

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SEMINARIO DE GRADO: Formas de lo político en
el pensamiento francés contemporáneo
PROFESORES: Claudia Gutiérrez Olivares
Carlos Contreras Guala



TESINA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Mutua inmanencia e Implicación recíproca entre lo
político-social y la potencia del pensamiento;
*Aproximación a una política y pensamiento de la experimentación
en la filosofía de Gilles Deleuze*

Cristian Fernández Ramírez
Licenciatura en Filosofía
Diciembre, 2012

Índice:

1. Agradecimientos.....	Pág. 3
2. Resumen.....	Pág. 4
3. Introducción.....	Pág. 5
4. Política de la Experimentación.....	Pág. 12
4.1 Micropolítica; Molar, molecular y segmentaridad.....	Pág. 12
4.2. Los tres tipos de líneas.....	Pág. 13
4.2.1 La línea de segmentaridad dura.....	Pág. 13
4.2.2. Línea de segmentaridad flexible.....	Pág. 15
4.2.3. La dinámica de las fuerzas.....	Pág. 20
4.2.4. La línea de fuga o abstracta.....	Pág. 22
5. Pensamiento de la Experimentación.....	Pág. 29
5.1. La imagen dogmática del pensamiento.....	Pág. 29
5.1.1. Pensamiento Clásico y Estado moderno.....	Pág. 41
5.1.2. Noología.....	Pág. 56
5.1.2.1. Platón y la agresión del simulacro.....	Pág. 59
5.1.2.2 Aristóteles: el momento feliz griego - la diferencia como mediatización del concepto.....	Pág. 64
5.1.2.3. Leibniz: Lo infinitamente pequeño – convergencia y composibilidad.....	Pág. 68
5.1.2.4. Hegel: lo infinitamente grande (contradicción) y la negatividad de la diferencia.....	Pág. 79
5.2. Nueva Imagen del pensamiento.....	Pág. 87
6. Conclusión.....	Pág. 90
7. Referencias bibliográficas.....	Pág. 101

Agradecimientos

Mi reconocimiento a *CgO* por la gran ayuda, preocupación, y ante todo por haber brindado este recorrido en común como espacio de reflexión. Con cariño, respeto y afecto.

Resumen:

Nuestro estudio trata de ver sucintamente el rico análisis filosófico que Deleuze nos propicia en la conformación, interacción y dinámicas que guarda el campo de “lo político” y “lo social”, en conjunción e interacción con una cierta "Imagen del pensamiento", a la que Deleuze llama "dogmática". Esta última caracterizada, delimitada y desplegada bajo distintos planos superpuestos, pertenecientes de la tradición filosófica de la "representación" occidental. Así, nuestro estudio tendrá en vista, las consecuencias prácticas y políticas que esta imagen implica, como también los grandes problemas que bordean y se vinculan con el pensamiento filosófico en un plano especulativo-ontológico (problema de la Diferencia). Por último esto nos da pie para recusar tangencialmente, el advenimiento y porvenir de una "Nueva imagen del pensamiento", que trata algunos de los grandes problemas críticos de la filosofía deleuziana en su potencial conjunción política, a base de una construcción activa de lo múltiple.

Palabras claves: líneas, pensamiento, imagen, diferencia, inmanencia, implicación

3. Introducción:

“Es lo Real que llega de repente, de tal suerte que las personas no lo comprenden, no lo reconocen y se preguntan: ¿qué es esto?” (*Abecedario, letra “G”*)

Hay formas de existencia y de pensamiento que enaltecen y realzan la vida. Y otras que la aprisionan y la reducen. Declinación sistemática-alienante o expansión creadora. Ambas formas conllevan y articulan, el ambicioso proyecto deleuziano, de una redefinición de la actividad política. Con una absoluta vocación de complejizar el pensamiento en relación con lo singular. Multiplicidad circunstancial concreta e intempestiva. Estas son cuestiones que nos fuerzan a pensar, y más que a señalar o designar un lugar, señalan un movimiento que no coincide con su tiempo, ni se adecua a sus pretensiones. Siempre se sitúa al margen. Un vaivén de movimientos indiscernibles, que se excluyen de una simple adecuación a las estructuras jerárquicas. Nos hacen asistir a una génesis dinámica del individuo, del sentido y del acontecimiento, haciendo de la diferencia una forma de hacer la multiplicidad en la práctica. Ejercicio siempre activo, creador y crítico, es el que nos revela Deleuze como un incansable perseguidor de lo Real, que pone a la acción y al pensamiento como potencias creadoras. Ambas inherentes a una resistencia al presente. Que luego irrumpen e intercalan nuestra capacidad de percibir el acontecimiento, que el tiempo manifiesta en su insistencia, para transformar el porvenir. Una filosofía del porvenir de nuestra situación actual, un futuro con devenir presenta en gran parte el ejercicio especulativo deleuziano. Refiriéndose como aquella que se predica sobre las condiciones que permiten aumentar nuestra potencia de obrar, sentir y pensar. Develando grandes o minúsculos brotes, repentinos, que vienen o parecen venir del exterior en forma de minúsculas fisuras y posturas, que ya no pasan por las mismas instancias- líneas secretas de desorientación o de desterritorialización.

