmanentes que determinan a las singularidades a efectuarse y a lo virtual a actualizarse. El fondo inmanente es un campo trascendental de singularidades pre-individuales e impersonales, pero en el campo trascendental aparecen campos de individuación, de acuerdo con las intensidades que recorren al campo y las reparticiones de potenciales. Luego en la diferencia misma hay una primera diferenciación, una *differenziación* en la multiplicidad virtual determinada por el campo de individuación (la individuación precede a la diferenciación). Los dinamismos no tienen que ver con la extensión y las cualidades, ni con lo organizado y lo compuesto, puesto que todos éstos determinan características de lo presente, de lo actual. Los dinamismos tienen así que ver con una fuerza informal, con la intensidad, en tanto que principio que gobierna el campo trascendental, el mundo embrionario, inextenso e informal, con una vitalidad puramente germinal y con un tiempo indefinido, únicamente compuesto por tiempos de diferenciación o actualización, por ritmos, por índices de crecimiento y duraciones de gestación (DR 280).

Los dinamismos son espacio-temporales, vertiéndose el espacio en las partes extensas y el tiempo en las cualidades actualizadas. Pero el campo mismo de individuación sólo está compuesto por flujos de materia que entran en la diferencia de intensidad que define al campo. En el campo las series divergentes convergen y las singularidades se actualizan. La individuación es la actualización de esos potenciales, el acoplamiento de las singularidades en extensiones y cualidades, la convergencia de las series divergentes. El proceso de individuación es un proceso de estructuración progresiva de la zona de pre-individualidad asociada a cada individuo¹³⁸. La intensidad es lo que hace que las series divergentes converjan entre sí en campos de individuación. De la convergencia surgen individuos y mundos como segunda diferenciación de la diferencia. Y la intensidad es la razón suficiente para ambas diferenciaciones, el medio para penetrar en lo sub-representativo, para llegar a la raíz de los dinamismos espacio-temporales.¹³⁹

¹³⁸ Cfr. X. GUCHET, «Pensée technique et philosophie transcendantale», en *Archives de Philosophie*, 66 (2003), pp. 139ss.

¹³⁹ TE^a 161, 143. Me he ayudado en este apartado de J. L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cíncel, Madrid, 1990, cap. 6, esp. pp. 148ss, 165.

En realidad, dice Deleuze, la diferencia se diferencia dos veces, en dos poderes o por dos potencias¹⁴⁰. Las relaciones diferenciales se encarnan en cualidades específicas de lo individuado (diferenciación) y las singularidades mismas se encarnan en extensiones orgánicas de los individuos (diferenciación). La diferencia se diferencia dos veces, en sus dos mitades. En la mitad virtual, como variedad de relaciones diferenciales y distribución de las singularidades correlativas (diferenciación); en la mitad actual, como especificación que encarna a las relaciones en cualidades y composición que encarna a las singularidades en partes extensivas (diferenciación). Existe además un elemento diferenciante, el fondo diferenciante en que una mitad pasa a la otra: el precursor oscuro o dinamismo espacio-temporal propio del campo empírico correspondiente.

El máximo interés de Deleuze se concentra, sin embargo, en la determinación del ser mismo de lo diferenciante, por el ser común a las dos mitades de la diferencia (DR 284-285). Debemos subrayar este problema una vez más.

El problema fundamental de este empirismo de la diferencia en sí consiste en que lo que aparece, aparece por la intensidad, pero la intensidad misma no aparece. La intensidad es así lo que hace aparecer, el fondo oscuro o el mundo impersonal que sólo aparece en la medida en que lo que aparece necesita ese fondo para aparecer, permaneciendo el fondo como tal en su materialidad invisible. La intensidad es el principio de individuación en un mundo definido con condiciones de inmanencia. La intensidad es el principio trascendental en el campo de individuación (DR 298), en la medida en que la intensidad pura «está implicada en esa región profunda donde no se desarrolla ninguna cualidad, donde no se ha desplegado ninguna extensión» (DR 310). La intensidad es la condición de la actualización, es individuante. Pero sigue siendo una condición pasiva,

¹⁴⁰ Los dos estados de la diferencia son también los dos estados de la individuación. La «différenñiation» está definida por las relaciones y singularidades que se encarnarán sin semejanza en cualidades y partes (naturaleza de un fondo pre-individual de singularidades). La «différenñiation» está definida, por su parte, por las cualidades y partes en las que se encarnan las relaciones y las singularidades (expresión de la actualización de esas relaciones y singularidades pre-individuales en cualidades y extensiones). Hay, en efecto, un «fondo» del mundo: el fondo es el plano de inmanencia, el campo trascendental y asubjetivo que reúne todos los campos de individuación y que sólo está poblado por relaciones y singularidades (DR 223, 267, 270-271, 284, 316). El mundo es un campo intensivo de individuación, pero cada campo intensivo de individuación es un mundo en sí mismo, dotado con individuaciones propias, afectos, acontecimientos (plano de organización). La inmanencia es el plano de coexistencia de todos los campos de individuación, es decir, de todas las fuerzas (DR 156, 162, 244, 263, 322-326, 357, 382). La inmanencia es el orden de las coexistencias, la presencia es el orden de las simultaneidades. La presencia procede de un plano de materias rigurosamente anónimo. La presencia es la diferencia como diferenciación de la diferencia misma (inmanencia). A la inmanencia le corresponde de este modo la virtualidad de Naturaleza creadora e imprevisible. La diferencia ontológica, centrada esta vez en la vida y en los entes, es la diferencia entre el individuo constituido (ser individuado) y el proceso de individuación (relativa a un ser pre-individual). La diferencia ontológica es una diferenciación, no un proceso de la diferencia, no una diferencia estática. La inmanencia es el acontecimiento (la materia no organizada, el caos de la materia, *caosmos*, intensidad pura), mientras que la presencia es la parte efectuada del acontecimiento (la materia que se ha organizado e individuado, la extensión que la intensidad crea actualizando la materia).

estática, impersonal, sin sujeto ni yo, sin voluntad de decisión de lo que debe ser actualizado o lo que no, porque no existe deber alguno de actualizar, ni selección posible de lo que se actualiza: «con todos esos aspectos, pensamos que la individuación es esencialmente intensiva y que el campo pre-individual es ideal-virtual o compuesto por relaciones diferenciales. [...] La individuación es el acto de la intensidad que determina a las relaciones diferenciales a actualizarse, de acuerdo con líneas de diferenciación, en las cualidades y las extensiones que la intensidad crea» (DR 317).

La intensidad es, de acuerdo con Deleuze, la *razón de lo que aparece* y aquello por lo cual aparece lo que aparece, sin aparecer en sí misma; aquello por lo que *sentimos lo que sentimos*, sin ser sentido en sí mismo; aquello por lo que *lo dado está dado*, sin estar dado en sí mismo y siendo, no obstante, totalmente real. La intensidad es para Deleuze la categoría fundamental de las condiciones de la experiencia real y, por lo demás, el auténtico medio para elaborar una filosofía anti-representativa. La intensidad es lo que da un mundo a lo que aún no tiene mundo, la alianza más profunda entre lo virtual y lo actual:

«La intensidad es a la vez lo insensible y aquello que sólo puede ser sentido. ¿Cómo sería sentida por sí misma, independientemente de las cualidades que la recubre y de la extensión en la que se reparte?; pero, ¿cómo sería otra cosa que “sentida”, puesto que es la intensidad la que da a sentir y que define el límite propio de la sensibilidad? La profundidad es a la vez lo imperceptible y lo que sólo puede ser percibido. [...] De la intensidad a la profundidad se traba la más extraña alianza, la alianza del Ser consigo mismo en la diferencia, que lleva a cada facultad ante su propio límite y que sólo los hace comunicar en el extremo de su soledad respectiva. En el ser, la profundidad y la intensidad son lo Mismo —pero lo mismo que se dice de la diferencia. La profundidad es la intensidad del ser, o al contrario. Y de esa profundidad intensiva, de ese *spatium*, surgen a la vez la *extensio* y lo *extensum*, la *qualitas* y el *quales*» (DR 297-298).

La diferencia en sí es la inmanencia misma, pero el ser de la diferencia, lo que la hace diferir en sí misma, es la intensidad. La diferencia en sí misma no aparece, la intensidad en sí misma no aparece, ni aparece en sí misma la inmanencia, cuya característica fundamental es la diferencia, la diferencia de intensidad. La intensidad es, para Deleuze, el *único operador ontológico en un campo inextenso*, en un *caosmos* que no ha efectuado aún un mundo. Lo que aparece es inmanente a la inmanencia, pero no es la inmanencia pura, intensa, informal, lo que aparece. En la inmanencia aparece lo que aparece, pero lo que aparece está efectuado, actualizado, organizado en un campo intensivo y diferencial que no aparece, sino que hace aparecer a lo que aparece y que éste arrastra consigo para aparecer. Lo que aparece es extenso, cualitativo, organizado, pero aquello que lo hace aparecer no lo es, siendo ambos elementos, no obstante, estados de la inmanencia. Puede sostener así Deleuze que antes de la actualización es la individuación, como expresión de diferencias de intensidad del fondo

impersonal de la inmanencia, como expresión de las series divergentes de singularidades. Todo lo que ocurre y todo lo que aparece es correlativo de órdenes de diferencia de intensidad. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma. De este modo, la razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es para Deleuze el tiempo y el espacio, sino la intensidad como diferencia (DR 286-287).

Si de verdad practicamos un empirismo superior y no calcamos lo trascendental sobre lo empírico, devolviendo así a la inmanencia sus derechos, entonces no pensaremos que la intensidad se agota en las extensiones que crea, como el acontecimiento no se agota en sus efectuaciones. Si de verdad queremos descubrir no sólo las condiciones de la experiencia posible, sino además las de la experiencia real, tenemos que determinar, dice Deleuze, la razón genética del paso de lo virtual a lo actual. Esta razón es la profundidad original de todas las cosas, el espacio en su conjunto, pero el espacio como cantidad intensiva, el puro *spatium* que genera a las extensiones (DR 296). La teoría de la intensidad sólo se sostiene porque existe un *spatium*, el espacio de un cosmos intenso, en el que aparecen extensiones o planos correlativos, en el que todo lo extenso y orgánico están complicados, por la parte virtual de todo objeto (TE³ 140). Detrás de los estados de cosas se halla una especie de gran «memoria dinámica de la naturaleza». A diferencia de la totalidad o todo absoluto de Kant, el todo es para Deleuze, siguiendo a Bergson, virtual: real, pero no actualizado, diferenciado y abierto. Y las actualizaciones nunca se asemejan a las líneas de virtualidad que encarnan; la actualización es, por tanto, una auténtica creación y diferenciación de acuerdo con las direcciones creadas en el acto de interés y utilidad para la vida que completa e ilumina a la situación.¹⁴¹

Constantin V. Boundas precisa con mucho acierto que la ontología deleuzeana es una ontología de fuerzas que intenta «corregir el error» que consiste en «pensar exclusivamente» en términos de «cosa extensa» al pasar por alto la génesis intensiva de lo que es extenso. Aunque son las causas de la génesis de las individuaciones, las intensidades son virtuales, pero constituyen al mismo tiempo acontecimientos reales cuyo modo de existencia consiste en actualizarse a sí mismos en los estados de cosas. No sólo es real lo actual en su correspondencia con los estados de cosas, los cuerpos, sus mezclas y los individuos que existen en el presente. También es real lo virtual en su correspondencia con los acontecimientos incorpóreos y con las singularidades que pueblan el campo de

¹⁴¹ Cfr. D. OLKOWSKI, «Beside us, in memory», en *Man and World*, 29 (1996), p. 290.

consistencia¹⁴². El empirismo trascendental de Deleuze se propone corregir ese error sobrepasando la experiencia «para alcanzar las condiciones reales de las cosas, de los estados de cosas y de sus mezclas dadas a la experiencia. Su objeto no corresponde a lo que está dado inmediatamente, sino más bien a lo dado inmediato, es decir, a la tendencia o a lo virtual no representable. [...] Además, el empirismo deleuzeano, en contra de la crítica kantiana, proporciona una razón genética (no simplemente estática) a la constitución de lo actual en tanto que las propias condiciones buscadas por el empirismo deleuzeano están dadas en lo virtual como condiciones de la experiencia actual (y no simplemente posible). El kantismo intenta determinar las condiciones de la experiencia posible, mientras que, para Deleuze, las condiciones reales de la experiencia no exceden a lo condicionado. De este modo, los conceptos deleuzeanos expresan el objeto real»¹⁴³. En las investigaciones acerca de la génesis constitutiva, el empirismo trascendental ha dejado de buscar las condiciones de toda experiencia posible y busca, en cambio, las series de experiencias que son anteriores a toda representación.¹⁴⁴

La ontología de lo virtual garantiza que el ser pueda «desfasarse» en sí mismo, sin dejar de ser inmanente. Esta ontología supera a la dialéctica, en el sentido de que las formas dialécticas de lo negativo no pueden dar cuenta de los términos actuales y de las relaciones reales entre estados de cosas más que segando de éstos su conexión con la virtualidad que actualizan y con el movimiento de su actualización, que no se asemeja a la virtualidad incorporada, materializada en ese movimiento. Como reconoce Éric Alliez, éste es «el aspecto más importante que preside al conjunto de la filosofía deleuzeana, una vez que se ha abierto al bergsonismo como *filosofía de la diferencia*: lejos de realizarse por semejanza, lo virtual se actualiza diferenciándose, de tal modo que, mediante el juego de una diferencia sin negación, la actualización es creación de novedades, individuación. Creación continuada de diferencias o producción de divergencias, de acuerdo con un modelo que ya no es matemático, sino biológico, es decir, *ontobiológico* y *vitalista* en lo que supone un campo intenso de singularidades pre-individual que cuenta como una auténtica *entrada en materia* de la filosofía en su *pre-inmanencia*».¹⁴⁵

Lo importante aquí es que lo que aparece, aparece en una extensión, con cualidades específicas y partes orgánicas, compuesto, pero aquello mediante lo cual aparece, su razón genética, su pre-inmanencia, precede a su composición y es, por tanto, una razón intensiva.

¹⁴² C. V. BOUNDAS, «Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne», en A. BEAULIEU (coord.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, P.U.F., Paris, 2005, pp. 17-19.

¹⁴³ *Ib.*, p. 27.

¹⁴⁴ *Ib.*, p. 33.

¹⁴⁵ É. ALLIEZ, «Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière», en *Rue Descartes*, 20 (1998), p. 51.

Más allá de la vida sólo existe la vida no-orgánica de partículas elementales que pueden entrar en cualquier individuación; más allá de las extensiones organizadas y los individuos, los campos de intensidad y las singularidades pre-individuales; más allá de los mundos presentes, un fondo inmanente, un único *spatium* intensivo que los complica; más allá de lo que aparece, la razón impersonal de la aparición, la diferencia de intensidad que define a la génesis estática como razón del paso. La intensidad traza la línea que va de lo virtual a lo actual y bombea a la inmanencia a través de la línea. La intensidad define a la línea de la *explicatio*, en tanto que composición de individuaciones en la presencia. De este modo, podemos decir que en Deleuze la ontogénesis precede efectivamente a la ontología, la realidad pre-individual precede a la dimensión de los individuos; la individuación tiene que preceder al individuo, a fin de no dar lugar a una «ontogénesis invertida», a una génesis que procede «al revés», de lo constituido a lo constituyente, calcando al uno sobre el otro: en lugar de pensar la individuación a partir del ser individuado, hay que pensar el ser individuado a partir de la individuación y la individuación a partir del ser pre-individual, puesto que la individuación es un acontecimiento y una operación en el seno de una realidad más rica que el individuo que resulta de ella.¹⁴⁶

El individuo no es ni la fuente ni el término de la investigación, sino únicamente el resultado de una operación de individuación. Para una filosofía que se hace verdaderamente cargo de la importancia de la ontogénesis, la génesis del individuo sólo es un momento en el devenir que la arrastra. La génesis de los individuos tiene que ser considerada en el seno de la operación de individuación en la que se desarrolla. De este modo, para Simondon y para Deleuze, la ontogénesis precede a la ontología, el ser pre-individual precede al individuo. Toda emergencia de individuos en el seno del ser pre-individual se comprende como la resolución de una tensión entre potenciales que pertenecen a órdenes de intensidad antes separados y que ahora convergen. La formación de seres individuados es aquí una función necesaria de un ser pre-individual que es un sistema metaestable saturado de potenciales. El esquema hilemórfico de la ontología tradicional ha ocultado la operación de formación de individuos, no reteniendo de ella más que los términos extremos del proceso, esto es, la forma y la materia, la extensión y la cualidad.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Véase la obra fundamental de G. SIMONDON (1964), *L'individu et sa g n se physico-biologique*, Millon, Grenoble, 1995, esp. «Conclusion»; y, del mismo autor, *L'Individuation psychique et collective   la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et M tastabilit * ( d. de Fr. Laruelle), Aubier, Paris, 1989, esp. «Introduction» y cap. III. Simondon será para Deleuze la fuente fundamental para todos estos temas.

¹⁴⁷ Cfr. M. COMBES, *Simondon. Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, P.U.F., Paris, 1999, cap. 1 («Pensée de l' tre et statut de l'un: de la relativit  du r el   la réalité de la relation»).

Paolo Gambazzi ha examinado esta cuestión con todo detalle. En su opinión, analizando a Simondon, «el individuo es un ser incompleto, no ha conservado en sí *tout le réel dont il est issu*, pero tampoco se puede buscar fuera del individuo, añade significativamente Simondon, *un autre être qui sans lui serait complet*»¹⁴⁸. En efecto, el ser no individuado, el acontecimiento mismo, es un extra-ser respecto de los seres individuados, su fondo. Cuando el individuo se desprende del fondo pre-individual, pierde la virtualidad para ganar la actualidad y, de este modo, la individuación se explica como un «empobrecimiento» de las potencialidades de la dimensión pre-individual. El ser individuado es, dice Simondon, *un être appauvri*, separado en entorno e individuo. Individuo y mundo, así como sujeto y mundo, se hallan atrapados en una trama que los desborda, constituyendo la apertura del individuo y el medio del mundo: «la ontogénesis, en su auténtico significado, tiene que ver con el devenir del ser *en tant qu'être que se dédouble et se déphase en s'individuant*»¹⁴⁹. La individuación es la operación del ser porque no presupone ninguna diferenciación o especificación previas que reducirían a una abstracción a las diferencias efectivas; al contrario, la individuación crea, provoca, despliega a las diferencias a partir de un campo intenso pre-individual caracterizado por las diferencias de intensidad, es decir, por las diferencias individuantes o vitales.

El carácter sustancialista del individuo se supera relativizando su individuación de acuerdo con un tejido pre-individual en el que la forma no está dada como esencia. En ese tejido o campo pre-individual sólo hay procesos de formación, en virtud de los cuales la individuación y la determinación de los seres no se realizan a partir de un campo de posibles, ni en términos de oposiciones disyuntivas excluyentes. Siguiendo a Simondon, Deleuze adopta una caracterización de la estructura más profunda del ser como problemática, esto es, no como facticidad de los estados de cosas, sino como dimensionalidad de los acontecimientos y las singularidades. Para ambos, esta profundidad problemática del ser significa que el ser no está constituido primariamente por individuos y formas, sino por diferencias de potencial y de intensidad, por tensiones y estados de no-equilibrio, por dimensiones pre-individuales y extra-proposicionales. La individuación instaura una comunicación entre elementos dispares, integrando las singularidades y actualizando la energía potencial, resolviendo un problema de tensión, organizando una nueva dimensión de estabilidad relativa, una nueva «fase» en el devenir del ser. La «morfogénesis» se delinea así como la resolución individual de las tensiones de un ser

¹⁴⁸ P. GAMBAZZI, «Differenziazione, individuazione. Sul pre-individuale e il problema del senso», en *aut aut*, 291-292 (1999), pp. 48-49 (en francés en el original).

¹⁴⁹ *Ib.*, pp. 45-46.

metaestable objetivamente problemático y virtual. La forma no está dada, en este sentido, antes de la formación: le es intrínseca. Raymond Ruyer, una referencia clave para Deleuze en este aspecto, apela igualmente a un plano que no es actual para poder comprender el proceso morfogenético. La desconstrucción del modelo hilemórfico y del privilegio de la forma-modelo, ha permitido, en definitiva, situar el problema de la génesis en una ontología pura y en una teoría de la individuación no subordinada a las formas empíricas de lo actual.¹⁵⁰

Para Simondon, la forma misma de la problematicidad del ser es la metaestabilidad, a la que Deleuze da el nombre de síntesis disyuntiva o consistencia. La diferencia de potencial en Simondon es la intensidad en Deleuze. Tanto para uno como para el otro, lo *individuante* pertenece al ser pre-individual o a la inmanencia misma. La intensidad es la razón pasiva de la génesis estática, en el sentido de que la individuación siempre dirige a la actualización; la intensidad es primera en relación a las cualidades específicas y a las extensiones orgánicas (DR 323). La intensidad es la condición absoluta de no- semejanza que se expresa en la virtualidad (TE^a 139-140, 154). La inmanencia se desdobra al generar individuos. No hay dualismo, sino des-plegamiento del ser mismo. Para Deleuze y Simondon los diferentes planos de la naturaleza expresan diferencias de velocidad, diferentes ritmos en la individuación del ser pre-individual. La génesis estática de una naturaleza *naturada* figura en la velocidad infinita de la naturaleza *naturante*. La velocidad infinita corresponde, efectivamente, al caos inmanente; velocidades relativas, ritmos de composición son los que construyen distintos planos de organización, distintas «fases» del ser pre-individual.

No obstante, la génesis estática tiene en Deleuze, si estamos en lo cierto, otra razón, por el lado de lo actualizado, o una causa activa, la parte activa en una «doble causalidad» (LS 115-121).

La segunda causa en la génesis estática misma son los planos de organización, los campos extensos de composición. Las individuaciones son compuestos cuyo paso a la existencia está determinado, por un lado, por la adquisición de partes extensas (individuación) y, por otro, por las relaciones extrínsecas que establece con otras individuaciones en un plano de organización concreto (encuentros). La naturaleza interna de lo actualizado se divide entre la zona o campo de indeterminación virtual que le precede implícitamente y la zona de determinación actual como campo de relación con otras

¹⁵⁰ Cfr. P. GAMBAZZI, «La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale e il trascendentale nella critica dell'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno e Ruyer)». Università di Verona, 2006 (texto inédito facilitado por P. Gambazzi).

individuaciones. Algo pasa a la existencia de dos modos: intrínsecamente por las relaciones diferenciales, de movimiento y de reposo, en que sus singularidades, ahora convergentes, entran en el campo, y extrínsecamente, desde el exterior, por contacto o encuentro con lo ya actualizado (cfr. SPE cap. XIII). Por su parte virtual, el individuo es determinado desde dentro; por su parte actual, desde fuera, en un mutuo desfase inmanente. Puede suceder entonces que los individuos, los actuales, las partes extensas o los cuerpos que

«se encuentran tengan precisamente relaciones que se componen con arreglo a la ley (conveniencia); pero puede suceder que, no componiéndose las dos relaciones, uno de los dos cuerpos se vea determinado a destruir la relación del otro (inconveniencia). *Este orden de los encuentros determina efectivamente el momento en el que un modo pasa a la existencia* (cuando se cumplen las condiciones fijadas por la ley), la duración de su existencia y el momento en el que morirá o será destruido» (SPE 217; c.m.).

El orden extrínseco de los encuentros es la razón o causa activa de la génesis estática. Se trata de una selección pasiva, en la que lo individuado aún no ha intervenido activamente para realizar ninguna modificación, pero que depende ahora del juego de lo actual. Lo individuado es activo en este juego porque sigue *implicado en la inmanencia*, porque lo actual sigue siendo inmanente. El orden de las relaciones actuales fija el momento en que la agitación molecular intensiva del campo trascendental vendrá a adquirir partes extensas, el momento en que la individuación pasa a ser actualización de singularidades pre-individuales. La composibilidad y el encuentro entre los cuerpos actualizados configuran, en condiciones más o menos complejas, el proceso de todo nacimiento o de toda formación, es decir, de todo paso a la existencia organizada (SPE 192).

El «encuentro», esto es, el estado constituido por las relaciones de las individuaciones y actualidades que se organizan en planos, «cortando» al campo trascendental y en mutua inmanencia con él, actúa como *la razón activa de la génesis estática*. La llamada efectiva a la existencia es la *relacionalidad concreta y actual* de lo existente en sí mismo. Es una razón activa porque está determinada por los dos lados del principio de individuación, el virtual del campo y el actual del encuentro. Pero es una razón que pertenece a la génesis estática porque los cuerpos actualizados no han hecho nada específicamente para constituirse del modo en que se han constituido en la proximidad de otros cuerpos (cfr. SPE 215-216; *infra*, § 9.5). Tenemos que considerar a la intensidad, en virtud de lo descubierto hasta ahora, una pre-actualización que necesita a un cuerpo para acabar de actualizarse.

(6.2) LA LÍNEA QUE SE IMPLICA DE LO ACTUAL A LO VIRTUAL (GÉNESIS DINÁMICA)

Si la efectuación está definida por la convergencia, la «contra-efectuación» lo estará por la divergencia: sólo lo que diverge se contra-efectúa, se renueva, se entiende a sí mismo como acontecimiento, en esa parte que «esquiva a todo presente porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas al ser impersonal y pre-individual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*» (LS 177). Existen dos realizaciones de las cosas: una realización pasiva que no puede ser determinada por la cosa actualizada y otra que sólo tiene que ver con el poder de autodeterminación de la cosa a reformar su efectuación. Pero, ¿qué es ese poder de reforma que nos permite transformarnos, crearnos a nosotros mismos en cierto modo? ¿Ser el doble de nosotros mismos, en un tiempo desmultiplicado? Y, por otro lado, ¿cómo conectar con lo incorporal, lo infinitivo, lo impersonal donde residen las singularidades que actualizamos? Deleuze explica que tenemos que duplicar (*doubler*) la efectuación del acontecimiento en cada ocasión mediante una contra-efectuación que la limita y la transfigura. La contra-efectuación es la operación que hace que el acontecimiento no se confunda con su efectuación, que se libere de ella (LS 188). La contra-efectuación dispensa al acontecimiento de su clausura en el presente, deshaciendo la identificación con un estado de cosas mediante una distancia virtual respecto de sí mismo. La contra-efectuación expresa así un poder-acontecer y un aún-no-acontecido contemporáneo de lo que acontece. Pero Deleuze sólo explica de este modo que existe una liberación para el acontecimiento y, para las cosas, una génesis dinámica relativa a su poder de reforma o de contra-efectuación, esto es, relativa a la capacidad de experimentación que permite que las cosas no agoten su movimiento interno en la actualidad.

El problema que la contra-efectuación afronta es el problema que consiste en saber si un individuo puede superar su forma y su vínculo con un mundo para llegar «a la universal comunicación de los acontecimientos», es decir, a la virtualidad de la que ha sido actualizado o a la afirmación de una síntesis disyuntiva más allá de su presente. La regla de la contra-efectuación es que el individuo «tendría que aprehenderse a sí mismo como acontecimiento». Con esta fórmula quiere Deleuze decir que el individuo deviene en sí mismo activamente cuando percibe su ser en continuidad con lo virtual, no como un ser separado que lo representa. De este modo sería el individuo «como un espejo para la condensación de las singularidades, cada mundo una distancia en el espejo. Éste es el sentido último de la contra-efectuación» (LS 208-209). La regla para la reforma de la individuación consiste en tomarse a sí mismo como acontecimiento, es decir, como una

individuación sin sujeto ni yo; aprehendernos a nosotros mismos como *haecceidades*, como una multiplicidad impersonal y diferencial.

La contra-efectuación pasa entonces por el problema de la individuación, por cómo se perciben a sí mismos los individuos y cómo entienden sus poderes de cambio. Porque superar al individuo no quiere decir buscar un espíritu puro o la fuerza ciega que los ordena; no consiste en buscar un gran impersonal ni un universo abstracto, sino llegar al mundo de los «factores individuantes» y de las singularidades pre-individuales: «por eso no basta con multiplicar los yoes, ni “atenuar” al Yo para descubrir el auténtico estatus de la individuación» (DR 332). Descubrimos el funcionamiento de la individuación si tomamos la línea que conduce al territorio de otra naturaleza, de una naturaleza que difiere de lo efectuado, una naturaleza «donde no hay ya ni sí mismo ni Yo y donde comienza, en cambio, el reino caótico de la individuación» (DR 332). Deleuze indica con esta restricción que la línea que asciende de lo actual a lo virtual, del yo al universo, no es la misma línea que desciende del campo pre-individual a los individuos.

La línea que define la contra-efectuación conduce al individuo más allá de las condiciones actuales de su efectuación. Por esta razón tiene Deleuze interés en recalcar que más allá del individuo que nos constituye no caemos en el vacío más negro, ni en la noche de la identidad. Más allá del sí mismo y del Yo nos abrimos a los factores individuantes, a la individuación, sus campos y singularidades pre-individuales (DR 332). De este modo podemos entender que contra-efectuarse no consiste en disolver el cuerpo o sus estados, sino en *disolver lo que fija al cuerpo en un solo estado* (el sí mismo, la identidad), disolver aquella parte de lo efectuado que *sólo converge consigo misma* y que anula a las divergencias. La contra-efectuación es, por tanto, intensiva y pertenece al orden de la comunicación con lo aún-no-efectuado, con lo virtual. La tesis de Deleuze es la siguiente: aquel sujeto, aquella individuación que convierta la parte no-actual de sí mismo en una potencia activa, se extenderá en su presente expresando nuevas virtualidades. En esa parte no-actual es donde el acontecimiento «se ofrece a la contra-efectuación y donde reside nuestra libertad más alta, mediante la cual lo desarrollamos y lo llevamos a su término, a su transmutación y nos convertimos al fin en dueños de las efectuaciones y de las causas» (LS 247). La contra-efectuación designa así una actividad emancipatoria en el núcleo de la individuación.

Sólo aquello que es lo bastante intenso para no detenerse en su efectuación, es decir, sólo aquello cuya individuación supera el estado de cosas en que se efectúa, podrá contar con un margen de singularidades, con una zona de indeterminación. Sólo aquello que, ya individuado, es capaz de divergir de su propia identidad, logrará reformar su ser, ya

no en la extensión del mundo efectuado, sino en la intensidad del cosmos divergente. Por esa razón cree Deleuze que el individuo que se experimenta en intensidad no halla su imagen psíquica en la organización del sí mismo, ni en la especificación del Yo, sino que la halla, por contra, en un Yo rajado, hendido, abierto al afuera, en una mismidad disuelta que resuena con el juego de las divergencias (DR 82, 117, 332). La capacidad de transmutación y de liberación está reservada, de acuerdo con Deleuze, al individuo que lucha por la intensidad de su individuación y que puede poner en cuestión su yo y su identidad (cfr. DR 355). El «individuo en intensidad» es el único capaz de *metamorfosis*. Contra-efectuación es el nombre de la *capacidad de transformación de los individuos en el mundo de la intensidad*. Y, en la medida en que sólo se «reforma» a sí mismo lo que está vivo e individuado, es decir, durante el tiempo de su presente vivo (LS 134), sólo podrá reformarse aquello que conserva a la vida intensa que lo atraviesa y que no clausura a sus fuerzas en las del organismo. Sólo lo que es capaz de «hacerse un cuerpo sin órganos» podrá contra-actualizar su individuación actualizada, «reformarse localmente para nuevas efectuaciones y nuevas prolongaciones limitadas» (LS 134).

La contra-efectuación es posible porque mientras que los estados de cosas son relaciones espacio-temporales, sus interacciones producen efectos que no pueden ser identificados como efectos de los estados de cosas mismos. Pero, ¿qué efectos somos capaces de producir? ¿Qué relación con el Afuera somos capaces de establecer? ¿Qué nuevos modos de existencia somos capaces de inventar, en divergencia con los modos ya compuestos? ¿Qué nueva individuación somos capaces de crear, en divergencia con los estados de cosas actuales? ¿Hasta qué punto somos capaces de metamorfosis? Para Deleuze, la reforma de la individuación, la contra-efectuación y la metamorfosis son la misma cosa. La metamorfosis es, en concreto, el «desprendimiento» (*dégagement*) de la entidad no existente para cada estado de cosas, el infinitivo o acontecimiento que prolonga a cada cuerpo y cualidad más allá de su realización actual (LS 257). La capacidad de metamorfosis duplica o dobla a lo actual para conducir a su contra-efectuación. Así pues, ¿qué nuevas fuerzas somos capaces de extraer de los estados de cosas? ¿Con qué nuevas fuerzas somos capaces de componer nuestra individuación y, por tanto, de hacerle metamorfosis, de forzarla a contra-efectuarse?

La regla de la reforma del individuo establece, en suma, que *sólo se contra-efectúa aquello que tiene el poder de la metamorfosis* o de «sobrevolar su propia efectuación» (LS 188; cfr. QP 147-148); sólo se reforma aquello que tiene la potencia para entrar en relaciones diferenciales, más allá de las convergencias que lo definen. Dicho de otro modo, que nos es

ya familiar: sólo se eleva a las singularidades constituyentes aquello que afirma a la divergencia, sólo lo que hace de la divergencia una afirmación en sí misma será capaz de trazar una línea inédita hacia afuera y extraer nuevas virtualidades para el mundo. Esta línea no será trazada en provecho de la identidad de lo Uno o de la unidad del Todo, sino en beneficio de una multiplicidad intensa y de un poder de metamorfosis, en los que unos ejercen en los otros relaciones de potencia como esplendor de la *complicatio* inmanente (LS 345).

¿Cómo lograr salir de la efectuación de nuestro ser? La única respuesta auténticamente deleuzeana es el devenir, el bloque de devenir por el establecimiento de relaciones no preexistentes con las cosas, por la metamorfosis. Reformamos nuestro ser al entrar en una individuación nueva o superior. De ese modo nos contra-actualizamos, en una línea que conduce irremisiblemente de lo actual a lo virtual y que se traza como una «línea de fuga» a partir de los estados de cosas con los que nos identificamos y de las circunstancias, del entorno y del mundo en que vivimos, por una línea que fisura al Yo y disuelve al sí mismo en varios niveles (cfr. DR 280). La contra-efectuación es la potencia de una vida emergente o germinal, en el estado de lo que sabe transformarse o entrar en metamorfosis y en el instante decisivo en que la individuación traza una línea diferente de la línea de individuación de la que ha nacido.

Pero reformarse, dirá Deleuze una y otra vez, no es «fácil». Devenir, desprender fuerzas y disolver al sí mismo que nos encadena a los estados de cosas no es nada fácil y siempre implica una potencia no-orgánica, el paso de lo organizado por un medio de desterritorialización inorgánico (cfr. QP 116-117, 146). No es fácil trazar la línea que «remueve» a los estados de cosas. Cuestión de lucha y de resistencia. Un mundo de combate se abre en la contra-efectuación. Reformarse es luchar, combatir a favor de nuevos modos de existencia, por la selección de nuevas virtualidades, por una nueva temporalidad. La línea que asciende de lo actual a lo virtual es una línea de combate, distinta de una línea placentera o de tranquilidad, y todo lo contrario que una línea jurídica que conduce a lo trascendente o a un dios. El desarrollo, el cambio, el devenir de una individuación implican combate e intensidad. Se establece así un «combate perpetuo y violento entre el plano de consistencia, que libera al CsO, atraviesa y deshace a todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquean y subyugan» (MP 197). Combatir contra los estratos y las sólidas formas que se asignan a los individuos, los valores que se les imponen y los modos de vida a los que se adscriben será el objeto de la contra-efectuación. De qué modo vamos a devenir, en qué vamos a convertirnos y qué líneas

trazaremos entraña toda una cuestión de vitalidad, de modos de existencia, de resistencia y creación (cfr. CC 168-169; *infra*, § 9.4).

El combate por nuevos modos de existencia y formas de subjetividad se confunde con el ejercicio de la inmanencia. Pero, más profundamente, el combatiente mismo, dice Deleuze, es el combate, *entre* sus propias partes, entre las fuerzas que subyugan o que son subyugadas, entre las potencias que expresan esas relaciones de fuerzas (CC 165). No se trata de combatir «contra» algo, de reducir sus fuerzas o mutilarlas, sino de combatir «entre», mediante un proceso que consiste en enriquecer a una fuerza «al apoderarse de otras fuerzas y al añadirlas a un nuevo conjunto, en un devenir» (CC 165). El combate consiste en «esa poderosa vitalidad no-orgánica que completa a la fuerza con la fuerza y que enriquece aquello de lo que se apodera» (CC 167). Es un combate propiamente a favor de la metamorfosis y contra todo aquello que tiende hacia un mínimo de diferencia, de experimentación y de génesis. El combate se da en la inmanencia misma, en el individuo mismo, entre sus fuerzas, no en contra de otra cosa. Para ascender por la línea que conduce de lo actual a lo virtual es preciso ser un combatiente, combatir incluso entre las fuerzas que nos componen para extraer nuevas composiciones de fuerzas, más potentes y afirmativas (F 113). Se trata de un proceso de liberación, sobre todo de liberación de las singularidades gracias a las cuales nuestra individuación se define y evoluciona. Al extendernos sobre nuestra zona de indeterminación virtual aparece el movimiento mediante el cual nuestro yo «se abre a la superficie y libera las singularidades acósmicas, impersonales y pre-individuales a las que aprisionaba. Literalmente, las libera como esporas y explota en esa descarga» (LS 205).

Ahora bien, esa línea que asciende de lo actual a lo virtual, por medio de la cual se reforman las individuaciones al replegarse en el *caosmos*, no puede estar dada en los estados de cosas, ni dada por ellos. La línea tortuosa ascendente tiene que ser creada o inventada, en tanto que línea que atraviesa y se sustrae a lo constituido, efectuado y dado por la otra línea. Deleuze explica de hecho que se trata de una línea que se dirige desde las fuerzas y singularidades apresadas en individuaciones hacia las fuerzas libres y las singularidades pre-individuales. Esta línea disuelve a lo actual para conducirlo a la virtualidad que lo reforma. No se trata tanto de una evolución o de un progreso como de una disolución, de una involución, de una «involución creadora» que conecta con el plano de la síntesis disyuntiva y de los procesos de subjetivación. La proliferación de nuevas conexiones para el individuo no tiene que ver con una evolución, en el sentido de que la evolución consiste en el desarrollo de una forma predeterminada que llega a su término. La reforma del individuo

tiene que ver más bien con una «involución» en la que la forma es disuelta sin cesar para liberar tiempos y velocidades (MP 326).

La «involución» disuelve la forma individual para liberar lo apresado por ella y es, por tanto, involución creadora, que asciende desde lo constituido a las fuerzas constituyentes, desde lo compuesto a las singularidades que la individuación selecciona para componer. La reforma depende de la disolución de la individuación actual a favor de una individuación virtual más rica y potente. Deleuze está avisado de los peligros que esa operación comporta: «cuánta prudencia es necesaria para que el plano de consistencia no se convierta en un puro plano de abolición o de muerte. Para que la involución no transmute en regresión en lo indiferenciado. ¿No sería preciso mantener un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer del plano materiales, afectos, agenciamientos?» (MP 330-331). El peligro, en efecto, siempre consiste en deshacernos demasiado, en convertir el devenir en una operación suicida, a la desterritorialización en una línea de muerte. El éxito de la involución depende del concepto afirmativo de devenir.

De acuerdo con Deleuze, devenir no es evolucionar o desarrollar una forma. En tanto que la evolución siempre se entiende a partir de un «sí mismo» y de una individualidad ya fijada, en un plano de organización y de desarrollo, Deleuze prefiere hablar de involución para marcar adecuadamente un proceso de metamorfosis que debe contar con lo heterogéneo, con la zona de virtualidades que rodea a la individuación. El devenir no produce así una «evolución por descendencia y filiación», sino una «alianza», una «simbiosis» entre ámbitos de cosas completamente distintos, como en el «bloque de devenir» que atrapa a la avispa y a la orquídea. Deleuze prefiere llamar «involución» a esa forma de evolución que se efectúa entre heterogéneos, con la condición de no confundir a la involución con una regresión, puesto que regresar es «ir hacia lo menos diferenciado». Involucionar, por contra, consiste en hacer circular nuestras singularidades en una línea excéntrica a nosotros mismos, creando una zona de alianzas en la que nos individuamos con otras cosas (MP 292). La involución es la operación que consiste en devenir activos incorporando conexiones y divergencia.

Pese a lo que a primera vista parece indicar, involucionar significa componer una individuación cada vez más potente, más rica en virtualidades, más intensa, gracias al poder de reforma o de metamorfosis de que es capaz la individuación. Devenir significa por su parte *ir hacia un máximo de diferencia*, hacia la creación de una nueva individuación, que traza una línea tangente o de fuga respecto a los términos individuales implicados en el devenir.

Tanto involucionar como devenir expresan la creación de una relación exterior no preexistente a los términos implicados, respecto a la cual algo nuevo surge, un nuevo compuesto o una nueva selección de virtuales, cuya línea no puede coincidir con la línea que desciende de lo virtual a lo actual. El auténtico devenir se realiza entre heterogéneos porque el devenir no es una correspondencia de relaciones, ni una semejanza, ni una imitación. Devenir no es progresar ni regresar conforme a una serie. El devenir es la nueva línea o individuación que producen los términos que entran en un mutuo devenir (MP 291).

El devenir implica necesariamente una despersonalización, una elevación del individuo a una instancia anónima en la que se reforma, un auténtico contagio, no una suma de individuos¹⁵¹. Una despersonalización no en el sentido de una huida de lo humano, sino para que lo humano pueda experimentarse más allá de las formas habituales o «molares» de lo humano mismo, más allá de sus límites de filiación, a través de las fuerzas impersonales que comparte con otros seres. En el devenir se trata de involucionar, pero involucionar no es regresar ni progresar, sino devenir «cada vez más sobrio, cada vez más sencillo, devenir cada vez más desierto y, por esa misma razón, más poblado. Esto es lo difícil de explicar: hasta qué punto involucionar es evidentemente lo contrario de evolucionar, pero también lo contrario de regresar, de volver a la infancia o a un mundo primitivo» (D 37). Involucionar quiere decir, por tanto, que logramos separarnos de nuestra propia composición, despersonalizarnos y, cuanto más nos abrimos al mundo de las singularidades, más virtuales pasan a través de nosotros, más nos poblamos con la materia impersonal e impalpable. Deleuze no deja lugar a dudas en este sentido: «devenir es, a partir de las formas que tenemos, del sujeto que somos, de los órganos que poseemos o de las funciones que realizamos, extraer partículas, entre las cuales se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a aquello en que nos estamos convirtiendo y mediante las cuales devenimos» (MP 334). Precisamente son esas partículas, esas singularidades o «esporas», así despersonalizadas, en tanto que fuerzas contra-efectuadas, las que nos conectan de nuevo con el Cosmos.

Si nos atenemos a lo explicado por Deleuze, resulta evidente que sólo se reforma aquello que, en cierto modo, se hace violencia a sí mismo o que se toma a sí mismo como

¹⁵¹ Cfr. D 84. Deleuze inspira de este modo una investigación de lo «*sobrehumano*» o de lo «*transhumano*». Cfr. K.-A. PEARSON, «Viroid Life. On Machines, Technics and Evolution», en K.-A. PEARSON (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London, 1997; y, del mismo autor, *Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, cit., pp. 214-224. Cfr. H. BERGSON (1903), «Introduction à la métaphysique», en *Oeuvres*, ed. cit., p. 1409: «lo que importa verdaderamente a la filosofía es saber qué unidad, qué multiplicidad, qué realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona».

objeto de devenir y en un acontecimiento que arranca a singularidades continuamente. Sólo deviene aquello que es capaz de forzar un movimiento dentro de las series que componen su individuación; con otras palabras, capaz de crear una línea de fuga a partir del conjunto de sus líneas. La dificultad extrema que implica la producción de las líneas de fuga más activas introduce, dice Deleuze, una especie de «ascesis», dirigida contra nosotros mismos (D 18, 114). Alain Badiou siempre ha tenido presente este aspecto de la filosofía. El poder de reforma proviene de nuestra potencia para descomponernos a nosotros mismos, porque para «llegar ahí donde la fuerza impersonal del Afuera activa a ese devenir es necesario tratarnos a nosotros mismos como síntesis disyuntiva, como análisis conjuntivo, separarse y disolverse. [...] Y ¿nos negaríamos a decir que el pensamiento, el pensamiento-vida, es una ascesis?»¹⁵². Es como si tuviésemos que prestar voz y cuerpo a todo aquello que en el hombre *no ha terminado de adoptar las formas del hombre*. Deleuze nos invita a que hacer de todo aquello que en lo humano no está plegado con las fuerzas humanas, de todos los devenires inhumanos que subyacen al devenir del hombre, una fuerza liberatoria de las partículas impersonales gracias a las cuales renacer en el mundo y hacer renacer al mundo.

La reforma o devenir implica la potencia de lo imprevisible, lo irreconocible, lo involutivo respecto de lo actual, la divergencia pura, lo inhumano, lo sub-humano en el hombre o el superhombre en persona (cfr. K 24). Porque más allá del hombre no está el vacío indiferenciado o un dios reconocible, sino el *caosmos* de la diferencia misma, el mundo renovado, para cuyo acceso «hace falta mucha ascesis, sobriedad, involución creadora» (MP 343). Escapar de la plena efectuación, rehacer nuestra historia logrando devenir y resistiendo a lo que necesita fijar a los sujetos para ejercer su poder, implica, por tanto, la *creación* de una «línea de devenir», en clara disonancia con la homogeneidad de los estados de cosas. Una línea de devenir no se define, según Deleuze, por los individuos que une ni por los individuos que la componen, sino que pasa por aquello que deviene, sólo crece por el medio y escapa por una dirección «perpendicular» o «transversal» a lo devenido, no es localizable en lo devenido (MP 359). La línea que crea el devenir es, entonces, una línea de fuga o de desterritorialización, una línea de despersonalización o de heterogeneidad. El devenir es un inter-medio, una coexistencia, una frontera o línea de fuga, de caída, perpendicular a los términos (MP 360; D 47).

Trazar la línea de devenir en la vida tiene dos momentos. El primero es combatir los estados de cosas, luchar contra la efectuación que tiende a un mínimo de diferencia; el segundo, establecer conexiones y puntos de fuga que se hundan en el elemento molecular

¹⁵² A. BADIOU, «De la Vie comme nom de l'Être», cit., p. 32. Cfr. la magnífica idea en ib., p. 31: «ser digno de la vida inorgánica también consiste en no recrearse demasiado en la satisfacción de los órganos».

no-humano, en el paso de flujos, en el mundo de las intensidades (cfr. ACE 473). La línea de fuga significa así una línea de renacimiento. La línea de fuga no representa una huida o una negación del presente, sino la línea que experimenta la presencia de un tiempo aún no presente y la materia de lo que aún no se ha efectuado. En las líneas de fuga se efectúan los devenires y se preparan las revoluciones (PP 65). Es una línea abstracta, no presente, inactual y sin estratos; no es, por tanto, perceptible o visible, pero es tanto más real y más intensa por eso mismo, en el límite de la inmanencia que se pliega a sí misma, haciéndose presente. El único gran error al respecto consistiría, dice Deleuze, en creer que una línea de fuga huye de la vida. La huida consiste, por contra, en producir lo real, crear vida, encontrar un arma, hacer la subversión (D 60). Las líneas de fuga no implican una huida de la vida porque sólo en la vida pueden ser creadas: sólo mediante una génesis dinámica trazamos la línea que conecta con el cosmos donde los mundos se crean. La contra-efectuación y la línea de fuga caracterizan a la violencia de lo invisible que irrumpe en lo visible, trastorno de la visibilidad y transformación de nuestra visión de las cosas. Como dice Valéry, «no quiero tomar del mundo (visible) más que fuerzas —no formas, sino de qué hacer formas».¹⁵³

La línea que la metamorfosis traza es una línea de fuga. Sólo el ser activo puede trazarla. La línea de fuga es, por tanto, el nombre que da Deleuze al proceso mediante el cual las composiciones salen de sí mismas y ascienden a la vida no asignada, no estratificada ni territorializada, sino a la «tierra» misma que los organismos estratifican. La desterritorialización es precisamente la operación de la línea de fuga (MP 634). Desde luego que no todos somos capaces de inventar nuestras líneas de fuga; la creación de las líneas de fuga es selectiva y su línea realmente trazada, que asciende hacia lo virtual, no es un cambio de sentido de la línea descendente (MP 247). El criterio inmanente para la creación de una línea de fuga es el siguiente: *quien no puede hacer de la vida algo más que personal queda atrapado en los estratos que lo constituyen a él y a sus estados de cosas*. Los estratos que inmovilizan al hombre son el organismo, el significado y la subjetivación. El conjunto de esos estratos es lo que nos separa del caosmos donde la línea de fuga efectúa su propia positividad potencial, y la desterritorialización, su potencia absoluta. La cuestión para Deleuze es la necesidad de convertir a la conciencia en una experimentación de vida, al cuerpo en algo más que un organismo, al hombre en algo más que sus pliegues constitutivos para trazar nuestras líneas de fuga o devenir.¹⁵⁴

¹⁵³ P. VALÉRY (1896), *Monsieur Teste* (trad. de S. Elizondo), Montesinos, Barcelona, 1980, p. 147.

¹⁵⁴ Cfr. MP 167; F 111-112. Ver también R. BERNIER, «L'ontogenèse de l'individu: ses aspects scientifiques et philosophiques», en *Archives de Philosophie*, 54 (1991), p. 38: «la inmanencia es, a nivel del organismo, el análogo

Pero, ¿por qué no todo logra contra-efectuarse y se consume, en cambio, en su actualización? No toda individuación logra reformarse porque no llega a ser capaz de hacer de la divergencia un objeto de afirmación activa; se consume en su actualización porque sólo es capaz de afirmar y de afirmarse en la convergencia realizada, en la identidad dada, en la composición en la que ha entrado. Prefiere la comodidad de la identidad. No todo vuelve a lo virtual, no todo vuelve a pasar, no todo retorna, en la medida en que sólo retorna aquello que afirma a la diferencia. Poder no ser sujetos de reconocimiento y de identidad, sino objetos de experimentación y de encuentro es la función de la línea de fuga, cuyo resultado es la «desterritorialización» o la «destratificación» gracias a la cual las individuaciones comunican con el mundo de las intensidades. Por esa razón dice Deleuze que no debemos preferir la comodidad de los reconocimientos a la profundidad de los encuentros (PS 38). Hemos sustituido los encuentros imprevisibles y el devenir por los reconocimientos y la previsión porque nos hemos dejado aprisionar en un Yo asignable, sobre el que actúan las fuerzas de represión (TE^a 191). Los reconocimientos, lo reconocible e identificable es lo que nos ha clausurado en un «sí mismo» sin líneas de fuga. Trazar una línea de fuga es hacer de la vida algo más que personal, liberar a la vida de la individuación que la apresa y darle a la individuación, por tanto, la posibilidad de una nueva vida o nuevos modos de existencia, que no preexistían en los modos actuales.

Evidentemente, la línea de fuga de todo aquello que se individúa como conciencia o como sujeto pasa por el devenir en la conciencia y en la subjetividad. La destratificación es el movimiento de la metamorfosis y la línea de fuga es la línea que el movimiento traza y que libera a las partículas intensas que la materia organizada contiene. Sólo en lo irreconocible, en aquello que no se somete a los designios de la representación, tiene espacio una transformación de las sustancias y una disolución de las fuerzas, la potencia incorporal de una materia más inmediata, más fluida y ardiente que los cuerpos y las palabras (MP 138). Las líneas de fuga y su movimiento no representan nada, no funcionan en nada constituido, ni siquiera aparecen, porque *no están dadas en lo dado, no son líneas estáticas, su realidad está aún por venir, objeto de futuro* (MP 177). ¿Hacia dónde se precipitan los devenires? ¿En qué dirección se trazan las líneas de fuga? Sin ninguna duda, dice Deleuze, hacia un «devenir-imperceptible». Lo imperceptible es el instante de la materia informal en lo organizado, el instante en que lo virtual se cristaliza con lo actual, pudiendo pasar éste al otro lado. Pero ser imperceptible, pasar desapercibido no es nada fácil:

de la subjetividad a nivel del ser reflexivo. Antes de ser un “yo”, el ser vivo es un “sí mismo” inconsciente de sí, pero retroactuando sobre sí mismo».

«Ser desconocido, incluso para la portera o los vecinos. Ser “como” todo el mundo es tan difícil porque es asunto del devenir. No todo el mundo deviene como todo el mundo, no todo el mundo convierte a todo el mundo en un devenir. Se precisa para ello mucha ascesis, mucha sobriedad, mucha involución creadora. [...] “Eliminar todo lo que es residuo, muerte y superficialidad”, queja y acusación, deseo no satisfecho, defensa o alegato, todo lo que arraiga a cada uno (todo el mundo) en sí mismo, en su molaridad. Porque todo el mundo es el conjunto molar, pero *devenir todo el mundo* es otra cosa, que pone en juego al cosmos con sus componentes moleculares. Devenir todo el mundo es hacer mundo, hacer un mundo. A fuerza de eliminar, no se es más que una línea abstracta o una pieza de puzzle abstracta en sí misma. Hacemos un mundo al conjugar, al continuar con otras líneas, otras piezas, un mundo que podría recubrir al primero, como en transparencia. [...] En este sentido, devenir todo el mundo, hacer del mundo un devenir, es hacer mundo, hacer un mundo, mundos, es decir, hallar sus proximidades y sus zonas de indiscernibilidad. El Cosmos como máquina abstracta y cada mundo como agenciamiento concreto que lo efectúa. Reducirse a una o a varias líneas abstractas que se continuarán y conjugarán con otras para producir inmediata, directamente, *un mundo*, en el que es *el mundo* el que deviene, nos convertimos en todo el mundo. [...] Reducirse a una línea abstracta, a un rasgo, para encontrar su zona de indiscernibilidad con otros rasgos y entrar así en la haecceidad como en la impersonalidad del creador. Entonces somos como la hierba: hemos hecho del mundo, de todo el mundo un devenir, porque hemos hecho un mundo necesariamente comunicante, porque hemos suprimido de nosotros mismos todo lo que nos impedía deslizarnos entre las cosas, crecer en medio de las cosas» (MP 342-344; cfr. D 154).

Convertirnos en todo el mundo es, pues, el ejercicio de despersonalización o desindividualización mediante el cual nos hacemos impersonales y empezamos a trazar la línea que conduce a lo virtual, al Cosmos. Éste es el sentido de devenir imperceptible: que ya nadie pueda percibirnos por quiénes somos, hacernos irreconocibles, objetos de experimentación y de encuentro en lugar de sujetos de reconocimiento y de reminiscencia. Lo imperceptible *escapa a la condición estática de lo dado*. Se trata precisamente de una línea abstracta, es decir, de una línea que no se da en lo compuesto, que no está individuada en un estado de cosas y gracias a lo cual puede convertirse en una línea de fuga del estado de cosas. La línea de fuga es la línea que asciende a lo virtual, la línea que hace mundo o una realidad por venir. Toda «apertura desterritorializante» hace un mundo, conecta con el Cosmos (MP 415).

Devenir, línea de fuga, línea abstracta o de desterritorialización, involución creadora, destratificación, contra-efectuación, metamorfosis son, pues, los conceptos y movimientos que indican el camino que, desde lo compuesto y actual, conduce al mundo de las intensidades virtuales, vuelve a implicarnos con los virtuales, para trazar un nuevo plano de consistencia, crear nuevos modos de existencia o una realidad posible (MP 636). Nada de lo cual se realiza sin un combate por lo abierto, sin una lucha por lo posible y sin un tiempo no individuado, mediante el que la metamorfosis sólo puede ser afirmada por un individuo que no se agota en su subjetividad, del mismo modo que la vida no se reduce al

organismo. Esta línea es para Deleuze una línea de ruptura, de bifurcación, de combate, de afirmación de la divergencia y creación del mundo, de recreación continua o repliegue.

(6.3) LAS LÍNEAS HACEN MUNDO POR PLIEGUE (COMPLICACIÓN DE LAS LÍNEAS)

Si es correcta nuestra interpretación de Deleuze, podemos decir que el devenir traza la línea que va de lo actual a lo virtual, en tanto que reforma a las individuaciones y se define por la nueva cantidad intensiva que es capaz de hacer pasar al presente (nueva selección de potenciales en el campo de individuación). El devenir define a la línea de la *implicatio*. Pero para devenir es necesario inventar la línea, no basta con remontar una línea conocida, reconocible y tranquilizadora, porque esa línea conserva en realidad a la identidad. El devenir define a una línea de fuga absoluta que reconecta con el mundo de las singularidades o de la diferencia misma. Ahora bien, la línea de la composición o de la *explicatio* no es la línea que el devenir remonta; el devenir remonta una línea que crea al mismo tiempo, la línea de la *implicatio*, la línea de la selección activa de nuevos virtuales o de comunicación con el *caosmos*. La línea que el devenir crea es una línea que no coincide con la precedente, ni con su principio (individuación), ni con su potencia característica (actualización, encarnación, composición). Deleuze piensa la conjunción de dos líneas diferentes para dos potencias inmanentes diferenciales, ya que las diferencias no pasan entre lo individual y lo colectivo, ni entre lo natural y lo artificial, ni entre lo espontáneo y lo organizado, sino por las líneas (D 172). Las dos líneas determinan dos lados de la génesis.

Por un lado, una línea de génesis estática que consiste en singularidades y líneas que no tienen dirección y de cuya convergencia fortuita nacen individuos y mundos como centros de convergencia, que aparecen sobre el mismo *caosmos*, complicación infinita de lo real. Sobre el cosmos, como sobre una misma materia o naturaleza, cristalizan mundos e individuos. Es una génesis estática porque no hay aún selección activa, sino composición sin selección, mezcla, coexistencia en un régimen anorgánico y en un orden inmediato de encuentros. En este régimen de composiciones sin selección sólo existen puros acontecimientos, singularidades impersonales, que no son activas ni pasivas, sino neutras, en tanto que virtuales que pueden entrar en cualquier actualización. Es un orden de *génesis* aunque sea estática, aunque sólo esté constituida por relaciones de velocidad y de reposo, por movimientos acentrados en un «espacio liso», en una «superficie metafísica» que

coincide con «el campo trascendental asubjetivo» o plano de inmanencia. La primera línea define a la génesis ontológica estática, a una síntesis pasiva, en la que no hay selección activa alguna, pasando a la presencia todo aquello que converge en un campo de individuación y en función de sus dinamismos. La génesis no va, dice Deleuze, de un término actual, por pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo, sino de lo virtual a su actualización, de la estructura a su encarnación, de los elementos diferenciales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen a cada momento la actualidad del tiempo. Esta génesis es una «génesis sin dinamismo, que evoluciona necesariamente en el elemento de una supra-historicidad, *génesis estática* que se comprende como el correlato de la noción de *síntesis pasiva* y que aclara a su vez a esa noción» (DR 237-238).

La segunda línea define por su parte a una génesis dinámica e histórica, una línea por la que sólo asciende aquello que es capaz de divergir de lo constituido, de los estados de cosas y de lo dado, aumentando y diferenciando entonces su individuación mediante la selección activa que realiza en lo virtual. Quien realiza esta operación *hace su historia*. La génesis estática precede virtualmente, en efecto, a la génesis dinámica, consistiendo esta última en ir «de los estados de cosas a los acontecimientos, de las mezclas a las líneas puras, de la profundidad a la producción de las superficies y que no debe implicar nada de la otra génesis» (LS 217). La génesis dinámica consiste en renacer, rehacerse un nacimiento, recomponerse y seleccionar o poder ser nuevamente seleccionado en el campo trascendental, mientras que la génesis estática coincide con las convergencias del plano de inmanencia, con el primer nacimiento de las cosas. Por esa razón pone Deleuze tanto empeño en que las categorías de la inmanencia sólo puedan ser genéticas; sus condiciones, las de la experiencia real; su estructura, la de una poderosa vida no-orgánica; su tiempo, las líneas flotantes de una temporalidad que entra en duraciones y ritmos variables.

La línea que desciende es la línea de la composición de virtuales en actuales (individuación), la que asciende es la línea de la selección de nuevos virtuales (metamorfosis). Pero nunca se trata de la misma línea, aunque no podamos aislar a una línea de otra, siendo ambas inmanentes. La línea por la que ascendemos y descendemos no es la misma línea: la actualización y la contra-efectuación no son «dos segmentos de la misma línea, sino líneas diferentes» (QP 151). Para Deleuze, ambas líneas son genéticas y reales, inseparables pero independientes, definiendo los dos aspectos de la creación inmanente.

Entre una y otra línea, como intersección y mezcla de las líneas, las cosas y los cuerpos se crean y deshacen. La vía que desciende es objeto de ciencia y de sus funciones, mientras que es objeto de la filosofía y de sus conceptos la que asciende. Las funciones y los conceptos, los estados de cosas actuales y los acontecimientos virtuales son dos tipos de multiplicidades, que no se distribuyen sobre una «línea de velocidad» (*une ligne d'erre*), sino que se refieren a dos vectores que se cruzan, uno según el cual los estados de cosas actualizan a los acontecimientos, otro según el cual los acontecimientos absorben a los estados de cosas (QP 144). La línea de virtualidad extrae acontecimientos de los estados de cosas (contra-efectuación), acontecimientos que tienen la consistencia o la realidad de lo virtual, estando definida esta línea por el «concepto» filosófico; la línea de actualidad extrae del caos estados de cosas (individuación) y está definida por la «función» científica. Por la línea que desciende, lo virtual es caótico, no-selectivo, infinito. Pero por la línea que asciende se hace lo virtual consistente, selectivo, cortante para el caos sobre el que traza un plano o una línea (cfr. QP 147-148). En realidad, lo más importante para Deleuze en el hecho de que existen dos líneas es que son dos desde el principio. No podemos transformarnos remontando la línea por la que hemos sido creados: la transformación, como el devenir, implica fuerzas no preexistentes en la primera línea genética. No podemos recomponernos y volvernos a crear, devenir, remontando la línea por la que nos hemos creado primeramente. No se trata de retornar a la naturaleza, sino de diferir, para lo cual hace falta ante todo ser intempestivo. No hay vuelta a un origen o a la naturaleza, sino una crítica al presente y a los estados de cosas, si de verdad podemos divergir, si de verdad somos capaces de afirmar la reserva de divergencia que existe en el presente. El vaivén en la estructura, la efectuación y la contra-efectuación, permite la producción de posibles desde la vida organizada a la vida no-orgánica, por la línea de fuga que la une a lo virtual.

El acontecimiento es inseparable de los estados de cosas, de los cuerpos y de la vida organizada («vivencia») en los que el acontecimiento se efectúa: inseparable porque la inmanencia tiene que aparecer, en la medida en que el principio de individuación es inmanente. Y lo mismo debemos decir en el sentido contrario: el estado de cosas no es menos separable del acontecimiento que, no obstante, desborda a su propia actualización. Tenemos que «remontarnos hasta el acontecimiento que da su consistencia virtual al concepto, tanto como descender hasta el estado de cosas actual que da sus referencias a la función» (QP 150). El acontecimiento se efectúa cuando se actualiza en un estado de cosas, pero lo contra-efectuamos cuando «lo abstraemos de los estados de cosas» para extraer un concepto o la parte del acontecimiento que nunca se realiza del todo, en tanto que

pertenece a otra dimensión o geografía. Pero «extraer el concepto», extraer la parte informal que contiene todo lo actualizado, exige del individuo una gran capacidad de transformación, de metamorfosis, en el furor del combate por nuevos modos de existencia y de actualización. Nunca es la misma línea la que hace a los estados de cosas en un mundo y la que combate a los estados de cosas para hacer un mundo. Las dos líneas son inseparables por su inmanencia, pero independientes por su modo de existencia o efectuación. Cada una de las líneas está completa en sí misma y son como los «embalajes» (*enveloppes*) de los dos planos, virtual y actual, que pliega la inmanencia (cfr. QP 151-152).

Las dos líneas definen a las dos potencias de la inmanencia, a la extensión y al afecto, a la composición y la selección, al organismo y a la vida no-orgánica, a la parte efectuada del acontecimiento y a su parte virtual: la línea de composición, la línea que desciende hacia las relaciones actuales y las partes compuestas (longitud), y, por otro lado, la línea de selección, la línea que asciende al mundo intenso de las singularidades impersonales (latitud), trazando ambas en sus mezclas e intersecciones la cartografía de lo que aparece (PP 219). Entre lo inorgánico y lo orgánico, lo virtual y actual, sólo existen elementos genéticos y las fuerzas asociadas, pero siempre es la misma naturaleza, la misma inmanencia unívoca la que define a la interiorización, a la organización de la materia libre con la condición del pliegue. Cómo se cortan unas a otras las líneas que nos componen, cómo se seleccionan unas a otras, cómo crean planos, organismos, interioridades y sujetos en los pliegues de una y la misma materia es el gran problema de Deleuze.

Las dos líneas son dos hilos que producen un plegado, un estriado en el paño cósmico. Los pliegues que efectúan las dos líneas con sus dos potencias características definen una cartografía, una geografía, trazan múltiples mapas, pero del mismo y único mundo variable, como si finalmente el trabajo de las dos potencias sólo consistiese en plegar y desplegar una única línea, la «línea del afuera» que tenemos que hacer vivible, respirable, una línea de vida (F 153, 158); o como trabajo de pliegue en un único «horizonte absoluto» que complica a las líneas (QP 39). Final o primeramente, puede tratarse de una línea metafísica de vida y de muerte que se pliega y despliega sin cesar, trazando el límite de lo pensable y de lo vivible (PP 125). Pero esta línea metafísica del Afuera, la línea de fuga absoluta, el límite caótico de toda tierra, en tanto que línea de inmanencia pura en cuyos pliegues se forman y deshacen las individuaciones, no excluye, sino que se alimenta, dice Deleuze, tanto de la individuación como de los combates de la contra-efectuación: todo un problema de génesis continua, de intersección de líneas (D 66).

Puesto que la materia es una y la misma, pero con fuerzas distintas, con diferentes dinanismos y vectores, con dos modos de génesis o de ser que se combaten desigualmente, las líneas que se trazan en ella la pliegan y repliegan en una síntesis asimétrica. En tanto que no se contra-efectúa todo lo que se compone, ni se individúa la totalidad de lo virtual, las líneas son indiscernibles, pero desiguales. Composición y selección son lo mismo desde el punto de vista de la materia en sí (el *caosmos*, un mismo y único mundo), pero dos potencias diferenciales en el instante en que un pliegue temporal o una individuación aparece (los «dos pisos» del mundo por el que ascendemos y descendemos) y atendiendo a la doble actualización, a la doble agitación de existencia que expresan: primero es la intensidad lo que determina a las relaciones diferenciales a actualizarse en las cualidades y extensiones que ella misma crea por individuación, pero luego es el «orden de los encuentros» el que determina, por su parte, el momento efectivo en el que algo pasa a la existencia.