Escapar de las significaciones dominantes, de los tópicos que rigen la vida de los hombres, que los enraízan y caracterizan en una época y un lugar determinados. Esto presenta en gran parte la tarea crítica del pensamiento de Gilles Deleuze, donde se muestra siempre surcando las máximas expresiones y mayores conexiones que nos llevan a ser activos y críticos de nuestro tiempo, desenmascarando y desmitificando al

fin los llamados por Deleuze; “falsos problemas”. Estos últimos encerrados y reducidos en las categorías que hacen referencia a un conjunto de proposiciones susceptibles de ser formalizadas y valorizadas en función de un ideal representativo. “Falsos problemas”, que buscan la armonía de las facultades reflexivas, para así detentar en su especulación un “buen uso” (de la razón), instaurando reglas de obediencia, según, un dialogo racional y universal, que siempre encuentra los poderes establecidos y vigentes. Acá se tiene futuro, pero no devenir, nos dirá Gilles Deleuze. Por ello, escapar, huir o trazar una *línea de fuga* remite siempre al ámbito de la actividad, que se vuelca sobre aquellos fenómenos que no se agotan en una “inquietante complacencia”. A esta Deleuze se atiende y la explica como una apremiante conformidad vinculada naturalmente con una unidad predeterminada. Estas formas son las que Deleuze intenta minar siempre en referencia a una exasperación que nos violenta y nos fuerza a sentir y pensar de otro modo. Expresión y devenir de relaciones menos localizables, siempre exteriores a ellas mismas, que conciernen más bien a flujos y partículas que se escapan. Todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar, conlleva perderse en una multiplicidad singular, no atributiva sino sustantiva, clandestina e imperceptible.

Desde siempre enraizar al hombre según una imagen interiorizada a modo de un orden ideal del mundo, han sido las pretensiones disfrazadas de la representación. Sin embargo, la posibilidad de pensar las diferentes singularidades, refractarias a una potencial forma del pensamiento de la representación, hace posible establecer nuevas conexiones del pensamiento y la acción. Siempre múltiples y en relación con el afuera constitutivo, que imposibilitan la formación frenética de totalidades cerradas. Trabajar sobre una nueva imagen del pensamiento que contraiga una lengua nueva. Forzar al lenguaje, forzar sus significaciones llevándolo al límite. Revelándonos como extranjeros en nuestra propia lengua. Proceso de torsión muy singular, que se engarza con la posibilidad de un uso creativo de la lengua, que toma como medio de expresión la escritura. Ímpetu de una máquina de guerra discorde y disidente al Estado, a su modelo y forma del pensamiento. Que explota en su irreductibilidad como máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, siempre capaces de volver a poner en tela de juicio a la forma-Estado. Así se alcanzan y distienden formas y enlaces de expresión, ahora de una lengua menor oblicua a las significaciones dominantes. “*El lenguaje deja de ser representativo*

para tender hacia sus extremos o sus límites” (Deleuze y Guattari, 1983, p.39). El libro, se hace eminentemente político oscilando en las diversas maquinaciones sociales. El libro en consecuencia deviene máquina de guerra, “el libro debe considerarse como el montaje o la instalación, aquí y allá, de piezas y engranajes de una máquina. A veces se trata de pequeños engranajes, minuciosos pero desordenados, aunque perfectamente indispensables” (Deleuze, 2005, p.262), hace delirar el lenguaje bajo la figura de una lengua extranjera allí donde opera la estabilización de una lengua madre o *standard*. Esto comporta siempre una operación política, por conductos que fijan una *policía discursiva*, consolidando conceptos y vigilando su buena administración. Lengua burocrática de Estado, lengua comercial de intercambio. Todo un juego de territorios bien determinados, planificados, donde se vigilan los movimientos, los brotes, las infracciones, desórdenes y rebeliones que se producen en la interacción constante del campo político. Lenguas mayores o abismos de sobrecodificación, a las que siempre hemos de oponer su lengua menor. Se hace sitio para el Devenir minoritario contrario a las formas de dominación y control, una luz cruda que nos encauza a encontrar el carácter oprimido a su carácter opresor, donde luego se han de hallar y manifestar los puntos de no-cultura y de subdesarrollo a explotar.

“¿Cuántos estilos o géneros o movimientos literarios, incluso insignificantes, no tienen más que un sueño!: llenar una función mayor del lenguaje, ofrecer sus servicios como lengua de Estado, lengua oficial (...) ¿Tiene la filosofía una oportunidad, ella que durante mucho tiempo constituyó un género oficial y referencial? Aprovechemos el momento en que la antifilosofía quiere convertirse, ahora, en lenguaje del poder” (Deleuze y Guattari, 1983, p.44). Por doquier hay jueces que fijan, dictaminan y adjudican lugares. La historia del pensamiento se confunde con la de un tribunal de la razón. Contrariamente a esta figura, que se basa en la redundancia y en la representación, que anula toda diferencia, la máquina de guerra que siempre remite a su exterioridad constitutiva y a toda creación que siempre permanece en su singularidad, no es en modo alguno otro *modelo*, sino es más bien un flujo que hace y ensambla al pensamiento a un devenir-nómada, una fuerza nómada que se expresa en un devenir-menor. Práctica de una minoría, contrapoder de la materialización del significante puro, que siempre se ensambla a problemas y maquinaciones sociales, trazando líneas de fuga

que intensifican la expresividad y uso asignificante de la lengua, escritura y estilo, que inevitablemente se tornan y figuran siempre como una acción colectiva y política. Hacer huir al conjunto, propiciar una fractura de la estructura simbólica, oponiendo así la experimentación activa a la quieta representación. Este mismo movimiento comporta la destrucción de la codificación despótica del significante. Movimiento de abolición que de ninguna manera comporta el mero hecho o aspiración de un ser libre, sino más bien se presenta, en su especificidad, como una búsqueda activa. Experimentación, exploración e indagación. Tratar de lograr encontrar una salida, o bien una entrada, o bien un lado, una adyacencia, una expresión que constantemente nos moviliza mediante una serie de operaciones locales cuya orientación y dirección no cesan de variar. Se debe romper con las formas, marcar rupturas y generar nuevas ramificaciones, nuevas conexiones, en situación de colocar aun más la posibilidad de otra comunidad potencial. Formar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad. “Hacer vibrar secuencias, abrir la palabra hacia intensidades interiores inauditas, en pocas palabras: un *uso intensivo* asignificante de la lengua” (Deleuze y Guattari, 1983, p.37).

La actual multiplicación de los conjuntos minoritarios, ha detonado el indicador de un resurgimiento de un nuevo movimiento revolucionario transversal, que se gesta como vía para una renovación activa de los conceptos que comprenden, prolongan y se extienden en el horizonte teórico y práctico del pensamiento político. Complejización de una nueva orientación del pensamiento. Nuevos movimientos telúricos que descentran sus coordenadas, tomando nuevas conexiones y nuevos dominios. Ofreciendo nuevos acontecimientos que llegan de improviso. Abriendo el mundo a posibilidades inéditas e inexploradas. Estos van transformando sus modos de realización, propiciando el descubrimiento y detección de los diferentes devenires minoritarios, que suscitan pasiones de un diferente orden, en las dinámicas actúales y sistemáticas de la axiomática de los flujos descodificados del capitalismo mundial (de la máquina capitalista civilizada). El devenir-menor siguiendo los ejes geoeconómicos y geopolíticos de la acumulación capitalista global, se encuentra inmerso siempre en relaciones de dependencia desigual, siempre en modos de producción de alienación, sometimiento y distinción de un centro y las periferias. Axiomática general de los flujos desterritorializados, que opera en la descodificación de los flujos ahora generadores de