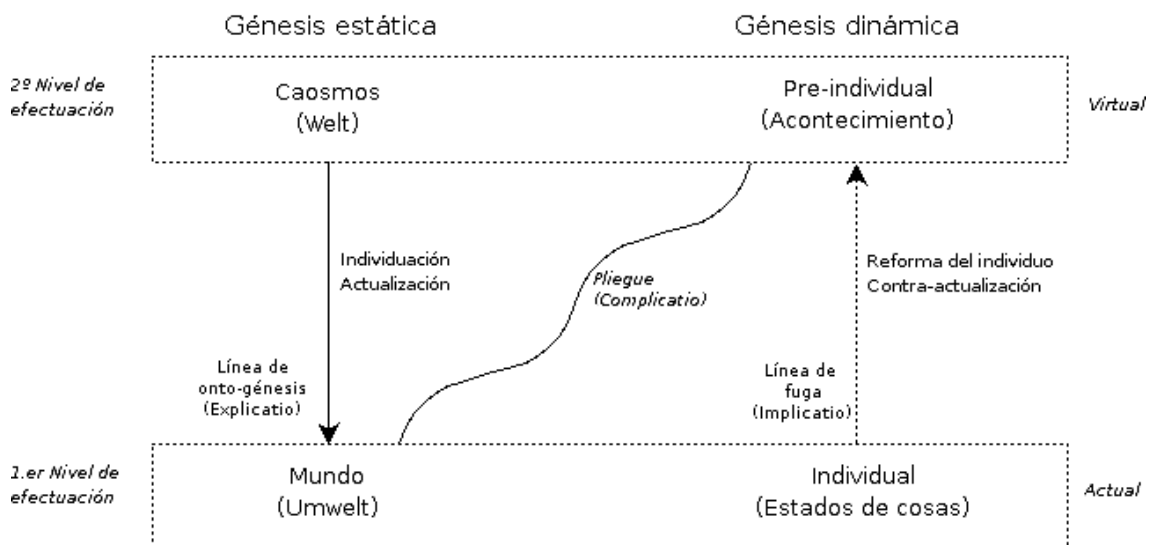
*

El esquema de la doble causalidad genética podría ser el siguiente:

	<i>GÉNESIS ESTÁTICA</i>	<i>GÉNESIS DINÁMICA</i>
<i>RAZÓN O CAUSA PASIVA</i>	Intensidad	Pliegue
<i>RAZÓN O CAUSA ACTIVA</i>	Encuentros	Contra-efectuación

*

Propongo el siguiente esquema del funcionamiento inmanente de las dos líneas:



PARTE III

EL PRINCIPIO DE CONEXIÓN O HETEROGENEIDAD

CAPÍTULO 7

PLIEGUE Y EXPRESIONISMO EN DELEUZE

(7.1) DINÁMICA DE LAS FUERZAS, LA FUERZA ÚNICA Y EL PLEGADO

Todo es inmanente a la inmanencia, pero no como inmanencia pura, sino como pliegue de inmanencia, pliegue de la inmanencia. El pliegue es el modo de relación de la inmanencia a sí, la *relación metafísica de su aparecer*. El pliegue es la condición cosmológica de la ontología de Deleuze, el intento radical de conectar con el Afuera, que es justamente lo que, según Deleuze, no han hecho los filósofos porque «no basta con hablar del exterior para conectar al pensamiento directa e inmediatamente con el afuera» (TE^a 356; cfr. QP 105-106).

¿Qué empuja a Deleuze hacia el pliegue? En Deleuze, el pliegue es la figura de la afección a sí de la inmanencia. El pliegue está determinado por la simple necesidad de que la inmanencia se afecte a sí misma para aparecerse. Si no es como pliegue y en el modo del pliegue, ¿cómo se afectaría la inmanencia a sí misma sin dejar nunca de ser inmanente más que a sí misma? La inmanencia es fuerza inorgánica pura, una multiplicidad intensiva de fuerzas, es decir, de singularidades que se prolongan en series. Pero las fuerzas se relacionan entre sí siguiendo dos líneas, la que desciende a los estados de cosas y la que asciende a lo virtual. En este sentido, el pliegue es la función topológica de las dos líneas.

La fuerza no tiene nada que ver con el dominio o la violencia, sino con la capacidad de hacer presente, la capacidad de hacernos visibles algo o a algo, la individuación y la reforma virtual del individuo. Deleuze distingue implícitamente, de acuerdo con su compleja interpretación de Foucault, entre las fuerzas que se relacionan desde el exterior, plegándose unas a otras, y una fuerza única en cuyo pliegue a sí se crea un interior. Existe la fuerza en singular y las fuerzas en plural, sin contradicción alguna y perfectamente diferenciadas. Pero, ¿qué fuerza no puede ser afectada porque no es fuerza entre fuerzas, singularidad entre singularidades, sino la fuerza en la que las fuerzas comunican, sin poder afectarla como todo?

La única fuerza que se afecta a sí misma desde el exterior es aquella tras la cual no existe ya fuerza alguna. La pluralidad de las fuerzas afectadas es, por tanto, interior a esa última fuerza, que es metafísica pero absolutamente real, en la medida en que no hay fuerza más allá. La pluralidad de las fuerzas es inmanente a ella, en tanto que interiorización parcial o pliegue de ese Afuera de fuerza indefinida. La inmanencia cambia de naturaleza

consigno misma, no al conectarse con un otro que ejercería sobre ella una fuerza exterior. La inmanencia no es una multiplicidad de fuerzas que se define desde afuera, sino desde su pura consistencia absoluta (cfr. MP 15-16). Desde el punto de vista del pliegue, la inmanencia es la forma de exterioridad de todo lo interiorizado, la fuerza que sólo puede ser externa a sí misma o la última fuerza, la enésima potencia (cfr. MP 467).

La inmanencia sólo puede ser externa a sí misma en la medida en que sólo es inmanente a sí misma (QP 47); ni siquiera es inmanente al interior que constituye al plegarse sobre sí. La inmanencia es la fuerza que no puede ser seleccionada desde el exterior, o, dicho de otro modo, que *sólo puede afectarse y ser afectada desde el interior, con todos los pliegues variables posibles*. Si nos atenemos estrictamente a Deleuze, la fuerza pura inmanente es, a este respecto, la metamorfosis continua de su seleccionarse desde dentro, de su plegarse interior. La inmanencia no puede atenerse al principio según el cual una fuerza es afectada por otra fuerza o afecta a otras fuerzas siempre desde afuera (F 95).

Todo interior se forma en esa fuerza externa, que queda determinada como línea del afuera. La inmanencia es la última línea, la línea de fuga absoluta; y la última fuerza, la fuerza a la que nada afecta desde el exterior, sino que se afecta a sí misma, plegándose. Es una línea abstracta, pero no por eso menos real y poderosa. Debemos considerar, por tanto, una dinámica para la pluralidad de fuerzas afectadas desde el exterior (por otras fuerzas), y, por otro lado, una metafísica para la fuerza única que es externa a sí misma o para la que ya no existe un exterior, puesto que es ella la fuerza que, en forma de pliegue, lo constituye. Para toda fuerza existe un exterior (toda fuerza es interior a otra fuerza o se pliega en otra), salvo para la fuerza que no es inmanente a otra fuerza, sino sólo a sí misma, careciendo por tanto de exterior: ninguna otra fuerza actúa sobre ella desde el exterior, *razón por la que el resto de fuerzas constituyen sus pliegues o sus interiorizaciones coextensivas*.

La inmanencia queda así redefinida como el Afuera más remoto que todo mundo exterior porque es un adentro más profundo que todo mundo interior (QP 59). Ahora bien, ¿qué quiere decir Deleuze con una formulación en apariencia tan abstracta? Quiere decir, a nuestro entender, que la inmanencia es más remota que todo mundo exterior porque *no tiene más allá* y que es, al mismo tiempo, más profunda que toda interioridad porque *es interior tanto a todo lo que tiene un interior (sujeto) como a todo lo que tiene un exterior (objeto)*. La línea así trazada y la fuerza así descrita sólo puede ser la inmanencia en su más radical carácter de univocidad, en tanto que identidad de todo lo que tiene un interior y un exterior. El pliegue es, de este modo, la expresión a sí y absoluta de la univocidad del ser. Si, como dice Deleuze, «la inmanencia expresiva no se bastará a sí misma mientras no se

acompañe de una plena concepción de la univocidad, de una plena afirmación del Ser unívoco» (SPE 162), halla el propio Deleuze en el pliegue el modo de realización plena de la univocidad. En este sentido, decir que la inmanencia es el Afuera más remoto y el interior más próximo podría calificarse de tautología, pero la tautología más sustantiva (cfr. MP 194).

Con estas aclaraciones aún no hemos resuelto ningún problema significativo. La inmanencia no es interior a otra cosa, como pliegue de otra cosa. Pero, ¿qué le impide afectarse por completo a sí misma? Si la inmanencia pudiese afectarse completa y realmente a sí misma, se constituiría a sí misma como un exterior que la afectaría desde fuera. Hemos comprobado la imposibilidad de esta operación reflexiva. Por otro lado, si la inmanencia pudiese afectarse completa y realmente a sí misma, la inmanencia no tendría otro aparecer que un aparecer interno a sí misma en perfecta identidad con el fondo o precursor oscuro que hace aparecer a lo que aparece, con lo que no se constituiría ningún mundo del aparecer, ninguna presencia; no aparecería la inmanencia ni siquiera como un espejo para su propio aparecer, puesto que el espejo tendría que ser afectado isomórficamente por otro espejo, *ad infinitum*; sin embargo, el aparecer aparece. De lo que resulta la siguiente conclusión: la inmanencia se pliega porque es *impotente para afectarse por completo a sí misma* (la inmanencia es una y la misma con la diferenciación) y, siendo, por otro lado, la potencia absoluta, *todo se inscribe en ella como un pliegue* o inflexión de la fuerza (la inmanencia es una y la misma con la vida). Este límite interno en la potencia, en el «fondo terrible» de las fuerzas, da al modelo del pliegue una coherencia metafísica extrema (DR 197; MP 249).

De acuerdo con Deleuze, la inmanencia se afecta a sí misma en virtud de dos líneas (descendente y ascendente) o potencias internas (composición y selección). La presencia es, por tanto, el plano de la auto-afección de la inmanencia, el no poder no aparecerse de la inmanencia, su adentrarse, ahuecarse o plegarse. El mundo no sale de sí mismo, sino que se expresa en sí mismo, incluso su causa final es inmanente¹⁵⁵. Esta afección de sí de la inmanencia, la conversión de lo remoto y de lo próximo en el modo del pliegue constituye un *espacio del adentro* co-presente al espacio del afuera en la línea del pliegue. La estructura ontológica se hace aquí topológica al mostrar la diferenciación de la inmanencia en sí misma y la integración de todo adentro en ella con un Afuera absoluto. La estructura induce exterioridades e interioridades relativas intermediarias o pliegues entre las fuerzas.

¹⁵⁵ Cfr. S. MANCINI, «Merleau-Ponty's Phenomenology as a Dialectical Philosophy of Expression», en *International Philosophical Quarterly*, 4 (1996), p. 392: «en la dialéctica de la expresión, de hecho, el significado inmanente al mundo de la vida se manifiesta activamente a sí mismo en las obras de los seres humanos, pero nunca deja de ser un sentido "autóctono", en tanto que produce a partir de sí mismo el significado de su verdad en la teleología que surge de él».

Independientemente de las distancias entre los pliegues entre sí, todo está en el contacto más inmediato con un único plano de inmanencia que se pliega a sí mismo en el límite del presente vivo, porque lo que induce en el plano nuevos pliegues, nuevos adentros, es la vida misma (cfr. F 126).

Deleuze descubre explícitamente en Leibniz y en Foucault la necesidad de la auto-expresión inmanente, entendida como relación consigo misma, afección de sí (F 107-108; SPE 13). Afectar es apropiarse (hacer inherente a nuestra composición), ser afectado es ser apropiado (hacernos inherentes a otra composición). Se trata siempre del pliegue: afectar es plegar en nosotros, ser afectados nos pliega en otro, nos repliega. Siempre plegamos al Afuera «en ejercicios prácticos». La inmanencia misma constituye el Afuera en sí respecto de sus propios pliegues interiores, mundos individuados y sujetos. Las condiciones del pliegue son, en definitiva, las condiciones de la inmanencia en su afectarse a sí misma. El Afuera, dice Deleuze, no es un límite fijado, sino una *materia movetiza* animada por movimientos peristálticos, pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no algo distinto del afuera, sino exactamente el adentro del afuera (F 103-104). En las condiciones del pliegue, las singularidades se convierten en fuerzas, cuya naturaleza, en relación a lo plegado, no deja de ser virtual. La virtualidad es la auténtica naturaleza de lo no organizado, de lo no-orgánico, sea singularidad pre-individual o fuerza ontológica. En condiciones de inmanencia, la elevación, la potencia, la fuerza no tienen que ver con una sustracción a los pliegues (salir de la inmanencia o inventar una perspectiva de trascendencia), sino que sólo en ellos puede existir la elevación, la potencia, la fuerza, en tanto que características de los pliegues mismos. Nos elevamos en los pliegues que efectuamos, la potencia se confunde con la amplitud de lo que se despliega, y la fuerza, con la capacidad de inherencia, «como si las relaciones del afuera se plegasen, se curvasen para hacer una doblez y dejar surgir una relación a sí, constituir un adentro que se ahueca (*se creuse*) y se desarrolla de acuerdo con una dimensión propia» (F 107).

Deleuze efectúa una precisión más, distinguiendo lo que podríamos denominar las cuatro esquinas del mundo o su particular *Geviert*. El Afuera es el plano de inmanencia o la sustancia unívoca; el exterior es el plano de composición o afuera relativo; el adentro está constituido por los modos de individuación; el interior es la individuación correlativa¹⁵⁶. El

¹⁵⁶ Cfr. F 92. De ahí la importancia en Deleuze de construir una relación con el Afuera, incluso si necesitamos para ello un poco de esquizofrenia: «¿qué pide el esquizoanálisis? No pide otra cosa que un poco de auténtica relación con el afuera, un poco de realidad real» (ACE 400); como si tuviéramos que separar la carne de nuestros propios huesos, crear un intervalo, una distancia, un quiasmo. Contra la interioridad, una nueva relación con el Afuera (ACE 322). La obra de Deleuze podría ser leída como el *esfuerzo de reconquistar una amplitud en nuestra relación con el Afuera*. El objeto del esquizoanálisis consiste, desde esta perspectiva, en «hacernos un cuerpo sin

Afuera se pliega, un adentro le es coextensivo. El Afuera no es por tanto la ausencia de pliegue, sino la materia máximamente plegada, complicada, virtual, que al desplegarse crea mundos individuados. El pliegue está por los dos lados, en los «dos pisos», pero con grados diversos de complicación e implicación. Las dos líneas anteriormente descritas son funciones del pliegue; las potencias inmanentes son funciones de la relación a sí de la inmanencia. ¿Qué papel desempeña entonces el Afuera en esa relación? El Afuera es la vida, pero una vida demasiado violenta, demasiado informal e irrespirable (F 153). Sólo cuando el Afuera se pliega y forma un interior coextensivo, sólo cuando la vida se organiza y se actualiza, pueden surgir organismos que la soportan, hacen practicable y pensable. Crear nuevas relaciones con el Afuera significa concretamente lograr aumentar la inherencia de inmanencia de que nuestros pliegues son capaces y forjar nuevos pliegues, dando a nuestra composición otras inclinaciones (puntos de inflexión o de plegado) y haciendo posible «la relación derivada del interior con el exterior» (F 117). El pliegue no es una forma, ni un contenido, ni una materia, sino más bien la condición necesaria e informal del aparecer.¹⁵⁷

Lo plegado son las fuerzas, las fuerzas son las que se pliegan unas a las otras. Este punto de vista constituye un paso decisivo para la filosofía: bajo el pensamiento y sus imágenes sólo hay fuerzas, una gran agitación material (DR 1; MP 467). ¿Qué queda una vez abolido el mundo verdadero y el de las apariencias? ¿Qué queda si ponemos en

órganos» (MP 185-204), en el sentido de experimentar nuestro organismo en tanto que abierto a las fuerzas que «atravesan el Cosmos».

¹⁵⁷ El concepto de pliegue no tiene por qué desembocar en un materialismo especulativo. Me refiero a este respecto al trabajo de J. MULLARKEY, «Deleuze and Materialism: One or Several Matters?», en I. BUCHANAN (ed.), *A Deleuzian Century?*, Duke U. P., Durham and London, 1999. Según Mullarkey, Deleuze busca el principio de diferencia no sólo en el lenguaje y los signos, sino con mayor ahínco en las matemáticas aplicadas (cálculo diferencial), la biología (“diferenciación” epigenética) y la física (energía diferencial, potencial y temperatura). Pese a todo, sus análisis materialistas de la diferencia carecen, dice Mullarkey, de «toda conexión real con las ciencias físicas más allá de la afirmación dogmática de que sus análisis sencillamente son materialistas y, por otro lado, carece de toda consistencia con sus propios principios empiristas» (ib., pp. 67, 74). Los principios empiristas de Deleuze son fundamentalmente dos: un principio de conexión o heterogeneidad y el principio de la exterioridad de las relaciones. No se refiere, en efecto, a las ciencias físicas, sino que constituyen más bien una física filosófica de la materia, pero totalmente contraria a cualquier dogmatismo. Mullarkey no se hace cargo de la importancia de la doctrina de la inmanencia en Deleuze, a la que identifica con un dogmatismo acientífico. Nos interesa otro aspecto de la interpretación de Mullarkey. Según éste, «la primera característica principal del pliegue es que despliega al afuera y al adentro, reconciliándolos merced a una armónica del espacio —una teoría ondulatoria, si gustan ustedes—, más que a través de toda acción eficiente directa entre dos sustancias o dentro de una única sustancia. [...] La segunda aportación del pliegue consiste en que por fin permite a Deleuze hacer justicia a la fenomenalidad del estrato molar dentro de un discurso materialista; en tanto que concepto topológico, el pliegue es una complicación de superficies que subsana cualquier tentativa de ir más allá del plano de inmanencia. Se trata de una concepción barroca de la materia que no la enclava en un maquinismo universal, sino en una texturología universal. [...] Pero no creo que la idea de pliegue pueda resolver todas las dicotomías que hemos visto hasta ahora» (ib., p. 77). En este caso, Mullarkey no se hace cargo de la importancia de la doctrina del Afuera, según la cual el pliegue resuelve todas las dicotomías porque no existe una diferencia ontológica entre el pliegue y lo plegado. La inmanencia mutua del pliegue y de lo plegado, de la expresión y de lo expresado, definen, por contra, un marco propiamente materialista constituido por un empirismo trascendental.

cuestión el mundo de la representación? De acuerdo con Deleuze, no quedan más que los cuerpos, que son fuerzas, simplemente fuerzas. Pero la fuerza ya no se remite a un centro, como tampoco se enfrenta a un medio o a obstáculos. Sólo se enfrenta a otras fuerzas, se relaciona con otras fuerzas, que ella afecta y que la afectan. La «potencia» es el poder de afectar y de ser afectado, la relación de una fuerza con otras. Pero la relación de fuerzas no es cuantitativa, no se tiene más o menos fuerza, sino que la fuerza implica ciertas «cualidades». Hay fuerzas que ya no saben responder a otras más que de una única manera, uniforme, invariable, como la del escorpión que pica a la rana que le lleva en el agua, a riesgo de morir ahogado. La fuerza que no hace pliegue con otras fuerzas, aumentando su sensibilidad en esos pliegues, es precisamente la fuerza que no sabe metamorfosearse a sí misma de acuerdo con las variaciones de lo que puede afectar y afectarla. Una fuerza que no sabe transformarse es una fuerza agotada, por grande que sea (IT 182-183).

La filosofía de la conexión, del agenciamiento, de la prolongación de las fuerzas que saben componerse con otras fuerzas y variar en sí mismas es fundamental en Deleuze. Estamos aquí ante una filosofía de la composición, con una *regla* negativa: *no se prolongarán las fuerzas que no saben transformarse para plegarse en otras*. La fuerza es la razón suficiente para una composición; no hay nada sin una razón, no existe nada sin un sentido. Y el sentido para las fuerzas está determinado por las fuerzas con las que las fuerzas mismas interaccionan, se apropian o son afectadas (NP 3). Dicho de otro modo, debemos definir a una cosa en función de las fuerzas que han logrado plegarla, conquistarla y de las fuerzas que ha sabido conquistar (NP 4, 45). No toda fuerza conquista a cualquier cosa, no cualquier cosa logra plegar en sí a grandes fuerzas o a fuerzas activas (NP 50). Lo importante para Deleuze no es el pliegue abstractamente considerado, sino la relación de profundidad determinada por el pliegue y aquello que el pliegue hace inherente interiorizándolo. Para cualquier cosa sólo contará, por tanto, qué fuerzas son las únicas capaces de plegarla, de qué modo expresa la cosa su potencia relacional (NP 9).

Vida activa significa en este sentido dos cosas: primero, lograr que sólo las más altas fuerzas, las más intensas y de mayor inherencia, sean las únicas capaces de plegarnos; segundo, lograr que en todo aquello que plegamos se propague el mayor número de intensidades, con el objeto de aportarle el punto de vista más amplio posible. Nuestra composición es así la *expresión única* de la multiplicidad de fuerzas que hemos logrado plegar *de acuerdo con nuestras propias fuerzas*. Toda composición, como manifestación de selecciones, como expresión de la inmanencia, es el producto de una cantidad de singularidades, el cociente entre lo seleccionado y lo no seleccionado, entre lo que selecciona y lo que es

seleccionado. El organismo sólo sería una manera de hacer proliferar las conexiones, el hombre sólo sería un modo de relacionarse desde este punto de vista. De tal suerte que el auténtico problema consiste en el descubrimiento de las fuerzas activas que hacen el pliegue en cada cosa o en la invención de nuevos pliegues por una línea más intensa o de fuga (cfr. NP 47 n.3).

El auténtico problema es el descubrimiento de los pliegues en los que las composiciones salen incrementadas: relaciones activas, buenas relaciones o buenos encuentros, gusta decir Deleuze. Es cierto que en el nivel de lo sub-representativo, en el puro plano de inmanencia, el problema es la correcta determinación de la naturaleza de las singularidades, esto es, de las virtualidades de la materia, de las que las composiciones dependen y en cuyo seno realizan las selecciones. Pero en el nivel de lo expresado, en la presencia, en los diversos planos de composición, el problema bascula por completo y llega a adquirir caracteres éticos: ¿cómo dar lugar a buenos encuentros?, ¿cómo plegarnos las cosas dando al pliegue la máxima amplitud? En la lucha por la subjetividad, dice Francisco Martínez, tiene una importancia decisiva «la relación al exterior, que es de donde vienen las fuerzas y más aún la relación con la línea del afuera, línea de vida que va más allá de las relaciones de fuerzas, línea que se pliega en un bucle que es la Vida por excelencia. El pliegue de la vida, la vida en los pliegues o la vida como pliegue. Esta línea traza un adentro coextensivo al afuera en el que lo más lejano se convierte en interior».¹⁵⁸

(7.2) INHERENCIA Y COMPOSICIÓN

En el concepto de pliegue culmina la ontología de Deleuze y constituye en ella el último aspecto de un pensamiento de la inmanencia. Por la condición del pliegue entendemos finalmente de qué modo se afecta la inmanencia a sí misma, apareciéndose, y cómo es una inmanencia absoluta, en tanto que continuidad heterogénea de una materia dotada con fuerzas que se pliegan unas a las otras. Construir «planos» de inmanencia en el caos, hacer «cortes» en el plano de inmanencia quiere decir que podemos añadir dimensiones a lo compuesto, hacer nuevas selecciones en el caos virtual, incluir nuevas partículas en nuestros pliegues o hacernos inherentes a pliegues más densos. La materia se pliega a sí misma, por las fuerzas de individuación; la inmanencia se pliega a sí misma, por las fuerzas de diferenciación; lo invisible se pliega a sí mismo, por las fuerzas de visibilidad.

¹⁵⁸ F. J. MARTÍNEZ, «El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze», en J. M. ARAGÜÉS (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997, pp. 30-31.

El pliegue es real porque las dos líneas no operan en materias distintas, sino en una única materia, en un mismo mundo variable y en virtud de la potencia propia de cada línea en un plano y época concretos.

Lo infinitamente plegado, lo «abigarrado» es la materia misma, la inmanencia misma en su diferencia. El pliegue es en Deleuze, mucho más que el eterno retorno, el operador efectivo de la síntesis disyuntiva. El plegado es el modo en que la inmanencia aparece a sí misma, y el pliegue, el modo de constitución de un afuera y de un interior. El pliegue es la efectuación de la univocidad de un ser dinámico, la convivialidad de la naturaleza. El pliegue es la figura ontológica máxima que expresa la inmediatez de la presencia a la inmanencia, el hecho de que no hay ninguna mediación o trascendencia entre ellas, sólo pliegues, pliegues de pliegues, *complicatio-explicatio*. Por esa razón es el pliegue la realización de la univocidad: el pliegue se dice en el mismo sentido de todo lo que pliega, pero lo plegado siempre es distinto; el pliegue es el mismo, es el mismo tejido inmanente plegado, pero lo plegado siempre es distinto. El pliegue es la razón del aparecer: lo que aparece siempre es distinto, pero aquello en lo que aparece siempre es lo mismo, una única materia diferencial, la inmanencia infinitamente plegada. La inmanencia que se pliega y los pliegues inmanentes no indican la misma operación, sino los dos estados extremos de una misma síntesis. Desplegar y replegar son las operaciones de las dos líneas, como son la composición y la selección las potencias correlativas al despliegue y el repliegue en un mundo infinitamente plegado e intenso.

El pliegue significa en Deleuze, en suma, que una fuerza posee de antemano una potencia diferencial y que esa potencia no predetermina, sin embargo, aquello que la fuerza se apropiará. Las fuerzas están determinadas a afectarse unas a otras, a plegarse unas a otras, pero los pliegues efectuados no preexistían en las fuerzas así relacionadas. El pliegue depende de las potencias de las fuerzas enfrentadas. El despliegue depende de una potencia liberada, del estado de agitación de una fuerza que no se agota en su pliegue actual. Se despliega aquello que puede pedir otra fuerza en su relación, que quiere que otras fuerzas entren en relación. La apelación al afuera de los pliegues actuales es constante en Deleuze: apelación a las virtualidades infinitamente plegadas de la inmanencia que sólo existen «en estado de agitación, de emulsión (*brassage*) y de recombinación (*remaniement*), de mutación» (cfr. F 93). Las fuerzas se componen y transforman, pero pasando de su pliegue afectado por el presente a un pliegue más amplio y potente. El devenir, el cambio, la mutación son asunto de las fuerzas componentes, del piso de abajo de la materia, no de las fuerzas compuestas (F 93).

La cuestión no es el compuesto humano, sino las fuerzas que engendran a la individuación llamada hombre. La cuestión es la de las fuerzas componentes del hombre: ¿con qué otras fuerzas se combinan y qué compuesto es el que de ahí resulta? (F 94). Más en general, ¿qué otras fuerzas tiene que plegar una fuerza para aparecer y, más tarde, desarrollar toda su potencia? Y, al contrario, ¿qué fuerzas permanecen ocultas a causa de nuestra impotencia para plegarlas o nuestro miedo a dejarnos plegar? (cfr. F 94-95). Los pliegues son lo más frágil, como una herida abierta, un corte, una brecha: ¿qué pliegues nos aumentarán?, ¿qué repliegues nos darán la vida o nos disolverán en la muerte? Porque no se trata de elevar al pliegue a un límite superior y trascendental desplegado, al despliegue absoluto, dado que el despliegue absoluto no es una vida vivible; se trata de conducir al pliegue a la complicación más plegada, a la inmanencia misma como repliegue infinito de materia informal o vida no-orgánica.

La primera condición del pliegue no es el despliegue como su contrario, sino el repliegue como aquello en lo que los pliegues se efectúan y enriquecen. El despliegue no es lo contrario del pliegue, sino la transmisión de un pliegue hacia otro, la aparición del pliegue (P 9, 50). Plegar a otras fuerzas, agenciarlas, constituye el ejercicio práctico de toda composición, del mismo modo que una individuación es el pliegue de las singularidades que su intensidad puede capturar. Definiremos a la composición por las fuerzas efectivamente plegadas y a su potencia específica por la intensidad de sus despliegues y repliegues: «el problema no es cómo acabar un pliegue, sino cómo continuarlo, hacer que atraviese el techo, llevarlo al infinito» (P 48).

Pero Deleuze no sólo saca al fondo oscuro de la mónada y lo sitúa en el Afuera de lo actualizado, sino que convierte al Afuera y al Adentro en modos de la misma materia, definida de acuerdo con dos clases de pliegues o formas de inherencia. La materia del fondo y de la mónada es una y la misma materia, pero apropiada por distintas fuerzas, más o menos activas (P 11). Las fuerzas orgánicas y el pliegue orgánico de la mónada (el alma) no son idénticas a las fuerzas informales y al pliegue inorgánico del fondo (el cuerpo). De ahí que Deleuze explique, tomando impulso en Leibniz, que el universo tiene «dos pisos», el piso de los repliegues de la materia y el de los pliegues en el alma, un piso virtual y otro actual. Los dos pisos, de la materia o de lo actual, y del alma o de lo virtual, pertenecen, dice Deleuze, a un único y mismo mundo, a la línea de universo. El pliegue infinito pasa entre dos pisos. Pero, al diferenciarse, une los dos lados: el pliegue se diferencia en pliegues, que se insinúan en el interior y que desbordan al exterior, articulándose así como lo alto y lo bajo. Repliegues de la materia con la condición de exterioridad, pliegues en el alma con la

condición de clausura (P 49). Ambos «pisos» son materiales, pero mientras que los pliegues virtuales son extrínsecos, divergentes, sin componerse entre sí, los pliegues actuales son endógenos o intrínsecos, animados, compuestos, aunque no más *complicados* que los virtuales (P 14). De todo lo cual resulta el siguiente esquema:

(1) El piso de abajo (inmanencia pura): pliegue inorgánico – materia informal – vida no-orgánica – fuerzas mecánicas – individuación – evolución.

(2) El piso de arriba (presencia): pliegue orgánico – materia organizada – vida individual – fuerzas plásticas – devenir – involución.

La pregunta fundamental es: ¿por qué se pliega la materia? ¿Por qué no permanece la materia en el estado de pliegue inorgánico? No basta con responder que las relaciones diferenciales de individuación son inmanentes:

«Pero es una intuición sencillísima: ¿por qué, si no es para ser envuelto, incluido en otra cosa, se habría plegado algo? Parece que el envoltorio adquiere aquí su sentido último o más bien final: no es ya un envoltorio de coherencia o de cohesión, como el huevo, sino el “envolvimiento recíproco” de las partes orgánicas. Pero tampoco un envoltorio matemático de adherencia o de adhesión, en el que es aún un pliegue lo que envuelve a pliegues, como en la envolvente que toca a una infinidad de curvas en una infinidad de puntos. Es un envoltorio de inherencia o de “inhesión” unilateral: la inclusión, la inherencia es *la causa final del pliegue*, de tal modo que pasamos insensiblemente de éste a aquélla. Se ha producido una diferencia entre ambos, que convierte al envoltorio en la razón del pliegue: lo plegado es lo incluido, lo inherente. Diremos que lo plegado sólo es virtual y sólo existe actualmente en un envoltorio, en algo que lo envuelve» (P 30-31).

Incluir, plegar, hacer inherente significa que siempre existe un interior relacionado con un exterior, una materia que se pliega, un mundo que se retuerce, un ser en torsión (P 37). Todo es la misma materia, la misma vida, la misma fuerza, pero con la diferencia de los pliegues efectuados, la profundidad del plegado, el alcance de la inherencia.

El mundo actualizado sólo difiere del universo virtual por la inclinación de sus pliegues, por sus series convergentes, no por la materia o el ser implicado: la misma materia, el mismo ser para ambos, un único y mismo fondo para todo lo que se distingue por el grado de expresividad (P 78). Pero como la materia y el ser son uno y el mismo, la diferencia entre los mundos (planos de composición) estará expresada por la cantidad y relaciones de materia organizada. De tal modo que expresamos claramente la materia organizada, quedando en lo oscuro la materia inorgánica, en un solo universo (P 85). Nuestra composición o pliegue individual expresa claramente todo lo que ha podido incluirse en su régimen de convergencias: «cada mónada posible se define por un número

determinado de singularidades pre-individuales y es, por tanto, composable con todas las mónadas cuyas singularidades convergen con las suyas e imposible con aquellas cuyas singularidades implican divergencia o no-prolongación» (P 85). Pero eso no quiere decir en ningún caso que nuestros imposibles sean imposibles: sólo son virtuales, divergentes. Bastaría con que nuestra alma tomase otra dirección para poder prolongarnos hasta ellos. Bastaría incluir una poderosa divergencia para abrirnos a otro mundo, necesariamente diferente del expresado hasta entonces (P 97-98). Y es precisamente en este momento en el que Deleuze logra por fin desgarrar a lo actual haciéndolo plástico, transformable, susceptible de metamorfosis:

«La amplitud de un alma razonable es la región que expresa claramente, su presente vivo. Pero esa región es más bien estadística, sujeta a largas variaciones: una misma alma no tiene la misma amplitud de niño, adulto o anciano, con buena salud o enfermo, etc. La amplitud tiene incluso límites variables en un instante dado. *La moral consiste en esto para cada uno: tratar de extender en cada ocasión su región de expresión clara, tratar de aumentar su amplitud, de tal modo que se produzca un acto libre que exprese el máximo posible en tales o cuales condiciones.* Es lo que llamamos progreso, toda la moral de Leibniz es una moral del progreso. Por ejemplo, cuando voy al cabaret, ¿he elegido bien el lado donde la amplitud es máxima, el lado donde mi región va más lejos?, ¿no podía esperar un instante, lo justo para descubrir otra salida, otra dirección que me habrían inclinado de otro modo? [...] Extender su región clara, prolongar al máximo el paso de Dios, actualizar todas las singularidades que concentramos e incluso ganar nuevas singularidades sería el progreso de un alma y el medio por el que podemos decir que imita a Dios. Claro está que no se trata solamente de una conquista en extensión, sino de *una amplificación, de una intensificación, de una elevación de potencia, de un crecimiento en dimensiones, de un aumento en distinción*» (P 99-100; c.m.).

Lo decisivo es que el alma puede prolongar su zona de expresión clara, es decir, actualizar a virtuales que permanecían en lo oscuro. Los imposibles entran así en el mundo que, antes de la ampliación, no convergía con ellos. Lo oscuro en un mundo y lo oscuro en mí es todo lo que no he logrado prolongar, esto es, el mundo mismo, en toda aquella parte (infinita) que mi actualización no expresa (P 114). Por eso no se distinguen las mónadas o los individuos por su ser, sino por su expresividad en el plano de inmanencia, por su «zona de expresión clara» (P 122). Precisamente esa agitación interna, en su contacto con la externa, significa la reforma de lo constituido y el aumento de la zona de percepción (extracción de virtuales). Pero la zona de percepción, la sensibilidad de cada mónada, viene determinada por los afectos de que es capaz, por la profundidad que alcanza su modo de sentir el mundo, haciendo entrar virtualmente en la sensación a más o menos divergentes. Pero, ¿cómo ampliarnos realmente?

Nos ampliamos realmente de dos modos. El primero consiste en componernos con fuerzas que incrementan nuestra potencia de afirmación de la divergencia y, en segundo lugar, extendernos hasta el límite en que otro mundo y otra individuación comienzan. Esa sería propiamente la evolución de la mónada para Deleuze: un orden de expresión cada vez más profundo (P 122-123). El mundo se traza dos veces, como en dos pisos o dos etapas; una vez en lo que nos compone y define como individuos, otra vez en aquello que seleccionamos y nos incrementa o resta potencia. Una vez en los individuos, otra en las fuerzas de individuación replegadas en la materia. Y no cabe duda de que un piso se pliega sobre el otro, pero ante todo cada uno comporta un modo de pliegue muy diferente (P 139). Uno tiene el modo de pliegue que crea un interior coextensivo, la inflexión de una conciencia, con el modo de la inherencia; el otro, en la materia pura, se define por el repliegue infinito de las fuerzas (P 140). No se trata de dos mundos interpenetrados, sino de un único mundo o materia afectada de dos modos, por un orden de divergencia y por el orden de las convergencias. En cada piso se distribuye el mundo, en cada plano se distribuye la inmanencia de acuerdo con un orden intensivo de coexistencia (en el piso de abajo) y con un orden expresivo de sucesión (en el piso de arriba) (cfr. P 163).

El desafío de la inmanencia «sostiene que no existe una ontología de dos mundos, que el ser se dice de un solo modo, que la esencia no reside fuera de la apariencia; en pocas palabras, el desafío de la inmanencia elimina la trascendencia: Dios ha muerto»¹⁵⁹; dicho de otro modo, lo expresado no es dado por la expresión desde un exterior, sino que expresión y expresado se co-pertencen; expresarse, expresar y ser expresado coexisten en un mismo mundo expresivo. Seguimos siendo leibnizianos, no porque creamos que vivimos en el mundo más perfecto posible, sino porque las cosas se componen por pliegues y repliegues, sobre el fondo oscuro y virtual de la materia. Una mitad virtual y otra actual, un mundo con dos niveles, dos momentos o dos mitades, una por la que está envuelto o plegado en las individuaciones, la otra, metida o replegada en la materia (cfr. P 136). Son las dos mitades de un mismo mundo, al que los imposibles pertenecen estando implicados unos en los otros en un estado caótico, *caosmos* del que el mundo brota. El mundo está abierto al caos, como lo está lo actual a lo virtual con el que entra en circuito, ya que «en la medida en que el mundo está constituido ahora por series divergentes (caosmos) o que la tirada de dados reemplaza al juego de lo Pleno, la mónada ya no puede incluir al mundo entero como en un círculo cerrado modificable por proyección, sino que se abre sobre una trayectoria o una espiral en expansión que se aleja cada vez más de un centro» (P 188).

¹⁵⁹ L. LAWLOR, «The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty», en *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), pp. 15-34 (cit. pp. 15-16).

(7.3) EL EXPRESIONISMO

Los pliegues expresan a lo replegado, las composiciones expresan a la inmanencia. El pliegue es la única operación inmanente, la única operación que, sin reinstaurar una trascendencia, puede realizar la inmanencia sobre sí misma. Siendo inmanente a sí misma, la inmanencia pura o en sí es el Afuera absoluto respecto de todo lo que le es inmanente. La misma naturaleza se pliega por otro sitio, con otro ritmo, cualidades, afectos, en función de las composiciones que la expresan. Los dinamismos espacio-temporales o los vectores de intensidad en la inmanencia la obligan a afectarse a sí misma, a unir partículas de sí misma con otras partículas, a practicar convergencias. La inmanencia se pliega a sí misma. Plegándose, aparece. Lo que se pliega aparece, sale a lo visible, se actualiza, se hace presente. Pero la fuerza del pliegue no es ya una armonía subyacente, sino *la cualidad de las divergencias*, la potencia de los antagonismos, en la que reside, quizá, el paso del Barroco al Neo-barroco¹⁶⁰. El pliegue hace un interior en la inmanencia, dobla a la inmanencia consigo misma. El adentro es el Afuera expresado; el Afuera es, para lo plegado, *la vida no conquistada, la vida virtual resistente a la actualizada*, la vida que tiene que ser construida, organizada, actualizada paso a paso, afecto a afecto, *ampliando nuestro modo de percibir o multiplicando nuestras formas de ser afectado*. Por eso dice Deleuze que el pliegue es orgánico y el Afuera inorgánico. Todo depende de su expresión.¹⁶¹

Una singularidad se hace expresiva cuando pliega o es plegada por otra. Podríamos decir que el pliegue es el estriado del *continuum* consistente (resonancia interna) y la expresión el contacto de un borde con otro (paso a la existencia). La expresión sólo es posible si todo comunica con todo, pero sin estar todas las relaciones en acto, ni todas las relaciones relacionadas. Es ésta sin ir más lejos la condición sintética del *caosmos*. Para elevar a la expresión a la naturaleza, Deleuze no necesitaba otra cosa que la univocidad, la cual

¹⁶⁰ Cfr. G. POLIZZI, «Pensare altrimenti. Sugli ultimi scritti di Gilles Deleuze, Michel Foucault e Michel Serres», en *Nuova Corrente*, 105 (1990), pp. 101-132. «La manera de habitar en el mundo se ha transformado con la explosión de las diferencias y con la disolución polifónica de la armonía. [...] En otras palabras, el paso del barroco al neo-barroco ha consistido en la disolución de la modernidad en el tardomoderno» (ib., p. 111).

¹⁶¹ Cfr. C. IMBERT, «Sur l'expression: incertitudes philosophiques, détermination anthropologique», en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de L'Université de Toulouse-Le Mirail*, 1 (1990), p. 107: «ni concepto, ni objeto, ni teoría, podría ocurrir que “*expresión*”, término con contornos borrosos, designe una actividad en relación a la cual todas esas abstracciones, *concepto, objeto y teoría*, logran escapar de la irrealidad». Por lo demás, Imbert lleva a cabo un estupendo análisis del concepto de expresión («un término polisémico al que se le encomienda la tarea de reunir realidades cuando menos fácticamente heterogéneas», ib., p. 108), en efecto, desde un punto de vista filosófico y semántico, pero no aborda su significación ontológica, precisamente el aspecto que aquí más nos interesa. La expresión es para Imbert una forma de re-inmanentización de los universales.

asegura un *vinculum substantiale* absoluto para todo lo real. La expresión es el plano de inmanencia, pero lo expresado no existe fuera del plano; forman un único mundo expresivo. La influencia de una singularidad sobre otra es real, pero en la medida en que una singularidad forma una serie con otra, convergente o divergente, en *un plano que las admite a ambas al mismo tiempo*. Por eso todo es expresivo con mayor o menor profundidad. El oleaje de las intensidades en el plano universal de variación de potencia-expresividad, dice José Luis Pardo, «es el oleaje de los *devenires*: devenir más fuerte o devenir más débil, devenir más o menos expresivo, sin límite alguno. Pues, ahora sí, las diferencias del ser son plenamente positivas, como partes de una infinita afirmación ontológica»¹⁶². No hay más o menos ser, sino más o menos expresividad, más o menos devenir en los pliegues y pliegues más o menos estriados. Esa diferenciación interna entre lo liso y lo estriado del mismo espacio, lo inorgánico y lo orgánico de la misma vida, es lo que permite una expresión ontológica.¹⁶³

La multiplicidad quiere decir aquí que las cosas son puntos de vista y que aquello respecto de lo cual son puntos de vista varía con las cosas mismas. El fondo varía con las cosas, no es inmutable ni estable, sino metaestable, caótico. Ésta es la perspectiva

¹⁶² J. L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento*, cit., p. 46. No se tiene más o menos ser porque todo está implicado. «En todo individuo está impreso, plegado, implicado, todo el ser en cierto nivel intensivo, como en un grado de intensidad del color blanco están implicados todos los (infinitos) grados de blanco: lo finito es un pliegue de lo infinito, la esencia intensiva de cada individuo es eterna en la medida en que “forma parte” de la inmensidad de la Sustancia, lo temporal contiene lo eterno comprimido, es un bloque móvil y variable de eternidad» (ib., p. 49).

¹⁶³ Para Toni Negri, la teoría de la expresión y de los agenciamientos es «la filosofía primera de Deleuze y Guattari». La expresión es expresión de las fuerzas del plano y a través de sus pliegues. La fuerza de expresión es ontológica, creativa y estructurada que pone en movimiento tanto a la singularidad, sea individual o colectiva, como a la determinación de la relación entre el actor y el acontecimiento. Los acontecimientos como pliegues de una superficie metafísica describen un «nuevo mundo», un mundo «que se construye y reconstruye desde abajo» y que expresa en sus pliegues la fuerza productiva que lo caracteriza. La ontología irrumpe en la historicidad, que está dada como presencia. En esta articulación parecen converger, dice Negri, por un lado, una definición metafísica del movimiento, o incluso una fenomenología del espacio propiamente bergsoniana, la liberación del deseo en el sentido analítico, como potencialidad universal, abierta y singular. Esta nueva fenomenología se caracteriza por el proceso que «restituye al mundo en la producción, a la producción en la subjetividad, a la subjetividad en el poder del deseo, al poder del deseo en el sistema de enunciación, a la enunciación en la expresión». Y, por otro lado, una concepción ética de la singularidad, en el sentido spinoziano que a Deleuze tanto gustaba. A primera vista, el marco general parece ser animista, hilozoísta, pre-socrático. Pero el vitalismo se halla a sí mismo invertido en el preciso instante en que se afirma, puesto que no se presenta a sí mismo ni como un envoltorio de lo real, ni como una concepción del mundo, ni como una fuerza que no se distingue de la producción de lo real, sea natural o histórico, sino que «se presenta como todos esos elementos al mismo tiempo, puesto al servicio de la producción de singularidad, de la emergencia de la singularidad». En ese mundo de cavernas, de pliegues, rupturas y reconstrucciones circunscribe *Mil mesetas* el terreno, dice Negri, sobre el que se redefine un nuevo materialismo: «[...] Diez años después, todavía podemos leer *Mil Mesetas* como una fenomenología del presente perfectamente operativa; pero deberíamos considerar especialmente a esa obra como la filosofía primera de la post-modernidad. [...] *Mil Mesetas* anuncia el renacimiento de un materialismo histórico digno de nuestra época. Éste está a la espera del acontecimiento revolucionario que lo verificará». Lamentablemente sólo he podido consultar la versión digital de este trabajo de ANTONIO NEGRI, «On Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*» (trad. de CH. T. Wolfe), en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2 (1995), accesible en http://www.korotonomedia.net/theoria/Negri_1000plateaus.html.

experimental fundamental del mundo deleuzeano. Más que expresión de unos en detrimento de otros, lo que hay es la expresión mutua, una *inter-expresión* de todos los acontecimientos, de todas las singularidades en la síntesis disyuntiva (LS 208). Sólo en un mundo actual es la inter-expresión seleccionada, la inter-expresión virtual se convierte en expresión del acontecimiento en un estado de cosas. Cada ser *expresa un punto de vista de su naturaleza común con todos los seres*. Cada ser expresa a la naturaleza entera, que no es ya una naturaleza armónica y ordenada, sino caótica. En Deleuze no se trata ya, en efecto, de conciliar los puntos de vista diversos, que son conservados como tales y no reducidos metafísicamente a una unidad armónica, sino que se trata de cómo ampliar la percepción que el punto de vista expresa, cómo llevar más lejos al pliegue, en la medida en que la mónada no es ya una esencia, sino un acontecimiento, un proceso, una prehensión del todo. La armonía ha dejado de ser lo que permite establecer una relación de expresión ideal entre series causales reales, pero heterogéneas. La expresión, a diferencia de la representación, no exige «ninguna relación de semejanza: las esencias expresadas no son copias de la sustancia que se expresa, como lo son las cosas, en cambio, respecto de las ideas que las cosas imitan»¹⁶⁴. La relación la establece ahora *la heterogeneidad misma de las series reales*, el acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican. La heterogeneidad consistente se hace *comunicante*. No hay ni orden ni desorden, sino «una multiplicidad de órdenes que, con la apariencia de desorden en sus relaciones mutuas, son susceptibles de inter-expresión».¹⁶⁵

De acuerdo con Jean-Marie Vaisse, Leibniz emprende una determinación positiva de la sustancia concibiendo a la mónada como fuerza. Esta determinación es una operación metafísica de considerable amplitud, en la medida en que permite comprender a la naturaleza, tanto a la naturaleza en cuanto que esencia como a la naturaleza de las ciencias naturales, como fuerza, es decir, tanto como posibilidad como energía. En la interpretación de la naturaleza como fuerza, naturaleza designa «no sólo a lo que es objeto de la dinámica, sino también a la esencia de las cosas, el sentido del ser como unidad concebido a partir de la lógica de la identidad»¹⁶⁶. Creo que Vaisse nos da una clave importante en cuya *inversión* descubrimos el sentido del ser para Deleuze, el ser de una totalidad no totalizante y unívoca

¹⁶⁴ G. ANTONELLO, «Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"», en *aut aut*, 277-278 (1997), p. 135

¹⁶⁵ J.-M. VAISSE, «Leibniz: expression, agrégation, système», en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de L'Université de Toulouse-Le Mirail*, 1 (1990), p. 216.

¹⁶⁶ J.-M. VAISSE, «Leibniz: nature et force dans la métaphysique moderne», en M. DE GAUDEMAR (éd.), *La notion de nature chez Leibniz*, Studia Leibnitiana, Steiner, Stuttgart, Sonderheft 24 (1995), pp. 177, 175. Resulta significativo en esta discusión el hecho de que Vaisse considere que la problemática leibniziana de la naturaleza es una «pieza esencial en la preparación del fin de la metafísica» (ib., p. 179).

a partir de la lógica de la multiplicidad. De acuerdo con esta lógica, Deleuze puede convertir efectivamente al universo en una multiplicidad de pliegues irreductibles a la unidad. La fuerza no es en Deleuze fuerza de algo externo a la fuerza, sino fuerza entre otras fuerzas, plegada en otras fuerzas, cuya causa interna se halla en sí misma. La posibilidad no tiene aquí ningún ser, merced a la crítica bergsoniana de lo posible que Deleuze suscribe sin fisuras. La esencia de la cosa es, en efecto, la fuerza, pero no como razón dependiente de un fondo previo o de un cálculo de un futuro que es, en realidad, irrepresentable. Todo se despliega como fuerza, pero la razón del despliegue es la fuerza misma, el campo de fuerzas, el *caosmos* dinámico, como *razón inmanente* que no excluye nada. El concepto de síntesis disyuntiva opera realmente la trasmutación de la monadología en una nomadología, del cosmos en *caosmos*.

El *caosmos* es un mundo de pliegues en sí mismo; en su propia esencia es anti-unitario porque sólo se traza como mundo en la proliferación de las singularidades en series, en la coimplicación de virtualidades en diversos planos. Explica Renato Cristin que el mundo «no sólo es el conjunto de las mónadas, sino también el lugar de la multiplicidad, de las diferencias, de los nacimientos y de las muertes; es un organismo que acopia a la esencia monádica, conservándola en su compacidad unitaria y en su pureza inmutable, pero también es el espacio de las contaminaciones, de las bifurcaciones, de las emergencias, de las contingencias, en el que las mónadas, sin que ello contradiga el teorema de su firme incomunicabilidad, entran en contacto con lo múltiple, con lo no-uno, con la separación, coimplicándose e implicándose en las diferenciaciones estructurales del universo. El mundo es el espacio del tiempo que se acumula, del movimiento que se estratifica en las singularidades monádicas, del acontecimiento-cosa que se multiplica relacionándose con la involucración-mónada»¹⁶⁷. En la complicación inmanente, el pliegue de la composición actual se combina con el acontecimiento, con su pliegue incorporal, para replegarse en la multiplicidad de planos o de pliegues del universo. La síntesis disyuntiva es aquí la materia que permite que los pliegues se transmitan unos a otros como una onda o una ola en el mar. En la síntesis disyuntiva las mónadas se hacen comunicantes, filtradas las unas en las otras, empapadas del cosmos virtual. El mundo se convierte así en un inter-acontecimiento o el acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican. Pero lo más importante es que, como señala Christiane Frémont, este mundo, constituido en sí mismo

¹⁶⁷ R. CRISTIN, «La camera oscura. Implicazioni e complicazioni del soggetto in Leibniz», en *aut aut*, 254-255 (1993), p. 166. Según Cristin, el problema leibniziano es el mismo problema que «el de la primera cosmología griega, es el mismo problema que el de toda la historia de la metafísica, es el problema de la relación del hombre con el cosmos» (ib., p. 170). Creo que en Deleuze sucede algo similar. El problema de Deleuze es el paso o repliegue del pliegue orgánico en el inorgánico, la captura de nuevas singularidades por el individuo.

por los pliegues que se hacen y deshacen, este *mundo acontecimental*, renuncia a la economía del replegado absoluto de lo múltiple en lo uno, del mismo modo que los sistemas de relaciones horizontales de las composiciones, sus diversos planos de composición, renuncian a la permanencia de un individuo al multiplicarlo en la series convergentes en que éste se inscribe paso a paso¹⁶⁸. Un ser es el agenciamiento mismo de sus modos de afectar y de ser afectado. El ser es la expresión actual de su composibilidad, relacionalidad virtuales. La creación de nuevas formas de vivir y de sentir no puede ser otra cosa, en condiciones de inmanencia, que la ampliación de la composibilidad, hasta la divergencia; de la relacionalidad, hasta lo que no relaciona.¹⁶⁹

El paso de un cosmos complicado, aunque ordenado y convergente, a un *caosmos* que es una complicación de divergencias, marca, en efecto, el tránsito al Neo-barroco filosófico. Es evidente que una mutación en el concepto de inmanencia es responsable en Deleuze de este tránsito. La inmanencia no es ya una sola sustancia con una infinidad de modos, sino una multiplicidad heterogénea y sustancial en sí misma. En tanto que multiplicidad heterogénea, nunca está cerrada, definitivamente constituida, sino que adopta más bien la forma de un conjunto de relaciones entre velocidades diferenciales, de un experimento con velocidades, encuentros, relaciones, ritmos, fragmentos, trozos de materia sin forma. Por eso es el expresionismo un constructivismo, oponiéndose Deleuze a la tradición de la trascendencia. En este sentido, como explica Manola Antonioli, el Barroco contiene el último intento de reconstituir una razón clásica, porque las diferencias están repartidas en tantos otros mundos posibles y porque las imposibilidades constituyen fronteras entre los mundos. Todos los contrastes que surgen en un mismo mundo se resuelven en acuerdos (según los principios de la armonía), mientras que las disonancias irreductibles y los contrastes sin solución tienen lugar entre mundos diferentes. El Neo-barroco contemporáneo está hecho, por contra, de disonancias o de acuerdos no-resueltos en armonía, de series divergentes y coexistentes en un mismo universo: las series divergentes trazan en un mismo mundo caótico senderos que siempre se bifurcan, el cosmos se convierte en *caosmos*. Los pliegues infinitos del mundo, de la materia y de la mente ya no podrán estar sometidos a una condición de clausura, sino que se organizarán

¹⁶⁸ Cfr. CH. FREMONT, «Complication et singularité», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1991), p. 111.

¹⁶⁹ *Ib.*, p. 109: «para cada individuo y en cada una de sus acciones, la conexión al conjunto es radicalmente singular, discernible de cualquier otra. ¿Qué es un individuo? La inserción original y única de conexiones que van al infinito; un pliegue, sí, infinitamente complejo. [...] Un ser real no es completamente sí mismo más que por las relaciones que lo sitúan en el universo. Qué es un ser: la omnitud de sus relaciones. Ahora entendemos por qué convoca Deleuze a Whitehead como heredero secreto del pensamiento leibniziano, pero sin la solución barroca. Los individuos crean novedades mediante la extensión activa de sus relaciones: la “prehensión” construye poco a poco series en las que el Ser se pliega en acontecimientos singulares».

según un mecanismo de captura. El paso desde el Barroco hasta el Neo-barroco que constituye el mundo contemporáneo se desarrolla en torno a una ausencia de principios de convergencia, en la que los imposibles entran en el mismo mundo que ha saltado en pedazos. Las series infinitas y heterogéneas ya no convergen de acuerdo con principios de armonía de origen divino, sino que divergen o se entrecruzan de acuerdo con un devenir anárquico e imprevisible. En el mundo leibniziano las diferentes e infinitas perspectivas están limitadas por la sumisión a un cálculo divino que crea un solo mundo real y que elimina a los imposibles; esta limitación exterior está excluida de un mundo inmanente que no puede hallar su norma en un principio trascendente.¹⁷⁰

El sentido del Neo-barroco para Deleuze es el carácter afirmativo del fondo oscuro de la mónada, como *spatium* en el que la mónada hunde sus relaciones, se desenvuelve y amplía¹⁷¹. El fondo se convierte en la potencia diferencial absoluta porque contiene tanto a los imposibles como a los compositos, en un universo infinitamente ampliado y en una vida ilimitada. Entre el mundo actual y los posibles no existe ya un límite lógico, sino sólo expresivo o intensivo, en ningún caso subjetivo (cfr. D 180). El mundo expresado está hecho de relaciones diferenciales y de singularidades limítrofes con la naturaleza inmanente; es, por tanto, la realización de la síntesis disyuntiva, la realización de la ontología de lo virtual. La actualización es la reunión de los diversos en un plano de organización, pero eso nunca significa para Deleuze que lo actualizado sea lo mejor posible, ni más armónico el mundo actual: lo que se actualiza no es lo mejor, sino lo que más converge con el estado actual de las cosas, lo que mejor responde a la prolongación de la vida. Ésta es la razón por la que lo imposible está definido por la no-prolongación o divergencia (P 85). El naturalismo en Deleuze significa que todo actual está rodeado por múltiples divergencias

¹⁷⁰ M. ANTONIOLI, *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*, Kimé, Paris, 1999, pp. 119, 116.

¹⁷¹ Puede verse, a modo de contraste, la definición de Neobarroco que proporciona M. PERNIOLA, «Che cos'è il neobarroco filosofico», en *aut aut*, 254-255 (1993), pp. 145-157. El Neobarroco filosófico es la apertura a un espacio en el que sea posible de nuevo pensar el discurso, la naturaleza y la interacción de todo lo existente en condiciones de universalidad; un espacio que Perniola entiende, de la mano de Badiou, como antídoto contra la situación actual de la filosofía, dominada por tres corrientes (la filosofía analítica, la hermenéutica y el postmodernismo) que tienen el común propósito de dar muerte a la filosofía. Perniola entiende por Neobarroco filosófico el intento de invertir la tendencia hacia la fragmentación de la filosofía redescubriendo el carácter sistemático del pensamiento filosófico. Neobarroco sería entonces pensamiento de la totalidad de lo real y la filosofía neobarroca tendría por cometido poner nuevas bases para la creación de un espacio común del ser múltiple en el que el destino de lo singular aparezca de nuevo inseparable de la colectividad. Según Perniola, se clausuraría así la «época turbia» de la modernidad y de la post-modernidad en la que la apelación a instancias y principio de carácter universal no era posible. A pesar de que es cierto que el Neobarroco tiene por condición pensar al mundo como mundo y a lo existente en su interacción con él, Perniola pone todo el acento en la universalidad, en lo Uno, del que hace depender a lo individual. Desde un punto de vista deleuzeano, esta sumisión de lo múltiple a lo uno no tiene sentido, pero sí que lo tendría pensar al Neobarroco como el intento contemporáneo, por decirlo con Deleuze, de crear nuevas relaciones con el Afuera, esto es, con la complicación infinita e inextricable de múltiples mundos.

con las que es consistente, pero no en su plano actual, sino en la inmanencia misma. El naturalismo afirma lo presente en la afirmación de lo no presente, lo orgánico en lo no-orgánico, lo actual en lo virtual. El extremo hacia el que convergen las actualidades es una virtualidad y el extremo hacia el que convergen los mundos expresados es un *caosmos*. El límite común no está, sin embargo, fuera de lo real, sino sólo fuera de lo actual, ya que los mundos o planos se hacen uno cuando se dirigen hacia lo virtual (D 180).

Al retirar Deleuze al Barroco la condición de convergencia de los individuos en el mismo mundo y la condición de clausura de las singularidades en una misma mónada, muestra con esa ampliación del mundo *desde abajo* que «algo del fondo asciende a la superficie, sube a ella sin tomar forma, insinuándose más bien entre las formas, existencia autónoma sin rostro, base informal» (DR 352). El fondo se convierte en algo más interior que cualquier profundidad y más remoto que todo exterior. Se convierte en un campo de virtualidades que presiona sobre lo actual. No es de extrañar, nos aclara José Luis Pardo, que Leibniz «resulte de particular utilidad en este campo, puesto que, una vez retirada la regla de composibilidad, la ontología claroscuro de Deleuze se manifiesta con toda su riqueza, en ausencia de punto geometral capaz de reformar las anamorfosis, y convirtiendo —al hacer pasar la diferencia por los entes, y no solamente por el Ser— en visibles a los diferentes cuya oscuridad es objetiva, obligando al pensamiento a transformarse para pensarlos y convirtiendo a las entidades en ilusiones ópticas con fundamento en la diferencia».¹⁷²

Por otra parte, el paso del cosmos al caosmos tiene un segundo efecto en Deleuze, porque marca, en la investigación del ser, el tránsito desde una ontología basada en la realización de posibles a una ontología basada en la expresión de virtuales. La misma Naturaleza está presente en todo lo existente, que la explica de acuerdo con su composición y afectos; todo lo existente está complicado en la Naturaleza. De tal suerte que la inmanencia misma debe ser definida como idéntica a la naturaleza complicativa y la Naturaleza como idéntica a la inmanencia que se explica: «pero esta igualdad, o identidad en la distinción, constituye dos momentos para el conjunto de la expresión» (cfr. SPE 160). El concepto de expresión se aplica a la Naturaleza como inmanencia (siendo la Naturaleza obviamente expresiva porque en ella no todo está dado en acto), del mismo modo que la inmanencia se expresa en la presencia (porque no todo lo real constituye un estado de cosas). Este nuevo «materialismo» se realiza en Deleuze en el descubrimiento de un campo impersonal de virtualidades, las cuales expresan con su paso el orden actual de los

¹⁷² J. L. PARDO, «El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro», en Q. RACIONERO y C. ROLDÁN (eds.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1994, pp. 507-519 (cit., p. 518).

encuentros. Deleuze, como Spinoza y Leibniz en su opinión, parece contar con la idea de expresión para restaurar una filosofía de la Naturaleza (cfr. SPE 13) en la que la expresión se libera de todo origen, fondo absoluto o dimensión suplementaria a lo que se expresa. El *caosmos* no es una dimensión suplementaria al mundo expresado porque no preexiste como tal a los mundos que se expresan. La inmanencia no preexiste a lo inmanente en ella. La inmanencia es «el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado en la expresión)» (SPE 164). Los mundos son inmanentes al *caosmos*, envueltos o implicados en él.

Analizar a Spinoza en términos de expresión es introducir una «nueva versión del spinozismo» que contrasta con el modelo racional y demostrativo explícitamente adoptado por el propio Spinoza. El concepto de expresión, dice Macherey, no aparece en Spinoza más que indirectamente. Más que considerar que el pensamiento de Spinoza contiene una filosofía de la expresión, tenemos que pensar, sigue Macherey, que el concepto de expresión «expone a la filosofía al riesgo de la expresión o que la constituye como expresión». Pero el concepto de expresión desempeña un papel ciertamente crucial en Deleuze, en el sentido de que lo convierte en un principio de inmanencia: la expresión no es un orden ideal que se duplica en una encarnación exterior, sino algo cuya encarnación misma presenta un aspecto dual, lo que se expresa y lo expresado. El concepto de expresión está libre, pues, de toda referencia a una trascendencia, articula una imagen dinámica de la inmanencia y una lógica de la univocidad. La lógica de la expresión que encuentra Deleuze en Spinoza es una lógica de la univocidad para la que la expresión no tiene nada que ver con la designación o la representación de algo: lo expresado no puede ser dissociado del acto mediante el cual es expresado. Según Macherey, la lectura expresionista de Deleuze no depende tanto del texto de Spinoza como de la «transformación interna» que opera en él, de cómo lo fuerza y lo pone a producir nuevos sentidos a partir de «mínimas dislocaciones». Macherey afirma que este expresionismo tiene peligros e imprecisiones, que sólo está presente a medias en Spinoza de una forma que, sin embargo, «señala su ausencia» y que opera entre Deleuze y Spinoza como «un dispositivo constructivo o esquema heurístico, como la marca de un encuentro, que es el mejor modo de caracterizar a un experimento filosófico que ha roto definitivamente con el método tradicional de la historia de la filosofía».¹⁷³

El expresionismo que Deleuze percibe en Spinoza, sin bien, en la interpretación de Macherey, más deleuzeano que spinozista, encuentra sin embargo un concierto con la

¹⁷³ P. MACHEREY, «The Encounter with Spinoza», en P. PATTON (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1996, esp. pp. 141-149.

potencia afirmativa de la inmanencia, una lógica de la potencia, casi una lógica de la vida, cuyos efectos no son meramente especulativos porque hace de la realidad o naturaleza una expresión que se expresa a sí misma en sí misma, que *no nos separa de la vida* (SPP 168), de un modo radicalmente diferente de la lógica tradicional de la representación (DR 44-45, 78). Existen, desde luego, diferencias entre Spinoza y Deleuze¹⁷⁴. Pero podemos decir que la expresión nunca indica en ninguno de ellos el movimiento hacia fuera de una unidad. Indica, por contra, la inmanencia mutua del mundo y de sus modos de expresión. El concepto de expresión es un concepto «propriadamente filosófico, de contenido inmanente, que se cuela entre los conceptos trascendentes de una teología emanativa o creacionista. Es un concepto que trae consigo al “peligro” propriadamente filosófico: el panteísmo o la inmanencia —inmanencia de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado en la expresión» (SPE 300). El peligro se muestra en Deleuze en la forma de una consistencia absoluta y heterogénea de todo lo real, de un cosmos unitario que salta por los aires. El nuevo principio de inmanencia que la expresión afirma es el principio de multiplicidad heterogénea o de síntesis disyuntiva, que tiene su expresión en las actualizaciones que se efectúan mediante diferencias de intensidad.

El *caosmos* en el que todo se complica y se explica, se pliega y se despliega es la «copresencia de dos movimientos correlativos» (cfr. SPE 159) en una estructura de pura interexpresión. La inmanencia se define por el conjunto de la complicación y de la explicación, de la inherencia y de la implicación (SPE 159). La naturaleza es expresiva, la expresión y lo expresado porque el orden de la naturaleza misma es expresivo (SPE 49). La naturaleza se expresa en sus propios dinamismos, en sus flujos de materia, en las series de singularidades, en las esporas incorporales que irán a componer otros flujos, otras fuerzas y movimientos que siempre construirían de este modo nuevas materias. El concepto de expresión «implica un redescubrimiento de la Naturaleza y de su potencia, una re-creación de la lógica y de la ontología: un nuevo “materialismo” y un nuevo “formalismo”» (SPE 299). La expresión redescubre la naturaleza inmanente porque no designa a una operación de un entendimiento que queda fuera de la cosa, de un Dios barroco que evalúa el paso de los posibles, sino que designa ante todo *el desarrollo de la cosa en sí misma y en la vida*, la explicación

¹⁷⁴ Cfr. R. PIERCEY, «The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression», en *Man and World*, 29 (1996), p. 278: «en primer lugar, la ontología de Deleuze, al modo de la de Spinoza, invoca una tríada. Así como la ontología de Spinoza gravita en torno a la tríada de sustancia, atributo y modo, la de Deleuze lo hace en torno a la tríada de Ser, virtual y actual. Y no por casualidad. La ontología de Deleuze tiene que invocar tres ámbitos ontológicos distintos porque, como Spinoza, entiende al Ser en el pronominal. Lo considera en términos de potencia o agencia expresiva. Ni que decir tiene que Deleuze y Spinoza no entienden esa agencia precisamente de la misma manera. Para Spinoza, se trata del poder absolutamente infinito de existir y de generar efectos. Para Deleuze, se trata más bien de algo parecido a una actividad de diferenciación, un poder de divergencia o descentramiento [...]».

de la naturaleza en sí misma y la afirmación igualmente redescubierta de un vitalismo que siempre está cerca del panteísmo¹⁷⁵. Por eso es la inmanencia el peligro filosófico implicado en la noción de expresión (SPE 309-310).

El expresionismo deleuzeano es el ejercicio mismo de la doble causalidad genética. El no poder no aparecerse de la inmanencia se traduce en una operación expresiva interna y necesaria. Deleuze desarrolla de este modo una profunda renovación del monismo ontológico, en el que la sustancia inmanente tiene que ser definida como una multiplicidad infinita que se expresa a sí misma y cuya causa inmanente es doble, por dos planos, por dos lados del pliegue¹⁷⁶. Para Deleuze, la expresión abarca a la complicación, la explicación, la inherencia, la implicación. Esos aspectos de la expresión también son las categorías de la inmanencia; la inmanencia se revela expresiva, la expresión inmanente, en un sistema de relaciones lógicas en el que las dos nociones son correlativas. Desde este punto de vista, la idea de expresión da cuenta de la auténtica actividad de lo expresado y de la posibilidad de la expresión. La actividad de lo expresado consiste en construir el mundo en virtud de su capacidad de expresión, de actualización de virtuales. El mundo tiene que ser construido

¹⁷⁵ Cfr. SPE 14. Véase además F. MONTINARI, «Esprimere l'immanenza», en S. VACCARO (cur.), *Il secolo deleuziano*, cit., pp. 182-183: «para nuestro personaje Deleuze-Spinoza, el origen del concepto de expresión es múltiple: el pensamiento del Renacimiento italiano, con las influencias neoplatónicas e inserción de emanacionismo plotiniano; la teología cristiana y, por ende, la idea de una creación que expresa a Dios; añadamos el pensamiento árabe que lee a Aristóteles no como el iniciador de una teoría de la interpretación, sino de la expresión. Además, ya en Aristóteles se trata la idea de lo que está “expresado mediante proposiciones” (en lo que hallamos la idea de una expresión de tipo más bien lógico); y, por último, el pensamiento hebraico. Los desarrollos sucesivos del problema de la expresión se encuentran sobre todo en el romanticismo (Deleuze se dirá autor de una filosofía post-romántica) que será atravesado por el debate sobre el spinozismo, debate inaugurado por Jacobi y prolongado por Lessing y Goethe hasta Schleiermacher, más tarde con el idealismo hasta Fichte, Schelling, Hegel. Con todo, puede decirse que el concepto de expresión se halla en permanente lucha contra sus propios orígenes».

¹⁷⁶ En realidad, la filosofía sólo puede pensar el pliegue si se convierte en una filosofía-naturaleza, si el pliegue es el mundo y lo que se pliega la naturaleza, si el pliegue es la presencia y lo que se pliega la inmanencia misma en su «planitud». Según Éric Alliez, de acuerdo «con la tesis ontológica del Pliegue acontecimental del ser *del* mundo donde el acontecimiento es “un operador de ‘nivelación’ del pensamiento y de la individuación”, siendo el devenir y la multiplicidad uno y el mismo ser, lo múltiple no tiene ya una unidad a la que todo ser es relativo; el devenir no tiene ya un sujeto distinto del devenir mismo; y si el sujeto se equipara al mundo, respecto al cual es un punto de vista constituyente, el mundo trae consigo al pensamiento como heterogénesis de la naturaleza...» (É. ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris, 1995, p. 77). Lo importante a mi entender es que, a la postre, la identidad entre ser y devenir está mejor realizada en Deleuze por la unidad de composición del pliegue y de lo que se pliega (síntesis disyuntiva o Naturaleza) que por el eterno retorno. Es cierto que Deleuze apunta que las singularidades, una vez actualizadas y agotada su encarnación, disuelta la identidad que formaban, son «reabsorbidas» en el plano de inmanencia (DR 260). Pero esta «reabsorción» (*reprise*) ya es realizada en el juego de la materia o en la física del plano de inmanencia, el cual «arranca partículas» de las formas constituidas en los planos de organización (D 158). También es cierto que el eterno retorno «deriva en sí mismo de un mundo de la pura diferencia» (DR 164), pero finalmente el eterno retorno se impone sobre el ser, sobre ese mundo, en tanto que lo mismo *de* lo diferente. Mi tesis es que la física inmanente de las partículas que circulan entre los planos sustituye inequívoca y significativamente al eterno retorno en Deleuze. Creo que tiene razón Gianni Vattimo al decir que el eterno retorno no es una estructura esencial de la realidad que tendríamos que reconocer y aceptar, sino que es más bien algo que tenemos que instituir, generar, decidir, elegir como una posibilidad *si somos lo bastante potentes* (cfr. G. VATTIMO [1974], *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* [trad. de J. Binagui], Península, Barcelona, 1989, pp. 185-186).

porque no está dado de entrada en el plano de inmanencia. Para Deleuze, de hecho, la *inclusión* de los mundos posibles en el plano de inmanencia «hace del expresionismo el complemento del constructivismo» (PP 202). El nuevo principio de inmanencia se afirma en la idea de expresión. La expresión aparece como unidad de lo múltiple, como la complicación de lo múltiple y la explicación de lo Uno. La inmanencia misma se expresa en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de una consistencia real de todo lo que puede ser expresado (cfr. SPE 159-160).

La expresividad es pura si es unívoca, pero la univocidad es, a su vez, la condición mediante la cual la expresión puede ser totalmente afirmativa. Un univocismo spinoziano se halla en la base de la filosofía deleuzeana de la pura afirmación y de su visión del mundo *sub specie univocitatis*. Los seres, en cuanto que se afirman conjuntamente de una única y misma vida, de un único y mismo firmamento, cuya individuación y existencia expresan, no conocen negación alguna. Son afirmativos por su ser expresivo. La comunidad natural de los seres afirmados en la univocidad es la realización para Deleuze de la filosofía expresiva de la inmanencia. En esta filosofía, la existencia actual y la potencia de expresar son una y la misma cosa. La realidad es la unívoca afirmación de sus diferencias infinitas o el infinito diferir de la única repetición ontológica¹⁷⁷. La univocidad determina un mismo *darse inmanente* de lo finito en lo infinito, con la diferencia expresiva que lo finito instaure en su mayor o menor implicación en la complicación infinita de lo infinito. Las cadenas o series expresivas son infinitas en lo que no aparece, de acuerdo con la naturaleza extra-representativa de la profundidad inmanente. El mundo de la apariencia está constituido en su totalidad, en cambio, por una «trama de caminos convergentes» que, no obstante, está abierta y puede propagarse en ulteriores series expresivas¹⁷⁸. El plano de inmanencia es el plano mismo de la diferencia, pero de una diferencia de expresión, no de existencia; una diferencia abstracta, nunca totalmente dada, pero real. Uno y el mismo ser, una y la misma Naturaleza es intrínseca a las diferencias expresivas de los seres. El pluralismo ontológico es el destino del monismo unívoco (pluralismo = monismo).

¹⁷⁷ Cfr. FR. BOTTURI, «Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze» [1.ª parte], en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 78 (1986), esp. pp. 545, 562-572.

¹⁷⁸ Cfr. G. COLLI (1969), *Filosofía de la expresión* (trad. de M. Morey), Siruela, Madrid, 1996, esp. I, 2, pp. 52-53.

CAPÍTULO 8

COMPOSICIÓN Y SELECCIÓN

(8.1) LA PRIMERA POTENCIA: COMPOSICIÓN O AGENCIAMIENTO

Toda individuación es un compuesto, una multiplicidad, del mismo modo que todo es mezcla de cuerpos (D 77). Toda actualización es por sí misma la composición de un cuerpo, la aparición de un individuo a partir de las singularidades que en él convergen. La individuación es la *contracción* actual de esas singularidades, extraídas del fondo virtual y compuestas por las necesidades de la vida (DR 102). Y si, como indica Deleuze repetidamente, todo objeto consta de dos partes, actual y virtual, siendo por tanto múltiple en cada caso, la parte actual deriva de la acción de *agenciar*, compone un *agenciamiento*, está en el medio, sobre la línea de encuentro de un mundo interior y de un mundo exterior (D 66).

Agenciar es la actividad de individuación que se sitúa entre los dos lados del pliegue. Agenciamiento es composición, reunión de elementos heterogéneos. Comprobamos que descendiendo por la línea que conduce de lo virtual a lo actual, las individuaciones aparecen, se hacen presentes. Pero las individuaciones nunca son singulares; por ínfimas que sean, proceden mediante «infinitudes» de partes compuestas por intensidad. Para la composición de las individuaciones mismas y entre sí, inventa Deleuze el concepto de *agenciamiento*, que indica el modo en que están dispuestos, distribuidos u ordenados elementos heterogéneos, a saber, como multiplicidad. Desde el punto de vista de la composición de individuos, la multiplicidad intensiva recibe el nombre de *agenciamiento*, que define ahora la mínima porción de presencia, allí donde las singularidades efectuadas forman una unidad presente, un funcionamiento conjunto (D 65).

Literalmente, el agenciamiento y la composición se confunden por su operación, un funcionar-juntos para una vida más poderosa. El agenciamiento es una simpatía con los acontecimientos y con las fuerzas de crecimiento, ocultas, que deben ser buscadas, pero realmente existentes: hacer proliferar la vida y odiar a lo que la infecta. Sólo podemos vivir en la vida, sólo podemos valorar a la vida en la vida y de acuerdo con la vida, con una «simpatía» para con la vida que consiste en «un cuerpo a cuerpo, odiar a lo que amenaza e infecta a la vida, amar allí donde la vida prolifera» (D 67). Se trata de agenciar algo que está entre nosotros y los otros o lo otro, construir algo juntos, tener una simpatía: extraer de todo lo existente la vida que contiene, una vida más libre y «cada vez más rica». La composición se define como el conjunto que no totaliza a los elementos heterogéneos

(singularidades) que lo forman, así como el agenciamiento se define como multiplicidad de heterogeneidad, una simpatía entre diferentes (D 160).

El agenciamiento es el modo en que se crean nuevas individuaciones que no estarán definidas por la forma del sujeto ni de la conciencia. Tampoco lo está la composición misma porque puede establecerse entre cualquier cosa con tal de que se produzca una relación de intensidad, una simpatía. Las preguntas cambian: en lugar de preguntarnos quiénes somos, adónde vamos, de dónde venimos, debemos preguntarnos con qué elementos extrínsecos nos componemos para hacer algo o devenir otra cosa, preguntamos *en cada ocasión* «en qué agenciamientos entran esos componentes» (D 116) y qué nueva multiplicidad aparece finalmente. A la individuación la define la composición como su potencia inmanente, pero el agenciamiento es el ser concreto de esa potencia, su realidad individuada. Un agenciamiento es una multiplicidad que implica muchos términos heterogéneos y que establece vínculos, relaciones entre ellos, a través de las distintas naturalezas en juego. Por eso dice Deleuze que la única unidad del agenciamiento es el co-funcionamiento, una simbiosis o una simpatía (D 84).

Cuando entendemos a la composición como agenciamiento, no nos hallamos ya en el terreno del individuo, sino en el de la individuación, que supera ampliamente al precedente. De acuerdo con uno de los ejemplos predilectos de Deleuze, la orquídea y la avispa no forman un nuevo individuo (lo cual sería imposible), sino una individuación superior, maquinizando los flujos de ambas, deviniendo ambas algo superior e inédito (cfr. ACE 47, 464; MP 360). La avispa y la orquídea «se encuentran» la una y la otra en una relación que es externa a ambas, en un «rizoma» o bloque de devenir en tanto que heterogéneas. En ese rizoma no se definen la avispa y la orquídea por su género o su especie, sus órganos o sus funciones, sino por la unión que sus composiciones forman (D 84). No hay imitación ni semejanza, sino «explosión de dos series heterogéneas en la línea de fuga compuesta de un rizoma común que no puede ya ser atribuido, ni sometido, a nada signifiante» (MP 17). Entre la orquídea y la avispa se producen un *continuum* de intensidad, la conjugación de un flujo y la simpatía de las singularidades de ambos individuos en la convergencia de una individuación superior (D 117). Se trata de la composición de un nuevo individuo, que no se confunde de ningún modo con la adición de los individuos que lo componen, sino con la creación de algo mayor y externo a ellos, de una relación de agenciamiento entre ambos. El criterio del agenciamiento es una diferencia de naturaleza provocada por un encuentro o relación exterior. No es que, dice Deleuze, los dos términos se intercambien, sino que uno no deviene el otro a menos que el otro devenga otra cosa y a

menos que los términos se diluyan (D 88, 121). Las identidades respectivas no son mantenidas en el agenciamiento mutuo; las homogeneidades internas relativas de los términos en fusión se disuelven en la comunión con el otro.

Composición, agenciamiento y multiplicidad heterogénea son, así, la misma cosa. Un agenciamiento es ese crecimiento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones (MP 15). El agenciamiento entre la orquídea y la avispa define entonces una nueva unidad de composición, *no preexistente a los términos compuestos*. Por eso es el agenciamiento el ser mismo de la composición: no podemos componernos sin devenir, no podemos entrar en otra composición sin cambiar de naturaleza. De una composición a otra, de nuestra primera composición a las composiciones por las que vamos pasando, interviene toda una cuestión de política de las fuerzas, del crecimiento de nuestra multiplicidad (D 117, 133).

El agenciamiento es, en realidad, la *cara visible de la composición*. La composición es inmanente al plano, pertenece al puro plano de inmanencia, mientras que el agenciamiento se mueve en la multiplicidad de planos de composición o de organización. La composición es característica de la génesis pasiva, como lo es el agenciamiento del devenir y de la génesis dinámica. El plano de inmanencia se confunde, por tanto, con un plano de composición infinito, cósmico, en el que todo se compone y es compuesto. Composición y agenciamiento son inseparables, pero definen aspectos distintos de la inmanencia, en la medida en que la composición misma, el principio de composición, pertenece a la inmanencia como tal (MP 345). El agenciamiento es la composición en tanto que función de los estratos, de los individuos, de lo ya compuesto, pero en devenir. La composición es el afuera relativo del agenciamiento. Todo se compone, pero con grados diversos de actividad y dinamismo. En pocas palabras, la composición es el fondo del que la individuación proviene y el agenciamiento es la fuerza presente que conduce a un individuo hacia una individuación superior, organizando dinámicamente una nueva composición. Pero composición y agenciamiento no son numéricamente distintos.

El agenciamiento posee, en efecto, como dos polos o vectores, uno dirigido hacia los estratos en los que distribuye las territorialidades, las desterritorializaciones relativas y las reterritorializaciones, y otro vector dirigido hacia el plano de consistencia o de destratificación, en el que conjuga los procesos de desterritorialización y los lleva al absoluto de la tierra. La oposición es, no obstante, relativa. Sobre su «vector estratégico» el agenciamiento distingue elementos y materiales que entran en la fusión; sobre su «vector destratificado», en cambio, conjuga todos los procesos, sin poder distinguir un elemento de

otro. Lo que indica así el agenciamiento son los dos límites de la composición, tanto como los dos límites de la selección y de la diferencia misma. El agenciamiento oscila entre una «clausura territorial» y una «apertura desterritorializante», entre los organismos y el plano de consistencia (MP 181, 415-416). Resulta aquí de gran importancia que Deleuze sitúe la diferencia ontológica entre la composición que no se renueva (no hace nuevas selecciones en lo virtual) y la virtualidad pura que no se ha compuesto (no tiene la suficiente intensidad para entrar en una relación de individuación o no ha sido seleccionada por el orden de los encuentros). Cuando el agenciamiento se dirige hacia el plano de consistencia, todo es composición y se abre sobre las fuerzas del Cosmos (MP 422), pero cuando se consolida en los estratos, aparece el agenciamiento como una simpatía entre diferentes, como la cara visible, la selección, la compatibilidad relativa de los estados de cosas a partir de la composición infinita de la Naturaleza. Con el agenciamiento vamos de la Casa al Cosmos, como vamos de nuestra composición actual al puro plano de composición (QP 175-176).

En el fondo de la Naturaleza todo está compuesto, todo es compatible con todo, todo está mantenido junto, pero no cualquier cosa agencia a cualquier cosa en un plano de inmanencia. El plano de inmanencia es un plano de composición infinito, una única sinfonía para todas las individuaciones, puesto que, al fin y al cabo, son «los mismos elementos últimos y la misma fuerza en retirada los que constituyen un único plano de composición que sostiene a todas las variedades del Universo» (QP 200-201). El agenciamiento es la función, el reflejo de la composición en el plano en el que los individuos y las cosas entran en incompatibilidades, siendo lo agenciado coexistente o complementario del plano de composición (cfr. QP 186).

El cosmos es neutro, impersonal, unívoco. No contiene elementos que valgan unos más que otros. En el orden de la composición inmanente, en el orden de la consistencia y de la síntesis disyuntiva, no existe regla alguna que discierna qué composición es buena y cuál mala (LS 156). Tenemos que pasar al otro orden, al orden de la génesis activa o de selección, por la otra línea, para hallar las reglas necesarias que, sin embargo, influirán en ambas líneas y en la cartografía que trazan. El único criterio inmanente es la prolongación de la vida: toda composición vale lo que valen las selecciones que la constituyen y las selecciones que efectúa sobre otras composiciones¹⁷⁹. Éste es un criterio inmanente que se

¹⁷⁹ Seleccionamos en la Naturaleza aquello que corresponde a nuestra forma de sentir, a nuestra composición, pero ello no impide en absoluto que podamos ampliar nuestra sensibilidad (incrementar nuestra potencia o aumentar nuestras fuerzas) y, por tanto, que podamos realizar selecciones más profundas en el fondo virtual de la Naturaleza (lo cual recuerda al *feeling* de Whitehead): «el interior sólo es un exterior seleccionado» (SPP 168). La sensación compuesta y el plano de composición coexisten (QP 186). El fondo de la cuestión es spinoziano porque las relaciones de los cuerpos se componen o descomponen entre sí (el agenciamiento), creando un todo más potente cuando se componen o destruyendo (despotenciando) a uno de los dos cuerpos

hace en la acción misma que valora, no es un criterio inmanente previo o preexistente a lo que tiene que valorar, no es *a priori*, no es capaz de fijar nada, sino que se limita a evaluar en cada ocasión el resultado de las mezclas. No todos los agenciamientos son positivos. No todas las relaciones son afirmativas. Debemos aprender a discernirlos, a clasificar a los agenciamientos, a organizar nuestras relaciones. Deleuze afirma que no habrá problema de mayor importancia que la relación entre el agenciamiento y el plano de composición, el modo en que el agenciamiento efectúa el fondo inmanente. En este sentido, el gran problema será la «clasificación» de los agenciamientos» (MP 91). Nos enfrentamos entonces al problema que consiste en organizar las composiciones, discernir los buenos encuentros, «distinguir lo que es componible o no sobre el plano» (MP 204) y evitar a aquello que no se compone con nosotros, que no prolonga a la vida: ¿cuál es nuestro cuerpo sin órganos, nuestro mapa de relaciones? Dado un agenciamiento cualquiera, ¿cuál es nuestra relación con el único plano de composición, donde los imposibles disfrutan de consistencia con los composibles?

(8.2) LA SEGUNDA POTENCIA: SELECCIÓN O DEVENIR

La selección, el devenir, el agenciamiento activo coinciden en Deleuze con la reforma de la individuación por la línea que asciende de lo actual a lo virtual. De este modo, la selección de nuevas singularidades constituye la segunda potencia inmanente, la cual atraviesa tanto a las individuaciones como a sus colectivos. Con qué nos componemos y qué seleccionamos no es sólo un problema de nuestra alma individual, sino también un auténtico problema de la vida colectiva, un problema político que, sin embargo, sólo resuelve el individuo, cada cual, a cada paso. No pasamos a una individuación superior si no somos forzados a ello, si no somos afectados por el exterior, si no hay nada que nos selecciona y eleva. Nueva selección es el devenir. En este sentido, la selección y la desterritorialización coinciden nuevamente. Sólo cuando la desterritorialización tiene lugar procedemos a nuevas conjunciones, nuevas composiciones, a la reforma de la composición creando su línea de fuga: «todo lo que deviene es una pura línea que deja de ser representativa de nada» (D 89; cfr. D 62).

cuando se descomponen: «el objeto que conviene a mi naturaleza me determina a formar una totalidad superior que nos comprende a ambos. El objeto que no me conviene compromete mi cohesión y tiende a dividirme en subconjuntos que, en el límite, entran en relaciones inconciliables con mi relación constitutiva (muerte)» (SPP 33). Cada composición selecciona en el mundo o en la Naturaleza lo que corresponde a la fuerza de sus afectos (cfr. SPP 268; *infra* § 9.3).

La línea de fuga es anti-representativa. Pero no ser representativo de nada, no ser reconocible, ir más allá, comporta peligros. La involución que lleva aparejada la línea de fuga no se produce sin ponernos en juego a nosotros mismos. Liberar singularidades como «esporas» para que devengan, se incrementen, arrastren a más singularidades, converjan y vuelvan incrementadas no es fácil: las singularidades que no pueden ser afirmadas en el eterno retorno, no volverán. ¿Cómo podrían volver las composiciones, las selecciones, las singularidades contrarias al eterno retorno? ¿Cómo podrían ser negativas las singularidades que afirman al eterno retorno? Sólo vuelven a componerse las singularidades afirmadas en el eterno retorno, las singularidades que, una vez seleccionadas, fueron incrementadas. Sólo se recompone lo que tiene *la calidad del eterno retorno*; sólo huye, sólo traza su fuga aquello que puede querer volver *diferente* cada vez. Por esa razón, hasta dónde devenir, hasta dónde llevar la línea de fuga, hasta dónde forzar nuestra composición es una cuestión que, según Deleuze, exige la máxima «prudencia».

Sólo hay un modo de llevar a la selección hasta el límite de lo que puede, hasta el fondo mismo: llevar a la línea que la define, a la línea de fuga, hasta el instante anterior a la disolución de la composición. Pero esta operación no carece de peligros. Se trata al fin y al cabo de conducir a la composición hasta su máxima potencia, hasta el límite de las divergencias de que es capaz sin dejar de ser la composición que es, es decir, hasta el límite de *lo que puede sentir y experimentar*, haciéndose así susceptible de afirmar y afirmarse en el eterno retorno. Deleuze explica, en efecto, que «operar la auténtica selección es característica del eterno retorno porque elimina las formas mediocres» (DR 77). De ahí que sea el círculo la forma que, literalmente, menos encaja con el eterno retorno. La forma del eterno retorno es el pliegue, el repliegue, el despliegue de la inmanencia («un círculo tortuoso»). La selección que opera la línea de fuga en la inmanencia indica sin ir más lejos la capacidad para *hacer el pliegue de otro modo*.¹⁸⁰

¹⁸⁰ De acuerdo con Howard Caygill, Deleuze «sentimentaliza» la selección, la «humaniza». Tanto para Deleuze como para Darwin, la existencia es una prueba, pero mientras para Darwin «la prueba es un ejercicio implacable de capacidad para la reproducción, para Deleuze consiste esa prueba en el requerimiento ético según el cual “mientras existimos debemos seleccionar pasiones alegres”». La selección entendida en términos de afecciones positivas y negativas «humaniza a la naturaleza, al tiempo que embrutece a la ética y la política humanas. Lo biológico y los órdenes humanos no pueden ser confundidos tan rápidamente sin correr el riesgo de reducir a la ética y a la política a la imagen de una naturaleza humanizada». Según Caygill, Deleuze se abandona a una naturaleza humanizada y a una ética embrutecida al rechazar «el rigor de la selección darwiniana» (cfr. H. CAYGILL, «The Topology of Selection. The Limits of Deleuze’s Biophilosophy», en K. A. PEARSON [ed.], *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London, 1997). Pero es que, en efecto, el concepto de selección de Deleuze, aun teniendo connotaciones biológicas (la etología), éticas (lo bueno) y políticas (el pueblo por venir), proviene de una estructura ontológica que no precisa del rigor darwiniano para ser rigurosa a su vez. En Deleuze depende la selección de los elementos pre-individuales, no de la evolución de las especies.

Establecer una relación con el exterior respecto de nuestros pliegues, relacionarnos con el Afuera comporta riesgos, puesto que, como hemos visto, el Afuera absoluto desintegra toda forma de interioridad y no conoce Yo alguno (MP 194). La selección es el concepto que reúne funciones ya conocidas: destratificación, desterritorialización, apertura al caosmos, cuerpo sin órganos. Se trata en realidad de «hacer un cuerpo sin órganos, donde las intensidades pasan y logran que no hayan ni yo ni otro, no en nombre de una generalidad más elevada, de una extensión aún mayor, sino en virtud de singularidades a las que ya no podemos llamar personales, de intensidades a las que ya no podemos llamar extensivas» (MP 194). El sentido decisivo de las dos líneas de individuación consiste, en el aspecto selectivo que estamos tratando, en que *lo que define a una composición no es su individuación (la individuación es previa), sino las selecciones que realiza, los afectos de los que es capaz, las singularidades que pasan y hace pasar*. Lo más importante es que hay selecciones posibles, relaciones de las que el hombre, por sí mismo o por otro, puede hallarse separado y, por tanto, despotenciada, disminuida su potencia de afirmar y su alegría.

Estar separados de nuestras relaciones posibles es lo que convierte a la vida en algo repugnante, negativo, reactivo. Por eso nos hace falta relacionarnos con el Afuera, por eso hace falta alcanzar, en el agenciamiento mismo, dice Deleuze, algo que es aún más profundo que los contenidos que compone y los materiales que expresa. Con el agenciamiento tenemos que alcanzar el plano que constituye y conjuga todos los extremos de desterritorialización del agenciamiento (MP 175). Y la línea de desterritorialización, de selección, de recomposición es inequívocamente la línea de fuga, la línea de desterritorialización del hombre (D 52).

Ahora bien, Deleuze se pregunta a todo lo largo de *Mil mesetas* hasta dónde desplegar la línea sin que se convierta en una línea suicida. Debemos ir hasta el final de la potencia (DR 60), pero sin descomponernos del todo, puesto que debe quedar ese mínimo de sujeto que hace falta para seleccionar y componerse; nos hace falta una reserva de individuación. La pregunta que atraviesa especialmente a *Mil mesetas* consiste en cómo llegar al extremo de nuestra composición, pero sin rompernos en ese proceso. ¿Cómo pasar al otro lado sin tener que morir? Porque la muerte no es devenir, devenir no es morir; devenir es cambiar de naturaleza pasando a una individuación superior (MP 625). De igual modo que el «único error» consistiría en creer que la línea de fuga huye de la vida (D 60), el problema más grave para el devenir, el único problema para una composición será: «¿cómo lograr que la línea de fuga no se confunda con un simple y llano movimiento de autodestrucción» (D 50).

Tenemos que replegar nuevas selecciones para nuevas composiciones, desplegarlos sin llegar al solipsismo, a la soledad o la muerte. Tenemos que conservar un mínimo de sujeto, de razón, de vida, pero intentarlo al mismo tiempo «elevarnos por encima de los estratos para llegar a un afuera, a un elemento atmosférico, a una “sustancia no estratificada”» (F 129; cfr. PP 150). Llegar al Afuera, a la línea del Afuera que se pliega formando un interior, pero sin disolvernarnos en el intento. El problema ético y existencial de todo lo compuesto lo formula Deleuze con total claridad: «¿cómo salvarse, cómo conservarse afrontando al mismo tiempo la línea? [...] Tenemos que llegar a plegar la línea para constituir una zona vivible en la que podemos alojarnos, recobrar fuerzas, tomar apoyo, respirar, pensar, en definitiva. Plegar la línea para llegar a vivir sobre ella, con ella: asunto de vida o muerte» (PP 151); «¿hasta dónde desplegar la línea sin caer en un vacío irrespirable, en la muerte, y cómo plegarla, sin perder no obstante contacto con ella, constituyendo un adentro co-presente con el afuera, aplicable al afuera?» (PP 153).

La composición no está determinada por un sujeto ni enviada por el ser, sino que nunca acontece más que actual y contingentemente; carece de un origen con el que tendría que ser homóloga. Dicho de otra manera, en el *caosmos* no hay ningún ser innato, no existe nada que haya existido desde siempre: todo tiene que ser comenzado, forzado, necesitado, construido. Para el análisis a-teleológico, aunque inmanente y experimental, de los fenómenos históricos y sociales, tal como Deleuze y Guattari lo han precisado en sus libros en común, posee una importancia decisiva, explica Friedrich Balke, el concepto de línea de fuga, ya que «se implica directamente en la génesis de los acontecimientos que abren un espacio de diferencia [...], es decir, que no pueden ser explicados mediante una referencia positiva o negativa a una identidad previa. La línea de fuga traduce el proyecto de una filosofía de la diferencia en política, la cual se encuentra en la cumbre de la reflexión teórica contemporánea»¹⁸¹. En la medida en que las líneas de fuga no son preexistentes, ni están trazadas de antemano, saber por dónde trazarlas no es una cuestión abstracta o *a priori*, sino una pura y estricta cuestión vital, la cuestión misma del devenir: «tenemos que inventar nuestras líneas de fuga si somos capaces de ello y no podemos inventarlas más que trazándolas efectivamente, en la vida. ¿No son las líneas de fuga lo más difícil?» (MP 247).

Si no hay otra cosa que «experimentación-vida» (D 59) en las líneas de fuga, será de capital importancia no sucumbir en la experimentación, así como no quedarnos en la orilla de la vida (LS 184). Tenemos que aprender a hacer buenos encuentros, a ser prudentes, a trazar nuestras líneas y devenir activos. Cada individuo sabe qué le aprisiona o cómo

¹⁸¹ FR. BALKE, «Was zu denken zwingt. Gilles Deleuze, Félix Guattari und das Außen der Philosophie», en J. JURT (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Rombach, Freiburg i.Br., 1998, p. 194.

aprisiona a la vida, qué fuerza de exterioridad necesita para liberar a las singularidades y devenir. Pero no es fácil, hay peligros. Rompemos con un estado de cosas, horadamos un estrato, trazamos una línea de fuga, pero siempre corremos el peligro de «descubrir en ella organizaciones que reestratifican al conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen a un sujeto» (MP 16). En el combate perpetuo entre lo compuesto y lo que se recompone, en la inquietud de los pliegues, con cuánta prudencia no habrá que proceder para llevar a la vida a su máxima intensidad sin que se desmorone. Hemos comprobado que, para Deleuze, el plano de inmanencia no es un plano puro, en reposo y estabilidad. Por esa razón engendra el plano mismo a sus propios peligros en función de los cuales se deshace a medida que se construye (MP 349). *Mil mesetas* es, en este sentido, un libro que, amortiguando en cierto modo el mensaje de *El Anti-Edipo*, contiene una llamada a la cautela.

Resulta evidente que, en el plano de inmanencia, el Ser mismo es una cuestión política: una política del devenir, política de los agenciamientos, a la que los estratos y poderes constituidos se oponen (cfr. MP 250; TE^b 166). La desterritorialización es, en efecto, la operación de la línea de fuga, y consiste, para el hombre, en poder captar las fuerzas cósmicas (MP 634-635), es decir, en poder realizar nuevas selecciones en lo posible, en hacer mundo, un mundo nuevo en cada ocasión. Y es esa relación entre lo constituido y lo abierto la que alberga peligros, que Deleuze califica metafísicamente, como hemos visto, de «combate perpetuo y violento entre el plano de consistencia, que libera al CsO, atraviesa y deshace todos los estratos, y las superficies de estratificación que lo bloquean y subyugan» (MP 197). Así como hay que construir el plano, tenemos que crear formas correlativas de resistencia, y podemos hacerlo porque tenemos «extremos de desterritorialización dirigidos hacia el absoluto» (MP 74). Tenemos que clasificar los agenciamientos para seleccionar sólo los más afirmativos, de igual modo que tenemos que dirigirnos al absoluto virtual para extraer nuevas singularidades, aunque paso a paso, poco a poco, para no autodestruirnos. Ni siquiera son compositibles todas las líneas de fuga (MP 250). Hasta las líneas más activas corren el peligro de devenir reactivas. Ser selectivo es lo más difícil. Sería un error, dice Deleuze, creer que basta con tomar la línea de fuga o de ruptura para que la vida que estaba aprisionada sea liberada. Las líneas de fuga tienen que ser trazadas, saber dónde hacerlo y cómo. Y, además, no sólo es que las líneas de fuga corran el peligro de ser bloqueadas, segmentarizadas, precipitadas en agujeros negros, sino que tienen un peligro particular, propio, el peor de todos: el peligro de convertirse en líneas de abolición, de destrucción, de

las otras líneas y de sí misma. Las líneas de fuga acaban mal no porque sean imaginarias, sino justamente porque son reales y en su realidad (D 168).

(8.3) LA EXPERIMENTACIÓN, EL APRENDIZAJE, LA PRUDENCIA

De acuerdo con Deleuze, las líneas de fuga tienen que ser trazadas en la vida, sin saber por anticipado por dónde trazarlas, ni adónde nos conducirán. Tampoco sabemos qué agenciamientos serán positivos para nosotros, qué encuentros nos aumentarán. No sabemos *a priori* qué encuentros nos descompondrán, qué «cuerpos cancerosos abrazaremos». Aprender a seleccionar lo que nos conviene o aumenta y rechazar lo que nos descompone es cuestión de tiempo, de prudencia, de experiencia. No tenemos conocimiento *a priori* alguno acerca de las relaciones de composición: para eso hacen falta experimentaciones (SPP 157n). Pero sabemos *a priori* que sólo debemos retener lo aumentativo, lo que incrementa las conexiones, lo que hace proliferar a la vida: éste es el único criterio inmanente, nuestra *auténtica orientación en la inmanencia*. Hay todo un aprendizaje, un proceso de formación para *devenir-activo*, una lenta construcción de la *razón* como el esfuerzo de organizar los encuentros de tal modo que seamos afectados por un máximo de pasiones alegres (SPE 267, 252). El único criterio es aumentar la vida y la alegría y, por el otro lado del pliegue, resistir a la muerte, a la tristeza (cfr. SPE 221, 70). No saber *a priori* en qué nos compondremos, qué vamos a devenir, qué nos descompondrá, en un estado absoluto de completo constructivismo. El caso es que nadie, ni siquiera Dios, puede saber por anticipado, dice Deleuze, si «dos bordes se fusionarán o harán fibra, si tal multiplicidad pasará o no en tal otra, o incluso si tales elementos heterogéneos entrarán en simbiosis, harán una multiplicidad consistente o de co-funcionamiento, susceptible de transformación» (MP 306).

Deleuze concede, por tanto, una gran importancia a las pruebas en la vida, al proceso de formación por el que tenemos que pasar para aprender a hacer los mejores encuentros posibles. Deleuze no es un ingenuo filósofo de la afirmación, un cándido optimista, sino un lúcido pensador de la vida, pero que no somete a la vida a pruebas y a negaciones, sino que piensa a la vida misma como prueba que tenemos que pasar, la afirmación de la que tenemos que hacernos dignos, la afirmación que tenemos que reafirmar con nuestros encuentros, con nuestras acciones y resistencias. El hombre no habita otro lado que el lado desolado de la tierra, sólo comprende el devenir-reactivo que le

atraviesa y constituye; tiene una gran dificultad, la mayor de todas, para saber transformarse activamente (NP 226). Precisamente porque no hay método para aprender, el hombre es reactivo por naturaleza y sólo deviene activo *en cada caso...* En cada caso y para cada oportunidad de trazar la línea de fuga evaluaremos si la línea es consistente, es decir, si los heterogéneos «funcionan efectivamente en una multiplicidad de simbiosis, si las multiplicidades se transforman efectivamente en los devenires de paso» (MP 307). En la medida en que la inmanencia es diferenciación y en el nivel de los acontecimientos, nada es previsible: «en cada caso» quiere decir que la evaluación es inmanente y contraria al «de una vez por todas» propio del juicio de Dios o de la trascendencia.¹⁸²

¹⁸² Con una temática cercana a ésta, puede verse D. W. SMITH, «Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought», en P. PATTON & J. PROTEVI (ed.), *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, London and New York, 2003. Smith pone todo el acento en la marca heideggeriana de las filosofías de Deleuze y de Derrida, lo cual está claramente justificado para el segundo, forzado sin embargo para el primer caso. «Acerca de la cuestión del Ser, Derrida y Deleuze —como todos los pensadores contemporáneos— tienen una deuda evidente con Heidegger, quien inaugura el renacimiento de la ontología en el pensamiento del siglo veinte [...]. Pero también está meridianamente claro que Deleuze y Derrida adoptan el proyecto ontológico heideggeriano en dos direcciones muy distintas: Deleuze intenta desarrollar una ontología inmanente, mientras que la desconstrucción de Derrida opera necesariamente sobre la base de una estructura formal de trascendencia. [...] No sería exagerado decir que la adopción y el rechazo de la problemática heideggeriana [de la superación de la metafísica] por parte de Derrida y de Deleuze respectivamente, constituyó el elemento que los condujo, desde el principio, por caminos divergentes de trascendencia e inmanencia» (ib., p. 48). Decir esto es una exageración. Deleuze desestima, en efecto, ese problema heideggeriano, en el sentido de que nunca «se sintió afectado» por él. Sencillamente, no era su problema. Pero eso no quiere decir que fuera el elemento detonante de su preferencia por una filosofía de la inmanencia. Esta decisión se gestó mucho antes de cualquier encontronazo con el tema de la muerte de la filosofía y de la superación de la metafísica. Creo que Smith anda también desencaminado cuando afirma que «Diferencia y repetición puede leerse como una respuesta directa a *Ser y tiempo* desde el punto de vista de la inmanencia: para Deleuze, el Ser es diferencia, el tiempo es repetición» (ib., p. 51). Por un lado, Deleuze no escribe Ser con mayúscula y, por otro, el ser es sentido, no diferencia; los diferentes son los seres, no el Ser. DR es, además, una respuesta directa a la metafísica de la representación en tanto que elemento de obstrucción de una auténtica filosofía de la inmanencia. Ni *Ser y tiempo* ni Heidegger (cfr. DR 89n) son aquí un motivo esencial. Deleuze puede reprochar a Heidegger haber reducido todas las diferencias a una sola, *la* diferencia ontológica (cfr. QP 90). Problemas similares se presentan con la lectura que realiza Badiou en su controvertido *Deleuze. La clameur de l'Être*, en el que se convierte a Deleuze en un filósofo neoplatónico, en un pensador de lo Uno, en lugar de serlo de la multiplicidad; esa lectura ha tenido el interés de suscitar un vivo debate entre los deleuzeanos, por no decir una genuina y fundada movilización a la contra (cfr. p. ej. *Futur antérieur*, 43 [1997]; A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée*, cit., cap. 4; y el art. de V. BERGEN, «D'une saisie de l'être: de Deleuze à Badiou», en http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1313), si bien encontramos en ese libro análisis e ideas muy valiosas. Pese a todo, Smith ha visto muy bien, si pasamos por alto su ánimo heideggeriano, que «la reformulación deleuzeana de la ontología en términos spinozistas no sólo permite a Deleuze llevar a la herencia heideggeriana por una dirección inmanente (en lugar de la dirección trascendente de Derrida), sino también entender esa ontología en términos explícitamente éticos. Como Spinoza, Deleuze define a los entes inmanentemente en términos de su intensidad o “grado de potencia”, un grado que es actualizado en cada momento en términos del todo de nuestras “afecciones” [...]. La pregunta fundamental de la ética no es “¿Qué debo hacer? (la cuestión de la *moralidad*), sino más bien ¿Qué puedo hacer? Dado mi grado de potencia, ¿cuáles son mis habilidades y capacidades? ¿Cómo puedo alcanzar la activa posesión de mi potencia? ¿Cómo puedo llegar al límite de lo que “puedo hacer”? Deriva de ésta la cuestión política, en la medida en que los poderosos tienen un interés evidente en separarnos de nuestra capacidad de acción» (ib., p. 62). Por otra parte, debemos remitirnos a la oración fúnebre pronunciada por Derrida en honor de Deleuze en lo que a su interacción se refiere: «todos sus libros [...] fueron muy pronto para mí no sólo fuertes provocaciones a pensar, esto es evidente, sino cada vez la experiencia turbadora, muy turbadora, de una proximidad o de una afinidad casi total en las “tesis”, si puede decirse de ese modo, a través de distancias evidentes en lo que llamaré, a falta de algo mejor, el “gesto”, la “estrategia”, la “manera”: de escribir, de

No saber *a priori* qué selecciones aumentarían a la composición es lo trágico en la inmanencia. Todo el esfuerzo ético descansa ahí: el esfuerzo de hallar los medios por los cuales algo deja de ser negativo (NP 19). Quiere esto decir que las selecciones no pre-existen a la composición, sino que se hacen con el hacerse de la composición. La composición de algo es el orden de sus selecciones, el sentido de algo es la jerarquía de sus selecciones, el valor de algo es la profundidad de sus selecciones. *La composición es la manifestación inseparable de las selecciones de que es capaz, en una mutua inmanencia de la una a la otra.* Lo importante no es observar qué selecciones creemos que nos favorecen o no, sino observar qué modos de existencia implican unas selecciones u otras (cfr. IM 257-258). Y extraer igualmente de cada situación las intensidades que contiene, que pasan o hacen pasar singularidades aumentativas de la vida. Saber qué selecciones nos convienen, qué intensidades pueden o no pasar constituye un asunto de prudencia práctica y de aprendizaje (TE^b 165-166).

Hay que experimentar, aprender; pero no hay método para aprender, sólo mucha paciencia, mucha prudencia. Nunca sabemos cómo aprende alguien; pero, sea cual sea el modo como aprende, siempre será perdiendo su tiempo, implicando a la vida, no por asimilación de contenidos objetivos (PS 31). Al contrario, al aprender penetramos en un nuevo elemento que, pudiéndonos aumentar, también puede destruirnos, puesto que aprender implica en todo caso un nuevo esfuerzo de composición con elementos que pertenecen a otro medio, a un mundo de problemas inéditos (DR 148). En realidad, saber qué y cómo seleccionar, saber en qué y cómo devenir es una cuestión no sólo de prudencia, sino también de sensibilidad: ¿por dónde puede ser aumentada la vida? ¿Cómo lograr una violenta formación de líneas afirmativas? Pero nunca sabemos por anticipado de qué modo vamos a aprender a aumentar nada, por qué encuentro vamos a devenir activos (DR 214-215). No es nada fácil sustraernos a las organizaciones en que nos hemos individuado (MP 426; PP 140).

Se precisa una especie de radicalidad, incluso de orden político, en los más pequeños acontecimientos. Sobre todo, debemos tener cuidado con nuestras experimentaciones, a fin de que la inmanencia no se convierta en una tumba, para que no convirtamos a la inmanencia en la abolición de la vida. Deleuze sostiene en efecto que «hacen falta nuevas condiciones para que lo que estaba hundido o recubierto, inferido, concluido, pase ahora a la superficie» (MP 428); dicho de otro modo, tenemos que procurarnos los medios, las fugas, para extraer nuevas virtualidades de la inmanencia, para

hablar, tal vez de leer» (J. DERRIDA, «Dovrò vagare da solo» [trad. de F. Polidori], en *aut aut*, 271-272 [1996], p. 8)

condicionarnos de otro modo, para construirnos en el plano. Pero, incluso ahí, dice Deleuze, cuánta prudencia no hace falta «para que el plano de consistencia no se convierta en un puro plano de abolición o de muerte. Para que la involución no transmute en regresión en lo indiferenciado. ¿No sería preciso mantener un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer del plano materiales, afectos, agenciamientos?» (MP 330-331). Lo decisivo es, desde luego, aprender a establecer nuevas relaciones, cultivar las relaciones, retener sólo las relaciones que aumentan a la vida, sin reducir nunca las diferencias. Lo decisivo es experimentar. Pero hace falta mucha prudencia para experimentar porque «vivimos en un mundo más bien desagradable», donde las personas y los poderes establecidos tienen interés en comunicarnos afectos tristes para convertirnos en esclavos. «No es fácil ser un hombre libre: huir de la peste, organizar los encuentros, aumentar la potencia de actuar, afectarse de alegría, multiplicar los afectos que expresan o envuelven un máximo de afirmación. Convertir al cuerpo en una potencia que no se reduce al organismo, convertir al pensamiento en una potencia que no se reduce a la conciencia» (D 75-76).

Para poder ser un hombre libre o liberado, para poder liberarnos como hombres y no como otra cosa, tenemos que conservar, en efecto, ese mínimo de sujeto, ese mínimo umbral de subjetivación que hace falta para pasar a una individuación superior o devenir.

«Hay que guardar el suficiente organismo para que se *reforme* cada mañana; y guardar pequeñas provisiones de significado y de interpretación aunque sólo sea para oponerlas a su propio sistema, cuando lo exijan las circunstancias, cuando las colas, las personas, incluso las situaciones nos fueren a ello; y hay que guardar las *suficientes pequeñas raciones de subjetividad para poder responder a la realidad dominante*. Imitad a los estratos. *No alcanzamos el CsO y su plano de consistencia destratificando salvajemente. [...] Lo peor no es permanecer estratificado —organizado, significado, sujetado— sino precipitar los estratos en un desfondamiento suicida o demente*, que nos los echa encima, más pesados que nunca. Así que lo que habría que hacer es lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las oportunidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos de desterritorialización eventuales, líneas de fuga posibles, ensayarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujos, probar segmento por segmento continuums de intensidad, *tener siempre un pedacito de una nueva tierra*. Llegamos a liberar a las líneas de fuga, a hacer pasar y huir a los flujos conjugados, a desprender intensidades continuas para un CsO siguiendo una relación meticulosa con los estratos. Conectar, conjugar, continuar: todo un “diagrama” contra los programas aún significantes y subjetivos» (MP 198-199; c. m.).

Si la presencia es la formación inmanente de agenciamientos, de convergencias, de estratos y planos de organización en la inmanencia misma, la pregunta fundamental, la única pregunta inmanente tendrá por objeto a las composiciones, es decir, a las relaciones en el plano, a las relaciones entre los fragmentos de la Naturaleza. El problema inmanente es el

«modo de conexión de las diversas partes del plano: ¿en qué medida se componen conjuntamente los cuerpos sin órganos?, y, ¿cómo se prolongan los continuums de intensidad?, ¿en qué orden se hacen las series de transformaciones?, ¿qué son esos encadenamientos lógicos que siempre se hacen en el medio y mediante los cuales se construye el plano fragmento a fragmento conforme a un orden fraccionario creciente o decreciente?» (MP 633). Si no todo logra pasar intensidades a otra cosa, ¿cómo determinar si extendemos la línea?, ¿cómo saber que no nos estamos destruyendo? Toda línea de fuga y toda desterritorialización se sustraen a lo organizado; toda selección ejerce una violencia sobre la composición, la violencia que ejerce el cuerpo sin órganos sobre el organismo. La prudencia es el «arte» de la desterritorialización. Ahora bien, la despersonalización, la fuga de los estratos, arrancar a la conciencia del sujeto para hacer de ella un medio de exploración y arrancar al cuerpo del organismo «nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, exposiciones y umbrales, transmisiones y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones».¹⁸³

En realidad, si no cualquier cosa debe conectarse con cualquier cosa; si no todo encuentro aumenta nuestros afectos y modos de sentir; si no todo agenciamiento crea nuevas condiciones para una vida más intensa, ¿qué criterios emplearemos para plegar la línea? ¿Qué dirección deben tomar nuestras experimentaciones, tendiendo a la alegría? ¿Con qué criterios abrir nuestra composición?¹⁸⁴

¹⁸³ MP 198. Cfr. la clase de Deleuze en Vincennes del 14/05/1973 dedicada a *El Anti-Edipo*: «hace falta mucha prudencia para hacerse un cuerpo sin órganos, hace falta mucha prudencia para no saltar por los aires, hace falta paciencia» (en <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>) y el fuerte contraste que presenta esta frase con una de las últimas de *El Anti-Edipo* (publicado un año antes): «nunca llegaremos demasiado lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos» (ACE 458). El optimismo ontológico y anarquizante de *El Anti-Edipo* parece ser templado por Deleuze al poco tiempo. Esta llamada a la prudencia se ve reflejada extensamente en *Mil mesetas*.

¹⁸⁴ El esquizoanálisis no se había propuesto otra tarea: «la tarea del esquizoanálisis consiste en deshacer incansablemente a los yoes y sus presuposiciones, liberar a las singularidades prepersonales que los yoes aprisionan y reprimen, hacer discurrir a los flujos que los yoes serían capaces de emitir, recibir o interceptar, establecer cada vez más lejos y más refinados los esquizos y los cortes por debajo de las condiciones de la identidad, montar las máquinas deseantes que seccionan (*recouperent*) a cada uno y agrupan con otros» (ACE 434). Despersonalizar es volver a la inmanencia, devenir. «¿Qué pide el esquizoanálisis? No pide otra cosa que un poco de auténtica *relación con el afuera*, un poco de realidad real» (ACE 400). Llegar al cuerpo sin órganos para reconstruirnos como hombres, llegar al plano de inmanencia para reconstruir el presente constantemente. Pero no es nada fácil: «encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sabed hacerlo: una cuestión de vida o muerte, de juventud o de senectud, de tristeza o de alegría. Ahí es donde nos la jugamos» (MP 187); «Se trata de hacer un cuerpo sin órganos, donde las intensidades pasan y hacen que no exista ya ni yo ni el otro, no en nombre de una más alta generalidad, de una extensión más amplia, sino en virtud de singularidades que ya no podemos llamar extensivas» (MP 194); el cuerpo sin órganos «que oscila entre dos polos, las superficies de estratificación sobre las que se vuelca y se somete al juicio, el plano de consistencia en el que se despliega y se abre a la experimentación» (MP 197).

(8.4) LAS DOS REGLAS DEL IMPERATIVO ONTOLÓGICO

No llegar a la autodestrucción, a la pérdida total de identidad es el límite ontológico, el límite que traza la línea dentro de la cual las composiciones tienen lugar. Y dentro de la línea existen reglas, criterios inmanentes. La prudencia práctica actúa conforme a reglas. En los devenires o en las multiplicidades no hay un orden lógico preformado, pero hay *criterios*, y lo importante es que, dice Deleuze, esos criterios no vienen con posterioridad, se ejercen sobre la marcha, al instante, suficientes para guiarnos entre los peligros (MP 307). Esos criterios, las reglas que anunciamos, definen exactamente a un imperativo ontológico con el que nos aproximamos al tercer principio de Deleuze, al principio de conexión o de heterogeneidad. Se trata de un principio selectivo y de un imperativo de amplitud de los acontecimientos: seleccionar sólo lo que *crea una inflexión de potencia en lo compuesto* y, de lo compuesto, retener, por tanto, sólo lo que *incrementa a las relaciones*.

Existen para ello dos reglas. Una regla que sólo selecciona a lo afirmativo o que selecciona a lo negativo para expulsarlo; y la segunda, una regla consistente en dar la máxima amplitud a lo retenido por la primera, tanto para la vida como para el pensamiento. Para Deleuze, no cualquier cosa se compone afirmativamente con cualquier otra; las conjugaciones no se realizan de cualquier modo, no toda composición merece ser conservada (MP 90-91; cfr. SPE 215-216).

Llamaremos *regla de divergencia* a la primera, puesto que consiste en retener sólo a lo que aumenta las relaciones. En este sentido, se trata de una regla selectiva aliada con la potencia de la diferencia que establece el plano mismo de inmanencia.

«El plano opera la sección de multiplicidades de dimensiones variables. La cuestión es, por tanto, el modo de conexión de las diversas partes del plano [...] El plano es como una hilera de puertas. Y las *reglas concretas de construcción del plano sólo tienen validez en la medida en que ejercen un papel selectivo*. Porque es ciertamente el plano, es decir, el modo de conexión, el que proporciona el medio para eliminar los cuerpos vacíos y cancerosos que rivalizan con el cuerpo sin órganos; para rechazar las superficies homogéneas que recubren al espacio liso; para neutralizar las líneas de muerte y de destrucción que extravían a la línea de fuga. *Únicamente es retenido y conservado, luego creado; sólo consiste aquello que aumenta el número de las conexiones en cada nivel de la división o de la composición*, así pues en el orden decreciente tanto como en el creciente (lo que no se divide sin cambiar de naturaleza, lo que no se compone sin cambiar de criterio de comparación...)» (MP 633-634; c.m.).

Por la regla de divergencia, todo aquello que tiende a un mínimo de conexiones, sea en su composición actual o en su capacidad de selección, no será retenido por la inmanencia, sino seleccionado, es decir, expulsado del plano. Lo que no tiene una fuerza transformativa, lo

que *no cambia de naturaleza al cambiar su plano*, no será conservado. La selección es operada por el plano mismo, por la relacionalidad de todo lo existente en el plano (no por el eterno retorno). De manera que lo compuesto tiene que mantener un índice de composibilidad (involución), hacer la diferencia o hacer mundo, arrancar continuamente partículas al caos sin confundirse con él para «que las fuerzas íntimas terrestres, las fuerzas interiores de la tierra, no sean sumergidas, para que puedan resistir» (MP 382). Abrazar el caos como tal es «suicida», pero todo aquello que no vaya al límite de su potencia para realizar las mejores selecciones en el caos no podrá ser retenido.

«El plano de consistencia no es simplemente lo que está constituido por todos los CsO. Hay CsO que el plano rechaza, el plano es el que hace la elección, con la máquina abstracta que lo traza. E incluso en un CsO (el cuerpo masoquista, el cuerpo drogadicto, etc.), distinguir lo que es composable o no sobre el plano. [...] Cuando planteamos la cuestión de un conjunto de todos los CsO, entendidos como atributos sustanciales de una sustancia única, había que tomarlo en sentido estricto sólo del plano. El plano es el que hace el conjunto de todos los CsO llenos seleccionados (no existe conjunto positivo con los cuerpos vacíos o cancerosos). ¿De qué naturaleza es este conjunto? ¿Únicamente lógica?» (MP 204).

La naturaleza del conjunto de lo retenido es, tal como lo entiende aquí Deleuze, el conjunto de la totalidad de lo real, sea o no retenido, puesto que la inmanencia o plano de consistencia está definida por la síntesis disyuntiva. Ahora bien, el plano «no es simplemente» la coexistencia virtual de todo lo real. El plano también es lo que pasa a la existencia y lo que vuelve al plano, el descenso a la existencia y el ascenso al Cosmos. De ahí que, sobre el plano, no todo sea «composable». Que el plano «rechaza» o «elige» significa que aquella parte del plano que no está constituida por todo lo existente, es decir, la parte compuesta del plano, el mundo de los individuos, ejerce una presión selectiva en nombre de la composibilidad del plano. En la presencia se distingue lo que es o no composable. La presencia es el ser selectivo de la inmanencia. Sólo es retenido, es decir, sólo pasa a la existencia aquello que en su paso no anula a su proveniencia virtual. De ahí que la inmanencia misma se convierta en un «Criterium» (MP 308). En su presencia, el plano rechaza todo aquello que no afirma a la divergencia. Resulta rechazado o no composable aquello que no aumenta las conexiones. No es composable con el fondo inmanente aquello que niega a las divergencias. No hace inmanencia lo que no incrementa las conexiones, lo que no afirma incluso a su imposible: éstos son los cuerpos vacíos o cancerosos, los individuos que no forman conjunto positivo alguno. El plano ejerce entonces una virtualidad selectiva. No volverá, no podrá desterritorializarse, no podrá formar nuevos circuitos de materia todo aquello que no «asegure las conexiones continuas, las uniones

transversales» (MP 204). Sólo es objeto activo del plano de consistencia, o, lo que es lo mismo, sólo es capaz de pasar, de *consistir*, aquello que afirma a su ser en la amplitud virtual de las relaciones. El medio que el plano nos proporciona para determinar qué es afirmativo o no en el plano es la *conectividad cuantitativa* de lo existente. La regla concreta de construcción del plano es la *cantidad de conexiones* que lo existente establece.

En un sistema de comunicaciones como es el *caosmos*, en el que nada surge si no está conectado, si su actualización no está plegada conjuntamente con una zona de singularidades pre-individuales, nada puede construir al plano si no transforma su conexión inicial, si no amplía su relacionalidad. Deleuze da, sin embargo, un paso más allá. Transforma a la conectividad en un criterio de selección. Sólo serán retenidas las novedades, la diferencia que se construye al construir nuestra vida. La novedad no procede de las virtualidades, que son las mismas para el hombre, las plantas y los animales, para todo lo actual. La novedad no procede de la materia. La novedad procede de la *relacionalidad* de las individuaciones, de lo que *hacemos concretamente* en el plano. Desde el momento en que la actualización se realiza, su relacionalidad no fue, ni es, ni será idéntica a ninguna otra. La novedad nunca está en las singularidades, que son primariamente anónimas e impersonales, sino en los pliegues, en un grado concreto de reflexión, en el crecimiento de inherencia en el mundo¹⁸⁵. Una vez más, el criterio inmanente es la relacionalidad o la prolongación de la vida llevada por Deleuze a su extremo ontológico: *lo que no conecta con el cosmos no será retenido por él en la vida incorporal, lo que no es activo no será consistente*.

A la segunda regla la llamaremos *regla de máxima amplitud*, complementaria e inseparable de la primera, puesto que las composiciones que tienden a la máxima inherencia son las seleccionadas: preferir la mayor inherencia, buscar el crecimiento en dimensiones, esto es, pasar a una individuación más potente, superior, con formas de sentir más profundas es la acción inmanente que deriva de la primera regla, convergiendo ambas en un imperativo ontológico. Sólo será retenido el pliegue de máxima inherencia. Nos hallamos ahora ante una regla de evaluación, cuya potencia es la potencia de la continuación, un proceso de profundización en la inmanencia misma: «los procesos son los devenires, y éstos no se juzgan por el resultado que les pondría punto final, sino por la calidad de sus recorridos y por la potencia de su continuación» (PP 200). La regla de *máxima amplitud* evalúa a los procesos o agenciamientos, es decir, a las composiciones, en virtud de la conectividad que efectúan en el plano, por su modo de conexión en él.

¹⁸⁵ Cfr. CH. FRÉMONT, «Complication et singularité», cit., esp. p. 119: «lo mejor, para un sistema de comunicación, se dice en términos de relación: la perfección crece con el grado de conexidad de los elementos al conjunto y, en consecuencia, de éstos entre sí (metafóricamente, ya que comunican mediante un mismo extremo único)».

En condiciones de inmanencia, lo único que cuenta es la potencia de continuación de las individuaciones, la profundidad de sus pliegues, la capacidad de inherencia que tienen, graduadas por las dos reglas. En la inmanencia sólo cuenta el *continuum* de las conexiones, elevado a criterio selectivo y cuya forma extrema y excesiva es el eterno retorno. De una composición sólo contarán las singularidades que hace pasar y las intensidades que incrementa. El criterio es la proximidad al plano; o lo que es lo mismo, la proximidad a la vida no-orgánica. Deleuze no deja lugar a dudas a este respecto:

«Un agenciamiento es tanto más próximo de la máquina abstracta viva cuanto más abre y multiplica las conexiones, y traza un plano de consistencia con sus cuantificadores de intensidades y de consolidación. Pero se aleja de ella a medida que sustituye a la conexiones creadoras por conjunciones que bloquean (*font blocage*) (*axiomática*), por organizaciones que hacen estrato (estratómetros), por reterritorializaciones que hacen agujero negro (segmentómetros), por conversiones en líneas de muerte (deleómetros). *Se ejerce de este modo toda una selección de los agenciamientos en función de su aptitud para trazar un plano de consistencia de conexiones creciente.*» (MP 639-640; c. m.).

Las dos reglas proponen nuevos procedimientos de ser y de vida, incluso un arte de vivir, una ética¹⁸⁶. Primero, retener sólo aquello que aumenta a las diferencias, conservar la

¹⁸⁶ Hasta donde conozco, ha sido Maurizio Ferraris de los pocos que han puesto de relieve este aspecto esencial de las reglas ontológicas y prácticas de la filosofía deleuzeana en *Mil mesetas* (MP), si bien Ferraris no explicita cuáles podrían ser concretamente. Explicaré primero cuál es el sentido general de la interpretación de Ferraris y, en segundo lugar, de qué modo acentúa el aspecto que nos interesa aquí, el de las «reglas» en MP. Para Ferraris, Deleuze lleva con MP a la culminación la crítica afirmativa de la tradición metafísica y, al mismo tiempo, a su máximo grado de dificultad. «La crítica culmina en la medida en que la obra no se basa sobre objetos (la metafísica, el psicoanálisis) a criticar, sino que ensaya una redefinición completa del mundo de la vida (ontología, ética, política...)» (M. FERRARIS, «Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione», en *aut aut*, 187-188 [1982], p. 128). Es cierto, no obstante, que la ausencia de una clara referencia crítica, como existía en *El Anti-Edipo*, conlleva «la proliferación de nociones demasiado amplias y relativamente poco determinadas [...], pero arcaicas hasta el punto de resultar arquetípicas y fundadoras en sentido metafísico [...]. Y estos mismos conceptos, que estaban presentes en el *Anti-Edipo* con un sentido reconocible, cuando menos como ensayos crítico-retóricos [...], aparecen con frecuencia, en *Mille Plateaux*, como tentativas de redefinición total del mundo» (ib.). Pero esto quiere decir, por otro lado, que Deleuze concibe MP liberado de un propósito crítico concreto y que esa libertad transforma a la obra en una pura experimentación. MP tiene un «propósito experimental» porque Deleuze y Guattari «no proponen nuevos valores, nuevos contenidos, nuevos proyectos; reivindican, en cambio, la necesidad y la inevitabilidad de la experimentación en un mundo que se ha convertido, por acción de la técnica, en irreal y oscilante» (ib., p. 132). La novedad es que Deleuze y Guattari no *experimentan* esa condición del mundo como negativa o poco ventajosa para una filosofía afirmativa, sino todo lo contrario. Experimentan el mundo desnudo introduciendo en la filosofía una «*lógica de las vanguardias*» según la cual «una vez que se haya abandonado la imagen racionalista del pensamiento, la cual anima aún subterráneamente a los racionalismos e irracionalismos contemporáneos, no existe ya ni el mundo de la representación ni el de la voluntad; ni el “mundo aparente” ni el “mundo verdadero”; ni el triunfo de los simulacros sin referente o de la razón sin fundamento [...]. Existen en cambio *mille plateaux*, mil niveles, múltiples planos en los que potencia y representación, auténtico e inauténtico, pulsión y pensamiento, no se distinguen y no se jerarquizan, sino que son diferenciados y seleccionados de acuerdo con su naturaleza, activa o reactiva, a través de un proceso de constante experimentación» (ib., p. 131). Es en este mundo «cada vez menos “real” y verosímil» en el que la crítica no consiste en «la reinstauración o el recurso a una vivencia que participa de la irrealidad circundante, sino en la invención, el experimento, la imaginación» (ib., pp. 132-133). Lo importante en este sentido es que tenemos que dar reglas a la experimentación. Lo importante es que la construcción de un mundo cuya realidad no está predeterminada no puede realizarse de cualquier manera; la crítica no puede desarrollarse de cualquier modo. «En esencia, *Mille Plateaux* opera un significativo

máxima diversidad posible; haremos el esfuerzo de preferir la dirección de las cosas que conduzca a la mayor virtualidad, de tal modo que todo lo que tienda hacia un mínimo de diferencia sea seleccionado por el plano; segundo, amplificar, intensificar, elevar la potencia de lo retenido, de lo seleccionado, extendiendo la región de la expresión clara (la vida experimentada o la vivencia). Tales son las dos formulaciones de un único imperativo ontológico en Deleuze: sólo es retenido lo que aumenta las conexiones en el mundo (selección) y valoraremos a las composiciones de acuerdo con la potencia y la amplitud del *continuum* que crean (composición). Son las dos reglas que, como hemos visto, permiten «hacer bascular al acontecimiento más favorable: hacerlo pasar, desde la cara que dirige a los estratos, a la cara dirigida al plano de consistencia o al cuerpo sin órganos» (MP 167).

Incrementar las conexiones define a un término cuantitativo cuyo elemento diferencial en la relación con otras composiciones se traduce, no obstante, cualitativamente; de este modo, afectar y ser afectado, conectar o no conectar constituyen tanto dos reglas ontológicas como una doble razón suficiente para toda contra-efectuación. Pero resulta evidente que ninguna de las dos reglas adquiere en Deleuze un auténtico sentido sin estar iluminadas por una voluntad de resistencia a lo actual, es decir, por la comisión silenciosa del imperativo ontológico, con arreglo a la cual *debemos resistir a todo aquello que sólo aumenta su propia potencia al desorganizar nuestros pliegues*, dándoles una curvatura más estrecha o restándoles amplitud. El éxito de la resistencia o la victoria sobre lo reactivo consistirá, por tanto, en «producir la configuración más consistente, la curva que determina el mayor número de singularidades en lo potencial, un acto de “despliegue” que teje de un punto a otro tantas más relaciones humanas. En eso consiste actualizar la potencia o *devenir activo*: se trata de la vida y de su prolongación, como de la razón y de su proceso, una victoria sobre la muerte, dado que no hay otra inmortalidad que esa historia en el presente, no hay otra vida que la que conecta y hace converger proximidades» (PV 20).

Dar a nuestros pliegues una nueva inflexión y una nueva curvatura a nuestras líneas no significa principalmente aumentar nuestra composición, como si nuestra identidad

desplazamiento respecto de la concepción nietzscheana de la crítica: si para Nietzsche, aún inmerso en la discusión decimonónica de los valores y de su crisis, la crítica afirmativa consistía en el intento de crear nuevos valores, para Deleuze y Guattari *se trata en cambio de proponer nuevas reglas (de vida, de percepción, de pensamiento) en un mundo en el que el devenir del nihilismo ha hecho inútil el problema de los valores, pero central al problema mismo de la realidad y de su fundamentación*» (ib., p. 129; c.m.). Las nuevas reglas de vida son también, por tanto, reglas éticas para los modos de existencia en ese mundo trascendentalmente desfundamentado, desfondado. La ética de este mundo que ha saltado en pedazos es afirmativa cuando regula la producción de nuevas relaciones: ni desconstruir ni reconstruir lo real, sino construir la multiplicidad, es decir, una heterogeneidad real creciente de relaciones. En las *mille plateaux*, el criterio positivo, la ética o, si se cree, la “gran moral” más allá de las prudencias prácticas, consiste, dice Ferraris, en la multiplicidad: «*Las reglas, halladas de tanto en tanto, son afirmativas cuando pueden crear nuevas reglas, inventar lo real o aludir a lo real, potenciando al máximo las conexiones, incrementando la realidad. Todo lo contrario de la Aufhebung o de la superación vanguardista simple y llana, de la superación hasta de sí mismo*» (ib., p. 135; c.m.).

pudiese aumentarse a sí misma. Deleuze quiere decir algo totalmente diferente. Dar una nueva curvatura a nuestras líneas, esto es, devenir, consiste más bien en convertirnos en el objeto activo de otro modo de subjetivación, a partir del cual empieza otra composición, otro ser, otro sujeto. Debemos remitirnos a las palabras de Deleuze:

«La subjetivación es eso: dar una curvatura a la línea, hacer que la línea vuelva sobre sí o que la fuerza se afecte a sí misma. Tendremos así los medios para vivir lo que de otro modo sería invivable. [...] No hay sujeto, sino una producción de subjetividad: la subjetividad hay que producirla, cuando llega el momento, justamente porque no hay sujeto. [...] No creemos que la subjetivación, es decir, la operación que consiste en plegar la línea del afuera, sea simplemente una manera de protegerse, de ponerse a cubierto. Al contrario, la subjetivación es la única manera de afrontar la línea y de subirse a ella» (PP 154; cfr. D 74; QP 160, 163).