hambrunas. Nuevos regímenes de esclavitud generalizada; decodificación de los flujos poblacionales rurales y urbanos por destrucción del entorno (biosfera y medio ambiente). Urbanización salvaje en función de una descodificación de los flujos en materia de energía, causantes de inestabilidades políticas y monetarias, flujo del mercado que implican una destrucción y desastres perentorios que confabulan a toda la humanidad en una línea de inmoliación desterritorializada, llevada por movimientos imprevistos e irreversibles. “El Estado totalitario no es un máximo de Estado, sino más bien, según la fórmula de Virilio, *el Estado mínimo* del anarcocapitalismo (of. Chile)” (Deleuze y Guattari, 2002, p.467). ¡Hay tantos peligro! Se hallan diversos factores, y entre estos se engendran los conjuntos minoritarios como fuerzas de resistencia y creación, siempre en relación a un trabajo nebuloso, incierto y precario, en base a la subsistencia de un sistema oficial, que guárdese sus derechos y formas de dominio en aseguradas formulaciones contractuales. Salarios precarizados, sobretrabajo intensivo, imposible de sabotear por la estructura del sistema mundial. El problema ya ni siquiera pasa por el puro trabajo, sino que comprende todos los modos de vida vigentes. Entendiéndolos como formas colectivas que expresan los medios de mercado, de circulación y consumo. Dominios de realización del capital en función de un solo y mismo mercado mundial y exterior. Procediendo y produciendo inevitablemente la formación de zonas periféricas, de subdesarrollo en la misma forma-Estado que propician esta política de la crueldad y el desabastecimiento. Y que en respuesta, suscitan nuevas formas de lucha, capaces de oponerse a la administración burocrática del Estado. Ahora minoritarias, en conexión con todos los campos de expresión y acción; lingüísticos, étnicos, regionales, sexistas, etc. Ángulo de transparencia que abre un nuevo espacio

Sujetos atrapados en enunciados conformes a una realidad dominante, o incluso atrapados siendo esclavos de sí mismos en tanto se comprenden bajo la forma y reconocimiento de sí, como ser esencialmente racional. Obediencia generalizada, siempre sobredeterminados por el sistema de la dependencia y producción desigual, vista siempre como una axiomática libre de los flujos. Sistemas de dominación que se apoyan y reproducen por la distinción binaria y dicotómica. En una distribución de estados y estratos sociales, referidos por estrictas reglas de asignación de identidad al

conjunto de los individuos y de los grupos. Inscripción disyuntiva que opera según una Máquina abstracta de sobrecodificación en una “hegemonización” imperante de lo potencialmente diferente. Toda una categorización de sus conductas y enunciados. En estos modelos siempre se dispone de una fuerte unidad principal, pivote que soporta las raíces secundarias que sus dinámicas implican. Políticas de los órganos de representación y de delegación. Asignación que esboza y opera una supuesta homogeneidad y condición de “clase” en la variabilidad de las estructuras políticas vigentes. Pues los segmentos así subrayados o sobrecodificados, parecen haber perdido su capacidad de brotar, su relación dinámica con segmentaciones en acto, haciéndose y deshaciéndose, originando sólo nudos de arborescencias o principios de dicotomía, donde los eje de rotación aseguran la concentricidad, estructura o red que cuadricula todo lo posible. Sin embargo, Deleuze nos intenta mostrar que un cuerpo social, si bien comprende diversas formas de represión, se sirve de base a potencialidades latentes e intermitentes. Multiplicidad irreductible no soluble en el esbozo de una contradicción volcada al fundamento. Se trata de seguir los flujos que constituyen las líneas de fuga de la sociedad capitalista, operando rupturas, imponiendo cortes en el seno mismo del determinismo social y de la causalidad histórica. Nuestras sociedades continúan inmersas en un tejido flexible sin el cual los segmentos duros no se desarrollarían. Se hace presente un devenir menor, estilo práctico, a los modos de existencia que suponen, los problemas que enuncian y a las reivindicaciones que conllevan. Particularidad de interfase de los conjuntos minoritarios que remiten en su propia constitución, a la variabilidad de los marcos nacionales, y de los aparatos estatales que los acondicionan, los integran, y de allí los enfrentan y los minan, poniéndose inmediatamente en contacto con la fuerza o contrapoder de la multiplicidad que los compone. Deleuze intenta sacar a la luz los agentes colectivos de enunciación, capaces de formar inventivamente los nuevos enunciados de deseos, no llevando a constituir una vanguardia, sino siendo y remitiendo siempre a grupos adyacentes. Procuradores de los procesos sociales, dedicados únicamente a hacer avanzar una cierta subjetividad de grupo, grupúsculos que introducen máquinas explosivas en las estructuras llamadas significantes y en las cadenas causales. Las fuerzan a abrirse para liberar sus potencialidades ocultas como una realidad futura, bajo el efecto de la ruptura sin pretensión de vanguardia ni