Las composiciones expresan a la inmanencia, pero la expresan de acuerdo con los afectos de que son capaces, con la curvatura producida, con los pliegues efectuados; no expresan a toda la inmanencia, sino sólo un fragmento, una cantidad limitada de conexiones, más allá de la cual todo es oscuridad, pero la oscuridad de lo consistente, de lo infinitamente relacionado, de la vida no-seleccionada, de la *complicatio* de todas las conexiones. Existe, como dice Félix Guattari, una «elección ética a favor de la riqueza de lo posible, una ética y una política de lo virtual que descorporeiza, desterritorializa la contingencia, la causalidad lineal, el peso de los estados de cosas y de las significaciones que nos asedian»¹⁸⁷. En mi opinión, como he sugerido en varias ocasiones, la conectividad o relacionalidad inmanente sustituye poco a poco en Deleuze al eterno retorno. En este sentido, en Deleuze se convierte en una cuestión fundamental

«saber si hay relaciones (y ¿cuáles?) que pueden componerse directamente para formar una nueva relación más “extensa”, o si existen poderes que pueden componerse directamente para constituir un poder, una potencia más “intensa”. Ya no se trata de utilidades o de capturas, sino de sociabilidades y comunidades. ¿Cómo se componen los individuos para formar un individuo superior, hasta el infinito? ¿Cómo puede un sujeto aprehender a otro en su mundo, pero conservando o respetando al mismo tiempo las relaciones y el mundo propios del otro? [...] No se trata ya de una relación que va de punto a contrapunto o de selección de un mundo, sino de una *sinfonía de la Naturaleza*, de una *constitución de un mundo cada vez más amplio e intenso*. ¿En qué orden y cómo componer las potencias, las velocidades y las lentitudes?» (SPP 169-170; c.m.).

Precisamente una ética inmanente se ocupa en exclusiva de este problema: ¿cómo concebir y evaluar a toda vida, no como una forma o un desarrollo de forma, sino como una relación compleja entre potencias diferenciales en un único plano de naturaleza? ¿Cómo

¹⁸⁷ F. GUATTARI, *Chaosmose*, cit., p. 49.

«recobrar un máximo de conexiones» en la Naturaleza? ¿Cómo componernos de tal modo que resulte aumentada nuestra potencia (ética de la alegría) en la comunidad absoluta de la Naturaleza inmanente? Si el problema consiste en cómo efectuar la potencia de nuestra relacionalidad, qué condiciones permiten que nuestra potencia se efectúe del mejor modo posible y con qué condiciones estamos separados de nuestra potencia, entonces estamos poniendo bases ontológicas para una filosofía ético-política.

CAPÍTULO 9

FUNDAMENTOS PARA UNA ÉTICA INMANENTE EN DELEUZE

Las reglas del imperativo ontológico producen una ética de los encuentros, una ética arraigada en la naturaleza misma. Todo define a una «cartografía» variable de la vida y de la acción. Dos reglas, dos líneas, dos peligros: reglas de divergencia y conexión, líneas de individuación y contra-actualización, el peligro de cómo clasificar a los agenciamientos y el de hasta dónde desplegar la línea. Como potencias inmanentes, la composición y la selección son dos caras de lo mismo, pero dirigidas hacia lados diferentes y a lo largo de dos líneas claramente distinguidas, la línea compleja de la individuación y la línea potencial de fuga. De este modo, no habremos definido a una individuación, dice Deleuze, hasta que sepamos por dónde pasan sus líneas, qué compone, qué selecciona, cómo deviene y siente.

En Spinoza encuentra Deleuze el modelo para definir a los cuerpos por sus afectos, a las composiciones por sus selecciones correlativas, a las individuaciones por las virtualidades que son capaces de actualizar, a las cosas por las líneas que contienen y prolongan. Se trata de un estudio de los afectos, las composiciones y las selecciones, una etología que es igualmente válida «para nosotros, para los hombres, que para los animales, porque nadie sabe de entrada de qué afectos es capaz; se trata de una prolongada tarea de experimentación, de una prudencia a lo largo del tiempo, de una sabiduría spinozista que implica la construcción de un plano de inmanencia o de consistencia. [...] Por eso lanza Spinoza auténticos gritos: no sabéis de qué sois capaces, en lo bueno y en lo malo, no sabéis de antemano qué puede un cuerpo o un alma en un encuentro concreto, en un agenciamiento concreto, en una combinación concreta» (SPP 168).

(9.1) CARTOGRAFÍA DE LA INDIVIDUACIÓN (LONGITUD Y LATITUD)

Los seres se distribuyen en el ser desde el punto de vista de su potencia (ser más o menos intensos, con más o menos conexiones). Los seres no se distribuyen en alturas diversas del ser, sino en un mismo plano de ser y de univocidad. El punto de vista de Deleuze consiste en que los seres no tienen más o menos ser, ni más o menos perfección, ni más o menos eminencia en el ser: *los seres sólo tienen más o menos conexiones en una y la misma inmanencia* (cfr. SPE 157). A la condición inmanente de existencia de los seres la denomina

Deleuze una «etología», una «cartografía». A Spinoza corresponde el mérito, dice Deleuze, de haber extraído dos dimensiones del cuerpo, la «longitud» y la «latitud», y haber definido el plano de Naturaleza como longitud y latitud puras, los dos elementos de una «cartografía» de lo real. De acuerdo con la interpretación de Deleuze, un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. Sobre el plano de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud. La longitud es el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo determinadas relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud. Longitud de un cuerpo son los conjuntos de partículas que le pertenecen en determinada relación, siendo esos conjuntos mismos partes los unos de los otros de acuerdo con la composición de la relación que define al agenciamiento individuado de ese cuerpo. La latitud de un cuerpo es el conjunto de los afectos intensivos de los que el cuerpo es capaz, bajo determinado poder o grado de potencia. Latitud de un cuerpo son los afectos de los que es capaz de acuerdo con un determinado grado de potencia o, más bien, de acuerdo con los límites de ese grado. La latitud está hecha de partes intensivas bajo una capacidad, como la longitud, de partes extensivas bajo una relación. La etología es el estudio de los cuerpos desde el punto de vista de su longitud (partes extensas) y de su latitud (relacionalidad intensiva), esto es, desde el punto de vista de su composición individual y de la relacionalidad esencial a la que su composibilidad responde (MP 313-314, 318).

Nada sabemos de un cuerpo, por tanto, mientras no sepamos qué *puede*, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, bien para destruirlo o ser destruido por él, bien para intercambiar con él acciones y pasiones, bien para componer con él un cuerpo más potente (MP 314). En esta cartografía que define a los cuerpos, en la que dos líneas se pliegan y despliegan, aparece una vez más toda la temática de Deleuze. La «longitud» es la línea de individuación, de extensión, de partes y relaciones que constituyen a un cuerpo (la parte «cinética» de la composición). La «latitud» es la línea de contra-efectuación, de afección, de devenir, de intensidad, de paso a una individuación superior; línea de fuga respecto de lo ya formado, de las fuerzas compuestas (la parte «dinámica» de la composición) (cfr. SPP 165-166, 171). Los individuos no son más que una longitud y una latitud, un conjunto de velocidades y de lentitudes entre partículas no formadas, un conjunto de afectos no subjetivados (MP 320).

Lo decisivo en el concepto de cartografía no es que se presente como culminación de las dos líneas, sino el modo como se extiende a toda individuación, no sólo al sujeto o al

individuo. Todo cuerpo se define por su cartografía, por la conjunción de sus líneas y prolongaciones. Dicho de otro modo, el sujeto nunca es para Deleuze el modelo de la individuación (D 51, 112; PP 156). No se trata, por tanto, de la individuación del sujeto, sino de la individuación misma, previa a la formación del sujeto, o del sujeto como caso común de la individuación, en la medida en la que sólo existen «conjunciones de líneas sobre un plano de inmanencia» (D 114) o distribución de los afectos (CC 84-85). A la unidad mínima de individuación da Deleuze el nombre clásico de «haecceidad», queriendo resaltar provocativamente con ello que nunca es el sujeto el modelo de la individuación (MP 309-310, 318; D 111, 114; TE^a 191). Haecceidad es, por tanto, una individuación que no se define por el sujeto, una individuación con una individualidad perfecta y determinable, pero sin conciencia. Tenemos que hacer «el esfuerzo de sentir» que las individuaciones no son más que compuestos de afectos; que las relaciones o las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de multiplicidades. Tenemos que «sentir» un mundo al que las formas y los sujetos sólo pertenecen derivadamente (MP 321).

Pero, ¿por qué hay que «sentir de ese modo»? Tenemos que sentir de ese modo para poder evaluar de acuerdo con los afectos, intensidades y cantidad de vida que una individuación transmite. No se trata de sentir ni de evaluar la vida de acuerdo con valores superiores, sino de sentirla y evaluarla según *las conexiones crecientes o decrecientes que tienen lugar en ella*. Y, desde luego, con los encuentros, las relaciones, el poder de ser afectado, los afectos que realizan ese poder y la tristeza y alegría que califican a los afectos, con esa manera de «sentir», la filosofía «se convierte aquí en el arte de un funcionamiento, de un agenciamiento» (D 76). La filosofía se convierte en la teoría de las composiciones, en el arte de las simpatías, en la ontología de las conexiones. Sentir con arreglo a lo pre-individual nos conduce a no ver sujetos, sino haecceidades, es decir, individuaciones intensivas en función de la vida que logran hacer pasar. No ver a un hombre que deviene, sino un devenir inhumano, un devenir universal animal en el que el hombre deviene lo que es localmente, sin privilegio ni eminencia alguna, construyéndose poco a poco mediante convergencias, prolongaciones, encuentros y pliegues. No quiere esto decir, advierte siempre Deleuze, que debemos tomarnos por animales, sino que tenemos que deshacer la organización humana del cuerpo, descubriendo las zonas de intensidad del cuerpo, descubriendo cada uno sus zonas propias y los grupos, las poblaciones, las especies que nos habitan (PP 22)

Para Deleuze, mucho más que las palabras o el pensamiento, mucho más que la subjetividad, tenemos que evaluar concretamente las líneas que componen a las palabras, al

pensamiento y al sujeto, y las líneas que adquieren, que cruzan, que cortan o descomponen. En condiciones de inmanencia, la única cuestión son los prolongamientos, las conexiones, la extensión de la vida, ya que asociada a cada línea existe una fuerza particular, una fuerza de composición, de individuación, de consolidación y, por otro lado, una fuerza plástica de transformación, de metamorfosis o de reforma (PP 50; MP 246; F 93). Toda vida es un compuesto de líneas, toda forma es un compuesto de relaciones de fuerzas (F 131). Deleuze trata de explicar, en efecto, que «estamos compuestos por líneas variables en cada instante, combinables de distintas maneras, paquetes de líneas, longitudes y latitudes, trópicos, meridianos, etc. Los mono-flujos no existen» (D 122; cfr. D 16-17). Las líneas no son aislables entre sí. Lo que *aparece* es una multiplicidad de líneas en el seno de la inmanencia, líneas inmanentes las unas a las otras, entremezcladas, pero unas de las cuales se inscriben en una materia más fluyente, mientras que otras se bloquean, se desecan y calcifican (MP 248-249). Todo es el mapa trazado por las líneas, el «diagrama», la cartografía de sus mesetas y desiertos. En pocas palabras, para Deleuze lo importante son las líneas porque son ellas los elementos constituyentes de las cosas y de los acontecimientos. Cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Y lo que hay de interés incluso en una persona son las líneas que la componen o que ella compone, toma prestadas o crea (PP 50).

(9.2) EL SUJETO DE LA ÉTICA INMANENTE

A la luz de lo considerado hasta ahora, no debe sorprendernos que el auténtico sujeto de la ética no sea para Deleuze el individuo, sino el cuerpo y sus procesos de individuación, los tipos de individuación (activo/reactivo). Debemos tomarnos totalmente en serio el estricto cuestionamiento deleuziano del sujeto¹⁸⁸. Los procesos son primeros. La cartografía es primera. No existen sujetos, sino procesos de subjetivación, es decir, procesos o dinamos que conducen desde las singularidades impersonales a la formación

¹⁸⁸ Cfr. ACE 85-86, 439; PP 146, 156, 193-194; QP 63. Ciertamente, no es necesario pensar el fin de la filosofía de la subjetividad junto con el fin de la concepción tradicional del sujeto. Quien no tiene ya interés en pensar la unidad y autonomía del sujeto, no tiene por qué afirmar igualmente la imposibilidad de toda filosofía de la subjetividad (cfr. CL. LANGBEHN, «Tod des Subjekts? Anmerkungen zum Sinn und Unsinn eines Schlagwortes», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2 [2001], pp. 131-147). Y Deleuze, por su parte, no lo hace. Deleuze afirma que el sujeto es derivado, que no es previo y que, por lo tanto, lo que debemos considerar son los procesos de subjetivación a partir de un campo trascendental asubjetivo. Por lo demás, la actual «muerte del sujeto» no es un fenómeno reciente, sino un momento más en la dilatada historia de su muerte (cfr. W. HÜBENER, «Der dreifache Tod des modernen Subjekts», en M. FRANK, G. RAULET u. W. v. REIJEN [Hrsg.], *Die Frage nach dem Subjekt*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1988).

de sujetos, al plegado de sujetos. El sujeto inmanente de la ética son los procesos de constitución, por longitud y por latitud, de una individualidad subjetiva. La ontogénesis es primera que la ontología, el sujeto tiene que recrearse constantemente porque es un producto inestable:

«Nunca “queda” nada al sujeto, ya que el sujeto tiene que hacerse en cada ocasión, como un centro de resistencia, de acuerdo con la orientación de los pliegues que subjetivan al saber y que le dan una nueva curva al poder. [...] La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sometimiento, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en ligar a cada sujeto a una identidad conocida (*sue et connue*), determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta entonces como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis» (F 113).

Precisamos entonces de una ética, no de los sujetos ya constituidos, sino de los procesos de constitución de los sujetos¹⁸⁹, en gran parte porque la noción de sujeto ha perdido mucho de su interés en beneficio de las singularidades pre-individuales y de las individuaciones no-personales (TE^b 328). No puede ser una ética abstracta, puesto que lo abstracto no explica nada (PP 199; TE^b 284); tampoco puede ser una ética formalista o *a priori*, puesto que no podemos saber de antemano qué conexiones nos aumentarán. Es una ética del caso particular, del «cada caso», «cada vez» tenemos que evaluar de nuevo. Lo sabemos desde *Nietzsche y la filosofía*: no hay valores trascendentes con ayuda de los cuales juzgar las cosas en general, sino que «para cada cosa tendremos que hallar los medios particulares mediante los cuales la cosa es afirmada, mediante los cuales deja de ser negativa» (NP 19). Tampoco es una ética basada en un sujeto trascendental, sino que sólo puede ser una ética de los procesos impersonales que desembocan en los sujetos. Deleuze precisa, entonces, de una ética capaz de dar cuenta de una noción de subjetividad transformada, convertida en proceso.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Cfr. J. M. ARAGÜÉS, «Problemas deleuzianos de la subjetividad», en J. M. ARAGÜÉS (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997, p. 10: «Deleuze teoriza una desconstrucción del sujeto constituyente y estable. Dicha desconstrucción no implica, según nuestra lectura, una desaparición del concepto subjetividad, sino el reconocimiento de la misma como efecto de la realidad en la que se enmarca. Si en la tradición husserliana no cabe hablar de un mundo que no sea mundo para una conciencia, dotando así de una preminencia al sujeto en la comprensión de lo real, en Deleuze es el exterior el que tiene como efecto la constitución de la subjetividad». Deleuze no dice que el hombre no exista, sino que el hombre es un compuesto, un derivado de cuatro pliegues, de cuatro plegamientos (F 111-112).

¹⁹⁰ Cfr. S. LUMSDEN, «Deleuze, Hegel and the transformation of subjectivity», en *The Philosophical Forum*, 2 (2002), pp. 143-158. «La noción de individuación radica en el núcleo del intento deleuziano de redefinir la subjetividad y apartarla de las constricciones representacionistas y cognitivas de la auto-conciencia. La individuación no puede ser equiparada al sí mismo o al yo. [...] “Yo” y “sí mismo” representan al sujeto en tanto que idéntico a sí y silogísticamente situado dentro de la universalidad de las especies. Presentan al sujeto de tal forma que lo limitan a esas estrategias representacionales y cognitivas. En cambio, las intensidades de individuación, que preceden y son las condiciones para el yo y el sí mismo, constituyen campos de indeterminación que no se amoldan a los patrones del yo y del sí mismo» (ib., pp. 149-150).

Deleuze apuesta primeramente por una ética inmanente a las multiplicidades y, en tanto que inmanente, inseparable del eterno retorno. Los individuos concretos no vuelven, no pueden volver, pero sí que vuelven los procesos de individuación, las singularidades que se reabsorben, los procesos repetitivos. El fascismo no vuelve, el fascismo no tiene ser, no pasa la prueba, no hay modo de que pueda coexistir con sus imposibles, en condiciones de inmanencia; lo que vuelve son los hombres que se individuán de tal modo que necesitan el fascismo para ser y afirmarse. Lo que vuelve, lo que se repite es *el modo fascista de subjetivación que produce a esos hombres*, lo que se repite es *un mundo fascista que los hombres producen*. Lo que vuelve es una inflexión concreta del pliegue del Afuera o un modo específico de plegado del Afuera¹⁹¹. Es una cuestión de aprendizaje y de encuentros. Los fascistas no son fascistas a priori, pero en su aprendizaje terminan necesitando el fascismo, los malos encuentros para perpetuarse. Sólo pueden tener ser tendiendo a un mínimo de diferencias y negando sus imposibles. Si sólo podemos afirmarnos a nosotros mismos negando a otros no podremos volver, ni actuamos de acuerdo con una ética inmanente que sólo se gobierna por el siguiente imperativo: de aquello que quieras, quiere también su eterno retorno (NP 77). En tanto que el eterno retorno sólo admite aquello que llega al límite de su potencia, esto es, al límite de su diferencia por la línea de fuga, querer el eterno retorno de todo lo que queremos significa igualmente querer su diferencia continua, su conexión continua con nuevos virtuales divergentes.

Ahora bien, el eterno retorno tiene una traducción más inmediata en la ética del imperativo ontológico: en todo lo que hagas y quieras, quiere también el máximo número de conexiones, la máxima inherencia de virtuales en tu acción. No hay así ni Bien ni Mal, sino lo bueno y lo malo para cada individuo. Queremos lo malo, creamos malas relaciones porque *nos son útiles* en algún sentido o medida, porque prolongan *un interés particular*. Lo malo no es así contrario a lo real, sino contrario a la composición. Mala es una línea que descompone a otras líneas, que no las prolonga. La actualización en sí misma, por su pasividad, no tiene nada que ver con la negatividad: cuando se actualiza algo negativo, algo destructivo, ello no tiene nada que ver con la actualización. La actualización es la afirmación pura del presente, del querer, de la voluntad. Sólo se actualiza lo que la vida quiere. Pero podemos realizar malas actualizaciones. Una mala actualización es aquella que realizamos de tal modo que bloqueamos su conexión con lo virtual. Convertimos a la vida en algo repugnante, convertimos a su querer en algo negativo cuando obstruimos sus relaciones posibles. Lo negativo en la vida actualizada es *lo que nos separa de nuestras relaciones*,

¹⁹¹ Cfr. F. GROS, «Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique», en *Critique*, 47 (1995).

todo aquello que emplea las conexiones existentes para reducirlas a una identidad. Vida activa es entonces resistir a lo que nos niega, a lo que se afirma a sí mismo negándonos. No se trata de «mala literatura»¹⁹², sino de oponer activamente nuestro modo de afirmación a modos de afirmación que *sólo tienden a un máximo negando a otros modos*.

¿Cómo seleccionar para aumentar y cómo resistir a las selecciones que nos debilitan y menoscaban? ¿Cómo resistir a lo que tiende a su máximo de afirmación contrarrestando la afirmación de otros? No se trata para Deleuze de volver a un sujeto o de reforzarlo. Un sujeto sólo es un centro variable de convergencia. Un proceso de subjetivación es, en cambio, una producción de modos de existencia, la cual no puede confundirse con un sujeto, a menos que destituya a éste de toda interioridad e incluso de toda identidad. La subjetivación es común a muchos sujetos; es un modo intensivo, no un sujeto personal. Por eso puede entrar un sujeto en un nuevo proceso de subjetivación, combar sus líneas, dar una curvatura a la línea cuyo pliegue constituye, pasar por otro proceso. La subjetivación es, pues, una dimensión específica sin la cual no podríamos ni superar el saber ni resistir al poder (PP 135, 154).

La cuestión no es, por tanto, producir un sujeto, individual o colectivo, sino producir la subjetividad capaz de afrontar al Afuera o al caos, capaz de plegar la línea y de extraer el mayor número de potenciales. Si el individuo no es el sujeto, sino la haecceidad, no son válidas las éticas tradicionales. La subjetividad es un *devenir*-sujeto por el plegado de fuerzas que no nos pertenecen propiamente¹⁹³. Si el sujeto no es originario, sino derivado,

¹⁹² Véase la significativa y temprana reacción crítica de M. CACCIARI, «“Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault», en *aut aut*, 161 (1977), pp. 119-133, trabajo del que merece la pena extraer algunos pasajes: «incluso la dialéctica con que Deleuze se enfrenta es, en realidad, una parodia de la dialéctica hegeliana, en la medida en que suprime de ella lo negativo» (ib., p. 120); «Poco importa que Deleuze se esfuerce en afirmar, con infinitas cadenas tautológicas, que es “totalmente inútil buscar lo no dicho de un discurso [...] no hay ningún significante, ningún significado por descubrir” [...] La infinita repetición de una cuestión no explica la cuestión» (ib., p. 125). «No cabe ninguna duda: Deleuze y Guattari tratan al rizoma, en cambio, como metáfora del fluir libre, auténtico, originario, puro, del Deseo. [...] Pero, ¿no se trata entonces de un “modelo” absolutamente distinto del arborescente? Nos encontramos en el Anti-Árbol como nos encontrábamos en el Anti-Edipo: y la inversión deja al mundo como estaba, sólo que invertido» (ib., p. 129). «Creo que tanto Nietzsche como las experiencias de la vanguardia se desarrollan aquí de acuerdo con las formas de una Metafísica de la “liberación”. [...] Que se convierte, en su repetirse, en mala literatura [...]» (ib., p. 133).

¹⁹³ La subjetividad es un devenir porque no hay una subjetividad de entrada, sino procesos, líneas o tecnologías de subjetivación. En una página notable de *La evolución creadora*, Bergson explica que en la evolución del «niño» al «hombre», decimos que «el niño deviene hombre» porque el lenguaje adolece de una deficiencia en su adaptación a lo real; si se adaptase, diríamos más bien que «hay un devenir del niño al hombre». En el primer caso, «deviene» es un verbo con un «sentido indeterminado» que se limita a registrar, no el paso de un estado a otro, sino uno y otro estado, sin el paso. En el segundo, «devenir» es un «sujeto» y cobra un primer plano: el devenir «es la realidad misma» (H. BERGSON [1907], *L'Évolution créatrice*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 759). El devenir es la realidad misma porque infancia y edad adulta sólo representan una suspensión virtual en lo que no podríamos denominar mejor que como devenir-adulto del niño. El *sujeto* no es ni el niño (origen) ni el hombre (destino), sino el paso, aquello que se atraviesa. Siendo precisamente paso, transición, creación o «mixto» dinámico entre niño y hombre, el devenir no puede ser interrogado ni como origen ni como finalidad. En el bergsonismo no se trata de saber qué es un individuo, sino qué es una

entonces el objeto de la ética son los procesos de subjetivación, es decir, la creación de modos de existencia específicos, más o menos potentes, con más o menos conexiones. La subjetivación es «la producción de los modos de existencia o estilos de vida» (PP 156). Y esa producción, las reglas de esa producción, es la ética, en oposición a la moral. La moral se presenta, dice Deleuze, como un conjunto de reglas coercitivas merced a las cuales juzgar las acciones y las intenciones remitiéndolas a valores trascendentes. La ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos, lo que decimos, de acuerdo con el modo de existencia que implica, es decir, de acuerdo con su grado de constitución de relaciones en la inmanencia misma (PP 137-138).

Pero es que, finalmente, el modo de existencia implicado por nuestras acciones constituye un efecto de las reglas ontológicas, de las que las reglas éticas son inseparables. Tenemos la vida que tenemos en función de los procedimientos de saber, de las prácticas de poder, de los procesos de subjetivación o de individuación de los que disponemos (PP 159). Del mismo modo podemos decir que siempre tenemos el modo de existencia que merecemos en función de las conexiones que podemos hacer o que nos imponen. Al contrario que la moral, según la cual somos moralmente buenos si obedecemos los valores establecidos, la ética consiste en ser dignos de las virtualidades que nos preceden, de las singularidades pre-personales, de la vida germinal en la que todo consiste.¹⁹⁴

singularidad, qué es un devenir singular y cómo comunica ese devenir singular con el resto del devenir. No se trata de que el sujeto sea co-presente en el mundo, sino de que mundo y sujeto están dados bajo el régimen de sus modos de presencia (virtual/actual). Es evidente la influencia bergsoniana en Deleuze.

¹⁹⁴ Tenemos que someter aquí a discusión las duras críticas que ha dirigido M. Frank a Deleuze y Guattari en M. FRANK (1983), *Was ist Neostrukturalismus?*, cit., caps. 20-24. Ejemplos de su abierta animadversión son los siguientes: «en ambos volúmenes [ACE y MP], cuyo estilo, deliberadamente dadaísta y carnalesco, logra su propósito en alguna medida, es decir, ser una provocación, subyace la idea de una máquina a-subjetiva»; el pensamiento de los autores opera en las intrigas de «clubes de fans» y en «grupúsculos sectarios al margen de la escena universitaria» (ib., p. 402). Frank insinúa que Deleuze y Guattari sustituyen la imagen del hombre como «pastor del Ser» por la de «mecánico del Ser» (cfr. ib., p. 406) con expresiones «pseudomatemáticas» (ib., p. 407) e ideas que, en el fondo, «no son especialmente originales». «Pero una escasa originalidad y una tambaleante oscilación de la argumentación entre definiciones fragmentarias y rectificaciones a mansalva no hacen sucumbir del todo, sin embargo, a las ideas que quieren expresar. La ventaja de todo eclecticismo consiste en que en su red siempre queda atrapado algo aprovechable, incluso algo digno de ser pensado y que, con arreglo a la ley del azar, puede establecer hasta relaciones interesantes. No queda más remedio que desconstruir a las ideas, es decir, trasladarlas desde el desorden en que se encuentran hasta un nuevo orden, a saber, reformularlas en el ámbito de un habla comprensible y no-expresiva» (ib., p. 409). Pero Frank no sólo arremete, con mayor o menor acierto, contra el versátil estilo francés de Deleuze y Guattari. Dirige una crítica más pertinente contra una consecuencia preocupante de *El Anti-Edipo*, una consecuencia cuyos efectos negativos quedan, creo yo, neutralizados en *Mil mesetas*. Vamos con Frank. En su opinión, el «imperativo implícito» en la última página de ACE («nunca se irá demasiado lejos en la desterritorialización») no puede ser completamente realizado más que en el delirio de la esquizofrenia (cfr. ib., p. 429), es decir, en alguna forma de irracionalismo. «La intencionalidad y la acción respecto a fines son características de la racionalidad: entiéndase ésta como lógica, como gramática, como control de las acciones en nombre de una razón o como alguna clase de orden, sea cual sea. De hecho, “nous croyons au désir comme à l’irrationnel de toute rationalité” [ACE 455]. El “proceso irracional” de la producción primaria de deseo sólo se desarrolla sin ser coartado cuando no lo remitimos a un objetivo o a un fin (“il ne faut pas que celui-ci soit pris pour un but, une fin”). Para Deleuze y Guattari se siguen de ahí dos consecuencias: según la primera, todo control

(9.3) LA EVALUACIÓN INMANENTE (SER INTEMPESTIVO)

De qué modo vamos a desarrollarnos, de qué modo vamos a componernos, qué relaciones privilegiaremos sobre otras es cuestión de vitalidad, de modos de existencia, la única ética posible, que no tiene nada que ver con valores superiores o eternos. La ética deleuzeana sólo tiene que ver con las conexiones, con las fuerzas de composición, con las prolongaciones inmanentes; en último término, con la actividad. Activa es la fuerza que aumenta o enriquece aquello de lo que se apodera; debemos llamar fuerza activa a la fuerza que transforma aquello de lo que se apropia, aumentando su potencia, afecto o capacidad de experimentar (cfr. NP 48; CC 133, 167). Actividad, afirmación y creación se oponen al juicio basado en valores trascendentes, en la medida en que «afirmar no es cargar, ocuparse, asumir lo que es, sino desembarazarse, liberar, descargar lo que vive. No cargar sobre la vida el peso de valores superiores, aunque sean heroicos, sino crear valores nuevos que sean los valores de la vida, que conviertan a la vida en la ligera o en la afirmativa» (CC 127; cfr. NP 212). No valorar por eternidades, que son instanciaciones del juicio final, del juicio

discursivo de los argumentos y toda referencia de las acciones a un fin de la acción conllevan una puerta de entrada para la represión y contra la liberación [...]. Según la segunda, toda forma de limitación será considerada como una anti-producción contraria a la vida» (ib., p. 430). En definitiva, dar libre curso a la producción deseante conduce irremediamente al irracionalismo, del que no está excluido un «*touch* anarquista» que lo hace aún más peligroso (ib., p. 434). Sin embargo, Frank no considera a Deleuze y Guattari como representantes de un amoralismo. Lo que Frank afirma es que, a causa de las «premisas de su anarquismo semiótico», ni Deleuze ni Guattari pueden «justificar de ningún modo» la moral de la liberación por la que combaten (ib., p. 436). En realidad, «si *tienen* una moral, queda ésta en principio sin fundamentación, voluble, decisionista e ideológicamente utilizable tanto por la izquierda como por la derecha. [...] Ciertamente es que la ética tradicional apela a una teoría de la subjetividad y que nos asisten buenas razones [...] para haber dejado en suspenso a los conceptos de “sujeto” y de “identidad” [...]. Pero eso no puede significar que tenemos que liquidar al sujeto [...], sino que sólo puede significar que tenemos que explicar la subjetividad mejor y con más medios que como lo ha hecho el pensamiento filosófico hasta la fecha» (ib., p. 436). En primer lugar, en cuanto al irracionalismo, pienso, por mi parte, que existen suficientes elementos para afirmar que Deleuze y Guattari, atendiendo seguramente a esta clase de críticas, introducen en *Mil Mesetas* una indiscutible llamada a la prudencia, de acuerdo con la cual no se puede desterritorializar de cualquier manera ni ilimitadamente (no podemos acabar ni en la locura ni en la muerte). En segundo lugar, Deleuze no está en contra de la subjetividad como tal, sino en contra de la subjetividad como un modo inamovible de organización de la vida y de la conciencia; tampoco lo está en contra del sujeto, sino en contra del sujeto como forma trascendental que se le impone a la experiencia. Deleuze no liquida al sujeto porque hace falta «un mínimo de sujeto» para llevar a cabo la desterritorialización, de igual modo que hace falta un mínimo sujeto ético que actúe como «centro de resistencia». Por último, también guarda Deleuze una excelente defensa contra la velada acusación de Frank según la cual, merced al vitalismo nietzscheano de Deleuze, se acercaría éste peligrosamente a las posiciones «socialdarwinistas» y «fascistas» derivadas de cierto tipo de neovitalismo (cfr. ib., pp. 404, 434). El argumento deleuzeano al que me refiero tiene que ver con la capacidad de resistencia de la vida contra el poder: «cuando el poder toma a la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder se reclama ya de la vida y la vuelve contra el poder»; «la vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder toma a la vida por objeto» (F 98). Este magnífico argumento vitalista de Deleuze desactiva por completo las imputaciones que realiza Frank contra el vitalismo. La razón se hace, por tanto, reactiva, cuando es considerada como contraria a la vida, no como una función o producto de la misma.

de Dios, con el que tenemos que acabar¹⁹⁵, sino por las composiciones actuales que producen nuestros afectos y fuerzas. Tenemos que evaluar si merece la pena retener esas fuerzas y prolongarlas. Aquí realiza Deleuze su lectura de la «gran identidad Spinoza-Nietzsche»¹⁹⁶, según la cual no se trata de juzgar a la vida en nombre de una instancia superior, que sería el bien, lo verdadero, sino de evaluar todo ser, toda acción y pasión, todo valor mismo, en relación a la vida que implican. Malo será en esta evaluación la vida agotada, en degeneración; bueno será la vida emergente, ascendente, la vida que sabe transformarse, metamorfosearse de acuerdo con las fuerzas que encuentra y que compone con ellas una potencia cada vez mayor, aumentando siempre la potencia de vivir, abriendo siempre nuevas posibilidades. No se trata entonces de la contraposición entre la vida y una instancia superior a ella, sino de dos estados de la vida que se oponen en el seno del devenir inmanente proteiforme (IT 185-186).

Evaluar todo lo existente no por lo que cree, quiere o hace, sino por lo que logra o no plegar, por las intensidades que lo convierten en objeto de pliegue, como posibilidad de transformación y de posibilidades para la vida, dividida en «dos estados»: lo noble es lo aumentativo, lo transformativo, lo creciente; lo vil es lo que detiene, bloquea, aplaca, arranca la vida. Sólo es noble o activo, sólo es retenido por el plano, dice Deleuze, aquello que intensifica a la vida, lo que aumenta las conexiones. Lo bueno de una composición sólo puede ser evaluado, por tanto, por la cantidad e intensidad de sus conexiones, por las nuevas relaciones que hace posibles, por la potencia y profundidad de la metamorfosis que provoca en aquello con lo que conecta. Sólo es bueno o *activo* lo que incrementa a aquello de lo que se apodera al apoderárselo, lo que hace proliferar a aquello que conquista o pliega, lo que extiende la zona de experiencia de aquello con lo que realiza una sensación (NP 77). El devenir-activo consiste en tender a la máxima amplitud de conexiones en la nueva inflexión del pliegue. En ese sentido, la ética de Deleuze siempre ha sido radicalmente inmanente. Las reglas éticas no son, por tanto, externas a las ontológicas, sino que constituyen *sus efectos o su práctica concreta en el estado presente de las relaciones*. La ética no es así la práctica del juicio, sino un método concreto para devenir activo, ya que «no tenemos

¹⁹⁵ Acerca de la cuestión de cómo se opone el combate al juicio y de la influencia de Artaud en Deleuze al respecto, cfr. C. DALE, «Knowing one's enemy. Deleuze, Artaud, and the problem of judgement», en M. BRYDEN (ed.), *Deleuze and Religion*, cit., esp. pp. 132-136. Deleuze se refiere a este tema en las páginas fundamentales de CC 158-169 («Pour en finir avec le jugement»).

¹⁹⁶ PP 185; TE^b 321. Se trata de evaluar a lo vivo de acuerdo con la vida en que deviene, no de acuerdo *con algo externo a la vida*. Cfr. P. ZAOUI, «La "grande identité" Nietzsche-Spinoza, quelle identité?», en *Philosophie*, 47 (1995), pp. 64-84 y J. PHILIPPE, «Nietzsche and Spinoza: New Personae in a New Plane of Thought», en J. KHALFA (ed.), *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London and New York, 1999; Nietzsche y Spinoza se encuentran en el hecho de que «lo individual sólo aumenta su poder al entenderse a sí mismo como un fragmento de la potencia divina —caósica—» (ib., p. 62).

la menor razón para pensar que los modos de existencia necesiten valores trascendentes que los compararían, los seleccionarían y decidirían que uno es “mejor” que el otro. Al contrario, sólo hay criterios inmanentes y una posibilidad de vida se evalúa en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia; lo que no traza ni crea es rechazado. Un modo de existencia es bueno o malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independientemente del Bien y del Mal y de todo valor trascendente: nunca existe otro criterio que el contenido de existencia, la intensificación de la vida» (QP 72; cfr. NP 77-82).

Así pues, ¿cómo pueden ser evaluados los modos de existencia? Evaluamos los modos de existencia de acuerdo con un método selectivo que depende de la manera en que lo existente «se llena (*s'emplit*) de inmanencia». La selección se sujeta a la potencia inmanente, no a una operatoria trascendente (CC 171). Dicho de otro modo, son seleccionados los modos de existencia de mayor amplitud, más intensos y que «incrementan las dimensiones», es decir, su zona de expresión, su penetración en lo virtual (cfr. P 100). La evaluación de modos de existencia inmanentes en su síntesis disyuntiva es, por tanto, la «diferencia ética» de Deleuze¹⁹⁷. La ética de Deleuze no necesita una teoría extrema como el eterno retorno selectivo para funcionar. En una ética de la contractualización como la de Deleuze, el eterno retorno sólo puede solicitar el papel de horizonte metafísico. El eterno retorno se convierte aquí en la regla práctica para orientarnos en esa intensificación, como método de intensificación. Pero el criterio es inmanente, no metafísico. Así como «un cuerpo tiene tanta más fuerza cuanto mayor es el número de formas en que puede ser afectado» (NP 70), una composición es superior cuando es máximo el número de formas en que puede ser plegada, relacionada, experimentada, transformada: llega ahí al límite de su poder, al extremo de *integrabilidad* de su pliegue específico, al extremo de su *sensibilidad*, puesto que el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad, sino afectividad, sensibilidad, sensación (NP 70).

El auténtico criterio inmanente para Deleuze siempre es la vida, no el eterno retorno. El eterno retorno es una guía práctica para la intensificación, pero no es el medio para la intensificación misma¹⁹⁸. El medio son los encuentros. ¿Qué es lo negativo? Lo que

¹⁹⁷ Empleo la expresión de F. ZOURABICHVILI (1994), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 112.

¹⁹⁸ Aunque no llego al extremo de pronunciarme al modo de Köhler cuando sugiere que «querer eliminar lo negativo del mundo, querer comenzar de una vez con el eterno retorno —como si el círculo tuviese un comienzo— suena más a pensamiento edificante que a una “ontología selectiva”» (K. KÖHLER, «Geistiges Nomadentum. Eine kritische Stellungnahme zum Poststrukturalismus von Gilles Deleuze», en *Philosophisches Jahrbuch*, 91 [1984], p. 161). La ontología selectiva de Deleuze, que en *Nietzsche y la filosofía* depende ciertamente del eterno retorno como retorno de lo diferente, se dirige después hacia la selección de los buenos encuentros a través de reglas ontológicas e imperativos prácticos, en cuyo contexto Deleuze no

no prolonga a la vida. ¿Qué es lo afirmativo? Lo que amplía las relaciones. Bueno y malo, en Deleuze como en Spinoza, califican dos modos de existencia del hombre, de tal suerte que esta diferencia cualitativa inmanente sustituye a aquella oposición de valores: bueno es lo que aumenta mi potencia, mi composición, mi alegría; malo es lo que me resta potencia, me disgrega, me conduce a un estado de vida inferior, a malos encuentros (SPP 34-35, 59, 70). Por eso vivir es evaluar, vivir es el proceso de la diferencia, el esfuerzo de tratar de extender en cada ocasión nuestra región de expresión clara, tratar de aumentar su amplitud, de tal modo que se produzca un acto libre que exprese el máximo posible en tales o cuales condiciones (P 99). Pero para llevar esto a cabo no necesitamos estrictamente el eterno retorno, puesto que basta con la relación de los encuentros, con la cantidad intensiva de los encuentros: la alegría y la tristeza, cuyo criterio único y radical es la vida que cada una de ellas implica.¹⁹⁹

Ahora bien, resulta evidente que la creación de modos de vida más intensos y más libres ha de pasar de alguna manera por la «resistencia» a los modos actuales²⁰⁰. Para poder trazar la línea de fuga precisamos de esa pizca de esquizofrenia y descomposición necesaria para sustraernos a los estados de cosas²⁰¹. *Sin resistencia al presente no podremos hacer pasar nuevas*

vuelve a emplear el eterno retorno. En este contexto, la ontología selectiva se convierte en una ontología de la resistencia virtual a los malos encuentros. Köhler sospecha además, dicho sea de paso, de la eficacia política de esa estrategia virtual de la organización individual de los encuentros: «pese a todo, no puede uno dejar de sospechar que la filosofía de los post-estructuralistas, en lo que concierne a las relaciones políticas dominantes, tiene un sentido muy claro: proporcionar una legitimación para una “micro-política” desorientada y conformista» (ib., p. 175). Se trata de una crítica legítima en el sentido de que Deleuze no propone una política universal o trascendentalista, sino individualista, basada en los pequeños acontecimientos que podemos producir para combatir los estados negativos del mundo.

¹⁹⁹ Si la cuestión ética consiste en cómo alcanzar afecciones activas (SPE 199), en cómo tener buenos encuentros (SPE 211), el criterio inmanente extremo consiste, en efecto, en la afirmación de la cualidad del encuentro en el infinito virtual (eterno retorno), pero el modo en que esa afirmación puede o no producirse es más concreto, es el modo de la alegría y de la tristeza. La alegría es el sentimiento de que algo conviene a nuestra naturaleza y la tristeza, inversamente, es la única manera para saber que el otro cuerpo no conviene a nuestra naturaleza (SPE 221). La alegría y la tristeza son virtudes del plano, no del retorno.

²⁰⁰ Cfr. F. PROUST, «La ligne de résistance», en *Rue Descartes*, 20 (1998), p. 47: «la vida mantiene un combate, es el combate mismo. En función de las circunstancias, la vida desteje o teje, desune o une, deshace o hace, asocia o disocia. Por lo demás, sólo la vida es capaz de ser sensible a las circunstancias, es decir, a las configuraciones, a las combinaciones, a las variaciones, a las metamorfosis. De tal modo que si, por un lado, sólo existe una pulsión y una única fuerza de resistencia (la muerte), por otro, no hay una, sino dos potencias que se pliegan continuamente (la vida y la muerte), y *la vida es resistencia a la potencia irresistible que es la muerte*. O lo que es lo mismo, la vida agota su energía en la muerte volviéndola contra la muerte». Así pues, la línea de resistencia es la vida en su lucha contra la muerte.

²⁰¹ Ilustra esta cuestión la clase de esquemas de resistencia que escoge Deleuze, como por ejemplo el devenir-animal, devenir-minoritario, devenir-revolucionario, y figuras de resistencia literarias (Bartebly) y animales (pájaro, araña, garrapata, etc.) en tanto que seres que sólo viven dentro de dimensiones inmanentes. Estas figuras tienen gran importancia porque «no hay ningún devenir-hombre, porque el hombre es la entidad molar por excelencia, mientras que los devenires son moleculares» (MP 358). El hombre tiene que conectar con otros devenires para devenir hombre. Este aspecto de la obra de Deleuze ha sido extensamente estudiado, entre otros, por R. BOGUE, *Deleuze on Literature*, Routledge, New York and London, 2003; del mismo autor, *Deleuze on Cinema*, Routledge, New York and London, 2003 y *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Routledge, New York and London, 2003. En cuanto a la «bestialidad» de algunas figuras, cfr. B. MASSUMI, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, The MIT Press,

intensidades en él. Sin resistencia al presente no podremos realizar nuestras experimentaciones, «arruinando las previsiones, trazando líneas de fuga activas, buscando la conjugación de esas líneas, precipitando su velocidad o ralentizándola, creando fragmento a fragmento el plano de inmanencia, con una máquina de guerra que mediría a cada paso los peligros con los que se encuentra» (D 175). El pensamiento mismo es para Deleuze una forma de resistencia. Pensar significa producir una nueva configuración de relaciones capaz de oponerse a las determinaciones impuestas por el sentido común y la sensatez, por la opinión y los poderes establecidos, produciendo incluso un desfondamiento del pensamiento mismo (DR 173-180). El ser del pensamiento no son los reconocimientos, como si el pensamiento se produjese a sí mismo, sino los encuentros con lo no-reconocible, con lo extraño, con lo otro que fuerza a pensar, en tanto que forma en que se conserva un impulso ilustrado en la postmodernidad²⁰². Y si esto es así, el pensamiento constituye entonces una potencia de la vida, un pliegue del ser, una «máquina de guerra», una «guerrilla»²⁰³. ¿Acaso no es lo mismo resistir al presente, devenir revolucionario, luchar por la divergencia, aumentar las conexiones o dilatar el circuito actual-virtual? Ética del acontecimiento y ética intempestiva son una y la misma cosa, porque el acontecimiento es lo que se resiste a ser subsumido en su propia realización o en los estados de cosas, es decir, en el presente.

Resistir al presente y creer en el mundo no sólo no es contradictorio, sino que quieren decir lo mismo. Tenemos que resistir al presente, pero no para fomentar un retorno del pasado, sino «en favor, espero, de un tiempo por venir» (Nietzsche), es decir, creando relaciones con el Afuera para que la novedad se produzca en el mundo (cfr. F

Massachusetts and London, 1996, en especial el cap. 3 («Normality is the degree zero of Monstruosity»); T. LORRAINE, *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, Cornell U. P., Ithaca and London, 1999, cap. 7 («Deleuze's Becoming-Imperceptible»); y K. RÖTTGERS, *Metabasis. Philosophie der Übergänge*, Humboldt, Magdeburg, 2002, cap. 7 («Wege ins Unbewußte und: Wie wird man ein Tier, wie wird man eine Frau?»). Véanse igualmente algunos trabajos en B. MASSUMI (ed.), *A Shock to Thought. Expression after Deleuze and Guattari*, Routledge, London and New York, 2002 y en I. BUCHANAN and CL. COLEBROOK (ed.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 2000.

²⁰² Cfr. B. WALDENFELS, «Schatten der Aufklärung. Motive der französischen Philosophie im 20. Jahrhundert», en *Information Philosophie*, 1 (1995), pp. 18-27. «Pese a todo, si tuviera que existir algo que la Ilustración pudiese salvar, probablemente serían las sombras de lo impensado y de lo imprevisible para el pensamiento, que se engarzan en la Ilustración misma y que nunca fueron suprimidas del todo. La manifestación de una “Dialéctica de la Ilustración” alemana como la nuestra puede ser modificada del modo siguiente: “De nada vale pensar un pensamiento que se produce a sí mismo”. Un pensamiento de esta clase sería un *pensée pensée*, un pensamiento pensado, no un *pensée pensante*, un pensamiento pensante. Un pensamiento sólo sería pensante cuando responde a lo otro y es puesto en cuestión por aquello que le priva de su cualidad de extraño» (ib., p. 27). Cfr. IT 221: «la impotencia de pensar pertenece al pensamiento, de tal modo que tenemos que hacer de ello nuestra manera de pensar, sin pretender restaurar un pensamiento omnipotente. Tenemos que emplear esa impotencia, más bien, para creer en la vida y hallar la identidad del pensamiento y de la vida [...]».

²⁰³ MP 467; LS 184. Cfr. además PH. MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003, cap. 2 («Le penseur comme guerrier»).

127). En este sentido, ¿cómo podría constituirse la ética al margen de la ontología? La única esperanza para una ética inmanente es una adecuada teoría de la composición. Si nuestra existencia es nuestro modo de conexión en el plano determinado por las composiciones y relaciones en que entramos, por nuestros afectos e intensidades, entonces la ética se ocuparía de evaluar qué relaciones aumentan las conexiones, cómo prolongar las líneas de vida de las que estamos compuestos y cómo neutralizar las «líneas de muerte» (MP 633-634). Serían éticas las reglas concretas de construcción y ampliación del plano de inmanencia. Sería ética la evaluación inmanente de las interacciones entre los cuerpos, de las relaciones entre acontecimientos, del devenir mismo de las cosas. Qué puebla, qué pasa y qué bloquea en el plano de inmanencia (MP 189); cómo ser dignos de nuestros acontecimientos, de nuestras relaciones; cómo aumentar las conexiones resistiendo a las conexiones fijas y endurecidas del presente, puesto que carecemos de resistencia contra él, todo ello conduce a Deleuze a una ética intempestiva de resistencia al presente para estar en disposición de apelar a una forma futura, reclamar una nueva tierra y un pueblo que todavía no existe (QP 104). La creación de una nueva tierra y un nuevo pueblo constituye la tarea ético-política por excelencia.²⁰⁴

(9.4) EL AMOR FATI ES EL COMBATE POR LA AFIRMACIÓN DE LOS BUENOS ENCUENTROS

¿Qué afectos asumen en nosotros un papel activo? ¿Qué principios asumen en nosotros un papel selectivo? ¿Con qué cosas o fuerzas se nos obliga a entrar en relación, a componernos? ¿Qué composiciones de resistencia somos capaces de crear en nosotros mismos, con nuestras propias fuerzas y conjuntamente con otros hombres, cosas, seres? Convertir, por nuestra potencia, a cada cosa que encontremos en aumentativa, afirmativa, creciente, como motivo para la renovación de nuestro nacimiento, como forma de «romper con nuestro nacimiento de carne» (LS 175), constituye la temible fórmula empleada por Deleuze para definir el proceso de contra-actualización en que consiste la vida activa. Contra-actualización es desencarnarnos de nuestro estado de cosas, de nuestra organización y de nuestro cuerpo para asaltar lo virtual, es decir, descomponer y recomponer las condiciones materiales que nos engendraron. La contra-actualización es el

²⁰⁴ DR 269; QP 94-97, 105; IT 281-291. Véase además M. ANTONIOLI, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris, 2003, caps. IV-VI para los temas concernientes a la política de Deleuze-Guattari, su comprensión de los movimientos de la minorías, la micropolítica, el nomadismo y sus «presentimientos» acerca del fenómeno de la mundialización.

proceso de ruptura con lo creado para volver a crear, el *esfuerzo activo por superar los límites negativos del presente*.

Pero la contra-efectuación también nos permite ser conscientes del dinamismo que nos lleva, subvirtiéndolo, enriqueciéndolo, resistiendo a él. La contra-efectuación es la operación ejemplar de la filosofía²⁰⁵. Cada acto por ampliar afirmativamente nuestro presente contendrá, por tanto, el germen de una contra-actualización. Pero, como se pregunta Deleuze, ¿qué puedo hacer, a qué poder pretender y qué resistencia oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? ¿A qué poderes hay que enfrentarse y cuáles son nuestras capacidades de resistencia hoy día, cuando no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas ya no sirven de nada? (F 122-123).

Así pues, ¿cómo construimos un nuevo nacimiento en nuestras relaciones? Precisamente suscitando «pequeños acontecimientos» que escapan al control, que saben zafarse de los estratos o tender la línea, que están en el nacimiento de un mundo (MP 343). Tenemos que suscitar acontecimientos, por pequeños y precarios que sean, que escapen al control, que empiezan a curvar la línea por otra parte (PP 239; cfr. F 138-139). Pequeños gestos que logran forzar una divergencia, ampliar al pliegue, hacerse inherente otras cosas, allí donde comienza la posibilidad de un mundo renovado, una especie de micropolítica. Deleuze dice que lo que nos precipita en un devenir es tal vez una minucia, lo más inesperado, lo más insignificante, un pequeño detalle que nos devía de la mayoría y que empieza a crecer y arrastrarnos (MP 357). Dicho de otro modo, el devenir empieza con la creación de una coexistencia allí donde todo lo impedía, extraer nuevas singularidades o devenir, percibir bloques de devenir que escapan al devenir mayoritario (MP 358). Lo activo es hacer bloques de coexistencia, formar un circuito de realidad más amplio, conectando con el mayor número de imposibles gracias al modo de resistencia al presente que hemos sido capaces de crear. De ahí que la ontología y la ética sean inseparables en Deleuze, tal vez como en pocos otros autores. Como decía Claudel, «las cosas no son únicamente objetos de conocimiento, sino motivos de co-nacimiento».²⁰⁶

El combate de Deleuze es éste: combate contra lo que nos hace impotentes, contra las relaciones que nos empequeñecen, contra las composiciones venenosas que nos disuelven violentamente. Contra la impotencia, contra el padecer, tenemos que activar un constructivismo absoluto en virtud del cual todo agenciamiento, toda composición activa

²⁰⁵ Cfr. P. PATTON, «Concept and Event», en *Man and World*, 29 (1996), pp. 315-326. «Lo que la filosofía logra cuando extrae un acontecimiento desde la mezcla de los cuerpos es una “contra-efectuación” del acontecimiento: la elaboración de un acontecimiento nos permite penetrar en la dinámica que nos contiene y actuar en conciencia respecto de los acontecimientos cuyos sujetos somos» (ib., p. 324).

²⁰⁶ P. CLAUDEL, *Art poétique*, en *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957, p. 187

expresa y efectúa un nuevo plano, construye un nuevo plano con nuevas relaciones entre las cosas, nuevas perspectivas, nuevos afectos (D 115). Resistir al presente es lo mismo que extraer nuevas singularidades. Sin resistencia ningún nuevo virtual se actualizaría: un poco de arte en la vida, un poco de arte vital, un poco de amor a la vida y al mundo, de resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente (QP 105).

¿Cómo entender, con estas bases, que Deleuze se pronuncie en otros lugares a favor de una ética como *amor fati*, como no ser indignos de lo que nos sucede, del acontecimiento? (LS 174-175; QP 151). ¿Cómo conciliar la pasión de Deleuze por la contra-efectuación y la defensa del *amor fati*? El *amor fati* no es el sí del asno, no es la afirmación de todo lo existente, sino la afirmación de lo que aumenta las diferencias. Un sí que dice sí a todo no es una auténtica afirmación. Un sí que no dice no a nada no contiene nada afirmativo, sino simplemente *la imposibilidad de decir no* a lo que tendría que decir que no. La auténtica afirmación no dice sí a lo que es no, dice no para salir reafirmada, para no afirmar a nada negativo; la negación activa es aquella que destruye lo reactivo que contiene en sí misma (NP 80). Decir sí a todo es lo contrario de la afirmación. Decir sí a todo es decir sí también a lo que niega a la afirmación (NP 208). El sí dionisiaco es, por contra, el sí «que sabe decir no: es la afirmación pura, ha vencido al nihilismo y destituido a la negación de todo poder autónomo, pero lo ha hecho porque ha puesto a lo negativo al servicio de las potencias de afirmar» (NP 213).

La afirmación es activa porque las cosas no son ni afirmativas ni negativas, sino que «para cada cosa, habrá que encontrar los medios particulares mediante los cuales puede ser afirmada, mediante los cuales deja de ser negativa» (NP 19). La afirmación es, por tanto, pluralista y crítica. La contra-efectuación es la operación de la afirmación que afirma en lo que hay más de lo que hay. La contra-efectuación consiste en extraer de los estados de cosas una reserva de vida, un poco de vida en «estado puro», al menos la suficiente para que el estado de cosas se reencarne y se transforme en otra cosa. Amor a lo que viene, a lo que adviene, al acontecimiento, pero lo que adviene sólo es lo intenso, lo diferente, como forma de acabar de una vez por todas con el «prestigio de lo negativo»²⁰⁷. *Amor fati* no es asumir lo que es, aceptar lo dado, sino afirmar el acontecimiento, esto es, la parte aún no fijada que posee todo estado de cosas, desprender las intensidades ocultas y que comunican

²⁰⁷ P. VERSTRAETEN, «La question du négatif chez Deleuze», en P. VERSTRAETEN et I. STENGERS, *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1998, p. 176: «por lo que a lo “negativo” se refiere, es evidente que, temáticamente, Deleuze lo rechaza de modo expreso por cuanto no sería lo negativo más que el pretexto del dominio último de la diferencia, es decir, la capacidad de ampliar la envergadura capciosa del esquema identitario a lo peor de sí mismo, a saber, reintegrar “la mayor diferencia” a las redes del concepto prevaleciente de lo Mismo».

con pliegues más profundos. Ser dignos de lo que nos ocurre no equivale en ningún caso a una resignación ante el presente o a una afirmación vacía y formal.²⁰⁸

En primer lugar, Deleuze explica que lo que tenemos que querer, lo que tenemos que amar «no es exactamente lo que sucede, sino algo *en* lo que sucede, algo por venir de conformidad con lo que sucede» (LS 175), es decir, el acontecimiento. Amar lo que ocurre en nombre del acontecimiento. Ser dignos del acontecimiento no significa soportar o resignarnos ante lo que nos ocurre, en especial porque lo que ocurre (el accidente) no es el acontecimiento. El acontecimiento se halla dentro de lo que ocurre, insistiendo en él, sobrevolándolo como su potencia superior. Ser dignos del acontecimiento implica, por tanto, ser merecedores de *la potencia de lo que ocurre que es superior a lo que ocurre*. Dicho de otro modo, nos hacemos dignos si nos convertimos en seres activos, capaces de elevar lo que ocurre hasta su potencia real, hasta la vida absoluta que encarna. El verdadero *amor fati* no consiste en aceptar el estado de cosas actual, sino más bien en la contra-actualización de lo actual para de ese modo poder elevar lo actual en el elemento virtual inherente en el acontecimiento puro. La dignidad ética depende aquí de la afirmación ontológica.²⁰⁹

En segundo lugar, ser digno del acontecimiento no es, por tanto, aceptar el estado de cosas, sino más bien violentarlo, transgredirlo²¹⁰. No fundirnos con él sino resistirlo, a fin de extraer el devenir puro, la afirmación pura que se encarna en la acción: «no querer lo que sucede, con esa falsa voluntad que se lamenta y se defiende, y que se pierde en la mímica, sino llevar al lamento y al furor hasta el punto en que se vuelven contra de lo que

²⁰⁸ Ésta es la conclusión crítica de la ya veterana pero inteligentísima recensión que realizó Jean Wahl acerca de *Nietzsche y la filosofía*. Cfr. J. WAHL, «Nietzsche et la philosophie», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1963), p. 379: «pero, en el fondo, ¿qué quiere hacernos entender Deleuze con la idea de que el superhombre tiene que afirmar a la afirmación misma, afirmación que constituye la voluntad de poder? ¿No existe ahí un formalismo? La teoría que pretende hallarse lo más próxima a lo concreto, ¿no está fundamentada a fin de cuentas sobre un acto esencialmente abstracto?». Yo diría que lo que Deleuze quiere decir es que la simple afirmación es impotente (porque podría ser la afirmación formal, arbitraria y suicida de todo) si no viene respaldada por una afirmación en segundo grado, la afirmación de la afirmación, que la eleva entonces, en efecto, a su máxima potencia (una potencia selectiva que no lo afirma todo) como tarea del superhombre.

²⁰⁹ Cfr. PH. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, Paris, 1994, pp. 79-80: «lo que sucede es el Acontecimiento mismo, siempre diferente en cada ocasión, el extremo de las variaciones intensivas, de las diferencias singulares, es decir, los devenires mismos en su dimensión característica. Ser digno conlleva un problema de posición, de dimensión. Ni mantenerse al margen del mundo ni huir de él. Pero tampoco se trata de someternos a él para resignarnos. No es así porque el Acontecimiento no sucede sin nuestra participación, nuestra lucha, nuestro combate. La dignidad no implica forma alguna de la “homología”. Todo el problema ético consiste en desprender una superficie de acompañamiento de los acontecimientos, o un plano de consistencia y agenciamiento de los flujos, capaz de mantener y engendrar su liberación, su proliferación, su conexión, sin naufragar en el caos de los cuerpos o en la infinita velocidad de los intercambios de determinaciones [...]».

²¹⁰ Cfr. C. V. BOUNDAS, «Transgressive theorizing: a report to Deleuze», en *Man and World*, 29 (1996), pp. 327-341. «Desde el instante en que los acontecimientos son aún-futuro y ya-pasado, la ética del acontecimiento presupone una voluntad que escudriña en los estados de cosas la verdad eterna de los acontecimientos puros y virtuales que se actualizan en ellos. El auténtico *amor fati* no es la aceptación del estado de cosas actual, sino más bien la contra-actualización de lo actual para que sea pensado y querido lo virtual inherente o el acontecimiento puro» (ib., p. 332).

sucede para restituir al acontecimiento, desprenderlo, extraerlo en el concepto vivo» (QP 151). Amar lo que sucede con tal intensidad que podamos llegar a su extremo verdadero, hasta el acontecimiento virtual que se expresa en la acción. En este sentido, dice Deleuze,

«el *Amor fati* y la lucha de los hombres libres son una y la misma cosa. [...] El resplandor, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que ocurre (accidente), sino que es, en lo que ocurre, el puro expresado que nos hace una señal y nos espera. [...] No puede decirse más, nunca se ha dicho más: hacernos dignos de lo que nos sucede y, por tanto, querer y desprender su acontecimiento, convertirnos en el hijo de nuestros propios acontecimientos y, haciendo esto, renacer, hacerse un nacimiento, romper con nuestro nacimiento de carne. Hijos de nuestros acontecimientos, no de nuestras acciones, puesto que la acción misma no es producida sino por el hijo del acontecimiento» (LS 175-176).

La ética inmanente consiste en eso: romper con nuestro nacimiento de carne, renacer de otro modo, hacernos de otro modo o devenir, no de acuerdo con valores trascendentales, sino conforme a los modos de vida más intensos que, tal vez necesariamente, están rodeados por un resplandor revolucionario, en la vida y en el pensamiento, asumiendo los riesgos que ello comporta (cfr. LS 179). Y, desde luego, hay que tener coraje, hay que tener valentía para aceptar huir en lugar de vivir calma e hipócritamente en los falsos refugios de engañosas estabilidades (ACE 408). La valentía, la dignidad, el deseo crean acontecimientos «que no se explican mediante los estados de cosas que los suscitan o en los que recaen. Son acontecimientos que se elevan un instante, lo importante es ese momento, la oportunidad que no debemos desperdiciar» (PP 238-239).

La composición material de lo real concreto no se manifiesta como potencia propia, sino como efecto de los dos principios de la inmanencia (selección y composición), de los que tanto el aparecerse como el crecimiento reciben su determinación (cfr. TE^b 176). La nada no es lo más oscuro; lo más oscuro es no creer en el mundo, no emitir diferencias, no saber componerse. La meta alcanzada por la ontología de Deleuze puede resumirse en una fórmula muy sencilla: *sólo la alegría puede relacionarse*, sólo se relaciona lo mutuamente aumentativo. Lo negativo no es relación. La relación es la alegría de la inmanencia, su principio más activo, la activación final de lo actual, la selección y retención de la vida más intensa. Ni bien, ni mal, sólo selección: únicamente es retenido lo que aumenta las conexiones, sólo es seleccionado aquello que se compone del modo más múltiple posible. Tal vez reside aquí la razón por la que la ética de Deleuze va unida a una concepción política. La filosofía de la diferencia posee necesariamente una virtualidad política. Paul Patton explica que «una política de la diferencia necesita la determinación conceptual de la diferencia y la especificación de clases relevantes de diferencia en un sentido ontológico,

ético o político. Éste es el modo en que los filósofos franceses de la diferencia han apoyado una política de la diferencia: no sólo por su rechazo a tratar la diferencia como algo secundario, derivado o deficiente respecto de una presunta identidad, sino también porque proporcionan una base conceptual para la autonomía de las diferencias individuales y rechazan las formas de reduccionismo que tratan a las diferencias individuales, como el sexo o la raza, como diferencias supeditadas a una diferencia central o contradicción social. La filosofía de Deleuze se ajusta a ambos temas»²¹¹. En la medida en que no existen para Deleuze esencias a las que apelar, la política se convierte en una «experimentación» que consiste en comprometerse con prácticas que ofrecerán tanto una salida a las prácticas actuales como nuevas posibilidades de acción. Su teorización de la experimentación nos deja un «legado» en forma de «una caja de herramientas ontológicas» para transformar el aquí y ahora.²¹²

(9.5) LA EXTERIORIDAD DE LAS RELACIONES: TEORÍA DE LOS ENCUENTROS

²¹¹ En lo que a la virtualidad política en la obra de Deleuze se refiere, me remito al excelente trabajo de P. PATTON, *Deleuze & the Political*, Routledge, London and New York, 2000 (cit. p. 46). Patton también muestra cómo el impacto de Deleuze sobre el pensamiento político contemporáneo fue mediado por la obra de Foucault, en particular en lo que al nietzscheanismo se refiere (voluntad de poder, fuerzas activas y reactivas, ontología descriptiva, etc.). Ambos conceden una preeminencia a los procesos o modos de existencia que manifiestan el mayor grado posible de creatividad o fuerza vital. Las líneas de fuga o de desterritorialización, la variación continua y el devenir-minoritario son algunos de esos procesos; el rizoma, el cuerpo sin órganos, el plano de consistencia y el nomadismo son algunas de sus figuras. De tal modo que la ética de Deleuze, descrita en términos de composiciones, potencia y deseo también puede ser definida como una «ética de la libertad» (ib., p. 83) que privilegia por encima de todo a los procesos de transformación de los individuos, una política de los *agenciamientos*. De todos modos, Patton reconoce que «Deleuze y Guattari no ofrecen un concepto de lo político como tal. Proporcionan, más bien, una serie de conceptos en base a los cuales podemos describir aspectos primordiales del panorama social y político contemporáneo. Una serie que incluye conceptos de agenciamientos sociales, lingüísticos y afectivos; conceptos de una micropolítica del deseo basados en la dinámica del afecto inconsciente y las diversas vías de interacción entre el deseo y las subjetividades individuales y colectivas; un concepto de capital como una axiomática de los flujos de materia, trabajo e información no-territorialmente fundamentada; un concepto del Estado en tanto que aparato de captura que, en las formas de su presente actualización, se halla cada vez más subordinado a las demandas de la axiomática capitalista; un concepto de las máquinas abstractas de metamorfosis que son los agentes de la transformación social y política; y conceptos de los procesos del devenir-minoritario o devenir-revolucionario que encarna a una política de la diferencia definida en oposición a todo intento de capturar o reconfigurar la posición de la mayoría» (ib., pp. 133-134). Este aparato conceptual desemboca en el concepto mismo de inmanencia absoluta como espacio virtual, pues esa desterritorialización absoluta tiene que ser pensada como una reserva de libertad que es activada en el instante en que se produce una desterritorialización relativa. «En un sentido, la contribución que realizan Deleuze y Guattari al pensamiento político tiene que juzgarse en referencia a los conceptos que crearon. En otro, su legado a ese pensamiento estriba en la idea de una filosofía que aspira a producir formas nuevas y creadoras de contra-actualización del presente» (ib., p. 137). Véase del mismo autor «Future Politics» en P. PATTON & J. PROTEVI (ed.), *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, London and New York, 2003.