hegemonía. El anuncio de un recrudecimiento de la represión siempre se verá enfrentado por nuevas intensidades variables, nuevas circunstancias versátiles, nuevos territorios inéditos e insólitos. Torrentes insondables que arrastran nuestros segmentos, hacia un destino imprevisible, que inspiran y descubren posibilidades y nuevas formas de vida. Así es como Deleuze intenta violentar al pensamiento, leer la historia del pensamiento occidental, siempre en busca de las líneas de fuga, que le permiten salir, calar y renunciar a un pensamiento arraigado, en un ajuste previo y clasificación taxonómica de las circunstancias y condiciones de existencia que se le propicia. Roer en lo más profundo nuestras comodidades, para describir y desfundamentar un cierto ejercicio del pensamiento que preexiste, pasando por microformaciones que ya moldean las posturas, las actitudes, las percepciones, las anticipaciones, las semióticas, etc. Pensamiento y acción tomados siempre como ya hecho y antemano, donde se juzga luego, en función a las prácticas en que interfiere. La labor y gran parte del proyecto deleuziano, será la liquidación definitiva del terreno fundacional de la forma de la representación y el modelo del reconocimiento, como formas de dominio instaurados en el discurso histórico filosófico.

Así nosotros, trataremos de ver sucinta y superficialmente, sin agotar la naturaleza del rico análisis filosófico que Deleuze nos propicia, la conformación, interacción y dinámicas que guarda una cierta revisión del campo político y social con una cierta Imagen del pensamiento de la tradición occidental, gobernada y atribuida a una determinada definición ontológica (que nos dictaría lo que significaría pensar), implicando nefastas consecuencias para el pobre terreno de una cierta práctica política que esta imagen implica. De modo que este trabajo es más bien un ejercicio de análisis, sobre la teoría de lo que hacemos a ojos de Deleuze, intentado vigilar muy de cerca lo que lo que hacemos con ella en un ámbito que no se escinde y más bien se conecta con la potencia de la acción política y el pensamiento, “pues, antes que el ser, está la política. La práctica no es posterior al establecimiento de los términos y de sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de las líneas, afronta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas” (Deleuze y Guattari, 2002, p.207)

4. Política de la Experimentación:

4.1 Micropolítica; Molar, molecular y segmentaridad:

La sociedad al considerarla según el cuerpo social, siempre debemos pensarla como “un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple” (Deleuze 2005, p.56). Deleuze utiliza así esta conceptualización del campo social, para delimitar las nociones, tales como; *relaciones diferenciales*, *la integración como operación de generalización o de unificación*, que describen los procesos, mediante los cuales las relaciones de poder y de fuerza (que interactúan en la sociedad) se consolidan y formalizan según la diversidad y segmentaridad, sea *molar o molecular*, manifiesta en las distintas líneas que atraviesan y recorren tanto a la sociedad como a los individuos.

“Toda sociedad, pero también todo individuo, están pues, atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una *molar* y otra *molecular*. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra, según figuras diferentes, como entre los primitivos o entre nosotros – pero siempre en presuposición la una con la otra-. En resumen, *todo es política*, pero toda política es a la vez *macropolítica y micropolítica*” (Deleuze y Guattari 2002, p.218).

Esta distinción y mutua compenetración de niveles, entre molar y molecular, recorre todo el pensamiento de Deleuze, afectando ya de forma muy especial a su teoría política, tanto en las dimensiones que componen al individuo como las dimensiones y alcances que participan en el plano de las formas relativamente estables de las formaciones sociales.

“Estamos segmentarizados por todas partes y en todas direcciones. El hombre es un animal segmentario” (Deleuze y Guattari 2002, p.214). Así las diferentes distinciones que posteriormente se harán; entre las líneas de fuga, las líneas de segmentaridad blanda y las líneas de segmentaridad dura, coincidirán con los movimientos de “desterritorialización y reterritorialización”, que encuentran su origen diferencial, en estas distinciones que surgen entre los diversos niveles de la sociedad y el individuo.