²¹² T. G. MAY, «Gilles Deleuze and the Politics of Time», en *Man and World*, 29 (1996), pp. 302-303.

La exterioridad de las relaciones inaugura en Deleuze la cuestión de los encuentros. El encuentro es el nombre de una relación exterior en la que una cosa forma un bloque con algo que no depende de ella, que no está producido por ella, ni es previsible de antemano. Lo que se produce es el encuentro, como es la relación lo relacionado, no lo que relaciona. El encuentro siempre es un acontecimiento, lo imprevisible, la sorpresa²¹³. En Hume²¹⁴ percibe Deleuze «una práctica y una teoría de las relaciones, de la Y, que tendrán su continuación en Russell y en Whitehead» (D 21). ¿En qué consiste esa teoría? Fundamentalmente en que *la relación no preexiste a los términos*, en que la relación es, por tanto, externa a ellos. La relación es la Y entre los términos, un efecto de los principios, del mismo modo que una nueva individuación es resultado de los afectos de los términos que en ella entran, pero modificados en la actividad de relacionarse. La relación es el efecto de una producción:

«La relación no es lo que relaciona, sino lo relacionado» (*La relation n'est pas ce qui lie, mais ce qui est lié*) (ES 7).

La relación es relacionada, creada, inventada, producida; no existe de antemano, no está prefigurada en los términos. No afecta, sino que es afectada. Es la afección de los términos, el prolongamiento activo del encuentro de los términos. La relación es efecto de principios, efectuada, y, al mismo tiempo, califica como *relata* a los términos que la crean. La relación no es activa, sino que es activada; las virtualidades no se actualizan, sino que son actualizadas; el sujeto no existe, se deviene sujeto como efecto de principios de la naturaleza. La relación no es una representación de los términos, sino algo que ellos devienen externamente, en un medio: «la filosofía de Hume es una aguda crítica de la representación. Hume no dispone una crítica de las relaciones, sino una crítica de las

²¹³ Cfr. J.-L. NANCY, «Surprise de l'événement», en *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris, 1996, p. 192: «el acontecimiento sorprende o no es acontecimiento». Creo que un bello ejemplo de esa «sorpresa» del acontecimiento se encuentra en Stendhal: «mientras hacía estas reflexiones, Matilde dibujaba rayas con el lápiz en una hoja de su álbum. Uno de los perfiles que acababa de dibujar la sorprendió y le encantó. Se parecía a Julián de una forma sorprendente. “¡Es la voz del cielo! He aquí uno de los milagros del amor —exclamó con arrebató— ¡sin darme cuenta, hago su retrato!”. Corrió a encerrarse en su habitación y se aplicó mucho, tratando de hacer el retrato de Julián, pero no lo pudo conseguir. El perfil que había dibujado por casualidad seguía siendo el más parecido. Matilde se quedó encantada, vio en ello una prueba evidente de su gran pasión» (STENDHAL [1830], *Rojo y negro* [ed. y trad. de F. Gutiérrez], Cátedra, Madrid, 2001, p. 452).

²¹⁴ Cfr. P. DE MARTELAERE, «Gilles Deleuze, interprète de Hume», en *Revue philosophique de Louvain*, 82 (1984), pp. 224-248, quien demuestra sobre todo que Deleuze, pese a formular las doctrinas de Hume en un lenguaje totalmente ajeno al vocabulario del Hume histórico, logra trazar un marco global en el que todos los elementos de la filosofía humeana, incluso los más problemáticos, se resuelven con eficacia; y D. DANOWSKI, «Deleuze avec Hume», en É. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 191-206. Existen, sin duda, infinidad de otras obras que repasan la trayectoria de Deleuze como historiador de la filosofía, dedicando siempre un capítulo a Hume. El problema de las relaciones externas reaparece en la modernidad de la mano de B. Russell, W. James, A. N. Whitehead y, más en nuestros días, como elemento de una «ontología relacionab», en J. Schaaf y H. Rombach.

representaciones, precisamente porque éstas *no pueden* presentar a aquéllas» (ES 13). Y, lo que es más importante, una colección dada de impresiones o de ideas nunca podrá representar internamente las comparaciones que establecemos entre las impresiones o ideas. Toda relación nace de una comparación, pero la comparación no puede ser relacionada desde la colección de impresiones o de ideas (cfr. ES 60-61, 63). Toda relación es exterior a sus términos, nace de una comparación, distinción o diferencia de los términos, que no puede ser interna a ellos (ES 110-111). La relación supone siempre una síntesis de la que ni la idea ni la mente pueden dar cuenta:

«Las relaciones son exteriores a los términos. Quiere esto decir que las ideas no dan cuenta de la naturaleza de las operaciones que realizamos sobre ellas y particularmente de las relaciones que establecemos entre ellas. Los principios de la naturaleza humana, los principios de la asociación son la condición necesaria de las relaciones» (ES 113).

Deleuze pone así en boca de Hume la idea de que la producción de la relación de dos términos no se debe a la cualidad o naturaleza de los términos, sino a la actividad de los principios de la naturaleza o inmanencia (velocidad, movimiento, reposo) sobre los términos (cfr. ES 62). La relación es lo relacionado, pero no por la naturaleza de los términos, sino por la *y*, por la multiplicidad, por la inmanencia o por los principios de la naturaleza humana que, en Hume, a entender de Deleuze, constituyen hábitos a partir de las repeticiones empíricas de impresiones parecidas. El hábito es, sin embargo, un «principio diferente de la experiencia» (ES 66), no está dado en ella. El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, la síntesis del presente y del pasado en vistas al futuro (ES 101). Y es en la imaginación, en la síntesis del tiempo, en la que se recrean los hábitos. La imaginación se convierte en una creencia porque tiene en ella lugar una transición de la impresión de un objeto a la idea de otro y «desborda» por eso mismo a la experiencia. De lo dado, de la experiencia, infiero la existencia de algo que no está dado; afirmo más de lo que sé; creo en algo más de lo que hay en la inmediatez de las impresiones: supero lo dado y, en esa superación, la mente humana se convierte en sujeto (ES 90). Creer es inferir de una parte de la naturaleza otra parte, que no está dada, que es externa a lo ahora dado. La relación de causalidad es una relación en la que se supera lo dado: locuciones como «mañana», «necesariamente» o «siempre» expresan algo que no puede darse en la experiencia. Una relación es «aquello que nos *hace pasar* de una impresión o de una idea dadas a la idea de *algo que no está actualmente dado*» (TE^a 228).

La imaginación retiene en una espera virtual todo lo que afecta actualmente a la mente y la lleva a otra parte. El sujeto se constituye en lo dado, pero supera lo dado cuando la mente conecta con impresiones, imágenes y percepciones que no conducen exactamente

a la aprehensión de lo dado, sino a la constitución de una naturaleza humana. La experiencia es el plano de multiplicidades que es activamente experimentado de acuerdo con los afectos de que disponen las diversas individualidades que en él se forman y no es en ningún caso la experiencia de un sujeto trascendental o anterior a la experiencia. A decir verdad, más que un sujeto que experimenta, lo que hay es una experiencia que produce al sujeto por sus modos de experimentación. El sujeto se constituye como un hábito, el «hábito de decir Yo», una costumbre engendrada en un campo de inmanencia que, por tanto, carece de sujeto, no es inmanente a un sujeto (cfr. QP 49).

Si las relaciones fuesen internas a las ideas, entonces no se constituiría un sujeto y éste no crearía hábitos, no sintetizaría creativamente el tiempo. Si la experiencia es la colección de percepciones distintas, las relaciones no derivan de la experiencia: son efectos de principios de asociación, de principios de la naturaleza humana que, en la experiencia, constituyen a un sujeto capaz de superar la experiencia. Hay una dualidad entre las causas de las percepciones (poderes de la Naturaleza o plano de inmanencia) y las causas de las relaciones (principios de la naturaleza humana o plano de organización). Seleccionamos repeticiones en la memoria (recuerdos, virtualidades del tiempo) de acuerdo con hábitos que no están dados en la experiencia y componemos intenciones en la imaginación (relaciones, virtuales, externas a esas virtualidades) de acuerdo con fines que no están dados en la experiencia. Entre las relaciones y los términos, el sujeto y lo dado, los principios de la naturaleza humana y los poderes de la Naturaleza, una misma clase de dualidad se manifiesta en las formas más diversas. Deleuze llama así no-empirista a toda teoría según la cual, de *un modo u otro*, las relaciones deriven de la naturaleza de las cosas (ES 123).

La asociación da la posibilidad de las relaciones en general, pero sólo «las necesidades de la vida práctica» determinan qué relaciones se establecerán entre las cosas. Las relaciones no son internas a las cosas: qué relaciones establecemos entre las cosas depende de la pasión, de la necesidad de acción, de la «atención a la vida» tal como la llamaba Bergson. Por eso no son las relaciones «el objeto de una representación, sino los medios de una actividad» (ES 138), del mismo modo que en Bergson no son los recuerdos los objetos de una representación, sino los medios de una actualización para la vida. Actuar es procurarse los medios para realizar un fin; pero para procurarnos los medios más adecuados para ese fin hace falta que nos interesen los efectos que la acción produce; hace falta que «la idea del efecto haya sido planteada como fin de nuestra acción» (ES 141), hace falta una idea de utilidad, esto es, superar lo dado hacia algo que no está actualmente dado, tener una imaginación que la mera colección de ideas no puede proporcionar. Serán los

principios de la vida, de la pasión, los que fijen a la mente dándole fines (ES 147). La fórmula de la actividad de la mente cuando se convierte en sujeto es ir de lo conocido a lo desconocido, de las relaciones conocidas a las relaciones desconocidas: «las relaciones están sometidas a sus fines» (ES 150).

Los principios de la pasión o acción determinan, por tanto, qué relaciones se establecen entre las partes. Los principios que actúan sobre lo dado son funciones de la pasión, modos de selección de lo dado, formas de establecimiento de relaciones en lo dado: «lo dado nunca justificará las relaciones entre las partes separadas de lo dado, aunque se tratase de casos semejantes, ni la transición de una parte a otra» (ES 151). Establecemos las relaciones más adecuadas a nuestros fines. Pero en lo seleccionado no se halla la razón de la selección, en lo compuesto no se encuentra el secreto de la composición. Sólo por la actividad de principios exteriores, de relaciones externas, pueden ser explicados el sentido de las selecciones y el orden de las composiciones, pues *en el término dado nunca se halla la razón del paso a lo que no está dado*. El paso, la transición o relación es el efecto de los principios de la asociación (contigüidad, semejanza y causalidad) que constituyen una naturaleza humana. La relación es efecto de esas causas como relacionalidad de los principios, como composibilidad de aquello que los principios seleccionan en lo dado:

«La originalidad de Hume, una de las originalidades de Hume, procede de la fuerza con la que afirma: *las relaciones son exteriores a sus términos*. Una tesis de este tenor sólo puede ser comprendida en oposición a todo el esfuerzo de la filosofía como racionalismo, que había procurado reducir la paradoja de las relaciones: ya encontrando un medio de hacer a la relación interna a sus propios términos, ya descubriendo un término más abarcador y más profundo al que la relación misma sería interior. Pedro es más pequeño que Pablo: ¿cómo hacer de esta relación algo interior a Pedro o a Pablo, o a su concepto, o al todo que forman, o a la Idea en la que participan? ¿Cómo vencer la irreductible exterioridad de la relación? Y, sin duda, el empirismo siempre había militado a favor de la exterioridad de las relaciones» (TE^a 227-228).

Hume lleva al empirismo a una «potencia superior» al no establecer la diferencia entre las ideas y las impresiones, sino entre las impresiones o ideas de términos y las impresiones o ideas de relaciones, entre lo dado y lo que supera lo dado, entre los principios de la experiencia y los principios de su producción, entre los principios de lo ya formado y los de formación (lo actual y su individuación). La naturaleza humana no es, en sentido estricto, ninguna instancia trascendental, porque permite la construcción de una auténtica lógica empirista de las relaciones externas, según la cual las relaciones no son coextensivas a sus

términos, como tampoco lo es la experiencia a la razón²¹⁵. Gracias a esa diferencia inmanente,

«el auténtico mundo empirista se despliega por vez primera en toda su extensión: mundo de exterioridad, mundo donde el pensamiento mismo se halla en una relación fundamental con el Afuera, mundo donde hay términos que son auténticos átomos y relaciones que son auténticas transiciones externas: mundo donde la conjunción “y” (*et*) destrona a la interioridad del verbo “es” (*est*), mundo de Arlequín, de abigarramientos y de fragmentos no totalizables en el que se comunica mediante relaciones exteriores. [...] Debemos a Hume el haber hecho pedazos la forma restrictiva del juicio de atribución, haciendo posible una lógica autónoma de las relaciones, descubriendo un mundo conjuntivo de átomos y de relaciones cuyo desarrollo se encontrará en Russell y en la lógica moderna. Pues las relaciones son conjunciones en sí mismas» (TE^a 228).

La exterioridad de las relaciones define un ideal de composibilidad: ¿cómo cambiar nuestra naturaleza activamente? ¿A través de qué relaciones podemos incrementar nuestra actividad en un medio dado? ¿Creando qué relaciones podemos entrar en nuevas composiciones, que no están dadas en nuestra definición individual? Sin relaciones externas, el modelo de sujeto sustancial sería irrecusable; con relaciones externas, el modelo del proceso de subjetivación es el único viable. Pero hay que superar incluso una lógica de las relaciones y efectuar la conversión empirista que consiste en «hacer que el encuentro con las relaciones lo penetre y lo corrompa todo, que desbarate al ser, que provoque su vuelco. Sustituir el ES por la Y. A y B» (D 71).

François Zourabichvili señala que la *implicación* es el movimiento lógico fundamental de la filosofía deleuzeana. La diferencia está implicada en lo diferenciado, la individuación está implicada en el diferir del que proviene. La implicación es fundamental, explica Zourabichvili, porque aparece dos veces en el sistema del pliegue: la *complicación* es una implicación en sí mismo, un inter-ser; la *explicación* es una implicación en otra cosa, un extra-ser. En un plano unívoco de inmanencia, con la misma materia y con la misma vida diferenciales, todo está implicado en todo por el mismo ser, la misma conjunción. La implicación es el nombre que da Zourabichvili al agenciamiento, a la composición, a la lógica de los afectos: «la implicación aparece, pues, como la relación exterior misma, como el movimiento lógico capaz de describir a las relaciones en un campo de exterioridad. Una filosofía del Afuera es una filosofía de la Implicación»²¹⁶. Todo está implicado por el mismo

²¹⁵ En el desarrollo de esta sección me ha asistido M. RÖLLI, *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, cit., cap. I («David Hume. Zur Logik äusserlicher Relationen»).

²¹⁶ F. ZOURABICHVILI (1994), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., pp. 86-88. En mi opinión, en Deleuze es más profunda la univocidad del ser que la implicación de los seres. Esta última es posible gracias a la

ser, pero no por la misma intensidad, ni por la misma amplitud en los pliegues, ni por los mismos afectos. Por eso no están las cosas saturadas, por eso devienen y se combinan, creando novedades en el mundo. Un encuentro consiste en estar relacionado con algo que redefine a nuestro ser, pero que no podemos incluir en nuestro ser. Mediante la ampliación de sus relaciones, el sujeto, que está formado pasivamente, se hace activo y, por tanto, digno del acontecimiento. Hacer la guerra a quien nos descorazona, a quien nos infunde pasiones tristes, a lo vergonzoso, implica una relacionalidad a prueba de lo dado, una «imaginación de la inmanencia».²¹⁷

Deleuze nos hace ver que el empirismo trascendental es el empirismo que corresponde a una ética inmanente. Ni los valores trascendentes, ni el juicio, sino los encuentros y la ampliación de nuestras relaciones constituyen la tierra firme de la ética deleuzeana como ética de la organización de los buenos encuentros. Un encuentro es una *experiencia relacional* en la que un cuerpo se convierte en sujeto de afección²¹⁸. En un plano de inmanencia, del que está radicalmente excluido un Ser vertical, todo sucede por

primera. La univocidad es lo que permite que los seres estén implicados entre sí mismos, estén o no actualmente dados, en lugar de estar implicados en un Ser.

²¹⁷ Las posibilidades de esta idea pueden ser halladas en P. CANNING, «The Imagination of Immanence. An Ethics of Cinema», en GR. FLAXMAN (ed.), *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2000.

²¹⁸ Ha sido un bergsoniano como Frédéric Worms quien ha formulado agudamente que «volver a la *experiencia* del sentido de la vida, en tanto que ésta es *intrínsecamente* variable o, más bien, *intensiva*», es decir, volver a una experiencia que puede incrementarse o disminuir hasta los extremos, equivale a reconocer a nuestras «experiencias *relacionales*» el papel que realmente detentan (FR. WORMS, «La vie qui unit et qui sépare? La question philosophique du sens de la vie aujourd'hui», en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de L'Université de Toulouse-Le Mirail*, 23 [2004], p. 211). La cuestión no es si la vida tiene o no sentido, sino cómo. En las experiencias relacionales se disuelve la falsa división entre la vida en general y la vida individual; en las experiencias relacionales estas dos dimensiones de la vida se tocan mutuamente y se enlazan. Porque, en efecto, el lugar mismo de la individuación en el seno de la vida, el lugar del sentido de la vida, está constituido por esas relaciones complejas. Las relaciones individuán. Nos vemos así empujados, dice Worms, a una «doble prolongación metafísica y ética», rechazando en ambos casos y a la vez tanto «al prestigio engañoso de la vida en general, en la que algunos opinan que deberían sumirse nuestras vidas individuales», como a «dos repliegues sobre las vidas individuales, cercenadas de todas las relaciones entre sí y de la relación con la vida en su conjunto evolutivo y cósmico» (ib., p. 213). Ni en la vida cósmica vacía ni en la vida individual solipsista se encuentra el sentido *relacional* de la vida. Por una parte, las relaciones entre los seres vivos son «la condición de la *diferencia misma entre vida en general y vida individual*, es decir, de la *individuación* del ser vivo» (ib., p. 220); por otra, las relaciones entre los seres vivos también constituyen «la condición de la *experiencia de la vida en general por la vida individual*, es decir, de la experiencia del *sentimiento de estar vivo* o del sentido de la vida» (ib., p. 221). Es cierto que, desde un punto de vista deleuzeano, la individuación precede a los seres vivos, no es fruto de sus relaciones. Pero Worms habla aquí más bien del sentido de la vida de los seres vivos, del sentimiento de vida de los individuos. Un sentimiento que es intrínsecamente variable, intensivo, sujeto a las variaciones de las relaciones, en tanto que efecto de las relaciones que han constituido al individuo como tal individuo de relación en relación (ib., p. 224). La relación tiene lugar entonces entre los seres que devienen sujetos progresiva y recíprocamente en el nexo de individualización de sus relaciones mismas. En pocas palabras, el *sentido* de la vida viene determinado por el alcance y la profundidad de nuestras relaciones, por la dirección de nuestros encuentros, por la orientación de nuestros acontecimientos. La auténtica diferencia no reside, en este sentido, en la unidad de la vida en general y la separación de las vidas individuales, sino entre la clausura y la apertura de la vida misma. La relación puede «abrirse y cerrarse desde el interior» y revela de ese modo su doble dinamismo. Es entonces en la experiencia relacional en la que «se encuentra de manera inmanente la experiencia misma del sentido de la vida» (ib., p. 225). Su sentido estriba en la potencia intensiva de su comunicación, de su renovación en sí y en otro, es decir, en un gran tejido de relaciones.

convergencias, por encuentros de los unos con los otros, por nuestra implicación en un campo de exterioridad: «convertir al encuentro entre los hombres en un rito, en una especie de ritual de inmanencia, aunque para ello se precise una pizca de esquizofrenia» (PV 14). El encuentro es la *experiencia de lo no-reconocible*.

La exterioridad de las relaciones asegura, por un lado, el carácter «conjuntivo» de la Naturaleza, su abrigo de arlequín; pero, por otro, asegura también que la selección de los encuentros es posible, que los encuentros no están determinados de entrada, que son neutros en su exterioridad y que se puede combatir por ellos. La lógica de las relaciones externas y la teoría de las multiplicidades son una y la misma cosa, la potencia del Afuera en el empirismo radical de Deleuze. La relación externa, es decir, el encuentro, no es la suma de los dos términos que se encuentran, sino algo nuevo, una nueva composición, una relación no pre-existente en la que los términos están implicados (CC 78). Precisamente porque los términos se implican en algo nuevo, que no es reconocible, representable, ni previsible, los encuentros no son ni buenos ni malos *a priori*. No hay método para reconocer los buenos encuentros. Por eso dice Deleuze que «encontrarse es encontrar, capturar, robar, pero no existe un método para encontrar, tan sólo una larga preparación» (D 13). Los términos no se suman en un género común que resultaría meramente duplicado, sino que producen una diferencia, que es la relación exterior a ellos, la implicación diferencial de cada miembro en el otro, es decir, un «bloque de devenir», una «doble captura», un «acontecimiento incorporal», algo que sucede entre los miembros, fuera de ellos, deslizándose «en otra dirección», como en la composición «avispa-orquídea» (MP 360; ACE 47; D 8-9, 13; K 26) o en la de la mosca y la araña (SPP 21n9). Los bloques de devenir o relaciones externas son puros encuentros de composición en la naturaleza (cfr. D 13, 55).

En la naturaleza vivimos «al azar de los encuentros», los cuales pueden ser buenos o malos y cuya indeterminación puede llegar a sumirnos en la desesperación. Por eso sólo existe un medio de hacer viable al estado de naturaleza: «esforzarnos en *organizar los encuentros*» (SPE 239), es decir, esforzarnos en unirnos únicamente a aquello que «conviene a nuestra naturaleza», que nos afecta de alegría o que aumenta nuestra potencia de acción. Ser activo consiste principalmente en el esfuerzo de hacer buenos encuentros, en el aprendizaje de los buenos encuentros. Y ese esfuerzo es estrictamente personal, es el esfuerzo de nuestra esencia, porque «nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene a nuestra naturaleza, el esfuerzo lento por descubrir nuestras alegrías» (SPE 241). Esa lenta experiencia de aprendizaje y de prudencia es la propia experiencia de *selección* de

los encuentros. En el encuentro al azar entre cuerpos es donde aprendemos a seleccionar lo que nos conviene y lo que nos da alegría, aumentando nuestra potencia. Se da ahí una *selección* de los afectos pasionales y de las ideas de las que dependen, una selección que tiene que sacar las alegrías, signos vectoriales de aumento de potencia, y oponer un rechazo a las tristezas, signos de disminución (CC 179). Pero esta selección es, dice Deleuze una vez más, muy dura, muy difícil, no sólo porque las alegrías y las tristezas, los aumentos y las disminuciones, las iluminaciones y los oscurecimientos son a menudo ambiguos, parciales, cambiantes, mezclados los unos en los otros, sino también porque existen individuos que sólo pueden asentar su poder en la tristeza y la aflicción, en la disminución de potencia de los otros, en el oscurecimiento del mundo: actúan como si la tristeza fuese una promesa de alegría e incluso una alegría en sí misma, instaurando el culto a la tristeza, a la servidumbre o a la impotencia, a la muerte. La selección de lo afirmativo exige un trabajo sobre nosotros mismos, un esfuerzo personal para iluminar qué es lo que nos conviene. Pero exige además una lucha pasional, un combate afectivo inexpiable, a riesgo de sucumbir en él, para conservar a la alegría seleccionada y prolongar al encuentro positivo (CC 180).

El auténtico problema es el descubrimiento de los buenos encuentros, de las fuerzas activas (NP 47), de las composiciones de cuyo seleccionarse mutuo salen ambas incrementadas. Es cierto que en el nivel de lo sub-representativo, en el puro plano de inmanencia, el problema es la correcta determinación de la naturaleza de las singularidades, esto es, de las virtualidades de la materia, de las que las composiciones dependen y en cuyo seno realizan las selecciones. Pero en el nivel de lo representativo, de lo expresivo, en los diversos planos de composición, en el nivel de la presencia o de manifestación de las fuerzas primordiales, el problema bascula por completo y adquiere caracteres éticos: ¿cómo dar lugar a buenos encuentros? Sólo podemos hacerlo concreta, inmanentemente, porque el método de explicación de los modos de existencia inmanentes arruina el recurso a los valores trascendentes (SPE 248). Sólo componiéndonos realmente en la vida podemos saber qué es bueno o malo. La existencia es una prueba, una experimentación, pues sólo en la existencia podemos seleccionar las pasiones alegres (SPE 298).

Dar lugar a buenos encuentros depende entonces de un devenir capaces de expresar el mayor número de virtualidades en la mayor profundidad posible de nuestro pliegue, componiéndonos más intensamente con lo que nos rodea. Pero no podemos apelar para ello a ningún principio trascendental. El esfuerzo de organización *sólo es nuestro, es nuestra vida, nuestro arte virtual*, puesto que «la mayoría de los hombres, la mayor parte del tiempo, se hallan fijados a las pasiones tristes, que los separan de su esencia y la reducen al estado de

abstracción. La vía de la salvación es la vía misma de la expresión: devenir expresivo, es decir, devenir activo» (SPE 298). La ética de Deleuze es ontológica porque el esfuerzo por lo bueno se realiza a partir del ser y de acuerdo con el ser, en virtud de la capacidad del ser de poder ser seleccionado desde dentro: «tenemos que *seleccionar* nuestras pasiones e incluso cuando nos encontramos con algo que no nos conviene, debemos hacer el esfuerzo de reducir la tristeza a un mínimo» (SPE 267n). La ética deleuzeana es ontológica porque es una ética de *este* mundo.

De acuerdo con Daniel W. Smith, la primera característica de una ética inmanente consiste en que sustituye la noción del sujeto trascendental con modos inmanentes de existencia que se determinan por sus grados de potencia y relaciones de afectividad. Potencia y afectividad se refieren a la capacidad de un cuerpo para extender su composición, para asumir nuevas condiciones de otros cuerpos. La «transmutación» deleuzeana tiene lugar en la fundamentación de la ética en la noción inmanente de modos de existencia más que en una apelación a un sujeto trascendental. La segunda característica consiste en que el grado de potencia de un modo (su capacidad para afectar y ser afectado) puede ser evaluado en términos de la manera en que se apropia de la potencia, activa o pasivamente, separado o no de sus posibilidades. El modo será evaluado en función del despliegue de su potencia, de su manera de ocupar la existencia o devenir activo en su sensibilidad. La tercera característica consiste en que se crean nuevos modos de existencia en la medida en que los modos se afectan a sí mismos, se transforman a sí mismos pasando a una individuación superior, de mayor potencia. Estas tres cuestiones acerca de la determinación, la evaluación y la creación de modos de existencia, gracias a las cuales plantea Deleuze un «sistema de los afectos» que sustituye al «sistema del juicio», ayudan a circunscribir los problemas y cometidos de una ética puramente inmanente. Al abandonar la idea de un sujeto trascendental, la ética deleuzeana intenta definir, explica Smith, los procesos inmanentes de subjetivación que determinan modos de existencia variables. Al rechazar toda forma de trascendencia, la ética evalúa las diferencias entre esos modos de existencia en base a criterios de potencia puramente inmanentes. Por último, al rechazar a los universales, esta ética analiza el presente basándose en las condiciones que éste manifiesta para la producción de lo singular, es decir, para la creación de nuevos modos de existencia.²¹⁹

²¹⁹ D. W. SMITH, «The Place of Ethics in Deleuze's Philosophy. Three Questions of Immanence», en E. KAUFMAN and K. J. HELLER (eds.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998 (cit., p. 265).

Tenemos que reconocer que Smith perfila con gran pericia las líneas maestras de la ética de Deleuze, pero olvida conceptos de notable importancia en ella como la virtualidad, la relación externa, el encuentro, la resistencia, la política y la vida, sin los cuales la ética inmanente se ve arrastrada a una dimensión aún abstracta. Una ética inmanente *tiene que estar esencialmente ligada al mundo convertido en criterio de evaluación*. La ética inmanente es inseparable de una fe renovada en este mundo.

(9.6) CREER EN ESTE MUNDO, SOLA NATURALEZA

¿Qué puede una ética que no favorece ni tiene en cuenta el devenir de los individuos? Multiplicar las conexiones, los modos de sentir, los afectos es el único criterio ético inmanente. Tenemos que buscar incluso la partícula submolecular con la que poder establecer una alianza (MP 18). La alianza es lo que pertenece al devenir (MP 291), en una ética de los más pequeños acontecimientos, de los crecimientos ínfimos, de las micro-conexiones. Los encuentros se realizan entre cualquier cosa, no sólo entre hombres o entre rostros que se reconocen. Los encuentros se afirman incluso en las combinaciones más frágiles con una potencia de vida, con una fuerza, con una obstinación, con una incomparable perseverancia en el ser (D 12). La ética se hará posible cuando logre que los procesos de subjetivación produzcan, no sujetos más morales, sino individuaciones más solidarias (simpatía), en un bloque de devenir del que los términos sólo pueden salir aumentados, diferentes, transformados. La ética tiene que ser transformativa, una ética de los encuentros, para cuya clasificación tenemos que estar preparados.

Y contra lo reactivo, ¿qué otra cosa podemos hacer que inventar líneas de fuga más resistentes a todo lo que tiende a un mínimo de diferencia? ¿Qué otra resistencia nos queda que creer en el mundo más intensamente? Deleuze afirma que necesitamos una ética o una fe que no expresa la necesidad de creer en otro mundo, sino la necesidad renovada de creer en éste (IT 225; cfr. IT 223). Sólo en este mundo podemos hacer nuestros encuentros y rechazar los reconocimientos que nos obligan a efectuar. Pero para ello tenemos que ser capaces, dice Deleuze, de «amar lo insignificante, de amar lo que sobrepasa a las personas e individuos; hace falta abrirse a los encuentros y hallar un lenguaje en las singularidades que desbordan a los individuos, en las individuaciones que superan a las personas. Sí, una nueva imagen del acto de pensar, de su funcionamiento, de su génesis en el pensamiento mismo: eso precisamente es lo que buscamos» (TE^a 193; cfr. TE^b 282-283). No sólo hace falta una

nueva imagen del pensamiento, sino también nuevos modos de sentir y de percibir, nuevos modos de conectar con el mundo o de encontrarnos con él:

«[...] Porque no es en nombre de un mundo mejor o más verdadero como el pensamiento percibe lo intolerable en este mundo, sino que ya no puede pensar un mundo ni pensarse a sí mismo porque este mundo es intolerable. *Lo intolerable ya no es una gran injusticia, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana.* El hombre no es en sí mismo otro mundo que aquel en el que experimenta lo intolerable y en el que está acorralado. [...] ¿Cuál es entonces la sutil salida? *Creer, no en otro mundo, sino en el vínculo entre el hombre y el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, en lo impensable que, sin embargo, no puede ser sino pensado: “lo posible, de lo contrario me asfixio”*» (IT 220-221; c.m.).

La ética inmanente exige la constitución de un nuevo sujeto, abierto a las multiplicidades y flujos que lo atraviesan y para el que la subjetivación no es trascendental, sino un proceso de existencia que dé al mundo la máxima potencia, la máxima relacionalidad y diferenciación. Tiene así razón Paolo Gambazzi al sugerir que Deleuze inscribió su particular V libro de la *Ética en Lógica del sentido*²²⁰. Es este el libro en el que Deleuze vuelca al sujeto en el campo trascendental, a su vida orgánica en la vida virtual ilimitada, a sus valores en los valores concretos de los modos de existencia. Dice Gambazzi que «en esta inmanencia —donde todos los acontecimientos son uno solo y toda haecceidad se desliza en otras por transparencia— se opera una “transmutación” ética que implica en Deleuze, pues, una inmanencia unívoca sustraída tanto al significado absoluto (al postulado de un Dios y de una creación divina), como a todo “valor” humano que pretenda duplicar y completar, con una trascendencia y una moral, al plano de una facticidad “intelectualmente” determinada. Los “modos de existencia” no tienen criterios trascendentes objetivos ni subjetivos. Si la ética no está hecha de valores, tampoco se fundamenta en la “personalidad”. Persona y valores son una y la misma cosa. Ético es, por contra, lo que es impersonal. [...] El modo de existencia tiene por único tribunal sus posibilidades en movimiento y en intensidad, sus posibilidades de crear “nuevos modos de existencia”. [...] La ética es un *vitalisme sur fond d'esthétique*, esto es, por una parte, un vitalismo *abstracto*, abstracto respecto de todo biologismo, organicismo o existencialismo de la vivencia; un vitalismo que no significa sino el perspectivismo de la vida sobre la vida [...]; por otro, una estética que es lo contrario del esteticismo, no siendo otra cosa que producción y productividad del *novum* de modos de vida y de posibilidades de existencia»²²¹. Según Gambazzi, Deleuze propone una ética del hombre entendido éste como momento

²²⁰ P. GAMBAZZI, «Pensiero, etica. Su alcuni temi della “Logica del senso”», en *aut aut*, 276 (1996), p. 89.

²²¹ *Ib.*, p. 110.

del «Acontecimiento único y de la universal libertad», una ética del «*homo tantum*», más allá de las discusiones sobre el «hombre auténtico». La ética deleuzeana sólo plantea un problema de la fuerza, de la intensidad y de la potencia y su sujeto debe ser entendido justamente en esos términos, como «*un mode intensif et non pas un sujet personel*»; un plegado de fuerza, un antagonismo, en el sujeto, de las fuerzas replegadas sobre el sujeto mismo: una subjetivación, *un rapport de force avec soi*. [...] La ética, en Deleuze, coincide aquí con una ética de la vida *sin ningún estetismo*. [...] Sujeto de la ética no es la persona, sino el Quién que se produce y se da existencia en las acciones y en las palabras, el Quién de una subjetivación que des-pliegue la línea al borde de la vida sin caer en el desfallecimiento, en la muerte, en el agujero negro [...].²²²

La línea de fuga es, en este sentido, todo lo contrario de una fuga del mundo²²³. La línea de fuga es, como hemos considerado anteriormente, el modo de retener lo que emite el máximo de singularidades, retener lo que da el máximo de vida, lo que produce el máximo de relaciones, lo que se compone en el mayor número de dimensiones (agenciamiento), lo que siente y experimenta con el mayor número de afectos (síntesis de lo sensible), rodearnos con el mayor número de virtuales, en la profundidad de nuestros pliegues. De manera que nos enfrentamos a la dificultad tremenda de prolongar nuestras líneas, de salir del atolladero, de horadar el muro, de atravesar las palabras, de construir una relación con el Afuera, de volver aumentados en la diferencia. Deleuze es un pensador puro de la afirmación, pero de una afirmación que repele a la ingenuidad.

Resulta llamativo a este respecto el modo en que Deleuze articula un discurso acerca de la vergüenza. Experimentamos vergüenza al no hacer el esfuerzo de conducir a nuestra composición hacia una individuación superior, por no ser capaces de devenir afirmativamente, por no funcionar suficientemente en las dos potencias inmanentes. Vergonzoso es no hacer el esfuerzo de organización de los encuentros, ya que «por más que se haya hecho el esfuerzo de perseverar, de aumentar la potencia de actuar, de experimentar pasiones alegres, de llevar al máximo el poder de ser afectado, ese esfuerzo sólo tiene éxito en la medida en que el hombre se esfuerza en organizar sus encuentros, es decir, en encontrar, entre el resto de modos, aquellos que convienen a su naturaleza y se componen con él, y de encontrarlos con los mismos aspectos con los que convienen y se

²²² Ib., p. 119 (en francés en el original).

²²³ Cfr. T. G. MAY, «The system and its fractures: Gilles Deleuze on otherness», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1993), pp. 3-14. «Las líneas de fuga no son, pues, huidas del campo social en el que surgen, sino que huyen más bien dentro de él. Son irrupciones que no operan negativamente por resistencia o destrucción, sino positivamente creando una nueva realidad que, únicamente en el acto de creación, subvierten el sistema formado por la intersección de otras líneas» (ib., p. 5).

componen» (SPP 141; cfr. MP 190). De ahí el importante papel que desempeñan en la ética deleuzeana la prudencia y la creatividad, el esfuerzo y la cautela. Tenemos que esforzarnos por ir al encuentro de la alegría, por organizar nuestros encuentros, por formar las potencias, aunque para ello tengamos que desterritorializarnos. Si fracasamos, nos quedamos en la orilla, no creemos en el mundo, no prolongamos las líneas de fuga. Creer en el mundo es «nuestra principal carencia, hemos perdido por completo al mundo, nos han desposeído del mundo» (PP 239).

Para no sentir vergüenza por el mundo y por nosotros mismos tenemos que creer en el mundo y en el devenir revolucionario de la gente²²⁴. Pero, ¿qué es lo revolucionario para Deleuze? Ya es revolucionaria la resistencia a lo intolerable en el mundo, la respuesta a todo aquello que nos separa de las conexiones posibles con un mundo más intenso, libre y diferente. En varias ocasiones se refiere Deleuze a la «vergüenza de ser un hombre» y a la vergüenza misma como una razón para pensar. La vergüenza es «uno de los motivos más poderosos de la filosofía, lo que ha convertido a la filosofía en una filosofía política» (PP 233). Pero debemos tener en cuenta que esa vergüenza es la que se produce al aceptar cierta clase de conexiones, de vínculos, como un modo de no prolongar la línea. La vergüenza de ser un hombre la experimentamos, dice Deleuze, en condiciones insignificantes, ante la propagación de modos de existencia bajos y vulgares, antes los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época, a las que aceptamos sin haber dado nuestro activo consentimiento. El sentimiento de vergüenza es «uno de los más poderosos motivos de la filosofía» (QP 103). La vergüenza de mis composiciones, de mis selecciones, ¿hay mejor razón para devenir que ésa? (cfr. CC 11). La vergüenza de mi pensamiento y de mis compromisos, ¿hay mejor razón para pensar que ésa?

La vergüenza es la sensación que nos impulsa a ir más allá de lo dado, la vergüenza es *la sensación ética de lo virtual*. La vergüenza es aquello que desata el proceso de resistencia a un presente vergonzoso, la resistencia desata a su vez a la contra-actualización y ésta desata en sí misma una fuerza que no pertenece exactamente al presente y que fuerza al pensamiento a ir más allá del presente: despierta a la relación con algo que trasciende lo dado. En este sentido, la vergüenza nos hace activos. Conviene recordar que lo intolerable,

²²⁴ Sobre el componente utópico de la filosofía y la revolución, cfr. QP 95-97: «la revolución es la desterritorialización absoluta en el punto exacto en que ésta apela a la nueva tierra, al nuevo pueblo». Sin embargo, la utopía presupone un mundo ya constituido, un tiempo futuro que ya ha pasado. En nombre del ideal utópico, la vida es condenada. En términos generales, Deleuze sostiene que la utopía no es un buen concepto, sino que el concepto más apropiado es el devenir (QP 106). Véase también R. SCHÉLER, *Regards sur Deleuze*, Kimé, Paris, 1998, p. 126: «¿La utopía de Deleuze? La utopía de Deleuze es la creencia en lo real: la fe en una vida que se renueva incesantemente, en la potencia de su exterioridad pura, de su advenimiento siempre singular. Una vida infinitamente preciosa e irremplazable porque no posee otra razón, ni otra causa, que sí misma».

según Deleuze, ha dejado de ser una gran injusticia y se ha convertido en el estado permanente de la banalidad cotidiana (TT 221). El presente mismo se ha hecho vergonzoso, lo dado es vergonzoso. Por eso no sólo es una nueva imagen del pensamiento lo que Deleuze desea producir, sino también un nuevo hombre, una nueva *humanitas*, digna del acontecimiento de ser humano. Si la vergüenza es una extensión del hombre, entonces el paso más allá de ella es la reinvención del hombre. Sólo un nuevo tipo de hombre puede dejar de ser vergonzoso, pero sólo una filosofía de la inmanencia puede plantearse este reto sin anunciar la venida de un dios.²²⁵

Así pues, nos reencontramos con la cuestión de la formación de un sujeto activo, del devenir activos del sujeto, del paso a lo virtual o a lo que no está dado en lo dado. Una vez más, la relación con lo virtual, es decir, la contra-actualización es, por la línea ascendente, aquello que permite al hombre devenir activo. En este sentido, la contra-actualización no es sólo la práctica de un empirismo trascendental, sino que determina asimismo la base relacional y ontológica del ejercicio ético. Reinventar al hombre consiste, con otras palabras, en constituir al hombre en otras relaciones, en circuitos virtuales más amplios, para lo que Deleuze precisa demostrar que existe una relación entre lo dado y lo no dado.

La ignominia de nuestras condiciones de existencia es, en nuestros días, lo que fuerza a pensar. La vergüenza a la que alude Deleuze no entra en contradicción con la ética de la alegría, sino que se integra en ella como un elemento radical, una señal de alarma. No contienen los anteriores comentarios de Deleuze una deriva necesaria hacia la melancolía o la decepción; contienen más bien una advertencia de que la ética de la alegría tiene que endurecerse porque las condiciones del mundo también se han endurecido. La ética consistiría en componernos cada día en modos crecientes, realizando ahí nuestra revolución cotidiana y poderosa, el devenir individual que es ya colectivo, la resistencia día a día a la banalidad que mata al devenir:

«Sería todo baldío porque el sufrimiento es eterno y porque las revoluciones no sobreviven a su victoria? Pero el éxito de una revolución sólo reside en sí mismo, precisamente en las vibraciones, en los conjuntos (*étreintes*), en las aperturas que han dado a los hombres en el momento en que la revolución se hacía y que componen en sí un monumento en devenir continuo, como esos túmulos a los que cada nuevo viajero aporta una piedra. La victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos vínculos que instaure entre los hombres, incluso en el caso de que no duren éstos más que su materia en fusión y que den lugar en seguida a la división, a la traición» (QP 167).

²²⁵ Para esta interpretación de la potencia ética de la vergüenza, véase I. BUCHANAN, *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 2000, cap. 3 («Transcendental Empiricist Ethics»), pp. 73-89.

Si hemos logrado crear nuevos vínculos, incluso cuando ello exija llegar al límite de peligrosas líneas de fuga, habremos logrado extraer de la vergüenza una pizca de fe en el mundo²²⁶. Si logramos instaurar nuevos encuentros entre los hombres, nuestras líneas de fuga se coronan con la victoria. Existen nuevas formas de angustia, nuevas formas de ignominia, no caben las revoluciones a gran escala, pero sí los pequeños acontecimientos revolucionarios que sirven para «trazar nuestro caminito estoico, que consiste en ser dignos de lo que nos pasa, en desprender algo alegre y amoroso en lo que nos pasa, un destello, un encuentro, un acontecimiento, una velocidad, un devenir» (D 80).

Es de nuevo Zourabichvili quien capta perfectamente la intención de Deleuze. La política es la creación de lo posible. «Lo posible ocurre mediante el acontecimiento, no al contrario; el acontecimiento político por excelencia —la revolución— no es la realización de un posible, sino una *apertura de posibles*»²²⁷. El nuevo campo de posibilidades que imagina la política tiene que ver con la emergencia dinámica de la novedad. Ésta es la «inspiración bergsoniana» del pensamiento político de Deleuze. Realizar un proyecto «no aporta ninguna novedad en el mundo, porque no hay ninguna diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización: sólo el salto a la existencia. Y quienes pretenden transformar lo real a imagen de lo que ya han pensado no tienen en cuenta la fuerza de la transformación misma. Existe una diferencia de estatus entre lo posible que realizamos y lo posible que creamos. El acontecimiento no abre un nuevo campo de lo realizable y el “campo de posibles” no se confunde con la delimitación de lo realizable en una sociedad

²²⁶ Cfr. PH. MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, cit., cap. 8 («Éthique et micropolitique»). Como bien dice Mengue, no existe un imperativo moral que nos impondría una exigencia revolucionaria. Ese *ethos* se apoya en el deseo tal como se describe en *El Anti-Edipo* y según el cual la idea de un deseo de revolución no tiene sentido, siendo revolucionario el deseo en sí mismo. La revolución no es por tanto una prescripción, un ideal superior, un modelo ni un objetivo externo para una voluntad individual o colectiva, sino que se presenta en el movimiento de desterritorialización del deseo mismo, como parte de la naturaleza humana. Siempre habrá hombres revolucionarios, movimientos revolucionarios espontáneos no articulados por un ideal trascendental. La revolución total ha periclitado y sólo queda un modo de vida, un *estilo de existencia*, una ética antifascista basada en una forma particular de relación consigo mismo y con los demás. Pero una vez relegada la revolución a la acción individual, Mengue llega a la conclusión de que Deleuze no entra así de lleno en la especificidad de lo político. Deleuze se ocupa del pensamiento filosófico, científico y artístico, pero omite el pensamiento político. «¿Cómo se explica que Deleuze se desentienda completamente de ese plano propio del pensamiento político? Su prejuicio intelectualista por el “concepto” y su fascinación modernista por el cambio a cualquier precio le hacen desatender la realidad propia de lo político. La preocupación de lo político es la preocupación por un mundo estable y común. Y ese mundo tiene que construirse positivamente, con todas las piezas, porque no se hará espontáneamente ni a partir de sí mismo, en razón de la pluralidad de opiniones y de intereses necesariamente divergentes y en conflicto que éstas representan. [...] La primacía otorgada a la desterritorialización (justificada en gran parte en el resto de modos de pensamiento, especialmente en la ciencia y, tal vez, la especulación filosófica) es *pre-* o *anti-*política. [...] Aunque sea revolucionaria, molecular o micropolítica, la violencia es realmente pre-política. Lo cual no quiere decir que sea siempre inútil, suprimible y condenable» (ib., p. 161).

²²⁷ F. ZOURABICHVILI, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en É. ALLIEZ (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 338.

dada»²²⁸. Pero crear lo «posible», al que Deleuze opone constantemente el concepto de lo virtual, tiene el sentido preciso de crear nuevas posibilidades de vida.

Las posibilidades de vida siempre significan en Deleuze nuevas formas de ser afectado, nuevas reparticiones de los afectos, nuevas formas de percepción y una nueva circunscripción de lo intolerable, que consiste en aprehender en la situación actual su parte no actualizada, el elemento que desborda la actualidad de la situación, su potencialidad. Según Zourabichvili, bajo los modos de existencia concretos «percibimos las posibilidades de vida que se nos ofrecen, como otras tantas posibilidades afectivas: esas posibilidades de vida son las maneras en que las potencialidades se reparten y condensan en una época y en un campo social dados. [...] Cuando pensamos la situación como puro posible o en su potencialidad, evaluamos esas posibilidades de vida (o esos condensados) que, por sí mismos, se redistribuyen de una forma diferente. Nos corresponde ahora a nosotros inventar la concordancia concreta o el agenciamiento material, espacio-temporal, que actualizará a las nuevas posibilidades de vida, en lugar de permitir que se asfixien en el antiguo agenciamiento».²²⁹

La apelación deleuzeana a la creación de «pequeños acontecimientos» indica que no debemos esperar cambios a gran escala. La mutación que permite la entrada en la propia sensibilidad de nuevas posibilidades de vida es subjetiva, individual, fruto del propio esfuerzo personal. El cambio depende de una variación en nuestra forma de percibir y de sentir, de ver algo demasiado grande para nosotros y de cuya visión regresamos con los ojos enrojecidos. Es «la parte del visionario» (IT 31). También es un cambio en nuestra manera de componernos con las cosas, entre las cosas y con el mundo. Es un cambio en nuestras relaciones habituales con el mundo y en nuestras convenciones, que nos inclinan a los lugares comunes, a una vida de clichés y de esquemas senso-motores consuetudinarios²³⁰. La ruptura con los esquemas, con los clichés, con las formas habituales

²²⁸ Ib., p. 339.

²²⁹ Ib., p. 343.

²³⁰ IM 281; IT 31-32; cfr. QP 192. Esta idea es esencialmente bergsoniana. Bergson distinguía dos aspectos del yo, uno superficial, cosificado, que sólo sabe vivir en un medio homogéneo y cuyos estados conscientes se distinguen claramente unos de otros, dominados por el carácter simbólico de sus representaciones; y un yo profundo, indivisible y fundamental, cuyos estados conscientes implican fusión y organización porque se penetran íntimamente y cuyo pasado se prolonga siempre en el presente (cfr. H. BERGSON [1889], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en *Œuvres*, ed. cit., pp. 85-92). El visionario sería, justamente, aquel que rompe con la forma habitual de percibir en un medio homogéneo; aquel que, en todo actual, ve el desbordamiento de lo virtual (IT 109). El hombre es, por así decir, el animal que descubre que no sabe de qué visiones es capaz, de las que vuelve transformado, debilitado, con los ojos inyectados en sangre (cfr. CC 14; QP 44). Una vez más es Spinoza el modelo a imitar para Deleuze: en el método geométrico no se trata de reducir la vida al pensamiento, sino que «se trata del tercer ojo, del ojo que permite ver la vida más allá de todas las falsas apariencias, las pasiones y las muertes. Para esa visión se precisan las virtudes, humildad, pobreza, castidad, frugalidad, no ya como virtudes que mutilan la vida, sino como potencias que la desposan y la penetran» (SPP 23). Lo único que el vidente ve es la inmensidad virtual de la vida inmanente.

de percibir y de sentir la expresa Deleuze en la fórmula según la cual «tenemos que inventar nuestras líneas de fuga» y crear el medio para creer en este mundo. Todo es posible, porque lo posible tiene que ser creado. Todo es posible, pero nada está aún dado, porque lo posible exige un proceso de creación, de invención, de extracción. Como dice Zourabichvili, crear lo posible es «crear un agenciamiento espacio-temporal colectivo inédito, que responde a la nueva posibilidad de vida creada en sí misma por el acontecimiento o que sea su expresión. Una modificación efectiva de la situación no opera con el modo de la realización de un proyecto, porque se trata de inventar las formas sociales concretas que corresponden a la nueva sensibilidad, no pudiendo provenir la inspiración más que de ésta. La nueva sensibilidad no dispone de ninguna imagen concreta adecuada: desde este punto de vista, no hay ninguna acción que no sea ya creativa, guiada no por una imagen o un proyecto que preforma al futuro, sino por signos afectivos que, de acuerdo con una fórmula capital, “no se asemejan” a lo que los actualiza. Ir de lo virtual a lo actual, siguiendo un proceso real en sí mismo; no de lo imaginario a lo real, siguiendo una trayectoria actual en sí misma».²³¹

Cierto que este nuevo *pathos* contrasta con el que emergía del primer Deleuze²³², del Deleuze del optimismo más netamente nietzscheano. El Deleuze maduro es consciente de que «puede ocurrir que creer en este mundo, en esta vida, se haya convertido en nuestra tarea más difícil o en la tarea de un modo de existencia por descubrir sobre nuestro plano de inmanencia actualmente» (QP 72). Pero es evidente que el deseo de una nueva humanidad, de una nueva tierra, de un hombre libre, sigue estando ahí presente, como si dependiera de dos imperativos prácticos, uno ético y otro político, paralelos a las reglas del imperativo ontológico.

Un *imperativo ético* según el cual tenemos que actuar de tal modo que nuestra evaluación responda a la mayor profundidad virtual posible, para hacer del estado de cosas

²³¹ F. ZOURABICHVILI, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», cit., p. 346.

²³² Para la controversia entre el Deleuze de la ética radical de la alegría y el Deleuze de la última etapa, en la que predomina el discurso sobre la ignominia de la existencia actual, de la vergüenza y de lo intolerable — como si en esta última hubiese perdido Deleuze parte de su fuelle revolucionario —, me remito una vez más a PH. MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, cit., cap. 9 («L'Éthique de la résistance»). «¿Cómo explicar ese cambio de orientación [en Deleuze], dado que no podemos recurrir a ninguna nueva catástrofe que nos haría desesperar de la humanidad, o hacia el capitalismo en su devenir mundial, porque, más allá de algunas buenas razones, en efecto, para estar inquietos, no pueden haber de todos modos más motivos de desesperación que, pongamos, en la época de Spinoza?» (ib., p. 185). La razón para ese cambio de orientación lo detecta Mengue en el prejuicio revolucionario que consiste en una hostilidad de principio hacia el presente. La última filosofía de Deleuze no habría sabido «penetrar suficientemente en el tiempo que le ha tocado vivir para desprender su *positividad interna*» (ib., p. 189), de tal modo que se rebela contra el presente, que es «intolerable», sin haber comprendido del todo su positividad, sin haber sabido captar del todo su política afirmativa. En términos generales, Mengue echa en falta un *agenciamiento* revolucionario más estricto, más sostenido en Deleuze.

algo menos vergonzoso, más digno del acontecimiento. Tenemos que explorar todas las virtualidades de que somos capaces y actualizar en ese campo a los encuentros más intensos. Ser dignos del acontecimiento consiste, a este respecto, en hacer llegar el estado de cosas hasta su extremo virtual (cfr. SPE 248; P 100).

Y un *imperativo político* en virtud del cual tenemos que actuar de tal modo que la vergüenza por las condiciones actuales de existencia en el mundo se convierta en motivo y responsabilidad, más individual que colectiva, de nuestra acción, cuyo devenir es impredecible. La política está ligada a la potencia de actuar, pero «no sabemos cuál es esa potencia de actuar, ni cómo adquirirla o recobrarla. Y es evidente que si no procurásemos devenir activos concretamente, nunca lo sabríamos» (SPE 206). Tenemos que experimentar, tenemos que poner la vida en juego para saber qué es activo en la vida. De ahí mi opinión de que el eterno retorno no es efectivo como potencia ética a esta altura de la obra de Deleuze. El eterno retorno es un arma contra el devenir-reactivo, pero no produce el devenir-activo como tal, sino que lo estimula, lo guía: sólo se deviene «concretamente». Los encuentros y las líneas de fugas que producen son los elementos que no sólo renuevan al eterno retorno en el sistema deleuzeano, sino que lo conducen a la pura inmanencia y lo sustituyen por esa misma razón. Al fascismo del poder tenemos que oponer algo más inmediato e inmanente que el eterno retorno, tenemos que oponer las líneas de fuga activas y positivas (cfr. PP 32). La política en Deleuze es, correlativamente, más individual que colectiva, no se mueve en el círculo infinito del retorno, sino a través de los «pequeños acontecimientos».²³³

Los buenos encuentros son los que nos amplían, los que nos ayudan a entrar en una individuación superior o en una multiplicidad con más dimensiones, más rica en virtualidades, más artística, con una percepción más amplia²³⁴. Los buenos encuentros son la razón para creer en este mundo, la expresión de toda una «conversión en la creencia» (IT

²³³ Cfr. PP 231. Ver también C. V. BOUNDAS, «Transgressive theorizing: a report to Deleuze», cit., p. 334: «la aparición de lo nuevo y la afirmación del “azar objetivo” están presentes en el modo transgresivo con que Deleuze elabora sus teorías. Soy de la opinión de que el eterno retorno es la estrategia intervencionista del filósofo contra el devenir-reactivo de las fuerzas. Pues no basta con la simple afirmación de la diferencia para llevar a cabo la transvaloración de los valores. Tanto las fuerzas reactivas como las bellas almas son capaces de dicha afirmación. Pero el teórico transgresivo interviene mediante una segunda afirmación que produce diferencias que ella misma crea al renunciar a los últimos vestigios de la identidad a favor de todos los mundos posibles. Es el suyo un pensamiento rizomático, en lugar de ser arborescente».

²³⁴ Para una crítica de esta perspectiva puede verse V. DESCOMBES (1979), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (trad. de E. Benarroch), Cátedra, Madrid, 1982, esp. pp. 232-234. Descombes opina que la concepción deleuzeana «conduce al idealismo más absoluto» porque el hombre del final de la historia debería ser el hombre activo, sin serlo de hecho en la actualidad. En realidad, creo que la clave está en que Deleuze nunca renunció a Marx. Antes de su muerte Deleuze proyectaba la redacción del que sería su último libro con el título de «Grandeza de Marx» (existen diversas fuentes sobre este particular). De ahí que exista en su obra un elemento utopista o revolucionario.

223-224), la oportunidad que nos queda para trazar nuestro pequeño devenir revolucionario y conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable (PP 231). Pero no existe, según Deleuze, un método trascendental para discernir los buenos encuentros; sólo existe, como hemos comprobado repetidamente, una sabiduría práctica y una larga preparación para ser menos pasivos, puesto que «cuanto más pasivos somos, menos aptos somos para ser afectados de un gran número de maneras» (SPE 225). Vemos así cómo están ligados los imperativos al devenir concreto: otro grado de afectividad y otro grado de actividad implican a otro individuo, en una relación radical entre el hombre y el mundo, cuya *categoría ético-política fundamental es la vida*.

PARTE IV

HACIA DONDE SE REPLIEGAN CONJUNTAMENTE LOS PRINCIPIOS

CAPÍTULO 10

GRANDEZA DEL NATURALISMO

«Nada me distingue ontológicamente de un cristal, una planta, un animal o del orden del mundo; [...] eso es la complejidad misma, a lo que se ha denominado ser» (M. SERRES).

A fin de soslayar todo malentendido, debemos aclarar cuanto antes que quedará aquí excluida del Naturalismo toda discusión concerniente al fisicalismo, a la teoría naturalizada del conocimiento, al naturalismo ético, al materialismo eliminativista, a la cibernética o a cualquier otro reduccionismo, naturalización, giro lingüístico o computacional de la filosofía. Puede uno conceder que el naturalismo ha sobrevivido precisamente gracias a su generalidad y vaguedad²³⁵; ahora bien, para lo que aquí nos interesa, vamos a atenernos estrictamente al sentido que más fecundo parece para el naturalismo que sobrevuela la obra de Deleuze, esto es, para un naturalismo como resultado de la inmanencia absoluta. El naturalismo no consiste obviamente en la simple afirmación de que somos seres naturales. El naturalismo consiste más bien en afirmar que el pensamiento y el tiempo, lo virtual y lo actual pertenecen a la misma naturaleza²³⁶. Conforme a este principio, el naturalismo piensa al mundo como una estructura viva, es decir, no convierte a la vida del mundo en el don de una trascendencia o de los dioses. El punto de vista del naturalismo descansa en que la vida no es transferida a la Naturaleza: *la Naturaleza es la vida que no tiene más allá*. La Naturaleza es «una vida que ha dejado de vivirse a partir de la necesidad, en función de los medios y de los fines, sino a partir de una producción, de una productividad, de una potencia, en función de las causas y de los efectos» (SPP 9).

²³⁵ G. KEIL, *Kritik des Naturalismus*, W. de Gruyter, Berlin, 1993, esp. «Einleitung». Una definición general del Naturalismo podría consistir en aquella comprensión del hombre, de la historia, de la cultura, de la ética y del arte mediada por las categorías elaboradas para la explicación de la naturaleza. De esta definición se sigue que será naturalista el intento de superar toda disociación entre el hombre y la naturaleza, y de introducir activamente en la autocomprensión humana nuestra pertenencia fundamental a la naturaleza. Contiene entonces el naturalismo, como plataforma metafísica, un principio de *continuidad* entre la naturaleza y el hombre, una tesis de *inclusividad* y un postulado de *inmanencia*. A diferencia de Keil (cfr. ib., cap. V), en mi opinión podemos elaborar un concepto cualitativo de naturaleza que no presuponga intencionalidad alguna, precisamente haciendo uso del componente expresionista que Deleuze acusa en el naturalismo de Lucrecio, Spinoza y Nietzsche.

²³⁶ En parecidos términos entiende Gernot Böhme el proyecto de una moderna fenomenología de la naturaleza, en la que los polos del objeto y del sujeto se reúnen en la medida en que la experiencia de la naturaleza exterior es simultáneamente experiencia propia. La fenomenología de la naturaleza es, dice Böhme, conocimiento de la naturaleza como autoconocimiento. Cfr. G. BÖHME, «Phänomenologie der Natur — ein Projekt», en G. BÖHME u. G. SCHIEMANN (Hrsg.), *Phänomenologie der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1997.

(10.1) EL PRINCIPIO ESPECULATIVO DE LA NATURALEZA

El principio de la Naturaleza para Deleuze es la ilimitada vida no-orgánica, una vida terrible que ignora los límites del organismo (IM 75). La vida es el nombre del ser natural en la ontología materialista de Deleuze. Se trata de una vida compleja, de una naturaleza que permite una creciente complejidad, una *complicatio*, que se dice en el mismo sentido de todos los seres. Observa Whitehead que «la vida degenera si se aprisiona en los grilletes del mero conformismo. La capacidad de incorporar elementos de experiencia vagos y desordenados resulta esencial para el avance hacia la novedad»²³⁷. La cuestión es que la naturaleza como vida inmanente inorgánica quiere decir que la naturaleza está abierta, que la creación de nuevos seres, agenciamientos, composiciones y líneas es posible. La vida es el crecimiento de nuevas relaciones, externas cada vez a los términos de los que proceden. Esta vida inmanente hace que la naturaleza no esté saturada, que haya lugar para nuevas sustancias, nuevos devenires, seres con más afectos. «La no-saturación de la naturaleza viva», explica Bernard Saint-Sernin, «se traduce asimismo por la creciente complejidad de los seres organizados. Se insiste de este modo en la idea de que la evolución de la naturaleza está marcada por la aparición de procesos, de formas de existencia y de seres que son nuevos y cuya complejidad supera a la de los seres de los que provienen».²³⁸

No se trata de otra cosa en Deleuze, en el principio de la naturaleza en Deleuze: una naturaleza viva e inmanente que se expresa en sus actualizaciones, implicando éstas una diferenciación respecto de las virtualidades de las que provienen y siempre en un mundo capaz de transformación, es decir, susceptible de crear en él «líneas de fuga» hacia el *caosmos*. El principio de la naturaleza es el sentido de *una totalidad viva que no totaliza a sus elementos*, esto es, que adquiere el ser de una multiplicidad heterogénea, un ser conjuntivo: «la tarea de la filosofía de la Naturaleza consiste en eso: reconciliar a la humanidad consigo misma y con el universo. La separación entre leyes políticas de la ciudad, leyes de la tecnosfera y leyes de la naturaleza se ha vuelto peligrosa. Vivimos en la disonancia entre esos registros de leyes; nuestra tarea consiste en comprender, en la medida de lo posible, las condiciones de su compenetración y de su armonía».²³⁹

De acuerdo con Jürgen Mittelstrass, como la vida *sin* la naturaleza no es posible y en las culturas racionales una vida *en* la naturaleza ya no es posible, como cometido de estas

²³⁷ A. N. WHITEHEAD (1938), *Modes of Thought*, The Free Press, New York, 1985, p. 79.

²³⁸ B. SAINT-SERNIN, «Y a-t-il place, aujourd'hui, pour une philosophie de la nature?», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 93 (janvier-mars 1999, Séance du 21 novembre 1998), Vrin, Paris, 1999, pp. 19-20.

²³⁹ *Ib.*, p. 25.

culturas queda «una vida razonable *con* la naturaleza», cometido con el que entran en relación numerosos problemas éticos. El nuevo camino hacia la comprensión de la naturaleza tiene que ser, según Mittelstrass, *antropológico*, en el sentido de que «el hombre tiene que volver a aprender que es una parte de la naturaleza y que la naturaleza es la *esencia de la vida*. Donde no hay naturaleza, tampoco hay vida; no sólo porque la vida necesite a la naturaleza, sino porque la vida es, en realidad, la naturaleza». De manera que una vida con la naturaleza no sólo es recomendable por razones económicas y ecológicas en tanto que alternativa al dominio sobre la naturaleza, sino que es algo sin lo cual «dejaríamos de ser seres humanos»²⁴⁰. Como decía Cangilhem, el hombre es «el ser vivo separado de la vida por la ciencia y que intenta volver a unirse con la vida a través de la ciencia»²⁴¹ o, en nuestro caso, a través de la filosofía de la Naturaleza. Por su parte, inspirado en Jonas y en Lenoble, Hans Lenk defiende que, sea como fuere, también el hombre, todo hombre, está sujeto a las leyes naturales, como parte y miembro de la naturaleza; pese a todo su poderío técnico en tanto que ser único, en el orden total del cosmos no es el hombre más que una pequeña partícula impotente, pero cuyo poder relativo (como *Homo faber technologicus*) tiene que despertar en él una llamada a la responsabilidad, es decir, convertir a la naturaleza en objeto de su especial responsabilidad.²⁴²

Y para Hans Michael Baumgartner, «vivimos en, con y contra la naturaleza. Tal es nuestra relación con la naturaleza y su relación con nosotros. Se trata sin duda de un testimonio enigmático, pero que proporciona justamente la estructura para la que la reflexión filosófica del concepto de naturaleza sigue siendo apropiada. La reconciliación y la mediación última entre la naturaleza y el hombre no nos es posible ni filosófica, ni científica, ni vitalmente. La naturaleza debe permanecer abierta, pero no por ello tenemos que dejar de pensarla, abordarla, explicarla una y otra vez. Incluso esta manera de proceder nos conduce a nosotros mismos y nos muestra lo que somos: no una razón absoluta, sino una razón finita. Pero al mismo tiempo la estructura de la razón finita se vislumbra sobre sí misma; describe a la razón en su esencia como esperanza, como desiderium, como estructura de la esperanza, que por sí misma no puede cumplir esa esperanza de

²⁴⁰ J. MITTELSTRASS, «Leben mit der Natur. Über die Geschichte der Natur in der Geschichte der Philosophie und über die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur», en O. SCHWEMMER (Hg.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Klostermann, Frankfurt a./M., 1987, esp. pp. 54-62.

²⁴¹ G. CANGUILHEM (1957, 21965), *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1998, p. 86.

²⁴² H. LENK, «Homo Faber — Demiurg der Natur? Kritische Bemerkungen zu neueren naturphilosophischen Fehlschlüssen», en B. KANITSCHIEDER (Hg.), *Moderne Naturphilosophie*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1984, esp. pp. 121-123.

reconciliación y totalidad»²⁴³. Si, como cree Baumgartner, quien habla de naturaleza «siempre posee (formaliter) una metafísica»²⁴⁴, ¿qué metafísica de la naturaleza poseemos? ¿Cuál es nuestro naturalismo?

No es un naturalismo que rechace todo lo que está elaborado por el hombre (el presente mismo), poniendo su atención en el pasado y en el futuro. No es que el naturalismo niegue al hombre, cuya existencia es artificial, fáctica, cultural, de tal modo que toda filosofía de la existencia humana tenga que constituirse como una anti-Naturaleza, puesto que los encantos de la Naturaleza impiden al hombre considerarse tal como es, es decir, trágico, un artificio del azar; como si el naturalismo quisiera hacer de la Naturaleza una especie de doble de lo real para no tener que aceptar con todas las consecuencias la existencia, para protegernos de lo real²⁴⁵. Mejor dicho, no es que el naturalismo desvíe y confunda al hombre respecto de su auténtica naturaleza, que es trágica y sin otro sentido que la alegría por la existencia misma: el naturalismo que auspicia la obra de Deleuze (un naturalismo más allá de lo natural y de lo artificial) se confunde con la apertura al infinito virtual cuyos productos son tanto naturales como artificiales, esto es, al acontecimiento.

Badiou ha visto bien que el proyecto de Deleuze consiste en exponernos al infinito, a la vida ilimitada, a lo intempestivo, a la «intemporalidad temporal que recibe el nombre de acontecimiento». El pensamiento tiene que ser fiel al infinito del que depende. Así explica Badiou que la única prescripción negativa de Deleuze consiste en «combatir al espíritu de finitud, combatir a la falsa inocencia, a la moral de derrota y de resignación, contenida en la palabra “finitud”, y en las laxantes proclamaciones “modestas” sobre el destino finito de la criatura humana. Y una sola prescripción afirmativa: no confiar más que en el infinito»²⁴⁶. Deleuze no parte del hombre ni de un análisis de la finitud. Su interés se centra más bien en lo ilimitado, en lo que aún no ha recibido forma alguna, en la materia-vida. Prescinde de la noción de sujeto, pero no dejar de contar con la de individualidad como centro de elección, de contra-actualización y de devenir, en la medida en que la individualidad está cargada de realidad pre-individual o rodeada por una zona de indeterminación.

Deleuze nos ofrece en realidad una descripción ontológica de la vida del mundo, al que la vida de los hombres pertenece inmanentemente. Se trata de pensar el infinito, aunque sea caótico e impensable, al que todo pertenece. No es una pregunta por la

²⁴³ H. M. BAUMGARTNER, «Metaphysik der Natur. Natur aus der Perspektive spekulativer und kritischer Philosophie», en L. HONNEFELDER (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaft*, Alber, Freiburg/München, 1992, p. 262.

²⁴⁴ Ib.

²⁴⁵ Me refiero aquí críticamente al Clément Rosset, sobre todo, de *L'anti-Nature* (1973), P.U.F., Paris, 1995.

²⁴⁶ A. BADIOU, «Deleuze, sur la ligne de front», en *Magazine littéraire*, 406 (2002), p. 20.

eternidad: no «cómo llegar a lo eterno, sino ¿con qué condiciones permite el mundo objetivo una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación?» (P 107). El individuo crea novedades mediante *la extensión activa de sus relaciones*, es decir, mediante la ampliación de su esencia en una composición más potente, hacia un pliegue más profundo. Porque la ampliación no tiene aquí un significado meramente extensivo, sino también intensivo, por la extracción de nuevos virtuales, por nuevos plegados de la materia. Deleuze piensa el ser de los individuos en el ser del mundo (los individuos se constituyen en un plano de organización concreto) y el ser del mundo en el ser de la inmanencia, en un caosmos (los planos de organización se constituyen en el plano de inmanencia), al que los principios son inmanentes: sencillamente, los principios son principios de la vida, *no hay principios externos a la vida*.

Deleuze aspira, por tanto, a describir una vida depurada de toda trascendencia, o a la inmanencia como pura vida (TE^b 359-363). Sometemos a la inmanencia a una «prolongada desnaturalización» (QP 136) cuando inventamos una trascendencia, un sujeto o un concepto a los que la hacemos inmanente. Si no pensamos la inmanencia con un pensamiento-naturaleza, si la inmanencia no es la naturaleza, la traicionamos haciéndola inmanente a otra cosa. De este modo, la naturaleza, como principio de producción de lo diverso, es «una *variedad*, un conjunto móvil, por tanto, de composiciones y combinaciones no totalizables que nos remite a la idea riemaniana de *multiplicidad*, que figura en la base de la ciencia nómada de Deleuze para la que la producción de lo diverso está garantizada por un principio de causalidad, el *clinamen* atómico, cuya ley expresa la imposibilidad de “reunir las causas en el todo”». ²⁴⁷

El principio de la naturaleza es el infinito, proceder por infinitudes. Y cometido del pensamiento es, por tanto, acceder «al movimiento infinito que lo libera de lo verdadero como supuesto paradigma y reconquista una potencia inmanente de creación. Pero para lograrlo sería necesario que el pensamiento se remontase hasta el interior de los estados de cosas o de los corpus científicos en vía de constitución, con el fin de penetrar en la consistencia, es decir, en la esfera de lo virtual que no hace otra cosa que actualizarse en ellos. *Habría que remontar el camino por el que la ciencia desciende* y en cuya base planta la lógica su campamento. [...] Pero esa esfera de lo virtual, ese Pensamiento-Naturaleza es aquello que la lógica sólo puede mostrar, de acuerdo con un famoso adagio, sin poder captarlo nunca en proposiciones, ni relacionarlo con una referencia» (QP 133). Deleuze hace gravitar a la filosofía sobre la tarea de pensar a la inmanencia en términos absolutos, pensar la

²⁴⁷ CH. DI MARCO, *Deleuze e il Pensiero Nomade*, Franco Angeli, Milano, 1995, p. 123.

desterritorialización absoluta, el campo de lo virtual, lo cual implica la instauración del plano de inmanencia de un Pensamiento-Naturaleza. Se trata entonces de remontarnos desde el estado de cosas hasta el acontecimiento, desde el organismo hasta el cuerpo sin órganos, desde la organización relativa hasta el caos, desde allí donde la vida está aprisionada hasta la vida ilimitada. «Liberar a la vida» consiste en hacerla coincidir con la inmanencia, con su estado no-orgánico, donde la vida se virtualiza infinitamente. Este proceso es inagotable e indecible, abierto en sí mismo, pues «nunca realizamos todo lo posible, en realidad lo creamos a medida que lo realizamos» (E 57). Pero la filosofía de Deleuze, cuya tarea efectiva ha consistido en demostrar la existencia de una virtualidad caótica, no se conforma con ella, sino que desea darle una consistencia, una «consistencia propia a lo virtual» (QP 112), en el plano inmanente de producción y creación.

La vida inorgánica de Deleuze no es equiparable al impulso vital de Bergson. Deleuze no habla de una evolución creadora, sino de devenires creadores, que no desembocan en el hombre, sino que producen un devenir-hombre conectado a otros muchos devenires, dando lugar a un «extraño discurso que tenía que renovar a la filosofía» (LS 131). La filosofía se renueva con esa lógica de las relaciones externas, la lógica de las relaciones con el Afuera. El Afuera no es lo contrario del Adentro, sino un lugar o una materia tan remota que anula toda distinción posible entre el adentro y el afuera, pues aún depende esta distinción de un plano de organización. Es la materia a partir de la cual construimos nuestros materiales, la vida en la que vivimos. Por eso es el Afuera infinitamente más próximo que todo mundo interior (cfr. F 92; MP 467; IT 276) y nos sensibiliza por ello mismo con la idea de que la pluralidad de concepciones del mundo no debe oscurecer la realidad de que es un único y mismo mundo el que habitamos y compartimos.²⁴⁸

El problema fundamental de la ontología pura de Deleuze puede ser definido en este momento como *el problema del elemento genético en el que todos los seres consisten unívocamente*. Si este elemento genético es necesariamente único e infinito —ya que no puede ser inmanente a otra cosa— y si además tiene que presentar una única vitalidad —ya que la vida no puede ser inmanente a algo que no está vivo—, ¿cómo podemos concebir una unidad realmente unificadora y viva de lo que sabemos que es infinito? ¿De qué modo definir a un Universo global que está vivo? Dicho de otro modo, ¿cómo pensar a la Naturaleza en tanto que toda la realidad, como un Todo en cierto modo extrínseco a las partes que nunca acaba de totalizar?

²⁴⁸ Para un análisis histórico y filosófico de la transformación del concepto de mundo, véase P. CLAVIER, *Le concept de monde*, P.U.F., Paris, 2000.

El filósofo, escribe Marcel Conche, tiene ante los ojos a la Naturaleza en su conjunto, como existencia de toda la realidad, como el Todo. Pero es el Todo el objeto que le está vedado a la ciencia. Sin embargo, el Todo no se presenta como Todo, la Naturaleza sólo se da inmediatamente «a través del rostro que nos ofrece y ese rostro es el mundo. No está de más filosofar a partir de la presencia del mundo, por la sencilla razón de que no está de más filosofar no a partir de la creencia, sino a partir de la evidencia de lo que se muestra, de lo que se ofrece, y lo que se ofrece es el mundo»²⁴⁹. Pero el mundo sólo es el momento inmediato de una infinitud, algo que se nos presenta estructurado, puesto que de otro modo no podría presentarse. «La pregunta se convierte entonces en ésta: ¿qué ocurre con el ser del mundo? Estando estructurado, el mundo es necesariamente finito. En consecuencia, su presencia no es una presencia última»²⁵⁰. Al contrario, la presencia del mundo es la presencia estructurada de algo que, en el fondo, no aparece, que sólo aparece en la estructura de la presencia, sostenida por algo que no está estructurado como una presencia. La presencia es, por tanto, el borde de lo actual, el extremo, podríamos decir, de lo que no se presenta, el horizonte absoluto en el que todo horizonte fáctico aparece.

Así pues, se pregunta Conche, «¿qué existe más allá y más acá de ese borde? La cuestión no es especular o argumentar, sino atenernos a la evidencia de una presencia. Pero la presencia de la Naturaleza es indisociable de la presencia del mundo. Pero la Naturaleza se da al mismo tiempo como algo diferente: el mundo es más bien estructura, pero la Naturaleza es más bien una potencia. El mundo está limitado por un horizonte. Más allá está aquello mediante lo cual se halla englobado. [...] Ser en el mundo es además estar relacionado con la Naturaleza. El mundo es el rostro, el aspecto que tiene la Naturaleza para nosotros. Pero la Naturaleza lo engloba, lo sostiene, y si engloba y sostiene al nuestro, también engloba y sostiene a muchos otros, una infinitud. Así como podemos pensar sin esfuerzo que el mundo tiene límites, en la misma medida está excluido para el pensamiento que la Naturaleza tenga fronteras: ¿qué habría más allá? La Naturaleza carece de más allá: es la Englobante universal. Ya Anaximandro había sabido pensar a la naturaleza como infinita y a los mundos como obra suya».²⁵¹

Se nos muestra entonces la Naturaleza como mundo. La Naturaleza es ilimitada, no-creada, englobante, pero aparece, queriendo esto decir que halla un salto dentro de sí misma, como un pliegue, un quiasmo, un no-poder-no-aparecer puesto que, siéndolo todo, también es lo que aparece. Es la materia que aparece, pero también y más profundamente

²⁴⁹ M. CONCHE, «Penser la nature», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3 (2000), pp. 281, 283.

²⁵⁰ *Ib.*, p. 288.

²⁵¹ *Ib.*, p. 289.

una materia virtual en la que la materia se presenta; es el cuerpo, pero también y más profundamente como un cuerpo sin órganos en el que las organizaciones se presenta. Para Conche, en sus palabras, la Naturaleza es el Todo. «Es todo lo real. Lo real es aquello de lo que podemos decir que “es”. Lo que a veces es y a veces no, es no-Ser. El Ser es lo que siempre es. Pensar la Naturaleza es en primer lugar pensarla como lo que es o lo que hay, como el Ser. [...] Diremos entonces que la Naturaleza es única, inengendrada, imperecedera, infinita porque no está limitada por cosa alguna, pero no obstante es finita, en el sentido de que tiene su límite en sí misma, pues existe una naturaleza de la Naturaleza, en este caso en el sentido de que también es plena, sin carencia, completa, perfecta. La Naturaleza no se divide porque siempre es completa en cualquier parte, lo cual excluye que sea pura materia o cuerpo»²⁵². Al contrario, siendo completa y unívoca, según nos deja entrever Conche, la naturaleza nunca puede ser definida desde el exterior de lo que se da, no puede ser considerada como un donador de la presencia: «lo que hay es la Naturaleza como donadora, generadora de todas las cosas que vienen, por un momento, a la luz, y al mismo tiempo las engloba a todas en su potencia. Tenemos que decir en seguida que esa donación no tiene nada que ver con un gesto trascendente y oscuro. La donación se explicita y se despliega en el sin fin, trátase del tiempo incansable o de la vastedad inmensa. El tiempo y el espacio sólo tienen sentido real como aspectos de la Naturaleza. Desnaturalizados por la abstracción matemática, se hacen irreales. La extensión del espacio y del tiempo es igual a la extensión de la Naturaleza. Y como nada yace fuera de la Naturaleza, nada de lo que nace de la Naturaleza está fuera del espacio y del tiempo. La Naturaleza significa cambio universal, es decir, para todo ser el devenir y el perecer».²⁵³

Conche concibe a la naturaleza, por tanto, de acuerdo con su pura condición de inmanencia absoluta, a la que es inmanente la estructura de la presencia y sin ningún misterio de donación. Todo viene a presencia en la naturaleza, pero lo que se presenta se estructura como un mundo, se limita en su manifestación, se organiza en el aparecer. La Naturaleza, en tanto que todo de lo real, se sustrae a toda condición de organización que la limitaría y no puede estar unificada, por tanto, como un conjunto ordenado, estable y completo de realidades. En efecto, «si la Naturaleza no está estructurada, tampoco está unificada, salvo a la manera, quizá, de un *inmenso tapiz cuyos motivos se unen unos a los otros por continuidad*»²⁵⁴. La naturaleza es un todo, pero que no se ordena como una totalidad estructurada en sí misma, sino más bien como una infinidad abierta en la que se suceden las

²⁵² Ib., p. 292.

²⁵³ Ib., p. 294.

²⁵⁴ Ib., p. 297. Compárese con la idea deleuzeana de la naturaleza como *patchwork*, en *supra*, § 3.1.

finitudes, los mundos, la presencia. Pensar la Naturaleza es pensar una potencia infinita respecto de la cual es ya el pensamiento una presencia, una estructura, a la que se le escapa el infinito como tal. Sólo se puede pensar en los límites. Y el Pensamiento-Naturaleza es el límite inmanente del pensamiento. Pensar la Naturaleza es «pensar su múltiple infinitud y pensarla, por tanto, como algo que, desde diversos puntos de vista, no nos puede ser comprensible. La Naturaleza es infinita en tanto que es el Todo, dado que, fuera del Todo, nada hay, luego nada la limita. [...] En definitiva, *la Naturaleza es infinita en fecundidad puesto que nada, nunca, es absolutamente igual a otra cosa que es o haya sido*».²⁵⁵

La idea es, en el fondo, también deleuzeana. La única realidad existente es la Naturaleza, como infinita multiplicidad diferencial, resultando el concepto de «mundo», en tanto que el mundo es una actualización de la naturaleza, más limitativo²⁵⁶. La Naturaleza sería así la materia-vida destratificada y el mundo el conjunto de los estratos. El carácter absoluto de la naturaleza es lo que la hace *inmanente sólo a sí misma* y lo que, correlativamente, hace pertenecer a ella una vida ilimitada, de la que es indiscernible.

Desde otra línea, pero con resultados congruentes con nuestra investigación, explica Heinrich Rombach que «no hay ningún “ser muerto”, todo vive y todo se organiza en procesos que se generan a sí mismos, procesos que se forman, surgen y completan a sí mismos. Todo está vivo, también el cosmos»²⁵⁷. Desde su ontología estructural, entiende Rombach que en el mundo como «estructura», es decir, como acontecer de un único proceso ontológico, «se difuminan las fronteras ontológicas y el hombre insta una hermandad con todos los seres. Con ello adquiere el hombre, sin embargo, un mayor sentido cosmológico, dado que lo que experimenta en su propia estructura vital puede ser extendido, *mutatis mutandis*, al resto de estructuras del cosmos, aunque tengamos que llevar muy lejos al *mutande* y mutarlo con mucha imaginación. Pero la naturaleza es mucho más imaginativa que las ciencias naturales. El “mundo” es algo inagotable y casi inconcebible».²⁵⁸

Rombach establece además una interesante distinción entre «mundo» y «situación». El mundo como tal es inabarcable para la conciencia, por lo que tenemos que aprehenderlo en la forma concreta de una situación: «cada situación es una manifestación de su mundo, con las condiciones concretas de la existencia física». Por más que filósofos de altura como

²⁵⁵ Ib., p. 300 (c.m.).

²⁵⁶ Y. QUINIOU, «Marcel Conche, le matérialisme et la morale», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1 (2004), pp. 49-57.

²⁵⁷ H. ROMBACH, «Die Welt als lebendige Struktur», en *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*, Rombach, Freiburg i.Br., 2003, p. 16.

²⁵⁸ Ib., pp. 16-17.

Heidegger y Jaspers lo hayan intentado, la «relación dinámica» entre el mundo y la situación, dice Rombach, no ha sido aún claramente expuesta. «De ahí se colige que cada situación representa una intermediación con la totalidad del mundo y, al mismo tiempo, una intermediación de la totalidad del mundo con el devenir concreto de los individuos, pero que sobre todo produce, por medio de esa relación, una dinámica sugestiva y que determina profundamente al fenómeno de la existencia humana. [...] Cuanto más se abren las situaciones al mundo, más capacidad poseen para dejar entrever al todo y más clara y vívida es su dinámica. Cuanto más breves sean las situaciones, más coartada y restringida será su dinámica»²⁵⁹. Podríamos decir que la situación es el plano de organización que inclina al pliegue hacia un determinado aspecto de la interioridad y que la profundidad del pliegue, en su situación concreta, determinará su capacidad de visión (distinta-oscura) del mundo.

Otro aspecto relevante de la ontología relacional de Rombach para lo que aquí nos ocupa tiene que ver con su particular lectura de la univocidad. Según Rombach, más que decir que “todo *es*”, deberíamos decir que “todo *salta*”. En el lugar de Dios, del Ser o de la Nada sitúa Rombach al salto originario (*Ursprung*), del que todo proviene. «Todo lo que es tiene su salto originario. No existe “el” salto originario para todo; lo único que podemos decir es que todo tiene su salto originario. Todo lo que erróneamente llamamos Ser o ente se halla, en realidad, aprehendido en un movimiento mediante el que ha saltado del salto originario y en cuyo saltar originario permanecerá mientras viva. No hay más que saltos (*Springen*). El saltar es, por tanto, originario cuando en el saltar no sólo salta la cosa, sino también lo Abierto hacia cuyo interior se produce el saltar. [...] Denominamos “vida” al surgir (*Entspringen*) en tanto que el todo que salta conjuntamente en todo saltar. Al surgimiento lo percibimos como “vivo” que contiene en sí mismo a ese saltar, que trae consigo a la vida misma, es decir, al salto originario como tal, y lo Abierto, hacia el que se produce el saltar, que se abre y remite a esa concreción respectiva. De modo que lo que surge, el surgir, la procedencia del surgir y la destinación del saltar son aquí una y la misma cosa. Con el término “vida” nos referimos a ese Uno indiscernible en el que se reúnen todos los momentos del proceso. [...] Con todo ser vivo acontece “la” vida. El ser vivo ha dejado de ser una “parte” en la vida, porta (*trägt*) en sí al conjunto de toda la vida. *No hay ninguna vida incompleta, ninguna porción de vida, tampoco participaciones en la vida, sino que sólo hay vida real y total*»²⁶⁰. La vida absoluta salta o se origina con la vida que se origina en ella, sin separación alguna porque la vida particular es portadora de la vida misma, *inmanente* a ella,

²⁵⁹ Ib., pp. 19, 20-21.

²⁶⁰ H. ROMBACH, «Das wovon alles ausgeht», en *Die Welt als lebendige Struktur*, cit., pp. 150-151 (c.m.).

complicada en ella. Resuena en esto último la misma temática que la del «precursor oscuro» de Deleuze. El precursor aparece cuando aparece aquello cuyo aparecer ha hecho posible el precursor, como si saltase conjuntamente con aquello que salta en él. La naturaleza salta conjuntamente con todo lo natural y se oculta en el saltar mismo, se realiza en ella la inmanencia mutua del saltar y del salto, del fondo pre-individual y del individuo.

Ha podido entenderse de este modo que el camino recorrido por el naturalismo partiese desde la griega *physis* (que no es nuestra Naturaleza, ni creación divina ni un panteístico Deus sive natura) hasta la latina *natura* (como naturaleza que comienza a estar matematizada y ser racionalmente cognoscible), atravesando en nuestros días diversos caminos de vuelta a la *physis*, a la naturaleza que ama ocultarse y con la que el hombre, sin embargo, puede entablar un diálogo: «el eslogan no reza ya “volver a la naturaleza”, sino “volver a la φύσις”. Expresado contemporáneamente: en lugar de la reivindicación moderna de un retorno a una Naturaleza, que siempre estará determinada por la racionalidad humana, podría situarse aquí el postulado postmoderno del retorno a una φύσις, con la que el hombre dialoga. El camino “desde la Physis a la Naturaleza” puede transformarse en el camino de vuelta “desde la Naturaleza a la Physis”. Pero en este cambio de sentido se manifiesta que el camino de venida y el de vuelta son recíprocos, que son “uno y el mismo”, como decía Heráclito, bien que, en lo que se refiere a la necesidad histórica y al destino del hombre, no es en absoluto baladí saber en qué camino nos hallamos».²⁶¹

El origen de este cambio de rumbo ha sido analizado por algunos autores en el concepto de naturaleza de la metafísica medieval, en la que se opera el tránsito desde la interpretación platónica de la *physis* a la aristotélica, centrada esta última en la noción de «naturaleza *poiética*», y desde ésta a la aplicación de la *modalidad* al concepto de naturaleza. La comprensión de la naturaleza universal (*natura universalis*) se distancia decididamente respecto de la interpretación clásica del cosmos. Se produce en ese momento de la metafísica medieval y renacentista el abandono del «principio de plenitud» de la filosofía antigua, según el cual todo lo que es posible pasa al acto. El mundo actual pasa a ser considerado como uno más entre varios mundos posibles. La cosmología se ve así

²⁶¹ D. BREMER, «Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), pp. 241-264 (cit. p. 263). El autor se refiere a los argumentos a favor del indeterminismo en Física y al hecho de que «el mensaje actual de las ciencias naturales se dirige más bien a una transformación de la relación entre el hombre y la naturaleza», a un cambio en su «diálogo», por lo que ahora se reconoce que «a la naturaleza le corresponde una fuerza creativa e inventiva». La naturaleza de Deleuze se definiría entonces, de acuerdo con estas indicaciones, como una *physis* productiva, indeterminada, caótica, turbulenta y creativa, no como una *natura* estructurada ni determinada por ningún «plano de organización». La Naturaleza así entendida tendría una «dimensión suplementaria» y sería inmanente a aquello que le daría identidad de naturaleza, mientras que la *physis* sería el puro plano de inmanencia, sin otra dimensión. Esta distinción ha lugar en Deleuze.

profundamente enriquecida por los aspectos de la autonomía y la modalidad²⁶². Han sido precisamente las condiciones de no saturación, de no plenitud, es decir, de virtualidad, de metaestabilidad de la naturaleza, las que nos ponen en camino hacia una imagen de la naturaleza productiva. El puro producirse es el principio del sin-fondo de la naturaleza, el principio bárbaro de una naturaleza que no precisa de un Ser primero para darse y cuya fenomenalidad tiene que ser pensada como natividad en sí misma e irrepresentable en ningún origen²⁶³. La naturaleza es creativa y sus procesos son irreversibles, en un universo que tiene condiciones de «no-equilibrio» que abren una nueva dimensión del cosmos.²⁶⁴

(10.2) OBJETO Y ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

A diferencia de la perspectiva de la Física clásica, en la que el sujeto se oponía y mantenía a distancia de los objetos sobre los que pensaba y experimentaba, en la Física moderna se opera el cambio que puede describirse en la fórmula de «la interacción entre el sujeto y el objeto». Para el concepto de naturaleza tiene esto por consecuencia que la naturaleza adopta el carácter de «mundo» en cuya interacción tiene que considerarse el físico incluido, y para la filosofía, que la naturaleza es la totalidad a la que pertenecemos

²⁶² L. HONNEFELDER, «The Concept of Nature in Medieval Metaphysics», en CH. KOYAMA (ed.), *Nature in Medieval Thought. Some approaches East and West*, Brill, Leiden, 2000, pp. 75-93.

²⁶³ Cfr. L. VANZAGO, «Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling», en *Giornale di Metafisica*, XXV (2003), pp. 95-108. «La naturaleza ya no aparece en todo caso como *Abgrund*, es decir, ausencia de fundamento entendida como defecto, sino como *Ungrund*, es decir, ausencia de la necesidad misma de un fundamento. En este sentido encuentra Merleau-Ponty la expresión de Schelling: a la naturaleza, considerada como *Ungrund*, la llama Schelling, de acuerdo con la traducción de Merleau-Ponty, la “materia fundamental de toda vida y de todo existente, algo horrible, un principio bárbaro que puede ser superado, pero nunca dejado de lado”. [...] Esta *Erste Natur* es un principio bárbaro en tanto que no puede ser reducido a la representación, sino que, por contra, es su base y origen, aunque no es un origen directamente transmitido» (ib., p. 98). Véase también D. PAYOT, «“Un fond de nature inhumaine”. De l’origine des images», en *Revue d’esthétique*, 36 (1999), pp. 95-106.

²⁶⁴ Estas preocupaciones han pasado a formar parte activa de las discusiones filosóficas acerca de la creación de lo nuevo y de la cosmología gracias a la fuerte presencia de elementos filosóficos (sobre todo Whitehead y Bergson) en la obra de Prigogine y de Stengers, la cual impulsa una «nueva alianza» entre las «dos culturas». Cfr. I. PRIGOGINE et I. STENGERS (1979), *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris, 1986; y, para nuestros intereses aquí, sobre todo I. PRIGOGINE and I. STENGERS, *Order out of Chaos. Man’s new Dialogue with Nature*, Heinemann, London, 1984, de cuya conclusión conviene citar lo siguiente: «resulta verdaderamente notable que nos hallemos en el instante en el que se produce una profunda mutación en el concepto científico de naturaleza y, al mismo tiempo, de la estructura de la sociedad humana debido a la explosión demográfica. Se sigue de ello que necesitamos nuevas relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre los hombres mismos. Ya no podemos aceptar la distinción *a priori* entre valores científicos y valores éticos. Esta distinción era posible en la época en la que el mundo externo y nuestro mundo interno parecían combatirse mutuamente, siendo casi ortogonales. Ahora sabemos que el tiempo es una construcción y que implica, por tanto, una responsabilidad ética» (ib., p. 302).

unitariamente²⁶⁵. La filosofía de la Naturaleza no es desde luego concebible sin las ciencias naturales, pero tiene que evitar tanto sobrevalorar como infravalorar a estas últimas. La filosofía de la Naturaleza no puede ser una prolongación de la ciencia, ni prescindir de ella a la hora de tematizar a la naturaleza; pero en ningún caso tiene que sobrevalorar a la ciencia porque no puede ésta «producir visiones del mundo» ni un «concepto general de naturaleza». La primera es o se consagra a un conocimiento del todo, mientras que la segunda es el conocimiento metódico de objetos, es decir, conocimiento de objetos en el mundo. La filosofía de la Naturaleza no es intercambiable con la filosofía de la ciencia. La pregunta fundamental «de la filosofía de la Naturaleza “¿Qué es la naturaleza?”» tiene que desarrollarse a partir de la dialéctica de la pertenencia o no del hombre a la naturaleza. De aquí se sigue que la necesidad que tenemos de filosofía de la Naturaleza, una necesidad que podemos diagnosticar a partir de ciertos síntomas, se corresponde efectivamente con problemas reales que tenemos en nuestra relación con la naturaleza²⁶⁶, es decir, no problemas que tenemos en nuestros vínculos con la ciencia, porque los científicos no acostumbran a preguntarse qué es la naturaleza. «La filosofía de la Naturaleza empieza allí donde se plantea la pregunta “¿Qué es la naturaleza?”»²⁶⁷. Resulta obvio entonces, entiende Böhme, que la actual explosión de interés por la Naturaleza, especialmente por lo que hace a la biología y a la ecología, indique que nos aproximamos, tras el pre-socrático, el renacentista y el del Idealismo alemán, al «cuarto gran período» de la filosofía de la Naturaleza, en el que comienza a operarse el giro desde la Física hacia las ciencias de la vida, que integran decididamente al hombre en la naturaleza.

Nos acercamos a una gran «rehabilitación» de la filosofía de la Naturaleza porque es ésta la disciplina que mejor afronta el cometido crucial de «revisar» la relación actual entre el hombre y la naturaleza²⁶⁸. Así pues, la pregunta clásica por el ser de la naturaleza está sometida en nuestros días, según Böhme, a una importante modificación. La filosofía contemporánea de la naturaleza no se pregunta tanto por la naturaleza entendida como su *objeto* de conocimiento, sino más bien por la relación del hombre con ella, en la medida en que el hombre *es* naturaleza, y superando el hiato moderno —entre *res cogitans* y *res extensa*— que reduce a la naturaleza a un objeto inerte y separado²⁶⁹. Y es para Böhme la «carne», la

²⁶⁵ Cfr. arts. de FR. KAULBACH, «Natur» y «Naturphilosophie», en J. RITTER u. K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel, 1984, Bd. 6, pp. 468-478 y 535-560, respectivamente.

²⁶⁶ G. BÖHME, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1992, caps. 1 y 3 (cit. p. 37).

²⁶⁷ *Ib.*, p. 48.

²⁶⁸ *Ib.*, pp. 41, 45, 54n1.

²⁶⁹ *Ib.*, pp. 48-49, 51.

carne del hombre, el nuevo paradigma de la filosofía de la Naturaleza, puesto que «en la carne humana la relación con la naturaleza se convierte en una relación del hombre consigo mismo». Más que una filosofía de la razón es una filosofía de la carne, que precisa de una forma de «reflexión oblicua», la que nos abre la dimensión de nuestra co-pertenencia a la naturaleza, la dimensión de una antropología igualmente oblicua²⁷⁰. Considero que una filosofía de la carne así entendida, que pone en contacto al hombre con la naturaleza que contiene, que es la naturaleza en el hombre, la *Selbst-Natur-Sein* y la «esencia de la percepción corporal»²⁷¹, por cuanto la carne no es el cuerpo, sino más bien el plano de inmanencia en el que el cuerpo se forma, recorre una línea que tiende a converger con la línea de desterritorialización definida por el cuerpo sin órganos en el que se organiza el organismo. Y, si bien Böhme, hasta donde llega mi conocimiento, no cita a Deleuze, en este plano actuaría el cuerpo sin órganos en tanto que *carne no-formada*.

En Böhme existen otros tres aspectos que me gustaría destacar aquí. El primero es que Böhme critica a ultranza la dicotomía topológica clásica entre una naturaleza externa, separada, objetiva y una naturaleza interna, subjetiva y perfectamente cognoscible. A esta dicotomía la sustituye por la distinción entre «la naturaleza que nosotros no somos» y «la naturaleza que somos nosotros mismos». Esta última es «nuestra carne», mientras que la primera está conformada por aquel ámbito que viene a nuestro encuentro y en el que vivimos sin necesidad de que esté vivo en sí mismo, esto es, el espacio vital del hombre o medio ambiente. El segundo aspecto que quiero señalar es su concepción naturalista del hombre, según la cual el hombre no es más que un ser natural entre otros seres naturales, o, dicho de otro modo, que el hombre no es *nada más que naturaleza*, aludiéndose con ello al indicio de un consenso creciente acerca de que la dignidad del hombre no tiene que ser situada primariamente en su ser persona o en su racionalidad, sino en su corporeidad, en su ser natural²⁷². El tercer aspecto de las investigaciones de Böhme que nos es aquí de utilidad es la idea de que si la ética se pregunta actualmente qué es lo bueno para el hombre (y para el resto de la naturaleza), es decir, si la pregunta por la relación entre el hombre y la naturaleza se ha convertido, como todo indica, en una pregunta ética, su resolución depende de una correcta concepción naturalista, de un «conocimiento de la naturaleza» en

²⁷⁰ Ib., pp. 52-54. Cfr. G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1985, cap. 19 («Oblique Anthropologie»). Con este apelativo se refiere Böhme a una antropología cuya definición de hombre es relacional, haciendo depender la perspectiva de la mismidad de la de alteridad, la de racionalidad de la de inconsciencia, etc., es decir, ampliando el espectro de *determinación* de del yo hacia el Otro.

²⁷¹ La reflexión sobre todos estos temas se halla ampliada, aunque no sustancialmente renovada, en el reciente G. BÖHME, *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Baden-Baden, 2002.

²⁷² Ib., parte II («Die Bedeutung von Natur im menschlichen Selbstverständnis»).

tanto que «autoconocimiento»; así pues, las múltiples éticas que se ocupan de esa relación —bioética, ética de los animales, ética médica, ecológica, etc.— no tocarán suelo hasta que se realice una mutación en nuestra comprensión de la naturaleza misma, es decir, hasta que se desarrolle, dice Böhme, un conocimiento natural éticamente relevante, ciertamente ya iniciado, pero que carece aún de un desarrollo sistemático²⁷³. Éstas son las líneas maestras del naturalismo actual, según Böhme. Líneas que, sin embargo, parecen gozar de un amplio consenso en la disciplina y que definen las constantes de la actual filosofía de la Naturaleza.²⁷⁴

²⁷³ Ib., parte VI (Über ethikrelevantes Naturwissen). En nuestros días ha sido Klaus Michael Meyer-Abich quien más lejos ha llevado el intento de formular los «principios fundamentales de la filosofía práctica de la naturaleza», el primero de los cuales es la «convivencia» (*Mitsein*) de todos los seres naturales en el todo de la naturaleza. Véase muy especialmente K. M. MEYER-ABICH, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, Beck, München, 1997, esp. IV, 2; V, 1. Este autor hace en otros lugares la interesante distinción entre un *Mitwelt* natural al que pertenecemos y un *Umwelt* en tanto que naturaleza ya trabajada por las necesidades del hombre. La concepción de un mundo de coexistencia nos conduciría a «hacer las paces con la naturaleza».

²⁷⁴ R. BREIL, «Was ist Natur? Zur gegenwärtigen Stellung der Naturphilosophie», en M. KOBLER u. R. ZECHER (Hrsg.), *Von der Perspektive der Philosophie. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunkts in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit*, Verlag Kovač, Hamburg, 2002, esp. pp. 104-113, aclara que el significado actual de la filosofía de la Naturaleza, tras su hundimiento en la época inmediatamente posterior a la filosofía de la Naturaleza idealista a causa de los ataques del positivismo, consiste, por un lado, en intentar integrar en un único concepto de naturaleza los diferentes resultados que arrojan múltiples ámbitos de investigación de las ciencias naturales y proporcionar a ese concepto un marco teórico de comprensión de la naturaleza; por otro, en entroncar en ese marco el desarrollo de una concepción de la naturaleza que está orientada hacia una temática práctica y ecológica. Breil aísla de hecho tres actividades predominantes en la actual filosofía de la Naturaleza. La primera consiste en determinar la validez del método científico reduccionista de todo lo natural a las leyes naturales, al que acompaña igualmente un reduccionismo ontológico, que se plantea cuestiones como la reducción de los fenómenos anímicos a procesos bioquímicos en el cerebro. En la medida en que la naturaleza no sólo es un objeto de curiosidad científica para el hombre, sino también nuestro medio, se plantea una segunda actividad que se pregunta por qué parece ofrecerse la naturaleza fácilmente a su matematización, es decir, la filosofía de la Naturaleza contiene la posibilidad de una teoría general del conocimiento o una ontología universal propia. Por último, se ha convertido en asunto fundamental de la moderna filosofía de la Naturaleza la preocupación ecológica, incluso por una «ética de la naturaleza», una vez que han aparecido los efectos negativos del programa tradicional de dominio de la naturaleza. Si el «antiguo concepto moderno de naturaleza» estaba orientado hacia una imposición antropocéntrica sobre la naturaleza, la actual filosofía de la Naturaleza recoge íntimamente la repercusión de la crisis ecológica y se plantea como una filosofía «práctica» de la naturaleza. Según Breil, en nuestros días la filosofía de la Naturaleza tiene por objetivo la fundamentación de una comprensión de la naturaleza que tiene igualmente en cuenta tanto los elementos tecno-científicos como los elementos técnico-prácticos de la relación del hombre con la naturaleza. Desarrollar esta comprensión es cometido de «una filosofía de la Naturaleza sistemática», pero que no puede ofrecer «ningún fundamento filosófico último porque emplea instrumentos conceptuales y metódicos que tienen que ser elaborados y debatidos fuera de ella, por ejemplo, en la teoría del conocimiento o en la filosofía práctica. Hace mucho tiempo que hemos olvidado que el hombre no sólo es un observador independiente de la naturaleza, sino que también es, con su carne, una sustancia natural. Por eso el hombre no sólo se opone a la naturaleza, ni tampoco se trata tan sólo de una «Naturaleza en sí». Para los hombres como parte de la naturaleza siempre es ésta, además, «Naturaleza para nosotros»» (ib., p. 117). La filosofía de la Naturaleza no sólo pretende, por tanto, analizar los conceptos que emplean las ciencias o determinar la prioridad ontológica de una «Unidad de la Naturaleza», sino también profundizar en la dimensión relacional del hombre y la naturaleza, del hombre en la naturaleza. En este sentido, una filosofía de la Naturaleza a la altura tanto de la filosofía como de la ciencia actual tendría que ser una filosofía que radicalizase reflexivamente los análisis de las ciencias naturales y que sometiese a discusión la imagen de naturaleza, efectos y valores que emergen de esas descripciones. En el primer capítulo de M. DRIESCHNER, *Moderne Naturphilosophie. Eine Einführung*, Mentis, Paderborn, 2002, también se abordan estas cuestiones. Drieschner distingue tres ámbitos específicos de la filosofía de la Naturaleza: la pregunta por la

Creo que es Thomas S. Hoffmann, en implícita contigüidad con el espíritu de los análisis de Conche y de Rombach que vimos más arriba, quien más se aproxima a una filosofía de la Naturaleza que realiza un esfuerzo formal para pensar la indisociabilidad de la naturaleza y de la inmanencia. Para Hoffmann, la tarea primera de la filosofía de la Naturaleza consiste en ser «una ciencia de la presencia de la naturaleza como tal», no en una presencia lógica específica o relacionada con un campo particular de la presencia (antropológico, ético, etc.). Para la filosofía de la Naturaleza es la «naturaleza» ante todo un concepto estructural que sirve de guía, pero que en su orden propio es, sin embargo, constitutivo de determinación. La naturaleza no es para la filosofía, por tanto, un ámbito especial de entidades o una entidad objetiva que puede ser representada linealmente en un concepto adecuado. No es la naturaleza ni esa totalidad ni el centro de las entidades, sino, por contra, el medio excéntrico de los centros en él constituidos. No debemos entender la naturaleza como una totalidad, sino en tanto que «síntesis excéntrica de la totalidad desgarrada». La naturaleza no es un ser absolutamente determinado, adecuado a sí mismo y que se sabe a sí, sino un ser que se determina a sí mismo, constituyendo esta determinación natural el origen de la filosofía de la Naturaleza. Ésta se instituye, dice Hoffmann, como «la ciencia filosófica de la presencia de la naturaleza en tanto que naturaleza», una ciencia que no puede dejar de la mano de las ciencias particulares la investigación de la presencia de la naturaleza como naturaleza, esto es, el estudio del modo del «presentarse-a-sí» de la Naturaleza.

De acuerdo con Hoffmann, en su presentarse la naturaleza se toma a sí misma como medio, tiene un comienzo relativo en sí misma, se media a sí misma, y lo que se presenta es ese comienzo a sí, excéntrico en sí mismo. De manera que la exterioridad, que está en la naturaleza, la «produce» igualmente la naturaleza. La naturaleza se remite a sí misma desde afuera, desde una diferencia que ella misma produce, porque su objetivación es una manifestación de su ser en sí misma. La naturaleza tiene en sí misma su «posibilidad» (*Anlaß*). «La naturaleza se manifiesta así esencialmente como sobrevenir inmediato de la presencia en su exterioridad y de la exterioridad en la presencia real. La naturaleza es igualmente, por tanto, el sobrevenir inmediato de su diferir en la extensión positiva de la

cognoscibilidad de la realidad (¿qué podemos saber realmente acerca de la realidad?), la pregunta por lo que podemos decir acerca de nosotros mismos a la luz de los conocimientos científicos de nuestro siglo (¿qué sabemos realmente del ser humano?) y la pregunta por el lugar del hombre en la naturaleza, en el momento en el que se ha alcanzado, mediante la técnica moderna, un potencial destructivo y de manipulación de la vida sin igual (¿qué podemos hacer realmente en la naturaleza?). También puede verse el trabajo de E. STRÖKER, «Natur und ihre Wissenschaft in der Philosophie des 19. Jahrhunderts», en L. SCHÄFER u. E. STRÖKER (Hrsg.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik* (Bd. III), Alber, Freiburg/München, 1995, esp. pp. 286-290.

presencia determinada». De este modo podríamos decir con Hoffmann que la naturaleza es la inmanencia de la manifestación a sí de una síntesis que nunca es totalidad, el venir a sí inmediato de la naturaleza. En efecto, lo real de la naturaleza es, en suma, que la naturaleza es «*manifestación*, revelación específica, y ello no sólo “para nosotros”, sino a partir de sí misma». ²⁷⁵

Aunque se centre Hoffmann en los conceptos de infinitud, excentricidad y movimiento, claramente se desprende de su trabajo que la naturaleza *en tanto que* naturaleza posee un carácter de virtualidad, de potencialidad o productividad en sí. De acuerdo con su determinación de materialidad, «la naturaleza es, en cierto modo, absolutamente latente y, *en tanto que* naturaleza, *también* es siempre, en esencia, aquello que no puede aparecer en la presencia actual en sí» ²⁷⁶. La naturaleza como medio absoluto del aparecer, pero que no puede aparecer en su totalidad en lo que aparece, es decir, que no puede ser objeto total del aparecer, porque el aparecer es ya un diferir a sí para poder presentarse a sí, define, según las coordinadas deleuzeanas a las que podemos trasladar esta temática, el plegado mismo de la inmanencia sobre sí. Es ese venir a sí a partir de sí misma lo que confiere a la naturaleza la «acentricidad relativa» de su manifestación. La tesis de la «medialidad de la naturaleza», es decir, la tesis de que la naturaleza es un medio absoluto, pero que se «dobla» a sí mismo, es consecuencia, dice Hoffmann, de la «inmediatez de la inadecuación, esto es, de la diferencia, *como* la que la naturaleza aparece: la naturaleza no sólo es lo diferente, sino un diferir y, en cuanto tal, una anticipación ideal de la totalidad “cohesionada” y al mismo tiempo originariamente disyuntiva que, *en sí misma*, no puede aparecer como naturaleza» ²⁷⁷. Existe, por tanto, una naturaleza que aparece en tanto que exterioridad mediada por una naturaleza que no puede aparecer porque es originariamente heterogénea, no constituyendo esto una duplicidad de naturalezas, sino, como dice Hoffmann, un segundo comienzo relativo de la naturaleza, un doblarse de la naturaleza que, como tal, no es otra cosa que el medio de la síntesis excéntrica de todo aparecer.

De ahí que tenga Hoffmann toda la razón cuando indica que «el error de todo naturalismo consiste en concebir la naturaleza como auto-suficiente, como totalidad real-actual o simple unidad» ²⁷⁸, obviando así, podríamos añadir, su capacidad virtual de diferencia, su «segundo comienzo», la diferencia implicada en su estructurarse en la

²⁷⁵ Véase a este respecto el extraordinario trabajo de TH. S. HOFFMANN, *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003, «Einleitung» (cit. pp. 40, 60-61, 65 y 72).

²⁷⁶ *Ib.*, p. 553.

²⁷⁷ *Ib.*, p. 568.

²⁷⁸ *Ib.*, p. 570. Para las últimas observaciones, cfr. *ib.*, parte IV, esp. caps. 6 y 7.

presencia. La concepción deleuzeana de una multiplicidad heterogénea virtual-actual que no es ni lo Uno ni lo Múltiple, sino una síntesis inmanente de diferencia, viene a encajar aquí a la perfección con la investigación de Hoffmann. Puede ello verse mejor refiriéndonos a la doble actualización que plantea Deleuze: primero, una pre-actualización de las virtualidades, una inquietud, una agitación molecular, una tensión intensiva, una resonancia pre-individual e interna entre las singularidades que las ordena en series de acuerdo con su potencial y que se dan en una fricción, en un extra-ser a punto de pasar a la existencia; segundo, la actualización individual y externa que consiste en la «venida a la existencia» determinada por el «orden de los encuentros», por el estado actual de los cuerpos y de sus efectos, por la inclinación presente de los pliegues. La inmanencia, en efecto, no se selecciona como tal a sí misma, ni nada puede seleccionarla desde el exterior, sino que lo que selecciona son los encuentros, la presencia de lo actual, es decir, *la interioridad relacional y envolvente misma que produce la inmanencia en sí, excéntrica respecto de su propia selección*. La presencia es el ser selectivo de la inmanencia, como un segundo comienzo, el comienzo de algo que no puede comenzar, o que *sólo puede comenzar plegándose, presentándose sobre sí mismo*. La inmanencia se selecciona a sí misma desde el interior, la naturaleza pasa a sí misma desde el interior, constituyéndose en ese paso una exterioridad relativa.

En este sentido, estamos hablando de la metafísica de la naturaleza, de una naturaleza definida, en Deleuze, por la pura positividad del caos en tanto que es éste «el medio de todos los medios» (MP 385), y del mundo como presencia universal del aparecer, como devenir del aparecer, no como algo dado en las cosas dadas²⁷⁹. El caos es lo que no aparece en el aparecer, el precursor oscuro que sólo aparece con lo que aparece y que define una complejidad esencial de todo lo natural. Incluso sistemas simples, dotados con un reducido número de grados de libertad, pueden estar sujetos, a diferencia de la concepción tradicional, a un comportamiento complejo. El descubrimiento de la «complejidad de los sistemas simples es efectivamente uno de los resultados esenciales y una de las características más importantes de la teoría del caos», un caos que no opera desde el exterior; la complejidad del sistema simple no es debida a una acción perturbadora exterior, sino que es inherente a los sistemas mismos: el caos es «de origen morfológico o topológico». Uno de los efectos positivos de la teoría del caos consiste en reivindicar una nueva alianza entre la ciencia y la filosofía.²⁸⁰

²⁷⁹ Cfr. E. FINK (1949/1966), *Welt und Endlichkeit* (Hrsg. v. F.-A. Schwarz), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.

²⁸⁰ Cfr. A. BOUTOT, «La philosophie du chaos», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2 (1991), pp. 145-178. Aunque ser es ser complejo, existen otros autores, como Michel Morange, para quienes las teorías de la complejidad no son la solución del enigma de la vida. Ser complejo no es lo mismo que estar vivo,

No es éste el lugar, ni es quien escribe la persona idónea, para discernir si posee Deleuze un cabal conocimiento científico; en cualquier caso, parece ser que existen consonancias, por una parte, entre su visión immanente del mundo y la física actual en lo referente a la *relacionalidad* fundamental de los procesos materiales y a la *impredecibilidad* de los acontecimientos futuros²⁸¹; y, por otra, entre la teoría de la implicación virtual de los pliegues inmanentes y desarrollos concretos de la mecánica cuántica²⁸². A mi entender, la

aunque los seres vivos sean complejos: «la vida es el resultado de un acoplamiento de tres características —estructuras complejas, intercambios metabólicos y la capacidad de reproducción— respecto de las cuales nada nos dice que estén llamadas a unirse “forzosamente”. Ese acoplamiento ha permitido engendrar un proceso histórico que ha generado a su vez las características hoy asociadas a los seres vivos» (cfr. M. MORANGE, «L'énigme de la vie», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3 [2004], p. 289). Para Deleuze está claro, sin embargo, que no existe nada simple, que todo tiene dos partes, una compleja relacionalidad, una posición en el orden de encuentros, una vitalidad más o menos intensa concedida por las singularidades comunes a todo. Todo está vivo, aunque no todo forma a un individuo dotado de vida organizada. Para Deleuze todo está complicado, pero quizá no exista en él un problema al que tendríamos que llamar «el enigma de la vida», puesto que, cuando la inmanencia es absoluta, es una vida, sin nada oculto, sin dimensión suplementaria alguna.

²⁸¹ Es un hecho contrastado que para la Física moderna ninguna observación de los hechos presentes, por precisa y completa que sea, basta en principio para predecir con claridad el acontecimiento futuro, sino que la observación abre más bien «un determinado campo esperado de posibilidades, para cuya realización tienen que darse ciertas probabilidades. El acontecimiento futuro ya no está determinado en su secuencia temporal, ya no está claramente fijado, sino que se halla en cierto modo *abierto*. El devenir natural ha dejado de ser así una obra mecanicista de relojería, posee ahora el carácter de un *perpetuo despliegue creativo*», de tal modo que no es ya la realidad considerada como la estricta suma de sus partes, sino que forma «una *unidad* en el sentido de una “potencialidad” indivisible que se puede realizar de distintas maneras posibles» (H.-P. DÜRR, «Unbelebte und belebte Materie: Ordnungsstrukturen immaterieller Beziehungen. Physikalische Wurzeln des Lebens», en H.-P. DÜRR, F.-A. POPP u. W. SCHOMMERS [Hrsg.], *Elemente des Lebens. Naturwissenschaftliche Zugänge – Philosophische Positionen*, Die Graue Edition, Baden-Baden, 2000, pp. 188-189). Según Dürr, en efecto, no son ya las partículas como tales, sino más bien sus «procesos elementales», sus «operadores de campo» aquello que define el punto de vista de la nueva Física. De esta nueva perspectiva surge «una *estructura relacional* no sólo mediante múltiples y complejas interacciones de “elementos básicos” preestablecidos (átomos o moléculas), es decir, mediante las fuerzas electromagnéticas de la capa exterior del átomo, sino que existe además a causa de la íntima y esencial —típica para la Física cuántica— estructura relacional holista. [...] ¡La materia no se compone de materia! Ya no tiene vigencia la imagen según la cual lo *primario* es la sustancia, la materia, y lo *secundario* la relación entre éstos, sus relaciones, forma y figura (*Form und Gestalt*). La Física moderna da un vuelco a esa jerarquización: la forma es anterior a la sustancia, la relacionalidad es anterior a la materia. Ciertamente cuesta muchísimo imaginarnos una figura pura, relaciones sin portador material. El campo electromagnético, que llena el espacio sin portadores materiales, es una de esas “figuras” inmateriales» (ib., p. 190). La estructura relacional no es, por tanto, secundaria, sino que es «la expresión de una identidad primaria de todo, una “*idemidad*”» (ib., p. 194). Dürr apuesta, en definitiva, por que la moderna estructura holista de la Física puede «poner en inmediata conexión el fenómeno de la vida» con la «estructura fundamental y global de la realidad» (ib., p. 198).

²⁸² T. S. MURPHY, «Quantum Ontology: A Virtual Mechanics of Becoming», en E. KAUFMAN and K. J. HELLER (eds.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, esp. 220-221: «una vez que contamos con una teoría transformativa de la extensión y de la duración, del espacio y del tiempo, que nos sea de utilidad para orientar nuestras investigaciones, podemos empezar a plantear lógicas que podrían dar cuenta de las manifestaciones de materia y energía que “devienen” en la escala de las partículas, del sujeto y otros niveles de escala. Deleuze propone su lógica con los lenguajes tradicionales de la ontología, la matemática y las ciencias físicas, derivada no sólo de su temprana obra sobre Bergson, sino también, e incluso más significativamente, de sus estudios sobre el racionalismo anti-cartesiano de Spinoza y Leibniz, estudios que analizan las lógicas del plegado: *complicatio*, *explicatio* e *implicatio*. También Bohm presenta su “orden implicativo” en una mezcla de registros discursivos, yuxtaponiendo la teoría del campo cuántico con analogías provenientes de Freud; deriva su terminología de sus reflexiones etimológicas sobre el mismo término, “plegado”, en referencia al modelo holista de Bohr de los acontecimientos cuánticos. Tanto Deleuze como Bohm tratan el universo como origami. La común elección de terminología, hecho realmente sorprendente a la luz de sus distintas trayectorias intelectuales y del

teoría deleuzeana de la multiplicidad heterogénea tiene el efecto de convertirse a la postre en la teoría de la *pura relacionalidad interna de la inmanencia*, que consuma la destrucción de toda posibilidad de trascendencia exterior a la inmanencia.

Pensar más allá de toda trascendencia, tras la muerte de Dios, es decir, en el instante del renacimiento de la inmanencia, más allá incluso de los estratos de lo humano, subordinando lo extensivo a la intensidad, define un programa filosófico naturalista y reclama una nueva forma de pensamiento, una transmutación de los valores (TE^a 105). La abolición de la distinción cosmológica desemboca por su parte en la aceptación de un universo acentrado donde todo reacciona sobre todo, un *caosmos*, dentro del cual las cosas toman una inflexión, una curvatura, un grado de acción que las hace individuarse (cfr. TE^a 94-95). No se trata de un programa de post-modernidad²⁸³. Se trata más bien de un puro pensamiento de la inmanencia, de un pensamiento de lo que hay que no se conforma con lo que hay fenoménicamente²⁸⁴. Un pensamiento para el que lo que cuenta en la inmanencia son las singularidades mismas, es decir, las fuerzas, que no son fuerzas del mundo, ni de Dios, ni *del* hombre, sino *en* el mundo y *en* el hombre, fuerzas neutras que pueden entrar en cualquier composición: «las fuerzas del hombre entrarán en relación aún con otras fuerzas, componiendo una cosa diferente, que no será ya ni Dios ni el hombre: podríamos decir que la muerte del hombre se conecta con la de Dios, en beneficio de nuevos compuestos. En resumen, la relación de las fuerzas componentes con el afuera obliga a la forma compuesta

aparente desconocimiento mutuo de sus respectivas obras, prefigura la forma con que esas ontologías se plasmarán. [...] Recordemos que la unidad básica o quantum de la mecánica cuántica y de la filosofía ya no es la partícula o el sujeto, sino la singularidad, el acontecimiento diferencial, que Bohm denomina “momento” y Deleuze “haecceidad”. Éstas son las formas “categoriales” de individuación. El “momento” y la “haecceidad” son concretos, metafísicamente reales, pero no quiere esto decir que hayan sido “realizados” sobre la base de una estructura idealista más amplia a la que podríamos llamar “posibilidad”. Para Bohm y Deleuze, la antítesis de posibilidad y realidad tiene que ser desplazada hacia el par virtualidad/actualidad (apoyándose en los usos convencionales en Física, Bohm prefiere el término “potencialidad” a “virtualidad”, pero lo emplea en el mismo sentido en que Deleuze lo hace con el término “virtualidad”). Por lo demás, Prigogine, por ejemplo, debido sin duda a su sensibilidad para con los problemas filosóficos, incluye a Deleuze entre los filósofos contemporáneos en quienes ha hallado inspiración para el desarrollo de sus investigaciones sobre los sistemas complejos de auto-organización (cfr. I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nouvelle alliance*, cit., pp. 291-293).

²⁸³ Suscribo plenamente la opinión de T. NEGRI, «Deleuze y la política (Entrevista a Toni Negri)», en *Archipiélago*, 17 (1994), según la cual Deleuze va más allá del post-modernismo en el sentido de que «el concepto mismo de “post-“, es decir, la transgresión de la crítica de lo moderno, es empujada hasta el redescubrimiento o la construcción de una imagen productiva del ser» (ib., p. 17), esto es, hacia el constante esfuerzo de definición de «una materia viva, jamás primordial, siempre organizada según niveles crecientes de complejidad y, en cuyo interior, la relación entre pensar y actuar se hace un continuo» (ib., p. 19).

²⁸⁴ Cfr. J. L. PARDO, «El pensamiento de Deleuze», en *Revista de Occidente*, 178 (1996), pp. 103-117. «[...] lo que singulariza al programa de Deleuze es, ante todo, su pertenencia a ese designio tradicional que impone al filósofo la tarea de hacer un discurso acerca de lo que hay [...]» (ib., p. 104). Y para ello escoge Deleuze la tradición «peligrosa» de la inmanencia, una tradición menor respecto de la gran tradición de la trascendencia. «Si Deleuze coloca su esfuerzo en la tradición que hemos llamado “menor” es, ante todo, porque considera que tal línea de pensamiento representa el mayor grado de fidelidad posible al proyecto ontológico, es decir, al proyecto de una ontología *pura*, de una ontología de la *univocidad* y de la inmanencia en la que el ser se dice de una sola manera, y de esa manera se dice de todo lo que es [...]» (ib., p. 106).

a variar continuamente, en otras relaciones, en favor de nuevas composiciones» (F 94-95). Si no distribuimos a los seres en el ser de acuerdo con esencias y categorías trascendentales («distribución sedentaria»), sino de acuerdo con las conexiones que los seres efectúan y con los afectos que se expresan en ellas («distribución nómada»), el problema ontológico bascula desde la pregunta por el ser hasta la pregunta por las relaciones existentes: ¿de qué manera afectan las relaciones de un modo inmanente a las relaciones de otro modo?, ¿cómo entran las relaciones y fuerzas de un modo en las relaciones y fuerza de otro? De esta forma la conjunción desplaza al predicado de existencia, *et* en lugar de *est*, como fórmula de una naturaleza pluralista que desgarrar al Ser.

(10. 3) EL LUGAR DE DELEUZE EN EL NATURALISMO

El mundo de los «simulacros» y de las diferencias «sin modelo» es el cosmos mismo: Deleuze devuelve así a la Naturaleza el ser que le es inmanente. Ser-Naturaleza o immanencia. Entre la pura apropiación científica de la naturaleza y el punto de vista radicalmente naturalista que excluye al hombre para exorcizar todo peligro de antropomorfismo, puede cimentarse la estructura intermedia, metaestable, virtual-actual, de una filosofía de la Naturaleza que emplea el concepto de multiplicidad inmanente y el de ser unívoco para realizar esa síntesis²⁸⁵. El ser no designa en Deleuze a un acontecimiento inefable; muy al contrario, el ser es la naturaleza, la plenitud del ser es la inmensidad de la naturaleza, no hay nada velado. En la Naturaleza todo está ya ahí virtualmente, la Naturaleza es nacimiento absoluto, dar el ser es nacer, devenir es renacer²⁸⁶. Entre lo intempestivo y lo histórico, entre la multiplicidad virtual y la vida multiplicada, entre la vida en sí y la pluralidad actual de individuaciones se establecen dos movimientos, descendente y ascendente, que animan a una ontología de los pliegues inmanentes mediante los que todo nace y renace como potencias de la Naturaleza.

²⁸⁵ No estoy así de acuerdo con H.-D. MUTSCHLER, «Über die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur», en *Philosophisches Jahrbuch*, 193 (1996), pp. 12-13: «sólo existen dos posturas posibles: o bien consideramos que la gestión científico-técnica del mundo es suficiente para nuestra relación con la naturaleza [...]; o bien echamos abajo ese enérgico antropocentrismo y le damos a la naturaleza, de acuerdo con los distintos niveles de organización, un valor inmanente, con lo cual la hemos teleologizado y hacemos uso, normalmente de forma subrepticia, de una metafísica de la naturaleza. Parece no haber una tercera posibilidad. Podríamos multiplicar los ejemplos mencionados. Ya es hora de hablar no sólo acerca de los “primeros fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza”, sino al mismo tiempo también acerca de una auténtica “metafísica de la naturaleza”».

²⁸⁶ Cfr. M. SERRES, «Le concept de Nature», en *Études: Revue de culture contemporaine*, 1 (2004), p. 70: «[...] hemos olvidado qué significa el participio futuro *naturus*, en femenino *natura*, del verbo latino *nascor* su raíz: lo que va a nacer, lo que está naciendo o a punto de hacerlo, el proceso mismo de nacimiento, de emergencia o de novedad. Naturaleza: la recién nacida».

La diferencia immanente sólo puede ser interna: en ningún caso puede tratarse de una diferencia entre la inmanencia y otra cosa, sino diferencia en el seno mismo de la inmanencia entre dos tipos de organización, dos tipos de fuerzas, de planos, de líneas, de modos de existencia, es decir, de una diferenciación o de un diferir en sí mismo como identidad de todo lo que difiere. La univocidad en Deleuze es finalmente *la expresión de un materialismo absoluto* precisamente porque las singularidades pre-individuales existen con la misma forma en la inmanencia, porque son estrictamente comunes a todas las composiciones, como un único acontecimiento común a todos los estados de cosas, una única materia que se dice en el mismo sentido de todo lo material. A mi modo de ver, Deleuze convierte a la singularidad en el puro *nacimiento de una bifurcación*, un punto que no es idéntico a ningún otro en el universo, un *punto de materia intensa cuyo conjunto de relaciones no es idéntico a ningún otro conjunto de relaciones en el universo*. De ahí que Deleuze denomine a la singularidad igualmente como *haecceidad*, un punto que carece aún de forma y de sustancia, un puro acontecimiento.²⁸⁷

No es que todo sea lo mismo, sino que sólo hay un todo, el todo formado por seres diversos irreducibles entre sí o al todo²⁸⁸. Y son las singularidades los elementos virtuales que permiten sostener a Deleuze con coherencia la comparecencia real de la univocidad del ser. Las singularidades permiten hablar, dicho de otro modo, de una vinculación inmediata de todos los seres en un plano cósmico virtual e individuante²⁸⁹. Las singularidades

²⁸⁷ MP 309-310, 318, 320, 326, 337, 632; D 111; PP 193-194; TE^b 119.

²⁸⁸ Al contrario que Mayaud, no creemos que el descubrimiento de esa condición del todo tenga que conducir inmediatamente a un desvelamiento de sus propiedades, a una inteligibilización absoluta. Cfr. P.-N. MAYAUD, «Individu et individuation dans la Nature selon la science moderne», en P.-N. MAYAUD (coord.), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris, 1991, p. 168: «una de las conquistas de la ciencia moderna es el descubrimiento de la unidad de todos los seres vivos a través de la identidad de los ácidos aminados levógiros y de azúcares dextrógiros, a través de la universalidad del código genético (salvo para algunas bacterias denominadas degeneradas) y a través de la similitud de todos los metabolismos enzimáticos. Todo esto es realmente impresionante, pero ¿supone algo más que las tentativas de Gran Unificación o de Supersimetría? En todo caso, ¿no “seres vivos”, sino *la* “vida” o *un* ser vivo? Toda reflexión, toda búsqueda de inteligibilidad es riesgo y elección ante diversas pistas, algunas de las cuales pueden conducir, sin embargo, a callejones sin salida. Aquí, debemos elegir, a pesar de esa generación radicalmente *no*-espontánea, a la multiplicidad de seres vivos, porque el corazón del concepto de individuo es ese “todo” que es *uno*, y que, con sus notas complementarias, permite una comprensión inteligible de la totalidad del Universo, desde el protón hasta el hombre».

²⁸⁹ Cfr. J. L. PARDO, *Deleuze: violentar el pensamiento*, cit., p. 148: «la idea de un plano universal-virtual (pero perfectamente real) de individuación abre la posibilidad de una nueva dimensión para el pensamiento de las relaciones entre los seres vivos; en efecto, nos permite concebir un tipo de vinculación no-analógica, sino inmediata entre individuos de diferentes especies y, aún más, entre diferentes partes de individuos diferentes. Estas relaciones escaparían a la analogía de proporción porque, en ese plano de individuación, es imposible hablar de un orden de jerarquía o de generalidad (de modo que jamás una cadena de seres imita un modelo eminente o generalísimo); y escaparían también a la analogía de proporcionalidad puesto que las cantidades intensivas que componen el campo de singularidades no son sustituibles por otras ni susceptibles de ser ligadas por relaciones numéricas: un grado de calor no puede equivaler a otro (la diferencia real no es numérica, la diferencia numérica no es real). Deleuze y Guattari siempre mencionan, como inspirador de esta concepción, a Geoffroy Saint-Hilaire, que postulaba la necesidad teórica de elementos anatómicos libres y partículas que, dependiendo de su combinación, podrían dar lugar a tal órgano, tal función o tal individuo,

nómadas presentan en Deleuze, al modo de las nociones comunes en Spinoza, los diversos aspectos, convergentes y divergentes, de la «unidad de composición de la Naturaleza», pues son esas singularidades pre-individuales lo que comparten todas las actualizaciones, todos los cuerpos, trátase de vegetales, animales u hombres, trátase de lo natural o de lo artificial: «vemos perfectamente que el plano de inmanencia, el plano de Naturaleza que distribuye los afectos, no separa en absoluto cosas que serían naturales y cosas que serían artificiales. El artificio forma parte totalmente de la Naturaleza, puesto que cualquier cosa, sobre el plano inmanente de la Naturaleza, se define mediante agenciamientos de movimientos y de afectos en los que la cosa entra, sean esos agenciamientos artificiales o naturales» (SPP 167). La Naturaleza no es jamás inmanente a lo natural. La Naturaleza deleuzeana no es inmanente más que a sí misma y en su inmanencia envuelve tanto a lo natural como a lo artificial, que no están definidos como tales en algún origen de la naturaleza, sino que se diversifican de ese modo únicamente en el orden de las composiciones (cfr. ACE 8; MP 311, 326; D 117, 172; CC 69; IM 75). La naturaleza deleuzena está «perfectamente realizada en sí misma, no es la fracción inferior de un universo jerarquizado. La Naturaleza es tan extraña a la idea de la trascendencia que no admite ninguna distinción entre lo natural y lo artificial».²⁹⁰

En la Naturaleza sólo cuentan, por tanto, las composiciones y las selecciones de singularidades comunes a todo lo existente, sin ningún límite trazado entre la naturaleza y el hombre, formando todo parte de la misma complejidad. La singularidad deja de existir en su forma complicada, propia de la síntesis disyuntiva, y pasa a su nueva existencia, que es una explicación (cfr. SPE 196), una composición de cualquier cosa. La *complicatio* natural significa, en otras palabras, que el despliegue de la naturaleza no se realiza desde el exterior, que la *explicatio* es una auto-explicación. En Deleuze expresa la Naturaleza un orden de coexistencia, el de la coexistencia de lo virtual y lo actual, de las divergencias y las convergencias, de los acontecimientos y los estados de cosas. La Naturaleza es el plano común de lo complicado y lo explicado, del caos molecular y de las organizaciones molares. Y la implicación «no es en absoluto lo contrario de la explicación: lo que explica, implica por esa misma razón, lo que desenvuelve envuelve. Todo en la Naturaleza está hecho de la coexistencia de esos dos movimientos, la Naturaleza es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones» (SPP 103). La naturaleza es, como *complicatio* virtual, *el nombre de la*

según sus grados de velocidad; en un plano en el que, por tanto, podría pasarse de cualquier animal a cualquier otro por sucesivas operaciones de pliegue y/o despliegue». Cfr. MP 60-62, 311; SPP 157n; F 136; P 15n.

²⁹⁰ A. BEAULIEU, «Deleuze et les Stoïciens», en A. BEAULIEU (coord.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, P.U.F., Paris, 2005, p. 63.

inmanencia para todo lo real en tanto que real, con independencia de si está o no orgánicamente vivo. Así entendida, la naturaleza constituye, en efecto, un plano de univocidad, una «unidad de composición variable que mostrará qué hay de común entre todos los cuerpos, entre cierto número o cierto tipo de cuerpo, entre tal cuerpo y tal otro...» (SPP 155). En Deleuze queda este plano definido, como hemos comprobado, por la composición variable del orden intenso de las singularidades con el orden extenso de los cuerpos. Pero siempre se trata, como potencia máxima de la inmanencia, de

«[...] *una sola Naturaleza para todos los cuerpos, una sola Naturaleza para todos los individuos, una Naturaleza que es en sí misma un individuo que varía de una infinidad de formas. Ya no se trata de la afirmación de una sustancia única, sino de la manifestación de un plano común de inmanencia en el que se hallan todos los cuerpos, todas las almas, todos los individuos. Ese plano de inmanencia o de consistencia no es un plano en el sentido de esquema mental, proyecto o programa, sino que es un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama. Así que estar en el medio spinoziano es hallarnos sobre ese plano modal o, más bien, instalarnos en ese plano; lo cual implica un modo de vida, una manera de vivir. ¿Qué es ese plano y cómo lo construimos? Ya que es un plano a la vez plenamente plano de inmanencia y, no obstante, tiene que ser construido para que vivamos de una manera spinozista»* (SPP 164-165; c.m.).

Una vez más, ¿por qué tenemos que construir nuestro plano? Porque las composiciones no están dadas, las relaciones entre los cuerpos no están determinadas, porque los afectos no están resueltos de entrada, porque no sabemos *a priori* qué se compondrá con qué y con qué efectos. Tenemos que construir el plano porque *no está dado en una dimensión suplementaria* y porque carece de toda dimensión suplementaria: todo en él está por hacer (cfr. QP 12, 26-27, 38). Por eso tenemos que construir, experimentar, componernos. La «nomadología» de Deleuze adquiere aquí todo su sentido contra la filosofía de la representación, en cuyo «sedentarismo» ontológico todo está construido en una dimensión trascendental con elementos que estarían «calcados» sobre los empíricos.²⁹¹

El naturalismo de Deleuze no entraña ningún retorno a una Naturaleza, pues el retorno a la Naturaleza la convertiría en una dimensión suplementaria al plano de inmanencia. El naturalismo de Deleuze sólo puede confundirse con un constructivismo-expressionismo que impide todo retorno o visión de origen y que fomenta, en cambio, la invención de líneas de fuga en el plano mismo. La Naturaleza es la totalidad respecto de la cual *expresamos un particular plegado de fuerzas anónimas, pre-individuales, in-humanas*. El anti-cartesianismo con el que Deleuze denomina al proyecto naturalista de Spinoza y de Leibniz de restauración de una filosofía determinada por una Naturaleza creativa, aparece en el

²⁹¹ Sobre el texto fundamental «Spinoza et nous» (SPP 164-175), aquí empleado, véase U. FADINI, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna, 1998, cap. IV («Deleuze e noi»).

propio Deleuze en la forma de su defensa categórica de la *condición intensiva de la Naturaleza*. Antes que una simple extensión *representable* matemáticamente, la Naturaleza es fuerza, potencia, y su concepto fundamental es el de expresión (cfr. SPE 207-208). No estará ya lo real escindido entre una *res extensa* y una *res cogitans*, sino que lo real deberá ser definido, en virtud de la condición absoluta de la inmanencia, como una *res intensa* que tiene dos caras (*physis* y *noûs*). La teoría deleuzeana de la intensidad tiene por función mostrar cuál es el dinamismo de la naturaleza, retirándole efectivamente todo significado finalista (cfr. SPE 212). La intensidad es el *conatus* deleuzeano. La intensidad, es decir, la *cantidad de vida* que una singularidad llega a componer con otra virtualmente, nunca es en Deleuze una simbolización del estado actual de la naturaleza, sino el grado de potencia que tiene todo lo real para explicarse, para pasar a la existencia, para expresarse en un estado de cosas (cfr. SPE 213, 211-212).

En este materialismo, naturalismo o etología superior de Deleuze, se realiza su visión inmanente del mundo. A una filosofía que piensa a escala del cosmos, es decir, más allá del hombre, podríamos denominarla cosmología filosófica²⁹². La idea de un campo «nebuloso» de virtualidades en el que se condensan actualidades, formando éstas «circuitos» más o menos amplios con aquéllas (D 179-185), permite a Deleuze conciliar la unidad heterogénea de la inmanencia con la pluralidad cualitativa de sus manifestaciones o, dicho de otro modo, liberar de la armonía cósmica al universo, el cual se convierte ahora en un universo multidimensional, multicósmico, en un *multiverso* caótico y excéntrico. Tiene razón Jean-Luc Nancy al decir que «el universo virtual tiene una geometría variable, duraciones complejas, estratificaciones y laminados, apariciones y desapariciones. [...] Por eso mismo es más un universo que un mundo. El pensamiento de Deleuze no opera en el ser-en-el-mundo, sino en la efectuación de un universo o de varios»²⁹³. Desde el punto de vista de la inmanencia, la virtualidad que ha pasado a lo actual no deja de estar contenida en la inmanencia, sino que entra como parte en el estado de cosas que ha activado el circuito. Con su apuesta por el bergsonismo, Deleuze abre a la filosofía a la naturaleza, practica una filosofía de la vida, se «sintoniza con el cosmos» —con lo “inhumano” y con lo

²⁹² Me hago aquí eco de la sorpresa que muestra J. Merleau-Ponty ante el hecho de que la filosofía, en la época en la que la ciencia ha ido dejando de lado el concepto de la «totalidad natural» y el del «devenir cósmico», no se haya apropiado, salvo excepciones, de ese campo de investigación, mientras que por otra parte se opone enérgicamente a cualquier intromisión de la ciencia en lo que considera sus dominios, como el de la ética, la conciencia y el pensamiento. La filosofía, en su opinión, está perdiendo la oportunidad de hacer oír su voz en la investigación del fondo indeterminado del universo. Cfr. J. MERLEAU-PONTY, «La cosmologie contemporaine doit-elle intéresser les philosophes?», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 3 [1994], esp. pp. 292-294.

²⁹³ J.-L. NANCY, «Pli deleuzien de la pensée», cit., p. 119.

“superhumano”— para aprehender una realidad más real, tanto humana como inhumana.²⁹⁴

Deleuze construye una filosofía de la materialidad virtual pura, en cuyo interior se crean circuitos entre las singularidades incorpóreas y los materiales actualizados. De acuerdo con Eliot Albert, al situar a las singularidades en el centro conceptual de su «filosofía de la materialidad energética», Deleuze intenta «garantizar con ello su fundamentación en dos principios: inmanencia e intensidad», porque será la intensidad inmanente misma la que dé forma a la materia informal con la que coexiste²⁹⁵. El desarrollo de este materialismo de Deleuze apunta ciertamente, como ha podido investigarlo Manuel DeLanda de modo ejemplar, hacia un tipo de materialismo filosófico «libre de los dogmas del pasado», hacia una «rigurosa filosofía de la física» o «neomaterialismo en el que la materia-energía prima, a través de la variedad de procesos de auto-organización y mediante una fuerza intensa e inmanente de morfogénesis, genera todas las estructuras que nos rodean».²⁹⁶

En mi opinión, el paso decisivo en esta dirección lo da Deleuze en el siguiente sentido: al no ser la vida inmanente a las formas finitas de la vida, sino sólo a sí misma como vida inorgánica; y al no ser la materia inmanente a los materiales constituidos, sino sólo a sí misma como materia informal (MP 628), podemos sostener que *vida y materia están coligadas por su condición inmanente*. Ninguna de ellas puede ser considerada propiamente como el efecto de la otra porque lo que se opone a lo orgánico no es lo mecánico, sino «lo vital como poderosa germinalidad pre-orgánica, común a lo animado y a lo inanimado, a una materia que se eleva hasta la vida y a una vida que se extiende en toda la materia» (IM 76;

²⁹⁴ D. OLKOWSKI, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1999, p. 95.

²⁹⁵ E. ALBERT, «Deleuze's impersonal, hylozoic cosmology», en M. BRYDEN (ed.), *Deleuze and Religion*, cit., p. 187. La imposición de formas externas a la materia revela una operación del pensamiento trascendentalista, que se alía con la teoría del hilemorfismo. La crítica de este último y la defensa del hилоzoísmo, una filosofía que atribuye el poder inmanente a la materia, constituye «una constante vital en la contra-tradición a la que Deleuze mismo se adhiere» (ib., p. 187). Sencillamente, resulta insostenible el modelo de una forma ideal preexistente, en sí, que se impone sobre una materia bruta, neutra, amorfa. «Algunos biólogos contemporáneos han reconocido, de hecho, que la alternativa al mecanismo no es el vitalismo, sino la complejidad, siendo esta última un componente destacado del *materialismo superior* contemporáneo que Deleuze ansía aportar. Se trata de un vitalismo que ha dejado de plantear a las entidades en tanto que movilizadas por una fuerza superior o metafísica (por una “dimensión suplementaria” en la terminología de Deleuze), sino que se trata más bien de un vitalismo que abre a las entidades a un afuera y que se sitúa en las antípodas de una legislación teológica y metafísica de lo uno» (ib., p. 188). El trabajo de Albert proporciona valiosas indicaciones acerca de la cercanía que, en algunos temas, existe entre Schelling y Deleuze en lo referente a la corriente de una tradición panteísta, pero de un potente signo materialista y naturalista que expulsa a la teología. La tradición en la que la filosofía deleuzeana de la materia está mejor situada es, sin duda, la de un «vitalismo próximo al panteísmo» (SPE 14), entendiendo por panteísmo la filosofía que desemboca, como última consecuencia, en un naturalismo ateo.

²⁹⁶ M. DELANDA, «Immanence and Transcendence in the Genesis of Form», en I. BUCHANAN (ed.), *A deleuzian Century?*, Duke U. P., Durham and London, 1999, pp. 129, 131.

cfr. MP 413). Vida y materia son, pues, coextensivas, indiscernibles, las dos caras de un único plano de Naturaleza. En lo que a productividad, virtualidad y carencia de toda forma preestablecida respecta, vida y materia son en Deleuze, en efecto, indiscernibles, coextensivas y aportan, en consecuencia, las constantes para una *Física de la Naturaleza inmanente*.

Todo es Física en la Naturaleza: física de la «materia no-formada», de la «materia prima o desnuda» (F 79, 42), del «cosmos» (CC 69), cuya expresión filosófica es la consistencia de heterogéneos, puesto que no hay otro ser que la inmanencia, *omnia complicans* (PS 58) en la que las conexiones y las disyunciones coexisten; física de la cantidad intensiva que corresponde a esos elementos informales que son singularidades libres y anónimas; física de la cantidad extensiva que corresponde a las relaciones diferenciales entre singularidades, por la que pueden ser actualizadas; física de los encuentros que determinan el «momento efectivo» en que una virtualidad es actualizada, en función del orden concreto de las cosas, de la vida actual de los cuerpos; física del agenciamiento, es decir, dinamismo mediante el cual lo actual se compone con más actuales y deviene en función de las nuevas virtualidades que es capaz de actualizar; física de la metamorfosis que corresponde al esfuerzo sensible por ampliar nuestro pliegue, por hacer inherentes a nuestra composición nuevas correlaciones de fuerzas, por taladrar el muro de nuestro mundo.

Deleuze nos conduce hacia el diagrama de una inmanencia expresiva que corresponde a una lucha por la realización activa de esa expresión, que es la vida misma, en un cosmos ilimitado de torsiones, invaginaciones, pliegues y fuerzas del que, sin embargo, sólo «abstraemos un reflejo, un doble exangüe» (CC 69), es decir, el «plano» de nuestra época. Este presupuesto de la filosofía deleuzeana es tan decisivo como escasamente tematizado. No se encuentra tematizado con nitidez porque establece una especie de condición no-filosófica de la filosofía, o su condición cosmológica, un terreno previo sin el cual la ontología de lo virtual y del devenir carecen de sentido; pero es un presupuesto decisivo porque inyecta la dosis de inmanencia que requiere la imagen deleuzeana del pensamiento, de la que el pensamiento depende a su vez para ponerse en marcha. Esta dificultad da cuenta de dos aspectos influyentes en Deleuze: el barroquismo de su ontología y cierto intuicionismo epistemológico.

Por un lado, si la «característica fundamental del Barroco es el pliegue que va al infinito» (P 5), la obra de Deleuze también disfruta del patrocinio de la condición barroca de la filosofía. Su materia de pensamiento consiste en una vida primera llena de pliegues

inorgánicos, simples, directos, singulares, intensos, que se complican formando pliegues orgánicos, que siempre están compuestos, mezclados, mediados por un interior: «el problema no es cómo acabar un pliegue, sino cómo continuarlo, hacer que atraviese el techo, llevarlo al infinito» (P 48). El infinito complicado es así la pre-condición filosófica del pliegue interior, como es el pliegue el modo de pensar el infinito en el límite de la filosofía. Con la noción de pliegue puede desarrollarse la filosofía de Deleuze «sin perder el infinito» ni sumirse en el caos, es decir, manteniendo una relación con el Afuera. Con el pliegue damos un salto hacia lo virtual, nos penetramos de multiplicidades en un orden expresivo del ser.

Por otro lado, existe además un intuicionismo, de inspiración bergsoniana, que Deleuze practica en su «método de dramatización»²⁹⁷. La intuición bergsoniana se dirige más allá de las determinaciones del sujeto y del objeto para descubrir una materia diferencial (la vida como proceso creador) y una forma pura del tiempo (la duración), una

²⁹⁷ Debo consignar aquí que, por caminos bien diversos y con otras intenciones, Badiou llega a la misma conclusión: el método de Deleuze está basado en una intuición de lo virtual (cfr. *Deleuze. La clameur de l'Être*, cit., pp. 54-63, 128, 133). En efecto, cuando Deleuze explica en *El bergsonismo* que la intuición es el «movimiento mediante el cual salimos de nuestra propia duración, mediante el cual nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones, por encima o por debajo de nosotros» (B 24-25), esto es, como un medio para penetrar en las auténticas diferencias de naturaleza, pasando del estado de experiencia actual hacia las condiciones de la experiencia (B 11-13, 17), prefigura lo que más tarde será su reivindicación de las líneas de fuga, de la necesidad de establecer una relación con el Afuera y de penetrar en el terreno de lo sub-representativo (método de dramatización); en términos bergsonianos, proceder desde el campo del movimiento actual hacia el ámbito del tiempo virtual para extraer una imagen real a partir de los clichés. En esto es Deleuze característicamente bergsoniano. Ahora bien, a diferencia del intuicionismo bergsoniano, que desemboca en el espiritualismo, el de Deleuze se constituiría más bien como la heurística del empirismo trascendental. Aunque parece hallarse arbitrada esta conclusión por una sólida base hermenéutica en los textos de Deleuze, la literatura secundaria no la tematiza. Hay una breve mención en C. V. BOUNDAS, «Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne», cit., p. 27: «[...] observamos en el empirismo trascendental deleuzeano un eco del intuicionismo bergsoniano». Y J. Rajchman habla de una «inteligencia» y de un «arte de lo virtual», no de su intuición: «Deleuze propone extraer lo virtual de la metafísica categorial de Aristóteles para situarlo dentro de su propia “lógica de las multiplicidades”: la *dynamis* es así sustraída del marco hilemórfico y pasa, entre géneros y especies, en extraños devenires, cuyas actualizaciones escapan a toda finalidad; antes incluso de entrar en acción o de efectuarse, la *dynamis* se revela a través de los signos de una expresión oscura y de una construcción compleja, inacabada. De ahí la exigencia de otra “imagen del pensamiento” en la que lo “potencial” conceptual deje de hallarse confinado en el sentido común de las posibilidades lógicas dadas, sino que se mueva mediante paradojas, preguntas, temas complejos, previos a las proposiciones y a los juicios en los que los acontecimientos, que nos fuerzan a pensar, se traducen. En pocas palabras, lo virtual en Deleuze no puede ser separado de un nuevo estilo de *inteligencia*, que se anuncia en la forma de una “virtualización” de la gran tradición filosófica y en la que se manifiestan descendencias subterráneas, uniones inéditas. La inteligencia deleuziana es, por encima de todo, un arte de lo virtual» (J. RAJCHMAN, «Y a-t-il une intelligence du virtuel?», en É. ALLIEZ [dir.], *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 403). El «arte» de lo virtual tiene que excluir la total coincidencia o fusión con lo inmediato de la vida, no puede consistir en la fusión suicida con lo desterritorializado puro; en definitiva, ese arte no equivale a la intuición bergsoniana. Esa vida impersonal e inmanente, que arrastra a los acontecimientos y singularidades que se actualizan en los sujetos y los objetos, no puede ser aprehendida *como tal* más que en la muerte o en estados próximos a ella (cfr. TE^b 361-362), lo cual significa, en mi opinión, que Deleuze concibe la vida pura de tal modo que es *demasiado poderosa* para los seres vivos organizados, un auténtico «peligro» o el «vértigo» mismo de la inmanencia. No estamos en el irracionalismo, sino en una razón convertida en «el esfuerzo de organizar los encuentros de tal modo que seamos afectados por un máximo de pasiones alegres» (SPE 252), es decir, en una razón para el vértigo de la vida.

multiplicidad de penetración mutua y de coexistencia opuesta a una multiplicidad de adición y yuxtaposición. Objetos de la intuición eran, pues, el acontecimiento y el Aión en el sentido de Deleuze. Ciertamente es que Deleuze acrecienta esta intuición al repartirla en los conceptos, perceptos y afectos, sus tres géneros de conocimiento. Pero la idea se mantiene: el pensamiento no posee la misma extensión que la inmanencia. Siendo la «tierra» o Naturaleza la «desterritorialización absoluta», es decir, el *caosmos* infinito, resulta como tal inaprensible, no organizable, condición de todo abismo y Afuera del pensamiento. De ahí que sólo podamos practicar «cortes» en su plano ilimitado y construir en él nuestro plano de inmanencia, con mayor o menor amplitud. Ningún plano de organización podrá personalizar a la Naturaleza. Ningún concepto podrá pensar toda la inmanencia; el plano es pre-filosófico (QP 40, 43, 59). Por esa razón defiende Deleuze el pensamiento como experimentación y la contra-efectuación como modo de irrumpir en el campo trascendental de heterogénesis. A pesar del «peligro» que ello comporta, se trata de pensar en los límites del pensamiento, de sentir en los límites de lo orgánico, de vivir en los límites de la materia: «más allá del exterior y del interior, una agitación, una danza moleculares, toda una relación-límite con el Afuera» (K 20). Si nos deshacemos de nuestro modo de percepción sometido a organismos actuales, podremos intuir la vitalidad virtual de variación y velocidad infinitas de la que somos expresiones.

El aspecto que acercaría a Deleuze a Schelling, una proximidad que poco a poco va calando entre los estudios deleuzeanos, consiste en la común preocupación por la naturaleza como productividad, siendo esta productividad originaria aquello de lo que la filosofía de la Naturaleza debe tratar²⁹⁸. No de los objetos *en* el mundo, sino del mundo como totalidad en la que se producen tanto los objetos como los sujetos, lo natural y lo artificial; así pues, una cosmología que tiene por plano al todo como todo: actual y virtual. Porque, en efecto, el plano de inmanencia no es para Deleuze pura *physis*, sino que tiene dos caras, dos líneas, *physis* y *noûs*, que se entretajan sin descanso (QP 41). A este respecto,

²⁹⁸ En efecto, el «spinozismo de la física» con el que Schelling denomina al punto de vista según el cual no existe más que una única unidad en la naturaleza universal, es decir, una única realidad, tanto para la naturaleza orgánica como para la inorgánica, se amolda magníficamente a la imagen de inmanencia vitalista de Deleuze. Para la visión general schellingiana acerca de la filosofía de la Naturaleza, véase A. PÉREZ QUINTANA, «Filosofía de la naturaleza y ciencia: Schelling», en J. MONTESINOS, J. ORDOÑEZ y S. TOLEDO (eds.), *Ciencia y romanticismo* (Actas del Symposium Internacional Ciencia y Romanticismo, Maspalomas, 2002), Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2003; y B.-O. KÜPPERS, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Klostermann, Frankfurt a./M., 1992, esp. caps. 4, 7 y 8.

cabe decir que no tanto la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*²⁹⁹, sino más bien su mutua inmanencia, ilustraría el sentido profundo del naturalismo deleuzeano:

«La Naturaleza llamada naturante (como sustancia y causa) y la Naturaleza llamada naturada (como efecto y modo) están aprehendidas en los vínculos de una mutua inmanencia: por una parte, la causa permanece en sí para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa. *Esta doble condición permite hablar de la Naturaleza en general, sin mayor especificación.* El Naturalismo es lo que viene aquí a cumplir las tres formas de la univocidad: de los atributos, de la causa, de modalidad» (SPP 120; c.m.).

La teoría del conocimiento depende aquí de un intuicionismo, pero que en ningún caso se vierte en un espiritualismo porque en el todo vivimos, lo pensamos, lo experimentamos. La precisión que realiza Deleuze a este respecto es que no experimentamos el todo como tal, no experimentamos más que intensidades ya desarrolladas en extensiones, en el plano que hayamos sido capaces de construir: en lugar de la experiencia mística de la unidad con el todo, tenemos en Deleuze el pensamiento de que hay ahí un Afuera (*physis*) hacia el cual poder trazar líneas de fuga y que nos obliga a crear los conceptos (*noûs*) con los que aprehenderlo.

El propósito de «despersonalización» es central en la filosofía de Deleuze. Tanto la conciencia como el sujeto se convierten en un obstáculo a la hora de pensar el devenir, incluso el devenir del hombre mismo: tomado el hombre o el sujeto como un ser fundacional, aprisionamos a la vida en esa forma *a priori* y espantamos a los devenires. Dar un salto hacia el gran circuito de lo virtual, infundirnos de fuerzas impersonales, captar posibilidades inéditas para la vida, dirigir al pensamiento desde los pliegues contemporáneos hacia lo infinitamente complicado constituye el sistema deleuzeano de propulsiones, de uniones contra natura, su orgía perpetua. Como muy bien señala Balke, penetrar en la zona de lo pre-individual «no constituye ninguna empresa “irracional”, sino el intento de descubrir las fuerzas de las que las formas proceden, esto es, contemplar a la individualidad desde el punto de vista de su *génesis* efectiva»³⁰⁰. Penetrar en el campo a-subjetivo no es perder la vida ni la razón, aunque podemos perder tanto la una como la otra si no procedemos con la debida cautela. Pensar más allá de los primeros principios, que congelan al devenir; más allá de Dios, que prohíbe a la creación ser imprevisible; y más allá del hombre, que impone su forma a la experiencia misma, constituye la «peligrosa» tarea de

²⁹⁹ Me remito a un sentido extenso de estos términos, no estrictamente spinoziano, según el cual, aunque el motivo originario de esta terminología fue eclipsado por la potencia de la imagen del mundo moderna y mecanicista, ha reaparecido en la forma de «Naturaleza infradeterminada» como lo dado para la ciencia y la técnica. Véase el art. de K. HEDWIG, «Natura naturans/naturata», en J. RITTER u. K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel, 1984, Bd. 6, pp. 504-509.

³⁰⁰ FR. BALKE, «Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und die Philosophie», cit., p. 16.

una filosofía que hace entrar a los imposibles en el mismo mundo, un mundo que salta por los aires (P 90). Pensar más allá del hombre supone, por tanto, pensarlo en una responsabilidad renovada de cara a una «nueva tierra» y en la «realidad esencial» que comparte con todo lo existente (ACE 10-11). Eso es ser sabio, la sabiduría: no olvidar nunca que bajo las individualidades y lo constituido vibra una salvaje emisión de singularidades.³⁰¹

El carácter de la filosofía deleuzeana se expresa principalmente, así pues, en un «heraclitismo» de los flujos (puesto que todo es resultado del juego de variaciones intensivas y pre-personales), un pluralismo de las diferencias como diferencias de las formas de vida y de pensamiento (un pluralismo que es indisoluble de un monismo de la vida) y la visión de inmanencia (puesto que hay inmanencia de la vida a sí misma, a partir de la cual se despliegan las diferentes formas de vida y de pensamiento). Deleuze se atiene rigurosamente a lo que es en su opinión la función principal de la filosofía, esto es, a su función intempestiva, crítica, creativa, y al primado de las fuerzas moleculares y de destratificación. Una filosofía de la Vida. Una vida que «se reconoce principalmente en la característica según la cual lo informal, lo asignificante, lo no orgánico, lo no organizado, etc., remiten a una potencia de apertura a lo Ilimitado como potencia que desborda todo orden y todo “Mundo”, realmente no-orgánico y a-cósmico».³⁰²

Deleuze se halla así en disposición de *no retirarle a la naturaleza su positividad*, secreto del naturalismo. Con su filosofía de la diferencia, «ni el “Yo pienso” ni el hombre figuran

³⁰¹ LS 161. El sabio encuentra en la superficie de las cosas a los puros acontecimientos tomados en su verdad incorporal, independientemente de su efectuación espacio-temporal. Deleuze se refiere aquí a la sabiduría estoica, pues ésta, en efecto, consiste en acceder a una individualidad auténtica y al ser real de lo que ocurre desprendiéndose del cuerpo y de los afectos, operación de la que resulta una «abolición» de la subjetividad en tanto que constituye «una especie de pantalla entre lo real y el hombre». El sabio se convierte de este modo en «un individuo atómico sin subjetividad, liberado de todo estado anímico, extraño a todo pensamiento personal y ejerciendo su ciudadanía del mundo al no aceptar más escisión que aquella que puede disolverlo en la inmanencia de una conflagración cósmica» (cfr. J.-M. VAYSSE, «L'oubli du singulier. Individuation, individualité, individu», en *Kairos. Revue de la Faculté de Philosophie de L'Université de Toulouse-Le Mirail*, 2 [1991], pp. 214-215). Una radicalización de la «superación de la metafísica» consistiría efectivamente en decir que «la metafísica es olvido del Ser, en el sentido de que sería la metafísica el lugar en el que el Ser es olvidado al presentarse como ente, porque es olvido de lo singular, en el sentido de que la metafísica es el lugar en el que lo singular es olvidado al presentarse como individuo que es sublime unas veces y otras siniestro, pero siempre residual» (ib., p. 221). Aunque la cuestión de la superación de la metafísica nunca tuvo repercusión en Deleuze, en mi opinión resulta viable pensar que estaría ésta originada para él por ese olvido de lo singular, por el olvido de las singularidades. En tanto que disciplina autónoma, la filosofía puede y debe hacerse merecedora del título de no sólo atender al devenir, como ya obran las ciencias, sino además y sobre todo entender las condiciones de un buen devenir, y, así, «dando de nuevo razón de las cosas y de los acontecimientos, obtener, como por desbordamiento, los rudimentos de una nueva sabiduría» (D. JANICAUD, «Rendre à nouveau raison?», en R. KLIBANSKY et D. PEARS [dirs.], *La philosophie en Europe*, Gallimard/UNESCO, Paris, 1993, pp. 192-193). Me gustaría añadir unas palabras de Merleau-Ponty que esclarecen el modo de devenir sabio: «el filósofo es el hombre que se despierta y que habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque, para ser verdaderamente hombre, tiene que ser *un poco más y un poco menos que hombres*» (M. MERLEAU-PONTY [1953], *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 2000, p. 63; c.m.).

³⁰² PH. MENGUE, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., pp. 48-49, 84. Cfr. NP 27-28.

ya en el centro de la filosofía. El hombre es una fuerza entre otras o un centro de fuerza entre otros»³⁰³. Cuando Deleuze, en *Lógica del sentido*, prolonga hasta sus últimas consecuencias el campo trascendental asubjetivo de Sartre, no sólo nos está sugiriendo la existencia de un cosmos acontecimental, sino que además está denunciando que ni siquiera el Yo mismo es una esencia privilegiada en oposición al mundo. El sí mismo no es otra cosa que un acontecimiento más situado en un nivel concreto de fuerza, en un plano de organización, en una composición con el mundo, en una síntesis de pura convivialidad inmanente:

«La Naturaleza no es forma, sino proceso de puesta en relación: la Naturaleza inventa una polifonía, no es totalidad, sino reunión, “cónclave”, “asamblea plenaria”. La Naturaleza es inseparable de todos los procesos de comensalidad, de convivialidad, que no son datos preexistentes, sino que se elaboran entre seres vivos heterogéneos creando de ese modo un tejido de relaciones movedizas, que hacen que la melodía de una parte intervenga como motivo en la melodía de otra (la abeja y la flor). Las relaciones no son interiores a un Todo, sino que es más bien el todo el que resulta de las relaciones exteriores en un momento concreto y el que varía con ellas. Las relaciones de contrapunto que están por todas partes tienen que ser inventadas y condicionan la evolución» (CC 79).

El naturalismo deleuzeano piensa, por tanto, un universo de libre relacionalidad, al que el hombre pertenece. La naturaleza no es ni objetiva ni subjetiva en sí misma: *sólo cuando la naturaleza se pliega, cuando se crea un adentro coextensivo al afuera, aparecen un objeto o un sujeto, un hombre, un animal, una planta*. Aquello hacia lo que se repliegan conjuntamente todos los principios no tiene carácter de principio ni ha comenzado jamás. La inmanencia o naturaleza produce pliegues sobre su propio plano ilimitado. Desde esta perspectiva, la inmanencia es una *pura relacionalidad ontológica que se basta a sí misma para existir*.

Debe ser recalcado una vez más que no se trata en Deleuze de un ingenuo «retorno a la Naturaleza», sino de la movilización de las virtualidades para hacer renacer al mundo³⁰⁴. Nos será de utilidad discutir brevemente la interpretación que ofrece Alberto Gualandi al

³⁰³ H. KIMMERLE, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, pp. 85-115 (cit. p. 87).

³⁰⁴ La «pregunta fundamental» de la ontología que ese proyecto presupone rezaría del modo que sigue: ¿por qué no está todo ya, aquí, presente? En efecto, en condiciones de inmanencia, es decir, excluida la división de lo real en dos mundos o de toda realidad separada, todo lo real tiene que trazarse en el mismo mundo, en la misma realidad, sin distancia óptica. Todo tendría que estar ya, aquí, presente. Según Deleuze, lo está, pero en la forma de un circuito formado entre lo virtual y lo actual, cuyas actualizaciones, sin embargo, no pueden estar dadas porque son imprevisibles, diferenciaciones, creaciones, devenires. También según Merleau-Ponty, para quien «lo invisible está *ahí* sin ser objeto, es la trascendencia pura, sin máscara óptica» (M. MERLEAU-PONTY [1964], *Le Visible et l'Invisible*, cit., pp. 282-283). Todo está ya aquí, pero no todo está dado, actualizado; todo está aquí, pero no todo es objeto, no todo está individuado, visible. El fondo está ahí, aunque no aparezca más que en lo que hace aparecer. Ésta es la fórmula de la trascendencia en la inmanencia, es decir, el modo en que se presenta la vida inorgánica entre lo presente. Si la Naturaleza es la *res intensa* en la que se producen todas las extensiones, entonces está ahí, sin ser objeto todo en ella.

respecto. De acuerdo con Gualandi, Deleuze define las condiciones para una «nueva alianza» entre filosofía y ciencia que, en forma de una ontología del Devenir y de la Diferencia, actualiza y reactiva las filosofías de la Naturaleza de Schelling y de los presocráticos. Refiriéndose a todo lo que en la ciencia es «nuevo y menor» —las doctrinas indeterministas de la materia, las teorías de los sistemas abiertos y del caos, las teorías de las catástrofes y de los fractales, la teoría de la individuación de Simondon, la «no-epistemología» de Michel Serres— Deleuze se opone a la concepción de la Naturaleza que la filosofía platónica y kantiana, la ciencia cartesiana y newtoniana, la lógica y la epistemología analítica e incluso las ciencias estructuralistas, reducían a un mecanismo causal inerte. La Naturaleza adquiere ahora una nueva fuerza, una nueva vida³⁰⁵. Gualandi está además en lo cierto al decir que la tarea de una filosofía de la Naturaleza consiste, para Deleuze, en la eliminación de toda huella de trascendencia devolviendo al mismo tiempo a la Naturaleza su profundidad auténtica, el Devenir y las virtualidades que le son inherentes, el Ser que le es inmanente. El Ser no puede buscarse «fuera de la naturaleza» porque ni el hombre ni Dios pueden imponer a una Naturaleza, reducida a una simple extensión espacial, un sentido que sería exterior a ella. Para los filósofos de la Naturaleza, la idea según la cual la Naturaleza es pura repetición vacía, *parte extra partes*, extensión inerte, concepto idéntico alienado, nace de los presupuestos ilusorios de una metafísica que reduce toda diferencia ontológica originaria a una diferencia conceptual y de las premisas de una epistemología idealista que sólo consiente a la Naturaleza un cascarón exterior. Pero se equivoca Gualandi cuando considera que «el redescubrimiento de esa Naturaleza “femenina” [dotada con una profundidad radical], temporal y sensible, que nuestra modernidad (cartesiana y kantiana) ha marginado y olvidado constituye, por tanto, el objetivo principal de la filosofía de Deleuze»³⁰⁶. No es en absoluto necesario, a diferencia de lo que cree Gualandi, conferir al redescubrimiento de la Naturaleza por parte de Deleuze ese sesgo romántico y animista. Deleuze pretende, ante todo, liberar a la materia de la imposición de toda forma predeterminada. En este sentido, su proyecto implica un hiloziismo, al que acompaña, no obstante, un vitalismo igualmente fundamental, puesto que, si no me equivoco, para Deleuze *la materia informal no carece ni de existencia ni de vida, sino sólo de organización y de actualidad*.³⁰⁷

³⁰⁵ A. GUALANDI, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 34.

³⁰⁶ *Ib.*, p. 36.

³⁰⁷ Para Gualandi, en cambio, la filosofía de Deleuze es «una expresión radical del deseo de reconducir la conciencia desgarrada del hombre contemporáneo hacia el momento inicial de su historia sin privarla del deseo eterno en cuya satisfacción se emplean las religiones de la salvación. Como para algunos poetas románticos, también para Deleuze [...] pasa por un retorno a la Naturaleza infinita el que el hombre moderno pueda recobrar la libertad y el bienestar que anteceden a lo eterno» (*ib.*, p. 139). Contra esta interpretación

No una vuelta a la naturaleza, puesto que en ella estamos y somos, sino *instaurar nuevas relaciones externas* sería el auténtico proyecto de Deleuze. El «conjunto» de las «longitudes» (el conjunto de relaciones entre elementos no formados, el conjunto de las series de singularidades) y de las «latitudes» (el conjunto de las diferencias de intensidad, el conjunto de las fuerzas) «constituye a la Naturaleza, al plano de inmanencia o de consistencia, siempre variable y que es retocado, compuesto, recompuesto incesantemente por los individuos y las colectividades» (SPP 171). De este modo libera Deleuze al panteísmo de su estéril perspectiva teológica, convirtiéndolo en un panvitalismo orientado hacia la rehabilitación de la filosofía de la *Naturaleza*, en la que todo *deviene*. No se postula «una reconciliación con la naturaleza», sino que se plantea el problema de las conexiones de las que somos capaces, de los flujos con los que conectamos, inventamos o hacemos pasar, individual y socialmente (cfr. CC 70; IM 80). Deleuze plantea el problema de cómo «extraer del caos» nuevas relaciones o posibilidades para la vida, cómo llevar el pliegue hasta otro pliegue. El pliegue descifra todos los difíciles problemas del aparecer, del salto, del segundo comienzo de la naturaleza. El pliegue es la *expresividad de la univocidad inmanente*, en el sentido de que el acto de plegado, por ínfimo que sea, producido por el paso a la existencia de un virtual a la actualidad, no puede ser dissociado, no es externo *al acto de composición de una novedad en la naturaleza*. El pliegue expresa una potencia que permanece dinámicamente en sí misma o dos potencias, la producción y la constitución, que son aspectos de una única

tenemos que decir no ya que Deleuze se desmarca explícitamente de todo retorno a la naturaleza (CC 70; IM 80; MP 422) o a la inmanencia (¿cuándo habríamos salido de ella?). Para Deleuze siempre se trata de trazar líneas de fuga, devenir más potentes, componernos en este mundo, tener esperanza en este mundo, hacer rizoma en él sin salir de él. Gualandi se equivoca por completo porque Deleuze critica justamente que exista un «momento inicial de la historia del hombre» al que deberíamos retornar para empezar de nuevo. Para Deleuze empezamos en cada momento en un medio, sin origen y sin fin; devenimos por el medio (D 50-51, 75; IM 174-175, 177, 197; MP 65-68, 384-386). El deseo de eternidad, por su parte, no corresponde a la apatencia mística de permanecer en vida después de la muerte; el deseo de eternidad lo traduce Deleuze en la necesidad de elevarnos a la potencia del eterno retorno, como regla práctica de la potencia de la diferencia misma. Gualandi distorsiona el mensaje de inmanencia que contiene la «creencia en este mundo» interpretándolo como una claudicación a lo místico o como una latencia religiosa: «para hacer balance de nuestro recorrido en el sistema de Deleuze, podríamos decir que nos parece fracasar en dos puntos esenciales en él. No ha podido ser fiel hasta el final al principio de *univocidad* porque no ha sabido evitar ser *analógico*. No ha podido afirmarse hasta el final en tanto que sistema filosófico porque su acto de pensamiento no ha sabido desmarcarse de la *creencia* ni de la *fe*, que son las figuras subjetivas de la *opinión* y de la *religión*» (ib., p. 140). En realidad, el principio de inmanencia nos empuja, por el contrario, a no tener otra fe que la fe en este mundo, a no poder creer en otra cosa que en este mundo, en la gente de este mundo, en las fuerzas del mundo, en un contexto intensamente anti-religioso. Se trata de una fe en lo que el hombre puede devenir con otros hombres y con el mundo mismo. Por esa razón podemos estar de acuerdo con algo que afirma Badiou — probablemente con una pizca de ironía— al final de su *Deleuze. La clameur de l'Être*, cit., p. 150: «la cuestión es que Deleuze, como Heidegger, ha sido sin duda presocrático. No parmenídeo o poeta de la eclosión inaugural del Ser, sino presocrático en el sentido en que los propios griegos se referían con el nombre de *físicos* a esa clase de pensadores. Entendámonos: pensadores del Todo. Sí, Deleuze habrá sido nuestro gran físico, habrá contemplado por nosotros el fulgor de las estrellas, sondeado el caos, aquilatado la vida inorgánica, sumergido nuestras débiles trayectorias en la inmensidad de lo virtual. Habrá sido el que no soporta la idea de que “el gran Pan esté muerto”».

relación inmanente. El pliegue se convertirá para Deleuze en el concepto emblemático de una filosofía de la inmanencia, pues siempre se trata de plegar, desplegar, replegar (P 189). La inmanencia es *lo único que difiere en naturaleza consigo mismo*, expresándose esa *necesidad* en el pliegue. *Ello* se da, pero no en el modo del venir o de lo adveniente; tampoco en el de lo arrivante. Se da en el modo del pliegue y entre pliegues.

Por esa misma razón, sin embargo, resulta siempre embarazoso saber si Deleuze es tres Deleuze (uno para el fondo, otro para la actualización y uno más para la contraefectuación), dos (uno para la inmanencia pura y otro para el pliegue) o uno solo (el que hace de la inmanencia una vida)³⁰⁸. Si estamos en lo cierto, sea el Deleuze que sea, asumía una concepción fundamental de la naturaleza, aunque no detentara ésta ningún lugar ni amplio estudio en su obra.³⁰⁹

Si concurren, por tanto, elementos y circunstancias que conducen a pensar que existe en Deleuze una filosofía de la Naturaleza, no obstante se afirme ésta en un segundo plano, ¿cuáles son sus características? En primer lugar, su método de investigación es trascendental, en el sentido deleuzeano del término. En segundo lugar, no busca específicamente determinar qué es lo natural, sino qué es lo inhumano de lo que lo humano depende. En tercer lugar, emplea para ello una visión del mundo que hace de éste un campo de singularidades impersonales y pre-individuales, cuya ley expone que todo acontece de acuerdo con diferencias y conexiones de intensidad. Además, la naturaleza de esa filosofía es puramente constructiva, conjuntiva, dinámica, no permaneciendo en ella nada demasiado tiempo, sino que más bien todo se halla en un perpetuo régimen diferencial de encuentros y choques. Por último, no hay estrictamente nada fuera del plano

³⁰⁸ Aludo aquí a R. BOGUE, «Deleuze's Style», en *Man and World*, 29 (1996), p. 266: «Pero existen al menos tres Deleuze: el Deleuze fluvial de definiciones y sistemas, absorbido, fascinado, cautivado por las estructuras que va creando; el Deleuze feroz de destellos epigramáticos, centelleante, deslumbrante; y el Deleuze aéreo de la especulación críptica, pensamiento en perceptos y afectos, sensualmente abstracto, poético, encantador. [...] Cada uno de los tres Deleuze se mueve con una velocidad distinta y de un modo específico, pero existe un movimiento reiterado en la página-huevo de Deleuze, desde el punto de actualización individualizante, pasando por la estructura explicativa, hasta la línea mutante de fuga, un drama perpetuo de imposibilidades creadas y posibilidades inesperadas [...]». Bogue parafrasea la idea acerca de las «tres *Éticas*» que percibe Deleuze en Spinoza (CC 172-187).

³⁰⁹ Estoy de acuerdo con Alain Beaulieu cuando afirma que, «al modo de la (micro)política deleuziana, que no es objeto de estudio por parte de un libro concreto al estar diseminada por todo el conjunto de la obra, la filosofía de la Naturaleza está dispersa por los libros de Deleuze. Pensemos en la omnipresencia de las referencias a la tierra, a los animales, a los insectos, a la hierba y a las plantas, en su interés por las ciencias biológicas que va desde el huevo hasta el cerebro, pasando por el estudio de las relaciones singulares entre el cuerpo y los órganos, por no mencionar la atención prestada a las ciencias físicas que van desde las leyes de organización de la materia hasta la explicación del trabajo de las fuerzas. Todos esos elementos puntúan los análisis deleuzeanos, bien para ilustrar conceptos, bien para participar en su creación. En pocas palabras, el mundo físico, lejos de carecer de crédito o verse sometido a una “reducción”, ofrece a Deleuze un campo de estudio inagotable que es fuente de enormes sorpresas» (A. BEAULIEU, «Deleuze et les Stoiciens», cit., pp. 61-62).

de naturaleza, no hay ningún exterior, sino que la Naturaleza misma es el Afuera que constituye todo adentro posible.

La filosofía deleuzeana de la naturaleza es una «filosofía-Cosmos» que intenta capturar las fuerzas que no son ya las de la tierra, sino las de un Cosmos energético, informal y virtual (MP 422-423). Si estamos en lo cierto, la filosofía de la Naturaleza es el elemento que desarticula a la acusación según la cual «la ontología deleuzeana de la dispersión radical inmanente no logra liberarse de la *aporética presencia de principios de unidad y de formas de dualidad* o incluso de dualismo»³¹⁰. La dispersión radical así entendida presupone un caos sin ningún orden posible, sin la menor virtualidad de formar planos y sin que las series de base puedan efectuar convergencias (cfr. QP 111). Deleuze no da lugar a esta imagen de la inmanencia. Precisamente porque la inmanencia contiene campos intensivos de individuación, la dispersión es radical por inmanente, no por contraria a toda individuación. El principio básico de unidad está constituido por la síntesis disyuntiva, la cual nunca fundamenta a un ser unitario o a un Uno. Por otra parte, las formas de dualidad están exigidas por el pliegue, esto es, por la necesidad de auto-posición o afección a sí de la inmanencia; el dualismo siempre será la dualidad dinámica de un mismo y único monismo unívoco de inmanencia.

De acuerdo con estos caracteres generales, la filosofía de la Naturaleza de Deleuze se concretaría como una cosmología inorgánica y caótica (a diferencia del organicismo de Whitehead y del concepto tradicional de cosmos como universo ordenado) y un constructivismo en multiplicidad (sin ningún impulso vital único, sino con flujos, máquinas y conexiones por todas partes), pero contando siempre con una base material, con la presencia de elementos básicos o partículas elementales, a saber, las singularidades no individuadas o los virtuales, que otorgan a esa cosmología la cualidad de una filosofía materialista³¹¹. En la materia informal no existen formas sustanciales, en el ser opera un devenir absolutamente material que es la expresión misma de la filosofía. *Philosophia sive natura*, lo contrario de una *philosophia perennis*. Filosofía que, dice Éric Alliez, condiciona al devenir real del pensamiento, a su trabajo efectivo en la propia «naturaleza de las cosas»

³¹⁰ FR. BOTTURI, «Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze» [2.ª parte], en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 79 (1987), p. 52.

³¹¹ Entendiendo por «cosmología» a la acepción filosófica de la teoría de la estructura y evolución del mundo como todo y al «cosmos» como la totalidad de todo lo real, puesto que sin una concepción tal del mundo, no podemos hablar de cosmología. Considerada ésta como una disciplina que no sólo es un objeto potencial para la Física, nos cabe pensar su apertura al pensamiento filosófico en tanto que ontología, es decir, doctrina de lo que es. Como es lógico, esta superposición de agentes autorizados para su investigación hace de la cosmología un ámbito de franca controversia entre la ciencia y la filosofía. Cfr. arts. de H.-H. BORZESZKOWSKI/R. WAHSNER, «Kosmologie» y «Kosmos», en H. J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Meiner, Hamburg, 1990, Bd. 2, pp. 866-870 y 871-872, respectivamente.

(*rerum natura*): una «filosofía-mundo» que sólo será evaluada con arreglo a los acontecimientos que ha sido capaz de arrancar del caos y en el plano de inmanencia susceptible de proporcionar mediante conceptos una consistencia propia a lo virtual.³¹²

El concepto deleuzeano de naturaleza es, pues, mucho más amplio y menos extensivo que el que puedan tener las ciencias naturales. Un concepto de naturaleza solidario con el giro actual de la filosofía de la Naturaleza, que no atiende tanto a la naturaleza del hombre como a la *physis* indeterminada a la que la naturaleza del hombre pertenece. Se trata de una cosmodicea si el cosmos es increado, si la inmanencia no tiene comienzo, ni la naturaleza un más allá: mundo de Empédocles, mundo de un ser activo, de un mundo inestable y cíclico, del que el filósofo tiene que excluir toda finalidad y que puede modernizar la concepción spinoziana de una pura procesualidad ontológica inmanente, que expulsa a toda dimensión suplementaria: «si tradicionalmente se pasaba de la contingencia múltiple de la realidad a la necesidad de una sustancia que fuese su razón última ($n + 1$), ese paso se excluye ahora por la afirmación de la coexistencia de todos los posibles contingentes y por la supresión misma de todo problema del origen radical de las cosas: la génesis es *gbenesis*, devenir que no presupone de ningún modo un inicio».³¹³

La relación a sí de la inmanencia produce el pliegue del Afuera y del Adentro, de lo virtual y de lo actual en la vida. Esa relación a sí es la naturaleza viva misma. No tiene vida únicamente aquello que posee una organización, una presencia inmediata. De acuerdo con Deleuze, debemos afirmar, al contrario, que *está vivo todo aquello que, virtual o actual, natural o artificial, posee formas de afectar y de ser afectado*³¹⁴. La filosofía de la Naturaleza y una ontología

³¹² É. ALLIEZ, *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, pp. 31, 40.

³¹³ Asumo, aunque con algunas reservas, el desarrollo de F. MENI, «Carnaval: la cosmodicea di Deleuze», en *Nuova Corrente*, 111 (1993), pp. 145-172 (cit., pp. 159-160). Mostraría mi acuerdo con la idea de que «la ciencia explora actualmente el paso de la teodicea a la cosmodicea, en un camino que se cruza de nuevo con el pensamiento filosófico»; e incluso, con matices, que es precisamente «una cosmodicea lo que la filosofía de Deleuze persigue desde su exposición de un pensamiento de la diferencia y de la repetición que indica la inesencialidad de todo principio primero, la demolición de toda organización jerarquizada, en el que el tiempo es el eterno retorno no de lo igual, de lo mismo, sino de la diferencia, de las múltiples singularidades inesenciales». Pero no me parece que la filosofía deleuzeana pudiese admitir, a menos que aclaremos muy bien los términos, la afirmación de que se trata de «una cosmodicea que se identifica con la formulación de una ontología de los posibles, que recupera el principio de la plenitud del ser, según el cual ninguna posibilidad puede permanecer indefinidamente sin ser realizada, es decir, una ontología en la que el acontecimiento sustituye a la esencia, la multiplicidad laberíntica ocupa el lugar del orden progresivo y racional, el tiempo y su poder de invención asumen el papel determinante que tenían la eternidad y la estabilidad [...]» (ib., p. 150).

³¹⁴ Tod May está totalmente en lo cierto al decir que «sería un error reducir el concepto de vida a lo físico o incluso a lo vital. En el primer caso, no entenderíamos qué significa vivir respecto de lo físico, qué caracteriza a la vida como opuesta al simple movimiento de la materia. En el segundo caso, la vida sólo parece ser una unidad orgánica, mientras que lo que suele ser más “vital” en la vida es su capacidad para desorganizar todo aquello que es organizador y represivo. Al pensar la vida tenemos que abandonar las categorías que intentan fijar la extensión. Tenemos que comprenderla más bien como una forma de evaluación, como el producto de una perspectiva que no intenta fijar los límites de la vida de una vez por todas —esto es la vida, esto no lo es—, sino que intenta articular el modo en que podemos decir que algo está vivo en cualquier complejo que

de la vida son en Deleuze una y la misma cosa. La filosofía de Deleuze es una ontología, pues intenta determinar las más generales estructuras de la realidad. Emplea en ella principios y categorías que se ensamblan a la perfección con las constantes de lo que Nicholas Rescher ha investigado como tradición de las metafísicas del proceso³¹⁵. Una ontología que hace oídos sordos a la naturaleza se encierra en el inmaterialismo, sus categorías no son categorías de la génesis de la experiencia real de las cosas, no puede entender la procesualidad real y su pasión no es la pasión del proceso (cfr. IM 151).

No parece ser ésta, desde luego, la ontología que Deleuze nos ha brindado. Esta ontología se acerca más bien a la idea de un acontecer que acontece en sí mismo, que deviene en sí, como única trascendencia inmanente posible³¹⁶. La Naturaleza es el acontecimiento en el que toda repetición es una diferencia (DR 370). La concepción inmanente de la naturaleza que de aquí se sigue es como la filosofía de la vida en Spinoza, una filosofía que consiste en «denunciar a todo lo que nos separa de la vida, a todos esos valores trascendentes que se vuelven contra la vida, vinculados a las condiciones y a las ilusiones de nuestra conciencia» (SPP 39; cfr. SPE 227, 233). La filosofía de la vida de Deleuze explica que no existe ningún salto entre lo inorgánico y la vida organizada, que todo es la misma multiplicidad heterogénea como todo no-originario y *continuum* material del devenir. La «exigencia *dinámica*» de la filosofía deleuzeana nos insta a remontarnos hasta la inmanencia a-cósmica, impersonal y pre-individual, hasta el «orden primario» del *caosmos*, de cuyas fuerzas todo se compone, a fin de organizar una nueva tierra (LS 286). En el fondo, en eso consiste la conversión del filósofo a la inmanencia, la «conversión empirista»: convertir los valores en valores para la vida, convertir la creencia en el mundo en la

se convierte en objeto de análisis» (T. G. MAY, «The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze», en *SubStance*, 66 [1991], p. 25). De una errónea concepción de la vida, esto es, de una concepción organicista o biocéntrica de la vida, depende que se haya dirigido a Deleuze la crítica de que su política de la vida está basada en un oculto trascendentalismo, tal como nos aclara May. Pero, «aparezca como proceso esquizofrénico, voluntad de poder o sustancia spinozista, ¿trasciende la vida a la realidad en lugar de ofrecer su más elevada instancia? En el sentido en que está *fuera* de la realidad, la vida no trasciende a la realidad. Para Deleuze, la vida es el núcleo de la realidad; la negatividad que debe de haber escapado es derivada» (ib., p. 33). Dicho de otro modo, en el sentido de que la vida no se agota en su presencia actual, en los organismos, sino que sólo puede ser inmanente a sí misma, la vida es la inmanencia misma en el sentido de que es una de las dimensiones que tiene la inmanencia en su carácter absoluto. La inmanencia no es inmanente a la vida, sino que cuando la inmanencia no es inmanente más que a sí misma, entonces es necesariamente una vida. La vida no se hace trascendental al postular en ella un cuerpo sin órganos o una vitalidad inorgánica que se extiende en toda la materia. La vida se hace trascendental y contraria a la vida misma cuando no defendemos una concepción unívoca de la vida, cuando creemos que la vida es inmanente a otra cosa.

³¹⁵ N. RESCHER, *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, New York, 1996.

³¹⁶ Me inspiro para esta última observación en H. HOLZ, *Immanente Transzendenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, cap. 9 («Grundlinien des Begriffs eines „werdenden“ Absoluten»). «El Absoluto no implica ninguna providencia: el Absoluto no desempeña el papel de un constructor originario de relojes o de un relojero originario. Más bien podemos formular el modo fundamental del acontecer del mundo del modo siguiente: *todo puede acontecer*. El sentido de todo y de cualquier cosa no reside, filosóficamente considerado y desde un punto de vista penetrante y último, en otra cosa que en el acontecer en sí mismo» (ib., p. 194).

creencia de que el mundo tiene «posibilidades en movimientos e intensidades para dar a luz más nuevos modos de existencia, más cercanos a los animales y las rocas» (QP 72), llegando incluso hasta las puertas del Cosmos (MP 410).

Si esto es así, ¿es la filosofía deleuzeana más útil a la naturaleza o al hombre? Una vez determinado el lugar del hombre en el cosmos, como un hábito de contracción de pliegues, como un efecto de la naturaleza, como una composición más, ¿de qué le sirve al hombre una filosofía no centrada en él? Una filosofía que parte de la univocidad del ser no puede hacer del ser del hombre un tipo de ser superior, ni inferior. Ningún ser será privilegiado. ¿Qué provecho le reporta al hombre una filosofía de lo pre-individual, de lo pre-humano, de lo «pre-filosófico»? (cfr. QP 44). Deleuze no se cansará de repetir que lo más importante es instaurar, por difícil que sea, una relación con el Afuera; establecer una línea de creación que conecte con el Cosmos; hacernos un cuerpo sin órganos; abrir una brecha hacia lo posible, porque de lo contrario nos asfixiamos; experimentar molecularmente, porque todo está en devenir; hacer pasar el hilo, por el que «descenderá la araña»³¹⁷. Todo ello convierte al deleuzeanismo en una radiante *ciencia alegre*. Pero lo convierte en el mismo sentido en una *ética* de la liberación de las potencialidades inhumanas que el hombre pliega humanamente, es decir, en una ética de la ampliación de «nuestros pliegues» porque el mundo no es ni verdadero, ni real, sino vivo (NP 211). Tenemos que extendernos en esa vitalidad cósmica con el propósito de extraer nuevas posibilidades para la vida misma. Para lograrlo, Deleuze traza un plan que no deja lugar a dudas: «dejar de pensarnos como un yo, para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí mismo».³¹⁸

³¹⁷ Cfr. QP 116. Veo corroborada esta idea en FR. BALKE, *Gilles Deleuze*, cit., p. 162: «¿En qué consiste la mayor provocación del pensamiento deleuzeano para una determinada comprensión de la filosofía? Consiste en que, hablando en abstracto, Deleuze presupone a la filosofía una *relación interna con un Afuera*, que la sustrae de toda tentativa de apropiación o de interiorización, es decir, de “asimilación anímica” (Nietzsche)». Esa relación con el Afuera es lo que permite a la filosofía (y al hombre) resistir al presente. Si no la tuviese, entonces la filosofía se hallaría en simple continuidad con las exigencias de la época y no disfrutaría de una condición crítica, sino de mera utilidad social o ideológica. En efecto, si la filosofía no responde a ningún poder, entonces está en su ser el hallarse siempre en guardia contra su tiempo y reconocerse a sí misma en su ser intempestiva, activa, actividad del futuro.

³¹⁸ CC 68. Cfr. FR. KAULBACH, «Nietzsches Interpretation der Natur», en *Nietzsche Studien*, 10/11 (1981/1982), esp. pp. 455-464. Kaulbach demuestra cómo Nietzsche, haciendo uso de la «perspectiva dionisiaca», plantea que el individuo tiene que superar el horizonte de su consciencia y «ampliarse» en la dimensión del todo de la «magna Naturaleza». Tenemos que «sentir cósmicamente» (Nietzsche). En tanto que la Naturaleza abarca lo individual, lo finito, lo que deviene y transcurre, no puede devenir ni transcurrir en sí misma. La eternidad es su característica (eterno retorno) y considerar lo individual desde esta perspectiva, obliga a ampliarlo, a reconciliarlo con la dimensión de la Naturaleza cósmica. De acuerdo con la interpretación de Kaulbach, la Naturaleza en Nietzsche representa una conexión entre el principio apolíneo de formación, individualización y limitación, y el carácter dionisiaco de la ampliación. Sentir cósmicamente quiere decir entonces contemplar cada instante de la vida en la perspectiva de la Naturaleza. Situarnos en ese vínculo cósmico nos proporciona la auténtica medida de las cosas. Podríamos pensar que se percibe, bajo la idea de Deleuze de conectar nuestro flujo con el todo lleno de flujos que es el Afuera, ese murmullo

La vida infinitamente complicada de la Naturaleza es, sin embargo, invivible para nosotros, demasiado poderosa para individuos estratificados (cfr. DR 155-156); nos disolveríamos en ella si quisiéramos retornar activamente, pero volvemos a ella, nos deshacemos en ella cuando nuestro tiempo se ha agotado (IT 186). Sólo cuando la «línea de vida» se pliega podemos habitar en el interior que forma; se crea una «zona vivible», un espacio respirable (F 129-130; PP 151, 158). La vida del hombre está en los pliegues. Estas dos caras son inextricables en Deleuze. Que el hombre no es primero significa que ya no nos preguntaremos por el ser de una cosa, sino por la potencia de su relacionalidad. Ya no nos preocuparemos por la naturaleza del alma, sino por la dirección que toman los pliegues en una persona. El *ser* de algo será el nexo de sus *relaciones*, la prehensión de sus encuentros. El *devenir* de algo será su conexión con el *afuera*, los bloques de devenir que logra establecer, sea hombre, animal o planta. No hay otro modo de pensarlo inmanentemente: una tierra «conectada al Cosmos, puesta en el Cosmos de acuerdo con las líneas de creación que la atraviesan como otros tantos devenires» (MP 636) y que es objeto de una rehabilitada filosofía de la Naturaleza.

Renovar nuestro interés por la filosofía de la Naturaleza no trae consigo un abandono de los problemas ontológicos que han reinado en la tradición, como el de la mente, la historia y el hombre. Volviendo a la filosofía de la Naturaleza intentamos, por contra, preparar una solución para esos problemas, dice M. Merleau-Ponty, que no sea inmaterialista. Una ontología que no tiene en cuenta la Naturaleza se clausura en lo incorpóreo y da, por esa misma razón, una imagen fantasmagórica del hombre, de la mente y de la historia³¹⁹. Presentar una filosofía de la Naturaleza tiene en Deleuze el sentido de proporcionar a su ontología una visión del proceso creativo del mundo y de sus contenidos variables. La Naturaleza no se reduce para Deleuze a los objetos naturales. La Naturaleza inmanente es más profunda y poderosa que toda distinción entre lo natural y lo artificial. Por esa razón la filosofía tradicional de la Naturaleza no es ontológica. Deleuze proporciona una definición ontológica de la Naturaleza, da a la Naturaleza un ser radicalmente inmanente. No cabe duda de que Deleuze no ha escrito ninguna filosofía de la Naturaleza como tal. Sin embargo, la razón nos asiste para afirmar que la Naturaleza no será para Deleuze un modo de acceso privilegiado al Ser, como si se hallase éste, por tanto,

nietzscheano, que alude al «horizonte de las relaciones cósmicas». Tenemos que «sentir», dice Deleuze, a las puras haecceidades del plano de inmanencia o consistencia. Cfr. MP 321; NP 188, 201-203, 213-217.

³¹⁹ M. MERLEAU-PONTY [1968], *La Nature. Notes. Cours du Collège de France* (établi et annoté par D. Séglaard), Seuil, Paris, 1994, p. 355. Puede verse además R. BARBARAS, «Merleau-Ponty et la nature», en VV.AA., *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie* (Chiasmi international), Associazione Culturale Mimesis, Milano, 2000, esp. pp. 59-61.

más allá de la Naturaleza a la que de alguna forma daría en una exterioridad. El ser no será para Deleuze más que el sentido unívoco de la Naturaleza infinita, complicada, viva y virtual, esto es, de la inmanencia misma. El ser natural de la inmanencia es el ser virtual y pre-individual en sí mismo. La Naturaleza es la dimensión en la que se da toda dimensión, no teniendo ella ninguna dimensión suplementaria. Reunidos los anteriores argumentos y con las precisiones efectuadas, estamos acreditados para pensar que Deleuze designa a la Naturaleza con el término de inmanencia (MP 326).

CONCLUSIÓN

LA INMANENCIA COMO ESTRUCTURA VIVA

El principio especulativo en torno al cual se propaga el pensamiento de Deleuze consiste en que *la inmanencia no es una posibilidad realizada, ni el resultado de un proceso*. La inmanencia es absoluta, no es inmanente más que a sí misma. No hay causa real externa a ella, ni comienzo alguno fuera de ella. Lo posible no es extrínseco ni accidental, sino el energetismo propio de la inmanencia. Para Deleuze carece de sentido explicar la génesis mediante un principio externo a la génesis, por lo que el principio interno a ella ha de ser un principio de individuación. Que la inmanencia sea inmanente a sí misma significa, por otro lado, que es en sí misma trascendental respecto de todo aquello que le es inmanente, esto es, virtual respecto de sus actualidades, productos o pliegues. La inmanencia no puede ser así inmaterial, sino antes bien la materia no-orgánica o infinitamente replegada a partir de la cual se construyen los materiales, los individuos, lo actual.

Del principio mencionado deriva un importante corolario que refuerza el inmanentismo radical de Deleuze: *la individuación no es un predicado real*. La cosa y su individuación no están separadas, la cosa es su individuación, el ser de la cosa es su devenir cosa, no puede nombrarse a una cosa sin nombrar virtualmente a su individuación. La individuación es causa inmanente de la actualización; y lo actualizado, en tanto que efecto, sigue implicado en la materia que se individúa. El individuo es un centro provisional de convergencia en un medio definido por un universo a-centrado y divergente. Por eso tiene todo objeto «dos partes inseparables», una virtual y otra actual: nada existe que sea simple, todo lo dado es una composición. La individuación no es ni la encarnación de una generalidad, ni la realización de una posibilidad. La individuación es positividad inmanente porque es pliegue imprevisible de virtualidades.

En la medida en que la inmanencia es material, es decir, la naturaleza misma, Deleuze la define simultáneamente como *caosmos*, vida no-orgánica, cuerpo sin órganos, campo de virtualidades, lo informal puro; y, en tanto que inmanente sólo a sí misma o absoluta, la ilustra en otros lugares como el extra-Ser, lo Abierto o el Afuera respecto de lo organizado actualmente dentro de ella, un afuera «más remoto que todo mundo exterior» porque es «un adentro más profundo que todo mundo interior». Inspirado efectivamente en Blanchot y en Foucault, aunque con profundos matices propios, el Afuera es para Deleuze un cosmos intensivo pre-individual de fuerzas y de materias no-formadas. Es el fondo inmanente para todo lo individuado, pero el «fondo» es, en sentido estricto, un «sin-

fondo», es decir, el juego infinito de la materia no-formada, que no remite a origen o comienzo algunos. Debemos definir el fondo como *una vida suspendida en su propia potencialidad y que comprende a la presencia*: «la poderosa Vida no-orgánica es la que contiene al mundo» (IT 109). El mundo de las cosas se transforma necesariamente en un mundo de acontecimientos sobre el fondo cósmico de una naturaleza sólo parcialmente organizada: «es un estado demasiado caliente de la materia para que podamos distinguir en ella cuerpos sólidos. Es un mundo de universal variación, universal ondulación, universal chapoteo: no existen ejes ni centro, ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo...» (IM 86).

Ésta es sin duda alguna la imagen que, filtrada a través de la arcilla filosófica, posee Deleuze del mundo físico. La inmanencia se opone de este modo a cualquier concepto de lo real como completo y realizado porque, entre las muchas clases de singularidades que hay, existen incluso «singularidades *salvajes*, que quedan suspendidas en el afuera, sin entrar en relaciones ni dejarse integrar...» (F 125). La inmanencia es, pues, un «campo trascendental asubjetivo» no preexistente a lo actualizado. Se trata de un campo poblado por elementos que no definen ni a una extensión concreta ni a un tiempo determinado, sino que constituyen por contra una *res intensa*, un «*spatium* intensivo» y un «tiempo puro indefinido» (Aión), como un espacio lleno, vital y absoluto, pero que sólo está lleno con una «materia informal» que carece aún de un tiempo métricamente cuantificable (Cronos) y que se expresará más tarde en materiales organizados. Deleuze elimina el mundo de las esencias y restaura una *naturaleza cósmica* de las singularidades.

En el fondo son la materia expresiva y la materia expresada una y la misma, no preexistiendo una a la otra; la vida expresiva y la expresada son una y la misma, pero con grados de organización; el ser es uno y el mismo, unívoco, pero diferencial en todo lo que es; la naturaleza es una y la misma a través de sus metamorfosis, como multiplicidad única y heterogénea. La expresión sólo es expresión, por tanto, conducida desde lo único a lo único y consumando la liquidación de toda estructura analógica. Lo expresado permanece en la expresión, la expresión es la materia no-orgánica de lo expresado. En estos términos, parece claro que en Deleuze es la realidad la afirmación unívoca de sus propias diferencias ilimitadas, una única e infinita afirmación del devenir como sustancia heterogénea, puesto que el paso de lo virtual a lo actual no es el paso de lo posible a lo real, sino la explicación, diferenciación o individuación de lo real existente. Lo real es diferencia, lo que se manifiesta es «correlativo de un orden de diferencias» (DR 276). De este modo, la afirmación pura de la inmanencia posee aún otro efecto, al hacer del devenir y del ser «una misma afirmación» (NP 214, 217). Ser es devenir, no hay ser sin actividad, ser es ser

actividad, actualizarse es devenir activo. «Ninguna actualidad es un hecho estático», afirmaba, por cierto, Whitehead.

Pero para que la inmanencia se comporte como un auténtico principio genético, es decir, a fin de que el principio no sea de condicionamiento, sino de formación a partir de lo incondicionado o del «cuerpo pleno inengendrado», tenemos que considerar qué y de qué modo produce el principio. Deleuze desea descubrir las condiciones de la experiencia real, no de toda experiencia posible; las condiciones de una génesis intrínseca, no de un condicionamiento desde fuera. La pregunta de Deleuze es, en este sentido, idéntica a la bergsoniana en tanto que pregunta por las multiplicidades y la individuación. Pero a diferencia del principio bergsoniano de duración —cuya «laicización integral» encarna la obra de Deleuze, por emplear la inspirada receta de Badiou—, el principio de Deleuze es doble; por un lado, principio inmanente de «síntesis disyuntiva» y, por otro, un principio selectivo-compositivo o de individuación por intensidad. Como la inmanencia se presenta, siendo siempre, no obstante, inmanente sólo a sí misma, pues no es análoga a otra cosa, parece conveniente distinguir entre la inmanencia misma y lo que de ella se presenta, como distingue Deleuze entre los acontecimientos y los estados de cosas: no todo se presenta al mismo tiempo ni del mismo modo, no todo pasa a presencia. *La presencia es selección, la presencia es el ser selectivo interior de la inmanencia*. Será una distinción real, una distinción real que no es numérica ni puede serlo (cfr. SPE 21-32; DR 52-53), la que se establezca, por tanto, entre inmanencia y presencia. Su identidad es material, no objetiva; en intensidad, nunca en extensión; son distintas, pero indiscernibles, como dos caras de lo mismo, como si la potencia y el acto tuviesen lugar en la misma identidad inmanente, en una coexistencia ilimitada en presuposición recíproca (D 180). La inmanencia difiere en naturaleza de sí misma y el producto de esa diferenciación es la presencia, como extremo coexistente con la inmanencia pura (cfr. TE^a 70-71). Carece de sentido alguno privilegiar la presencia sobre la inmanencia, lo actual sobre lo virtual, perteneciendo ambos a la misma naturaleza. Ni lo virtual ni lo actual tienen prioridad en el ser, sólo son dos modos correlativos de ser.

En primer lugar, la presencia es el *a priori* concreto de la inmanencia; en la medida en que la inmanencia no puede no aparecerse porque lo impide su propio dinamismo intensivo, su aparecerse a sí misma es la presencia. La diferenciación es el aparecerse. Pero la condición del aparecerse es la individuación intensiva, que precede, en efecto, a la diferenciación. Dicho con otras palabras, si el «plano de inmanencia» es el plano de las virtualidades, entonces los «planos de organización» que lo atraviesan constituyen el mundo, cuya proyección abstracta es la presencia. El mundo es la potencia devenida. La

presencia se aparece como mundo, como mundo de mundos, como cosmos variable. La presencia es idéntica a la inmanencia, pero con la condición de la individuación, de la convergencia, de la extensión, de aparecer en cierto modo separada, desplegada, explicada, aunque sin existir fuera de la inmanencia. La diferencia ontológica no se halla así «entre» dos términos, sino que es en sí misma, relación a sí. *El devenir será el proceso inmanente de la diferencia positiva entre lo seleccionado y lo no-seleccionado.* Así pues, una continuidad que no es homogeneidad, sino heterogeneidad, heterogénesis, diferencia es, tal vez, el secreto vitalista más profundo de la ontología de Deleuze. La diferencia en sí misma existe, recibe el nombre de inmanencia y se realiza en la presencia, que es inmanente a la inmanencia. La presencia es la consecuencia natural de toda ontología activa, afirmativa, constructiva; pero debe ser siempre entendida como el plano de las diversas presentaciones del plano de inmanencia mismo. A la pregunta por la existencia de un Afuera incondicionado que reúne las condiciones de la experiencia real para lo que en él se forma, Deleuze responde con la diferencia de planos, inventando «una nueva lógica», una lógica que opera mediante un uso inclusivo de la síntesis disyuntiva.

En segundo lugar, si la inmanencia misma es virtual, el mundo donde las virtualidades se encarnan es lo actual de esa virtualidad. Virtual, es decir, real como lo actual, pero, al contrario que él, no presente. Lo no presente es, para la presencia, la parte irreducible de todo lo que es. No se trata de que lo actual no sea inmanente. Lo actual no es trascendental, ni determina como condición a lo virtual del que ciertamente proviene. Lo virtual es el fondo inmanente respecto al cual es lo actual lo inmanente individuado, organizado, compuesto, visible. Característica de lo virtual es, por tanto, no estar individuado de ningún modo: lo virtual es una singularidad pre-individual, impersonal, anónima, inactual, pues la «realidad de lo virtual está constituida por las relaciones diferenciales y las distribuciones de singularidades» (TE³ 141). Todo lo que en la inmanencia se halla complicado, contraído, no atribuido, no individuado, latente o larvario, se explica, distiende y compone en la presencia. Podemos decir que en Deleuze la presencia es el proceso expresivo de la inmanencia, que el expresionismo es ontológico. El proceso, que no es desocultamiento sino producción, consiste en la expresión de una diferencia de naturaleza entre lo virtual y lo actual, esto es, entre las singularidades que no se seleccionan entre sí y las actualidades entre sí compuestas.

Todo está aquí, sin ser todo objeto. Existe, pues, una diferencia entre lo real-actual y lo real-ideal, la más grande diferencia y la más activa. Por eso está «laminado» el plano de inmanencia: lo que en él se explica, compone o actualiza se organiza de cierto modo, forma

«planos de organización», esto es, distintos entornos del mismo mundo, distintos mundos del mismo cosmos. La presencia se distingue realmente de la inmanencia porque es su actualidad, pero la inmanencia no se distingue numéricamente de la presencia porque ésta, pese a sus características propias, continúa siendo inmanente. Como si la inmanencia fuese el plano de las causas, de las intensidades, de las materias virtuales no seleccionadas, de la productividad, el plano de los acontecimientos incorpóricos; y la presencia el plano de los efectos, de los cuerpos, de las composiciones y descomposiciones, el plano de los estados de cosas, de los mundos, siendo los efectos coextensivos, coalescentes, solidarios de las causas en una sola sustancia expresiva, en la que se desciende y asciende por dos caras distintas pero inseparables. La inmanencia misma es la expresión de esa mutualidad, de esa diferencia de naturaleza como constancia de la misma potencia, de la misma unidad de composición, de la misma síntesis heterogénea. El concepto deleuzeano de inmanencia explica esa doble inherencia en el concepto de coalescencia de lo virtual y de lo actual.

La inmanencia no es lo Uno de lo múltiple, sino multiplicidad en sí misma, la misma multiplicidad para todo lo que se efectúa, la misma *complicatio* para toda *explicatio*, la forma de exterioridad que relaciona a todas las cosas. El principio de inmanencia sólo dice que no puede existir un *continuum* de la diferencia idéntica a sí misma, que ni siquiera la diferencia es lo Uno. Con otras palabras, no hay diferencia sin diferenciación, la diferencia tiene que diferir de sí misma para ser diferencia en sí misma. Por eso es genético el principio, si verdaderamente es inmanente. Por eso tiene la inmanencia que aparecerse, si verdaderamente es inmanente la vida. La inmanencia es la sustancia spinozista, aunque Deleuze convierte a la sustancia en naturaleza, vida no-orgánica, cuerpo sin órganos, materia no-formada recorrida por dinanismos genéticos sin claros atributos. Univocidad, inmanencia y explicación del mundo encuentran así en Deleuze el impulso necesario para perdurar en esa «línea prodigiosa en filosofía, una línea quebrada, explosiva, decididamente volcánica» formada por «otra familia de filósofos», por autores «que poseen una especie de culto de la vida» (cfr. TE^a 191-192; D 22, 8; PP 14). La presencia es *el síntoma constante de la vida inmanente*, la manifestación inseparable de la inmanencia, su diferenciación esencial: lo virtual coexiste con lo actual sin ser semejante a él, las composiciones coexisten con las selecciones como la cantidad con la cualidad, las singularidades coexisten con las individuaciones en que se encarnan.

La inmanencia se afirma tres veces en Deleuze, una vez por cada principio. En sí misma como estructura formal (coexistencia de las singularidades), en la individuación como dinamismo (organización de la vida) y en las individuaciones como aparición de un

mundo (actualizaciones). La inmanencia es la materia, con la condición de que la materia sea caótica, pero dotada con dinamismos genéticos y constructivos. La inmanencia es la vida, con la condición de que sea una vida no-orgánica, una radicalidad vital. La inmanencia es la naturaleza, si es ésta común tanto a lo natural como a lo artificial, a lo real y a lo imaginario. La inmanencia es el ser, si es el ser unívoco, un único y común bramido de todo lo existente en su afirmación de la existencia. La inmanencia es el tiempo, pero un tiempo capaz de contener todas las duraciones, el espesor de la duración variable a partir de un «tiempo vacío».

Son inmanentes todos los mundos, que se crean por convergencia en una especie de universo multicósmico. *Todo mundo o plano de organización se define por un modo de convergencia, por una intensidad de actualización.* De acuerdo con Deleuze, todo lo que aparece es producto de convergencia de series de singularidades, por la confluencia de flujos de materia. En un mundo nada diverge; lo que diverge de ese mundo es ya otro mundo, lo que sale del estrato entra en otro estrato. Un mundo divergente es otro mundo, un individuo que diverge es otro individuo, en devenir. Salir del mundo, renovarlo, tener «una relación con el Afuera» significa afirmar la divergencia, afirmar todo lo que diverge de ese mundo o diferir del mundo, en provecho de un mundo futuro que tiende a un máximo de diferencias. Sólo renueva el mundo aquello que afirma suficientemente la divergencia: sólo selecciona algo del Afuera, sólo es afectado por el Afuera, sólo es activo aquello que afirma la divergencia, esto es, la afirmación de la inmanencia.

Afirmar las divergencias, actualizar virtuales y hacer activas a las fuerzas para la vida significan para Deleuze una y la misma cosa. Proporciona una potente irradiación a esta filosofía el hecho de que la auténtica diferencia nunca se halle entre la inmanencia y la presencia. La presencia es la inmanencia explicada, organizada, de tal modo que la complicación precede a la explicación, pero no cronológicamente, puesto que son coexistentes; ni ontológicamente, puesto que lo real es uno y el mismo. Lo que las distingue es real (virtualidad, caos, organización), pero no numérico (son una y la misma naturaleza). La diferencia se halla entre dos estados diferentes de inmanencia (orgánico/no-orgánico) que son también dos estados diferentes de presencia (acontecimiento/estado de cosas) y de multiplicidad (intensiva/extensiva). La auténtica diferencia no debe ser buscada entre lo real y lo irreal, sino entre dos estados diferentes de realidad (virtual/actual).

Como cualidad más profunda aún de la diferencia antes referida, la presencia sólo puede ser determinada como el grado inferior de complicación de la inmanencia y, correlativamente, como su más alto grado de explicación, su organización límite; y la

inmanencia misma como el grado inferior de explicación de lo que en ella se presenta y su más alto grado de complicación, su complejidad ilimitada. La diferencia ontológica conserva su nombre aquí con la salvedad de que la inmanencia misma es la diferencia. La inmanencia es, en efecto, el Afuera de la presencia, pero sólo porque la presencia se constituye en su interior, desplegándose como su interior, explicándose en su interior. Por esa razón es la diferencia ontológica la diferencia entre la *complicatio* y la *explicatio* del mismo ser: pliegue y despliegue, selección y composición. Esas diferencias son las auténticas «diferencias de naturaleza», que tienen lugar en un único campo de inmanencia. El mundo de la representación «tiende a desmoronarse» (ACE 359) porque no hay dos mundos, sino uno solo, que no es representativo, sino maquínico, compositivo, implicativo, intensivo (DR 339-342). Las divergencias no están reservadas y apartadas en la mente de Dios, sino que son inmanentes, como el Afuera o el Cosmos desterritorializado, al fondo oscuro y confuso de la inmanencia. Los procesos del cosmos no están conectados a inteligencia alguna. Deleuze lucha contra todo lo que nos hace creer que la auténtica diferencia está entre algo que sería múltiple y lo Uno en que lo múltiple se origina o finalmente se unifica. Todo lo contrario: las auténticas diferencias radican entre dos tipos de multiplicidad, que tienen lugar en un mismo plano de inmanencia. La auténtica diferencia no está entre la trascendencia y la inmanencia, sino entre *dos estados de inmanencia*, entre lo impersonal y lo personal, lo heterogéneo y lo homogéneo, lo compuesto y su libre circulación de elementos; dos estados que no corresponden de ningún modo a un ser de orden superior e inferior respectivamente, sino a distintas activaciones del mismo ser, distintas individuaciones en la misma vida.

No se trata del vitalismo vulgar que identifica a la vida con la forma del organismo, como tampoco identifica Deleuze a lo trascendental con la forma de la conciencia. El “individuo” es un error sobre las condiciones de la vida, para la vida no hay individuos, decía Valéry. La vida intensa que descubre Deleuze en el cuerpo sin órganos arranca de raíz cualquier tipología vitalista de esa clase. La inmanencia es *una* vida, una vida indefinida; no es *la* vida porque no posee una individualidad determinada, ni rasgos subjetivos que podrían inducirnos a emplear el artículo determinado. «De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanencia a la vida, sino que la inmanencia que no es en nada es en sí misma una vida» (TE^b 360). Una vida inmanente está atravesada por los acontecimientos y virtualidades que se encarnan en los sujetos y los objetos. La vida no depende de la individualidad, del organismo: los bebés no poseen aún una individualidad definida, pero tienen «singularidades, una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos

que no son características subjetivas» (TE^b 362); poseen aún una vida separada de las determinaciones empíricas, una vida naciente, anónima. Esta vida a-subjetiva define el campo trascendental de inmanencia y designa el ser inmanente sólo a sí mismo de la inmanencia.

De este modo, si adoptamos un punto de vista suficientemente inmanente, convertimos la trascendencia en un producto de inmanencia, definido en concreto como la parte inorgánica de la inmanencia misma. Deleuze se opone así a todo idealismo, puesto que «el idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica y, con su ajeteo de ascensiones y de caídas, la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma» (LS 152). De ahí la importancia extrema que adquiere a sus ojos el eterno retorno y la interpretación que de éste realiza: el eterno retorno será el ser de la selección, el ser de la prueba selectiva; sólo lo más intenso volverá al mundo, sólo será reactivado por el mundo aquello que ha afirmado a la divergencia; afirmar, por otro lado, la existencia del retorno, implica además nuestra afirmación de este mundo, en el que el retorno se realiza, con total independencia de trascendencia alguna. Sin embargo, resulta evidente que el optimismo ontológico afirmativo encarnado en el eterno retorno se ve desplazado poco a poco, en la obra de Deleuze, por elementos más próximos a las circunstancias existenciales del hombre: lo intolerable, la vergüenza, el control de las sociedades.

Si consideramos el desarrollo interno de la obra de Deleuze, observamos que el eterno retorno pierde solvencia metafísica a favor del concepto de pliegue, pero que conserva un importantísimo papel en tanto que guía ética: *quiere lo que quieres de tal modo que puedas ser digno de la vida incorporal que se encarna en lo que quieres*. ¿Por qué vuelve el mal a un mundo? Porque dentro de ese mundo existe un número suficiente de individuos que tienden a un mínimo de diferencias, que no afirman la diferencia, que no son dignos. Los mundos posibles y el real son partes inmanentes del mismo cosmos. Todo lo que diverge de un mundo forma parte de otro mundo o lo crea en el fondo cosmológico; todo lo que diverge de un individuo forma parte de otro individuo, superior o inferior, en el que el individuo que diverge se compone o deviene. Pero divergir no es fácil, puede ser suicida, mortal: tenemos que aprender a hacer buenos encuentros, inventar nuestras líneas de fuga. Éstas son las dos potencias de la inmanencia, la selección y la composición, para el mundo y el individuo. ¿Qué nuevo mundo eres capaz de crear con tus afectos? ¿En qué nuevo individuo te conviertes al divergir de ti mismo? La ontología de lo virtual trae consigo una ética inmanente caracterizada por los encuentros que realizan los individuos entre sí. Cuando Deleuze defiende la necesidad de nuevos modos de existencia, no sugiere que

necesitemos una nueva vida, ni otra vida, sino *nuevas relaciones de fuerzas* para esta vida. Pero los nuevos modos de evaluación y de experimentación de la vida deben ser inventados, debemos crearlos paso a paso, en equilibrio sobre el fondo oscuro.

La guerra que libra Deleuze contra lo unitario, lo molar, lo estratificado, lo sedentario implica como contrapartida la extensión de la vida, la proliferación de fuerzas creadoras, el pluralismo, la fe en el mundo y en el devenir-revolucionario de la gente, la reivindicación de los derechos del Afuera para que el adentro constituido en que vivimos no sea un amargo absoluto, sino un devenir que construimos sobre una multiplicidad abierta: «no se trata ya de imponer una forma a una materia, sino de elaborar un material cada vez más rico, cada vez más consistente y capaz, por consiguiente, de captar fuerzas cada vez más intensas. Hacer cada vez más rico a un material al mantener unidos a heterogéneos, sin que dejen de ser heterogéneos» (MP 406). No se trata de dar forma desde el exterior a una materia, sino de practicar «cortes» inmanentes en los flujos de la materia informe, de cristalizar campos de esa materia mediante «gérmenes cristalinos». Más consistente quiere decir más abierto al afuera, más heterogéneo, más introducido en la síntesis disyuntiva inmanente; más rico es un material que, como multiplicidad, logra aumentar sus dimensiones, cambiando cada vez de naturaleza, es decir, creando un individuo más potente o con más afectos.

La meta de Deleuze es, pues, la siguiente: *dar a los individuos los medios para vivirse y pensarse como seres en la potencia de la naturaleza*, como seres ricos en crecimiento de posibilidades. El único criterio inmanente consistirá en aumentar la vida, multiplicar los afectos, afectar y afectarse de la máxima alegría. La búsqueda de intensidad para la vida que realiza Deleuze denuncia de otro modo que llevamos una vida pobre, maltratada por fuerzas reactivas que tienden hacia un mínimo de divergencia. No deriva de ahí un anti-humanismo. Deriva, en cambio, la imagen de un hombre más conectado con el mundo y con sus semejantes, singularidad entre singularidades: «en realidad, sólo hay inhumanidades, el hombre está hecho únicamente con inhumanidades, pero muy diferentes y de acuerdo con naturalezas y con velocidades muy diferentes» (MP 233). Deleuze parte de esas singularidades, de lo virtual, de lo no dado, de la posibilidad misma de mundo. La dificultad que ello implica es igualmente máxima, ya que el camino que conduce desde lo compuesto hasta la libre composición puede convertirse en nosotros en algo suicida, letal, triste. Necesitamos composiciones secretas, amores secretos, mundos secretos, aunque sean configuraciones parciales; inventar selecciones y mantenerlas en secreto, al alcance de unos

pocos o de ninguno, para liberarnos de los principales estratos que encadenan al hombre practicando una «desterritorialización positiva» (MP 168).

El mundo no está definido tanto por la evolución o el progreso como por la extracción de nuevas singularidades, que reforman lo creado. La contra-efectuación, desterritorialización o involución expresan la forma de ser de la composición que se reforma, en un estado de consistencia con sus imposibles. Hacernos un cuerpo sin órganos, despersonalizarnos, descomponernos no es regresar a la inmanencia para desintegrarnos suicidamente, sino involucionar, en el sentido de devenir más activos, más diferenciados, más compuestos, con más conexiones: involucionar es reconstituirse. Deleuze entiende por negativo o reactivo a todo aquello que *va hacia lo menos diferenciado*, a todo lo que nos obliga a ir hacia lo menos implicado en otras cosas (sensaciones, deseos o ideas menos complejos); y por afirmativo o activo a lo que *aumenta las conexiones*, a lo que incrementa las relaciones de composición, lo que forma bloques de coexistencia, devenires más complejos. El naturalismo de la ética de Deleuze se revela claramente en el hecho de que los buenos o malos encuentros no se dirimen apelando a valores trascendentes, sino más bien a la práctica concreta de composiciones de cuerpos y de afectos que aumentan la potencia de acción, la energía de vivir. El criterio de lo bueno consiste en *la capacidad de resistencia a las iniciativas del resentimiento, de la culpa y de la mala conciencia*, las cuales se refieren directamente a un devenir-pasivo de las fuerzas. La pasividad es la característica fundamental de toda psicología del resentimiento, que impone una jerarquía trascendente a las cosas. Si el devenir es la afirmación del ser, entonces es la afirmación de la diferencia en sí misma, de una diferencia pura más allá de toda representación e irreducible a las identidades. Ser es constructivismo, actividad.

Al poner en práctica este método, que no es ni abstracto ni analógico, Deleuze elimina de la fuerza la culpabilidad; de lo virtual, la irrealidad; de la afirmación, la afirmación de cualquier cosa; de lo que es, todo lo que se opone a la afirmación. Lo negativo, en efecto, no se mantiene en el ser por su propio pie, sino sólo sostenido por aquello que lo *necesita en su ser*. De este modo logra Deleuze mantener su defensa de la afirmación ofreciendo al mismo tiempo una crítica de lo negativo: existen formas de vida que son contrarias a la vida. Existen formas de existencia que nos separan de nuestras capacidades. Separar a las composiciones de sus selecciones, separar a las composiciones de sus relaciones posibles es la definición de lo reactivo. Reactivo es impedir que las composiciones incrementen sus conexiones, mantener a las composiciones en el grado inferior de complejidad, en su pliegue menos profundo, en la menor amplitud. La

complejidad es, pues, el horizonte de lo que se compone, y su amor, el *amor fati*. El *amor fati* no es para Deleuze un querer lo que es tal como es, ni lo que adviene tal como adviene, sino un querer lo que es descargado, aliviado, aligerado de lo negativo que es en él. Amor a lo que es, pero lo que es se revela activado, afirmado, multiplicado por ese amor. En último término, el *amor fati* no se nos da de balde, sino que exige de nosotros, por el contrario, un esfuerzo de afirmación del ser precisamente para poder experimentarlo. El *amor fati* nos exige afirmación para poder experimentarlo. Pero no consiste este amor en un sí universal, pues no debemos afirmar a las formas de ser inferiores o reactivas. El sí deleuzeano se expresa en su carácter selectivo: lo negativo no contiene ninguna función productiva, la afirmación no es el resultado de una doble negación.

El hombre superior es aquel que ya no permite que se componga con él aquello que reduce su potencia o formas de experimentación (resistencia al presente). El sí dionisiaco sabe decir no. No somos «dignos del acontecimiento» o de lo que «nos ocurre», fórmula con la que Deleuze define a su ética de la intensidad, si lo afirmamos todo; ser dignos de lo que nos sucede no desemboca en la resignación o en el martirio, sino en todo lo contrario, en la activación de nuestras fuerzas, pues somos nosotros los principales partícipes en aquello que nos sucede. El acontecimiento nunca es negativo, siendo incorporal, virtual, infinito; sólo el estado de cosas puede ser negativo. Por esta razón, ser dignos del acontecimiento es ser dignos de la positividad virtual contenida en lo existente. Afirmar no es aceptar lo que es, lo cual convertiría a la afirmación en una resignación para la que ninguna carga es demasiado pesada. Afirmar es liberar a la vida aprisionada en la forma actual de lo que es, producir nuevas formas de lo que es. Somos dignos del acontecimiento si estamos a la altura del proceso de contra-actualización al que invita el acontecimiento mismo, es decir, si estamos a la altura de la multiplicidad virtual del acontecimiento, respecto a la cual es el estado de cosas un solo aspecto (el que hemos sido capaces de actualizar). La ética de la intensidad enlaza aquí con la interpretación deleuzeana de la doctrina del eterno retorno. Porque querer el acontecimiento, que es ilimitado e intempestivo, significa querer igualmente su actualización una y otra vez, pero cada vez diferente, cada vez contra-efectuado, cada vez más intenso, expulsando de su retorno a los estados de cosas menos intensos o inferiores. En resumen, tenemos que liberar nuevas formas de lo que es una y otra vez. Precisamente es éste el sentido del «devenir activo», de la «alegría», de la «contra-efectuación», de la «involución» en Deleuze.

El sentido de la contra-efectuación aparece como el sentido propiamente ético y como el esfuerzo por organizar buenos encuentros la práctica de ese sentido. El

naturalismo de la ética de Deleuze se define efectivamente por las composiciones concretas, buenas o malas, entre dos afectos, dos ideas, dos personas, no por el recurso a valores trascendentales. Es una ética de la afirmación pura, puesto que en los buenos encuentros afirma la potencia renovada de lo que se encuentra (el acontecimiento) y, en los malos, el esfuerzo positivo de búsqueda de una nueva potencia, en otro encuentro (la contra-efectuación, la «desterritorialización positiva»). Superior es lo que se compone activamente, aumentándose y haciendo aumentar las relaciones de aquello con lo que se relaciona: «el poder de transformación, el poder dionisiaco es la primera definición de la actividad» (NP 48). En la fuerza no se trata de ser más poderoso, sino de ser capaz de sentir de otra manera, de erigir una sensibilidad más profunda y amplia. Después de todo, «el ser de sensación no es la carne, sino el compuesto de fuerzas no-humanas del cosmos, de devenires no-humanos del hombre» (QP 173). Fuerte no es quien reúne fuerzas en sí mismo o hacia afuera; el fuerte es, por el contrario, aquel que *convierte a la fuerza en la afirmación de su relacionalidad, de su transformabilidad*.

El estudio concreto de las composiciones implica en Deleuze, por tanto, una dinámica y categorías dinámicas: dar la potencia a las relaciones, experimentar la inmanencia como potencia de relacionalidad. Lo que no incrementa a las relaciones será menos expresivo del ser, expresará tanto menos a la naturaleza común, se quedará despotenciado y triste. Deleuze lleva esta fórmula al extremo de decir que lo negativo no volverá, que lo que no incrementa a las diferencias literalmente no puede volver y se disuelve en el eterno retorno. Eterno retorno en Deleuze significa que, en las condiciones de la inmanencia, lo negativo no tiene ser, la identidad no tiene ser, lo que no afirma a la diferencia no tiene ser (SPE 232; cfr. SPE 226). Pero no es necesario llegar hasta el extremo del eterno retorno. Deleuze produce una ética para la que el auténtico problema es el problema de la evaluación de los encuentros, y la cuestión ontológica, un combate por la diferencia, por nuevos procesos de subjetivación. De acuerdo con Deleuze, *no perder de vista a las divergencias es el primer paso para resistir*. El principio de una ética de la resistencia consiste en que *debemos resistir a lo que se compone con nosotros para reducirnos a su estado*. Resistir a lo que no nos aumenta, convertir a lo aumentativo en destino, al destino en amor, al amor en eterno retorno, al retorno en el ser mismo. Lo más difícil en la vida es crear buenos encuentros, percibir dónde y cómo se crean. Ser afirmativo no es fácil. Y para saber resistir, liberarnos y crear lo posible, necesitamos, dice Deleuze, mucha «paciencia», capacidad de «aprendizaje», aptitud para la «selección» de los buenos encuentros. Para aprender a evaluar

activamente necesitamos una larga preparación, un «lento esfuerzo» por parte de nuestras alegrías, un «arte de la prudencia» (MP 644).

En nuestras evaluaciones se expresa todo aquello que hemos sido capaces de seleccionar. Expresamos claramente, mediante nuestras acciones y valores, de qué fuerzas hemos sido capaces de apropiarnos. Desde el punto de vista de la fuerza, todo es fuerza, es decir, capacidad para sentir. De las fuerzas que nos componen actualmente a las fuerzas que nos transforman (fuerzas siempre externas) hay una gran diferencia: primero, la potencia pasiva, la génesis pasiva que consiste en formar un cuerpo, en tener un cuerpo y las fuerzas que lo componen. Segundo, tenemos que apoderarnos de otras fuerzas, de fuerzas que nos incrementen, para lo cual será requerida nuestra sensibilidad para los buenos encuentros. Las fuerzas virtuales seguirán siendo virtuales mientras no sepamos convertirlas en una necesidad, mientras no seamos capaces de *llegar a necesitarlas* por nuestras selecciones o valores, a través de los cuales construimos nuestro plano en la inmanencia. Literalmente, no valora aquel que valora como todo el mundo, del mismo modo que no piensa aquel que piensa como todo el mundo. No necesita nuevas fuerzas aquel que se «conforma» con sus reconocimientos, actualizaciones y composición actual. Son dos cosas diferentes valorar y que *necesitemos* valorar, pensar y que *necesitemos* pensar, actualizar pasivamente y que *necesitemos* una amplitud virtual para nuestra composición. El ejercicio del pensamiento coincide entonces con el ejercicio de pensar contra el pensamiento mismo o forzar al pensamiento a ir hasta las fuerzas no pensadas, también en el pensamiento. Pensar es llegar a la inmanencia, «pensar es llegar a lo no-estratificado» (F 93), pero no para disolvernó en ese caos cósmico, sino para extraer de él las fuerzas necesarias para construir un plano más rico, con más conexiones y un tiempo futuro. Componernos sin perder lo posible.

Construir el plano de consistencia sin perder el infinito es algo que comparte Deleuze con pensadores como Bergson, Whitehead o Bloch, si bien el infinito es para Deleuze la vida caótica inmanente, sin teleología de ninguna clase. Deberá darse en el futuro un paso más decidido en esa línea de investigación. En *Process and Reality* defiende Whitehead, en efecto, que «la tarea de la filosofía consiste en recuperar la totalidad eclipsada por la selección». Porque la selección es el presente actual, prehendido, mientras que la totalidad virtual que trataremos de recuperar contiene a los «objetos eternos», a los virtuales, a las fuerzas creativas del universo. También Deleuze se forma una imagen de esa totalidad y, en respuesta a ella, constituye una filosofía de la Naturaleza que depende estrechamente de una concepción del proceso de individuación que tiene lugar entre una

materia anónima, libre y molecular, y las individuaciones que cristalizan en ella. Se trata desde luego de una filosofía de la naturaleza inmanente, de un *Unus Mundus* o de un Cosmos ilimitado a partir del cual todo se construye en función de las fuerzas capturadas, de los afectos que envuelven a los cuerpos en devenir. No es razonable incluir a Deleuze más en el post-modernismo que en la tradición de la filosofía de la Naturaleza, en el post-estructuralismo en lugar de hacerlo en la «tradición expresionista» de una metafísica de la naturaleza. No sólo porque Deleuze reiteradamente se reclame a sí mismo como «filósofo clásico» o «metafísico», sino porque la totalidad indeterminada y caótica sobre la que se construyen los mundos no es otra cosa que la naturaleza. La Naturaleza es «el régimen de la variación universal, que desborda los límites humanos del esquema senso-motor, hacia un mundo no-humano en el que movimiento es igual a materia, o bien hacia un mundo suprahumano que avala a un nuevo espíritu» (IT 57-58). Hablamos entonces de un Romanticismo que se realiza por medios post-románticos, solidario con el movimiento contemporáneo de renacimiento de la filosofía de la Naturaleza; un movimiento que inspira una *Neue Romantik* que tiene por objeto la unidad esencial del hombre y del cosmos, por método una ontología ecológica, por espíritu una bio-filosofía, un devenir *ecosófico* de la filosofía, y una «ontoetología», un «materialismo metafísico» —ambos términos de Éric Alliez— como fórmula de la *mise en immanence de la nature*.

Toda composición es una cristalización de la inmanencia. El plano de inmanencia está construido por los elementos que cristalizan, los cristales que se ramifican, se hacen y deshacen, se pliegan e implican. A propósito del plano, los principios deleuzeanos son los siguientes: la *complicatio* está definida por la diferencia en sí, en tanto que principio mismo del ser unívoco de la inmanencia; la *explicatio* está definida por la intensidad, en tanto que principio de individuación; y la *implicatio* lo está por el devenir, en tanto que principio de contra-efectuación. El primero es un principio de consistencia o de síntesis disyuntiva, un «principio sintético» que constituye el fondo de la naturaleza, del cual nada está excluido o seleccionado (por eso es oscuro). El segundo, un principio de composición, individuación o manifestación del fondo, que constituye el paso a la presencia (por eso es expresivo). El tercero, un principio de conectividad o heterogeneidad, que constituye la fuerza intempestiva de reforma del presente y que «remueve el fondo» irremediabilmente (por eso es peligroso). Tres principios que no sólo reflejan categorías ontológicas fundamentales, sino también figuras del dinamismo del universo. Tres principios que se entrecruzan, dos potencias inmanentes que operan en dos líneas y un solo plano o naturaleza única que es razón suficiente para lo que aparece. Pero inscritas en esas dos potencias concibe Deleuze

dos reglas vitalistas que activan a todo el conjunto y que confieren a su ontología un sentido práctico, toda vez que normativo: una regla de *divergencia*, que selecciona a lo más intenso, y la regla de la *máxima amplitud*, mediante la cual evaluamos a las composiciones de acuerdo con la cantidad de sus conexiones. Todo mezclado con todo, pero sólo pasa, aparece o resulta seleccionado lo más intenso.

No se halla orientada esta ontología por criterios veritativos ni éticos, sino por reglas de producción de novedades, las cuales provocan sin embargo efectos de esa índole. La causa del paso, aparición o selección siempre es inmanente, no subjetiva. Pero vivir de acuerdo con esos principios y observando las dos reglas prepara a un hombre para devenir superior, pues un hombre será tanto más potente cuanto más pueda afirmar, más fuerte cuanto más pueda sentir, más alegre cuanto más profundo sea su pliegue, del mismo modo que una cosa posee tanta más realidad cuanto mayor es el número de maneras que tiene de ser afectada (SPE 83). Tiene como guía para ello al eterno retorno, al que Deleuze, en tanto que principio a la vez cosmológico y ético, atribuye la capacidad de conducir a lo existente hacia su máxima potencia. Deleuze propone reglas para la existencia plena. Porque más que explicar lo actualmente existente, objeto de la ontología de Deleuze es hallar las condiciones de recreación del ser, la «pasión» del devenir, para lo que precisa verse acompañada de una cosmología filosófica en la que el cosmos es, como consideraba Paul Klee, un «dinamismo sin comienzo ni fin», el «medio» en el sentido deleuzeano del término. Deleuze demuestra que cada mundo es el *caosmos*, cada agenciamiento es la inmanencia, pero el *caosmos* que se realiza en un grado particular de organización, la inmanencia tomada en una actualización específica.

La obra de Deleuze puede ser entonces situada bajo la luz de una filosofía de la Naturaleza, pero con la condición de la inmanencia absoluta, de la univocidad del cosmos, de un empirismo superior: una condición rebelde a todo repunte de platonismo. Deleuze desaloja con decisión a la filosofía del sujeto y a la trascendental poniendo en su lugar una filosofía del cosmos torrencial. No la *harmonia mundi*, sino el *experimentum mundi*. El deseo de Deleuze de escribir algún día una filosofía de la Naturaleza (PP 212) puede cumplirse tirando de las redes ya lanzadas en su obra. Todo indica en él que *su ontología tiene que adoptar la forma de una filosofía de la Naturaleza para eludir el peligro de inmaterialismo*.

Deleuze se instala de lleno en la línea de una renovación de la filosofía de la Naturaleza, pero de una naturaleza que se confunde profundamente con la inmanencia misma a través de sus potencias. Nunca potencias para un mundo aún no efectuado, sino para lo aún-no-efectuado en este mundo, terreno para el que Deleuze aporta claras

condiciones y categorías de análisis: un campo trascendental de inmanencia, un empirismo superior y una ontología de lo virtual. La naturaleza podría ser definida en ese sentido como la plenitud anárquica y productiva de la inmanencia. Más aún, Deleuze viene a defender que el ser inherente de la Naturaleza es una vida inorgánica potente y virtual, y que el modo de ser de ese ser es la totalidad, una multiplicidad absoluta, que sólo es inmanente a sí misma y que lo produce todo. La inmanencia pura es una vida inorgánica, una vida que no depende del ámbito de la conciencia, ni del estado de un objeto, ni de la organización del organismo. La idea de la naturaleza como productividad inconsciente pertenece entre otros a Schelling y coincide sugestivamente con las ideas generales que Deleuze sostiene al respecto. La naturaleza es pura fecundidad imprevisible. Es incierta la existencia de un lenguaje teórico unificado y reconocido capaz de explicar esa fecundidad, la actividad inherente de la naturaleza. Deleuze se arrima por su parte a un lenguaje filosófico heterodoxo que pretende exponer un dinamismo ontológico que da cuenta de las diferencias de intensidad, velocidad y cualitativas de elementos impersonales, siendo éstos los componentes tanto de lo humano como de lo no-humano, singularidades «nómadas». Deleuze evoca a lo pre-individual como un estado dinámico y caótico de fuerzas anónimas; no como un estado armonioso, sino problemático (LS 127).

A su modo asubjetivo y no-orgánico, la naturaleza misma es lo más vivo. Toda condena del pensamiento de Deleuze pasará por la condena de ese lenguaje y de esa idea clave. Pero el problema dinámico (¿cómo devienen las cosas?) queda elegantemente resuelto en las constantes de ese lenguaje, despejado en esa idea: las cosas devienen por permanente actualización de lo no dado entre ellas. ¿Con qué condiciones se producen novedades en el mundo? Con las condiciones del pliegue, de la línea de fuga, de la violencia al pensamiento, de la reforma de las composiciones dadas, de la «destratificación» de nuestras formas de sentir y experimentar, de la «presión» de lo virtual sobre lo actual, de la creación de nuevos modos de existencia. Creamos novedades en el mundo a condición de un *radical esfuerzo, incluso «ascético», de ampliación del ser*. Deriva de aquí una ontología que proyecta la imagen de un expresionismo tanto de lo empírico como de lo trascendental: de lo empírico, como devenir de una vida más poderosa que la actual, de una vida más que presente; de lo trascendental, entendido como virtualidad ontológica, como singularidad pre-individual en el fondo libre de la materia, una materia dotada con dinamismos espacio-temporales o procesos de auto-organización.

Un plano único que se auto-organiza es necesariamente un plano de inmanencia, que no dispone de una «dimensión suplementaria» y cuyo «proceso de composición» debe

ser entendido «a través de lo que da, en lo que da». A esta concepción del plano opone siempre Deleuze, con diversos nombres, la de un «plano teológico» o de trascendencia, según la cual recibe el plano una «organización que viene de lo alto» o desde fuera, a lo que el plano sería inmanente en tanto que «dimensión suplementaria a las dimensiones de lo que está dado» (SPP 172). La organización tiene que ser auto-organización si queremos pensar en términos materialistas, la explicación tiene que ser auto-explicación si queremos pensar en términos inmanentes. Crear en lugar de descubrir, inventar en lugar de desvelar. No se requiere a un ser supremo individual o trascendencia alguna para que algo aparezca. En el campo caótico lleno de puras potencialidades existen intensidades y relaciones diferenciales que operan como elementos *individuales*. La síntesis disyuntiva es el principio móvil inmanente de auto-unificación de esos elementos por distribución nómada (LS 124-125). En resumen, la multiplicidad no necesita a una unidad para funcionar.

No quiere esto decir que Deleuze suprima lo trascendental. Como ha podido decirse de la filosofía de Whitehead, también es la de Deleuze una filosofía trascendental sin idealismo, aunque sólo en la justa medida en que lo trascendental es un producto de inmanencia. Deleuze da a lo trascendental un nuevo significado. Si la dimensión empírica es lo actual, lo trascendental queda inscrito en la materia no-formada o Afuera no-humano, como modo de ser de lo no inmediatamente actual, es decir, modo de existencia de lo que aún no está individuado. Por eso son las singularidades nómadas los «auténticos trascendentales» en el plano de inmanencia, los «elementos últimos» que «constituyen un único plano de composición que sostiene a todas las variedades del Universo» (QP 201). Se trata, pues, del plano unívoco del ser. La univocidad del ser es la fórmula deleuzeana para expresar la «convivialidad» absoluta de la inmanencia: no hay ninguna jerarquía originaria entre los seres, todo tiene la misma dignidad de ser, ningún ser puede fundamentar o hablar por otro, todos los seres son expresiones del mismo plano único de existencia, los seres no se distribuyen en una verticalidad, todo se halla en el mismo nivel, en el mismo plano, en la Naturaleza común, en la Vida intensa. El plano unívoco del ser es el campo trascendental de inmanencia, el ser que no es indiferente, sino que está atravesado por intensidades en perpetuo devenir, conteniendo contemporáneamente a lo virtual y a su actualización (D 185)

Con Deleuze podemos sostener, por tanto, que *no se es pobre de mundo ni de ser, sino de modos de afectar y de ser afectado*. Las diferencias entre los seres no son de naturaleza o de esencia, sino diferencias de potencia de actuar o de intensidad. Si queremos saber qué *es* algo, tenemos que preguntarnos de qué se apropia en la vida. La vida es el único criterio

inmanente para Deleuze. La vida es «el arte de la ética» misma, es decir, el arte de aprender a organizar los encuentros aumentativos de nuestra potencia de actuar y de sentir, componer las relaciones hacia un máximo de vida, formar las potencias, experimentar (cfr. SPP 161). Así pues, hacemos abstracto a un objeto separándolo de su devenir (representación), hacemos reactiva a una fuerza separándola de su relacionalidad (interiorización), hacemos triste a un hombre separándolo de sus buenos encuentros (resentimiento). En este sentido, como subraya Deleuze en varias ocasiones, un buey y un caballo de labor se parecen más que un caballo de labor y un caballo de carreras. De modo semejante a como decía Deleuze que las máquinas no son más que sus conexiones, una individuación no es más que la concrecencia de sus afectos y afecciones. La teoría de la multiplicidad produce una ética en el sentido de una teoría de evaluación de los modos de existencia, de forma de vivir que no considera otra cosa que la amplitud de los encuentros. No hay seres, sólo devenires. No hay cosas, sino relaciones. No hay hechos, sino sólo expresiones. No reconocer, sino experimentar. Desde el punto de vista naturalista de la inmanencia que es una vida, podríamos decir que la ética y la ontología no están relacionadas con objetos diferentes en naturaleza, sino sólo en extensión. La ética se plantea de esta suerte como un arte de vivir en una vida más que personal. La ética de Deleuze es, así, una *lógica de los encuentros*.

La ontología en Deleuze es una onto-etología, una ciencia del ser y del comportamiento: ser es devenir. De este modo es la evaluación ética el correlato de la afirmación ontológica, puesto que el objetivo de la filosofía deleuzeana, como dice el propio Deleuze de la de Spinoza, no sólo consiste en que conozcamos a la Naturaleza, sino también en que pensemos y adquiramos una «naturaleza humana superior» (SPE 114), sin duda como método para no ser indignos del acontecimiento. Y la variación de lo existente es el correlato del ejercicio de las potencias, puesto que lo existente es una multiplicidad que varía junto con el crecimiento o decrecimiento de sus propias dimensiones, juego de las potencias mismas. A la existencia debemos definirla, por una parte, como el grado más bajo de las selecciones virtuales, como el estado más simple, menos múltiple, de un «constructivismo» infinito (cfr. TE^b 290). Todo está por construir porque las conexiones no están preestablecidas, las relaciones no son preexistentes, las actualizaciones no están preconcebidas: nada se da, todo se extrae o produce, todo se pliega. Por otra parte, la existencia es, no obstante, el resplandor sobre el fondo oscuro, intempestivo y sin forma expresado en ese grado constructivo, por bajo que sea, en esa concreta velocidad de composición, por lenta que sea: el mismo paño para todos los pliegues, la misma

metamorfosis para todo lo real, la misma noche para todas las luciérnagas, *petites lueurs* que se agitan en la naturaleza inmensa.

Seguir leyendo a Deleuze en nuestros días no sólo significa manifestar nuestra admiración por un gran filósofo; significa ante todo llevar adelante una imagen de la inmanencia, que envuelve a la ontología unívoca de un ser creativo y expresivo, la flecha ardiente disparada por la Naturaleza. Seguimos siendo deleuzeanos porque siempre se trata de la potencia de la vida, de la selección más intesa posible y de la composición más extensa posible, hasta el punto «de que el proceso sólo puede desprenderse, proseguirse a sí mismo y realizarse en la medida en que es capaz de crear —¿el qué?— una nueva tierra» (ACE 380). Deleuze no responde a los dioses que desvelan de una vez por todas a la inmanencia. Deleuze no hace otra cosa que reinterrogar a la inmanencia, desde nuestra actualidad, con nuestra forma de «cortar» el plano, una vez más. Razón por la que es como el primer filósofo: un naturalista, cuyo cometido de vida y de pensamiento consiste en *convertir en una afirmación a la privación de comienzo y de exterioridad de la inmanencia*. En este sentido, todo aquello que nos obligue a pensar que *la vida no basta* es anti-filosófico, teológico, contrario a la Naturaleza e instaura una trascendencia (QP 46).

BIBLIOGRAFÍA

[A] Fuentes.

[A.1] Fuentes principales.

[Gilles Deleuze]

- (1953) *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. P.U.F., Paris, 1998.
- (1962) *Nietzsche et la philosophie*. P.U.F., Paris, 1998.
- (1963) *La philosophie critique de Kant*. P.U.F., Paris, 1998.
- (1964, ²1970) *Proust et les signes*. P.U.F., Paris, 1998.
- (1965) *Nietzsche*. P.U.F., Paris, 1999.
- (1966) *Le bergsonisme*. P.U.F., Paris, 1987.
- (1967) *Présentation de Sacher-Masoch*. Minuit, Paris, 1996.
- (1968) *Différence et répétition*. P.U.F., Paris, 2000.
- (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit, Paris, 1998.
- (1969) *Logique du sens*. Minuit, Paris, 1997.
- (1970, ²1981) *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit, Paris, 1994.
- (1972) *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Minuit, Paris, 1999. (En colaboración con F. Guattari).
- (1975) *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit, Paris, 1996. (En colaboración con F. Guattari).
- (1977, ²1996) *Dialogues*. Flammarion, Paris, 1996. (Junto con Cl. Parnet).
- (1979) «Un manifeste de moins», en C. Bene y G. Deleuze, *Superpositions*. Minuit, Paris, 1997.
- (1980) *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Minuit, Paris, 1990. (En colaboración con F. Guattari).
- (1981) *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Éd. de la Différence, Paris, 1996.
- (1983) *Cinéma 1. L'Image-mouvement*. Minuit, Paris, 1996.
- (1985) *Cinéma 2. L'Image-temps*. Minuit, Paris, 1994.
- (1986) *Foucault*. Minuit, Paris, 1996.
- (1988) *Le Plé. Leibniz et le baroque*. Minuit, Paris, 1997.
- (1990) *Pourparlers*. Minuit, Paris, 2003.
- (1990) *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Minuit, Paris, 1996.
- (1991) *Qu'est-ce que la philosophie*. Minuit, Paris, 1991. (En colaboración con F. Guattari).
- (1992) «L'Épuisé», en S. Beckett, *Quad*. Minuit, Paris, 1992.
- (1993) *Critique et clinique*. Minuit, Paris, 2002.
- [2002] *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Minuit, Paris. (Éd. de D. Lapoujade).
- [2003] *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit, Paris. (Éd. de D. Lapoujade).

En otros soportes, han sido consultados algunos de los «Cours» de Deleuze que se encuentran en www.webdeleuze.com y *L'Abédéciaire de Gilles Deleuze* (con la colaboración de Cl. Parnet), Vidéo Éd. Montparnasse, 1996.

[A.2] Fuentes secundarias.

BERGSON, H., *Œuvres*, Édition du Centenaire (textes annotés par A. Robinet), P.U.F., Paris, 1991.

GUATTARI, F., *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, Paris, 1989.

—, *Les trois écologies*, Galilée, Paris, 1989.

—, *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992.

JAMES, W. (1909), *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, New York, 1996.

—, (1912) *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, New York, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1999.

—, [1964], *Le Visible et l'Invisible* (éd. de Cl. Lefort), Gallimard, Paris, 1997.

—, [1968], *La Nature. Notes. Cours du Collège de France* (établi et annoté par D. Séglard), Seuil, Paris, 1994.

—, [1969], *La prose du monde* (établi et présenté par Cl. Lefort), Gallimard, Paris, 1997.

SIMONDON, G. (1964), *L'individu et sa gènese physico-biologique*, Millon, Grenoble, 1995.

—, *L'Individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (éd. de Fr. Laruelle), Aubier, Paris, [1989].

WHITEHEAD, A. N. (1920), *Concept of Nature*, Cambridge U. P., Cambridge, 2000.

—, (1925) *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1997.

—, (1929) *Process and Reality. An essay in cosmology* (corrected ed. by D. R. Griffin and D. W. Sherburne), The Free Press, New York, 1979.

—, (1933) *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1985.

—, (1938) *Modes of Thought*, The Free Press, New York, 1985.

[B] Sobre G. Deleuze (monografías y artículos).*

ANTONELLO, G., «Il problema dell'individuazione in "Differenza e ripetizione"», en *aut aut*, 277-278 (1997), pp. 127-144.

ANTONIOLI, M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*, Kimé, Paris, 1999.

—, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris, 2003.

ALLIEZ, É., *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

—, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Synthélabo, Les Plessis-Robinson, 1996.

BADIOU, A., *La clameur de l'Être*, Hachette, Paris, 1997.

* A fin de evitar monótonas reiteraciones, no se incluyen, con entrada individual, ni artículos de revista ni capítulos de libros colectivos sobre Deleuze; tanto unos como otros se citan en notas al pie. Pero sí aparecen aquí entradas de artículos y capítulos dedicados a Deleuze en publicaciones abiertas.

- , «L'ontologie vitaliste de Deleuze», en *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris, 1998. (Este texto es la reproducción del artículo «De la Vie comme nom de l'Être», en *Rue Descartes*, 20 [1998]).
- BALKE, FR., «Die Abenteuer des Denkens. Gilles Deleuze und die Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, 45 (1998), pp. 1-27.
- , *Gilles Deleuze*, Campus, Frankfurt/New York, 1998.
- , «Was zu denken zwingt. Gilles Deleuze, Félix Guattari und das Außen der Philosophie», en JURT, J. (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Rombach, Freiburg im Breisgau, 1998.
- BAUGH, B., «Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel», en *Man and World*, 25 (1992), pp. 133-148.
- BERGEN, V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- BOGUE, R., *Deleuze and Guattari*, Routledge, London, 1989.
- BONTA, M. and PROTEVI, J., *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 2004.
- BOTTURI, FR., «Filosofia della in-differenza. Univocità e nichilismo in G. Deleuze», en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 78 (1986), pp. 545-576 (1.ª parte) y 79 (1987), pp. 33-52 (2.ª parte).
- BUCHANAN, I., *Deleuzism. A Metacommentary*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 2000.
- BUSDON, A., «Lettura di *Mille Plateaux*», en *aut aut*, 187-188 (1982), pp. 137-151.
- COLEBROOK, CL., *Gilles Deleuze*, Routledge, London and New York, 2002.
- CLARK, T., «A Whiteheadian Chaosmos? Process Philosophy from a Deleuzian Perspective», en KELLER, CH. and DANIELL, A. (eds.), *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, State U. of New York Press, New York, 2002.
- DELANDA, M., *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London/New York, 2002.
- DE MARTELAERE, P., «Gilles Deleuze, interprète de Hume», en *Revue philosophique de Louvain*, 82 (1984), pp. 224-248.
- DI MARCO, CH., *Deleuze e il Pensiero Nomade*, Franco Angeli, Milano, 1995.
- FADINI, U., *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna, 1998.
- FERRARIS, M., «Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione», en *aut aut*, 187-188 (1982), pp. 123-136.
- FERRERO C., L., *Claves filosóficas para una teoría de la Historia en Gilles Deleuze*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2000.

- , «La filosofía francesa en la década de los ochenta», en *Cuadernos de Pensamiento*, 15 (2002), pp. 317-335.
- FRÉMONT, CHR., «Complication et singularité», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1991), pp. 105-120.
- FOUCAULT, M. (1970), «*Theatrum philosophicum*», en M. FOUCAULT y G. DELEUZE, *Theatrum philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia* (trad. de F. Monge), Anagrama, Barcelona, 1995.
- GAMBAZZI, P., «Pensiero, etica. Su alcuni temi della “Logica del senso”», en *aut aut*, 276 (1996), pp. 89-120.
- , «Pensiero, pittura. A proposito del “Bacon” di Deleuze», en *aut aut*, 277-278 (1997), pp. 93-125.
- , «Differenziazione, individuazione. Sul pre-individuale e il problema del senso», en *aut aut*, 291-292 (1999), pp. 41-70.
- GOODCHILD, PH., *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, SAGE, London, 1996.
- GUALANDI, A., *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 1998.
- HARDT, M. (1993), *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- HAYDEN, P., «From relations to practice in the empiricism of Gilles Deleuze», en *Continental Philosophy Review*, 28 (1995), pp. 283-302.
- HOLLAND, E. W., *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, London and New York, 1999.
- JÄGER, CH., *Gilles Deleuze. Eine Einführung*, Wilhelm Fink, München, 1997.
- KÖHLER, J., «Geistiges Nomadentum. Eine kritische Stellungnahme zum Poststrukturalismus von Gilles Deleuze», en *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1984), pp. 158-175.
- KREMER-MARIETTI, A., «Différence et qualité», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1970), pp. 339-349.
- LANGER, W., *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*, Parerga, Berlin, 2003.
- LAWLOR, L., «The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty», en *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), pp. 15-34.
- LE MOLI, A., «Il Doppio e l'Ombra. Riconoscimento e alterità in Platone e Deleuze», en *Giornale di Metafisica*, XXVII (2005), pp. 87-102.
- LECLERQ, S., *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendental*, Les Éditions Sils Maria, Mons (Belgique), 2003.

- LUMSDEN, S., «Deleuze, Hegel and the transformation of subjectivity», en *The Philosophical Forum*, 2 (2002), pp. 143-158.
- MARKS, J., *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London, 1998.
- MARTIN, J.-CL., *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris, 1993.
- MARTÍNEZ M., F. J., *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987.
- MAY, T. G., «The system and its fractures: Gilles Deleuze on otherness», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1993), pp. 3-14.
- , «When is a Deleuzian becoming?», en *Continental Philosophy Review*, 36 (2003), pp. 139-153.
- MEERBOTE, R., «Deleuze on the Systematic Unity of the Critical Philosophy», en *Kant-Studien*, Heft 3, 77 (1986), pp. 347-354.
- MENGUE, PH., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, Paris, 1994.
- , *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- MENI, F., «Carnaval: la cosmodicea di Deleuze», en *Nuova Corrente*, 111 (1993), pp. 145-172.
- MOULARD, V., «The time-image and Deleuze's transcendental experience», en *Continental Philosophy Review*, 35 (2002), pp. 325-345.
- NEGRI, A(NTONIO), «On Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*» (trad. de Charles T. Wolfe), en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2 (1995), accesible en http://www.korotonomedia.net/theoria/Negri_1000plateaus.html.
- NIERAAD, J., «Dritte Dimension. Zur Foucault-Darstellung von Gilles Deleuze», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1991), pp. 87-93.
- OLKOWSKI, D., «Nietzsche-Deleuze: The Aesthetics and Ethics of Chance», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1995), pp. 27-42.
- ORGANISTI, U. J., «L'Univocità dell'essere come esperienza della prossimità: l'estetica nell'ontologia deleuziana», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 4 (2001), pp. 616-666.
- PARDO, J. L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.
- , «El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro», en RACIONERO, Q. y ROLDÁN, C. (eds.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1994, pp. 507-519.
- , «El pensamiento de Deleuze», en *Revista de Occidente*, 178 (1996), pp. 103-117.
- PATTON, P., «Concept and Event», en *Man and World*, 29 (1996), pp. 315-326.
- , *Deleuze & the Political*, Routledge, London and New York, 2000.
- PEARSON, K. A., *Germinal Life. The difference and the repetition of Deleuze*, Routledge, London and New York, 1999.

- , *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London and New York, 2002.
- PECORE, V. P., «Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Thought», en *Sub-Stance*, 48 (1986), pp. 34-50.
- RAJCHMAN, J., «Introduction», en G. DELEUZE, *Pure Immanence. Essays on A Life*, Zone Books, New York, 2001, pp. 7-23.
- , *The Deleuze Connections*, MIT Press, Cambridge, 2001.
- RÖLLI, M., *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Turia + Kant, Wien, 2003.
- SCHÉRER, R., *Regards sur Deleuze*, Kimé, Paris, 1998.
- SELLARS, J., «The Point of View of the Cosmos. Deleuze, Romanticism, Stoicism», en *Pli*, 8 (1999), pp. 1-24.
- SMITH, D. W., «Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited», en *The Southern Journal of Philosophy*, XLI (2003), pp. 411-449.
- STIVALE, CH., *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari. Intersections and Animations*, The Guilford Press, New York, 1998.
- TARIZZO, D., «L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico», en *aut aut*, 276 (1996), pp. 127-144.
- VILLANI, A., «Deleuze et Whitehead», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1996), pp. 245-265.
- , *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Éditions Belin, Coutry, 1999.
- WAHL, J., «Nietzsche et la philosophie», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1963), pp. 352-379.
- WILLIAMS, J., *Gilles Deleuze's Difference and repetition: a Critical Introduction and Guide*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 2003.
- ZOURABICHVILI, F. (1994), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, P.U.F., Paris, 1996.

[C] Obras colectivas sobre G. Deleuze.

- ABRIOUX, Y. et DELOURME, CH. (éd.), *Deleuze-chantier*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2001.
- ALLIEZ, É. (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1998.

- ARAGÜÉS, J. M. (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira Editores, Zaragoza, 1997.
- BALKE, FR. u. VOGL, J. (Hrsg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, Wilhelm Fink, München, 1996.
- BEAUBATIE, Y. (dir.), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Tulle, 2000.
- BEAULIEU, A. (coord.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, P.U.F., Paris, 2005.
- BUCHANAN, I. (ed.), *A Deleuzian Century?*, Duke U. P., Durham and London, 1999.
- BUCHANAN, I. and COLEBROOK, CL. (ed.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh U. P., Edinburgh, 2000.
- BRYDEN, M. (ed.), *Deleuze and Religion*, Routledge, London and New York, 2001.
- CHLADA, M. (Hg.), *Das Universum des Gilles Deleuze. Eine Einführung*, Alibri, Aschaffenburg, 2000.
- FAHLE, O. u. ENGELL, L. (Hrsg.), *Der Film bei Deleuze/Le cinéma selon Deleuze*, Verlag der Bauhaus-Universität Weimar, Weimar, 2000.
- FLAXMAN, GR. (ed.), *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 2000.
- JURT, J. (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Rombach, Freiburg i. Br., 1998.
- KAUFMAN, E. and HELLER, K. J. (eds.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- KHALFA, J. (ed.), *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London and New York, 1999.
- LENAIN, TH. (coord.), *L'Image. Deleuze, Foucault, Lyotard, Vrin*, Paris, 1997.
- MASSUMI, B. (ed.), *A Shock to Thought. Expression after Deleuze and Guattari*, Routledge, London and New York, 2002.
- PATTON, P. (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1996.
- PATTON, P. & PROTEVI, J. (ed.), *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, London and New York, 2003.
- PEARSON, K. A. (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London, 1997.
- SASSO, R. et VILLANI, A. (coord.), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, 3 (2003).
- VACCARO, S. (cur.), *Il secolo deleuziano*, Associazione Culturale Mimesis, Milano, 1997.

VERSTRAETEN, P. et STENGERS, I. (coord.), *Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1998.

[D] Números de revistas dedicados a G. Deleuze.

Archipiélago, 17 (1994).

Aut aut, 276 (1996).

Futur antérieur, 43 (1997).

L'Arc, 49 (1972).

Magazine littéraire, 257 (1988) y 406 (2002).

Man and World, 29 (1996).

Philosophie, 47 (1995).

Revue d'Esthétique, 45 (2004).

Rue Descartes, 20 (1998).

SubStance, 44/45 (1984) y 66 (1991).

[E] Obras con referencias a G. Deleuze.

ALLIEZ, É., *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris, 1995.

BOUNDAS, C. V., «Foreclosure of the Other: from Sartre to Deleuze», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1993), pp. 32-43.

—, «Transgressive theorizing: a report to Deleuze», en *Man and World*, 29 (1996), pp. 327-341.

CACCIARI, M., «“Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault», en *aut aut*, 161 (1977), pp. 119-133.

DESCAMPS, CH., *La pensée singulière. De Sartre à Deleuze. Quarante ans de philosophie en France*, Bordas, Paris, 2003.

DESCOMBES, V. (1979), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (trad. de E. Benarroch), Cátedra, Madrid, 1982, caps. 5-6.

- FRANK, M. (1983), *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 2002, caps. 20-24.
- , (1989), *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie* (Erw. Neuausgabe), Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1990, cap. «Die Welt als Wunsch und Repräsentation. Gegen ein anarcho-strukturalistisches Zeitalter» (pp. 561-573).
- FERRY, L./RENAUT, A. (1988), *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1998.
- GABILONDO, Á., *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Trotta, Madrid, 2001, cap. V («El pensamiento de la diferencia»).
- GAMBAZZI, P., «La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty», in *aut aut*, 262-263 (1994), pp. 21-47.
- , «La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale e il trascendentale nella critica dell'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno e Ruyer)». 2006. Testo inédito facilitado por P. Gambazzi.
- GUTTING, G., *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge U. P., Cambridge, 2001.
- KIMMERLE, H., *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, II, 4 («Denken der reinen Differenz und der komplexen Wiederholung bei Deleuze»).
- KÜNZLI, R. E., «Nietzsche und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation», in *Nietzsche-Studien*, V (1976), pp. 263-288.
- MARZOCCA, O., *Filosofia dell'Incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*, Franco Angeli, Milano, 1989.
- MENI, F., «Deleuze, Serres, Tournier: il canto inutile della filosofia», in *aut aut*, 258 (1993), pp. 69-95.
- MULLARKEY, J. (ed.), *The new Bergson*, Manchester U. P., Manchester, 1999.
- POLIZZI, G., «Pensare altrimenti. Sugli ultimi scritti di Gilles Deleuze, Michel Foucault e Michel Serres», in *Nuova Corrente*, 105 (1990), pp. 101-132.
- RANCIÈRE, J., «Deleuze e il destino dell'estetica» (trad. it. de G. Berto), in *aut aut*, 277-278 (1997), pp. 75-84.
- TARIZZO, D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2003, cap. 1 («L'“immagine” di Deleuze»).
- TEPE, P., *Postmoderne Poststrukturalismus*, Passagen, Wien, 1992.
- WELCH, W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1995, cap. XI («Gilles Deleuze oder Heterogenität und Konnexion»).

[F] Otros.**

ARAGÜÉS, J. M., *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 2002.

ARON, J.-P. (1984), *Los modernos* (trad. de T. Segovia), F.C.E., México, 1988.

BRUSSEAU, J., *Isolated Experiences. Gilles Deleuze and the Solitudes of Reversed Platonism*, State University of New York Press, Albany, 1998.

BUYDENS, M., *Sabara. L'Esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris, 1990.

BOGUE, R., *Deleuze on Cinema*, Routledge, New York and London, 2003.

—, *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*, Routledge, New York and London, 2003.

—, *Deleuze on Literature*, Routledge, New York and London, 2003.

CRESSOLE, M., *Deleuze*, Éd. universitaires, Paris, 1973.

DELIVOYATSI, S., «Le pouvoir de la différence», en *Revue Internationale de Philosophie*, 2 (1990), pp. 179-197.

DIEFENBACH, K., «Kapitalismus verstehen. Poststrukturalistische Mikropolitiken bei Guattari, Deleuze und Foucault», en BAUMANN, J. et al. (Hrsg.), *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen*, Argument Verlag, Hamburg, 1999, pp. 79-95.

DOSSE, FR., (1992), *Histoire du structuralisme* (2 vols.), Librairie Générale Française, Paris, 1995.

GARCÍA, R., *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Colihue, Buenos Aires, 1999.

GREISCH, J., «Les métamorphoses de la narrativité. Le récit de fiction selon P. Ricoeur et le cinéma selon G. Deleuze», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 69 (1985), pp. 87-100.

—, «Le temps bifurqué. La refiguration du temps par le récit et l'image-temps du cinéma», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 70 (1986), pp. 419-438.

GUARESCHI, M., *Gilles Deleuze popfilosofo*, ShaKe, Milano, 2001.

HAYLES, N. K., «Desiring Agency: Limiting Metaphors and Enabling Constraints in Dawkins and Deleuze/Guattari», en *SubStance*, 94/95 (2001), pp. 144-159.

LAMBERT, G., «The Deleuzian Critique of Pure Fiction», en *SubStance*, 84 (1997), pp. 128-152.

** La bibliografía que, sobre G. Deleuze o con claras referencias a su obra, se relaciona aquí, ha sido consultada, pero no ha tenido una penetración real, pese a su calidad, en la concepción ni en la elaboración efectiva del trabajo. Por ese motivo he creído conveniente aislarla del resto.

- , *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London and New York, 2002.
- LARRAURI, M., *El deseo según Gilles Deleuze*, Tándem, Valencia, 2000.
- LARUELLE, FR., *Les philosophies de la différence*, P.U.F., Paris, 1986.
- LORRAINE, T., *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, Cornell U. P., Ithaca and London, 1999.
- MARTIN, J.-CL., *Figures des temps contemporains*, Kimé, Paris, 2001.
- MASSUMI, B., *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, The MIT Press, Massachusetts and London, 1996.
- , *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke U. P., Durham & London, 2002.
- MAY, T., *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, The Pennsylvania State U. P., Pennsylvania, 1997.
- MÜLLER, E., «Die Fluchtlinien des Gilles Deleuze», en BAUMANN, J. et al. (Hg.), *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen*, Argument Verlag, Hamburg, 1999, pp. 96-107.
- NAVARRO C., A., *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001.
- OLKOWSKI, D., «Nietzsche-Deleuze: The Aesthetics and Ethics of Chance», en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (1995), pp. 27-42.
- , *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1999.
- PENNER, M. A., «Normativity in Deleuze and Guattari's concept of philosophy», en *Continental Philosophy Review*, 36 (2003), pp. 45-59.
- PIERCEY, R., «The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression», en *Man and World*, 29 (1996), pp. 269-281.
- POTTE-BONNEVILLE, M. et ZAOUÏ, P., «Deleuze: portrait du philosophe en ami», en *Critique*, 679 (2003), pp. 883-898.
- RUBY, CH., *Les Archipels de la Différence. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Éditions du Félin, Paris, 1989.
- SCHAFFNIT, H.-W., «Auf dem Weg zu einer Solidarität des Vernünftigen mit dem Unvernünftigen», en *Philosophische Rundschau*, 22 (1976), pp. 272-282.
- SCHMIDGEN, H., *Das Unbewusste der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, Wilhelm Fink, München, 1997.
- SCHMIDT, A., «Gilles Deleuze und Félix Guattari oder Der Anti-Ödipus und die molekulare Revolution», en ALTWEGG, J. u. SCHMIDT, A., *Französische Denker der Gegenwart*, Beck. München, 1987, pp. 62-70.

SIMONT, J., *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les "fleurs noires" de la logique philosophique*, L'Harmattan, Paris, 1997.

ŽIŽEK, S., *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, London and New York, 2004.