Gran polimorfismo de formas de vida que se sitúan en el seno de una misma forma social. Caracterizando un conjunto de condiciones que tiendan a hacer posible, cada vez más, la composición de una pluralidad de vidas en continuo estado de variación, posibles de representar por sus relaciones constitutivas; moleculares y *diferencial*, lo molar y lo macro. Nociones propias de lo *integrante* y *objetivante*, “las relaciones o conexiones formales tienen entonces necesariamente que efectuarse en formas y disposiciones completamente diferentes” (Deleuze y Guattari 2002, p.54). Según el tipo de nivel que se sitúen, han de revelar y corresponder el movimiento y velocidades que estos implican.

4.2. *Los tres tipos de líneas:*

4.2.1 *La línea de segmentaridad dura:*

Deleuze identificará en el acontecer de la sociedad tres tipos de líneas, en donde cada segmento, representa un *episodio* o un *proceso*, “individuos o grupos estamos hechos de líneas, de líneas de muy diversa naturaleza” (Deleuze y Parnet 1980, p.141). La primera línea, o un primer tipo de línea Deleuze la llamará *línea de segmentación dura*. Esta ha de identificarse a un nivel molar, que aborda e implica en los diferentes campos sociales. Los reconocidos mega-estratos, pues, con lo molar se ha de entender todo aquello capaz de ser marcado, delimitado y planificado como en un todo estático, homogéneo, bien definido, cristalizado en formaciones completamente estratificadas. Su movimiento “permanece invariable con relación a sus desplazamientos” (Deleuze y Guattari 2002, p.216). Así la segmentaridad lineal dura, ha de pasar por una *máquina abstracta de sobrecodificación* que constituye el espacio homogéneo, *more geométrico*. Se trazan segmentos determinados en su sustancia, su forma y sus relaciones, realizando totalizaciones, homogeneizaciones y conjunciones que cierran los agenciamientos¹. Deleuze señala que el árbol o más bien los procesos de arborescencia expresan esta segmentaridad endurecida. Poniendo en relieve la caracterización de esta línea como parte de un proceso de “una sobrecodificación unívoca, y las territorialidades perdidas

¹ El agenciamiento, lo podemos entender a grandes rasgos como la unidad real mínima que junta términos, una politonalidad que expresa y pone en relación tanto enunciados colectivos, territorialidades, circunstancias y procesos maquínicos. Forma un conjunto multilineal, de alternancias y entrelazamientos, que se compone de líneas de diferente naturaleza, todas esencialmente heterogéneas. “¿Qué es un agenciamiento? Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos” (Deleuze y Parnet 1980, p.79)

por una territorialización específica (que se hace precisamente en un espacio geométrico sobrecodificado” (Deleuze y Guattari 2002, p.217).

Las líneas de segmentaridad dura o molar han de permitir la categorización sistemática de los movimientos y elementos de la sociedad. “Una reordenación de los territorios, una sustitución del espacio por los lugares y las territorialidades, una transformación del mundo en ciudad, en una palabra, una segmentaridad cada vez más dura” (Deleuze y Guattari 2002, p.216). Experimentando una apropiación estructurante del flujo del devenir y del bloqueo de los diversos movimientos sociales, que se constituyen como el primado de la vida social misma. Ahí radica en gran parte su peligro en relación con el poder;

“pero toda esta cadena y esta trama de poder están inmersas en un mundo que les escapa, mundo de flujos mutantes. Y es precisamente su impotencia la que hace que el poder sea tan peligroso. El hombre de poder no cesará de intentar frenar las líneas de fuga, y para ello tomará, fijará la máquina de mutación en la máquina de sobrecodificación. Pero sólo puede hacerlo creando el vacío, es decir, fijando primero la propia máquina de sobrecodificación, manteniéndola en el agenciamiento local encargado de efectuarla, en resumen, dando al agenciamiento las dimensiones de la máquina. Así sucede en las condiciones artificiales del totalitarismo o del *aislamiento*” (Deleuze y Guattari 2002, p.232)

Estas líneas además de ser las más visibles, han de engendrar y producir generalmente los aparatos de captura propios del aparato de Estado y las instituciones de control. Y conformaran las identidades molares, los valores dominantes, las leyes rígidas y categóricas que se desenvuelven en la sociedad. Las líneas de segmentaridad dura, sobrecodificadas por una máquina abstracta, es decir, por “un agenciamiento de poder que ajusta una a otra las formas de contenido y de expresión” (Mengue 2008, p.329), permiten identificar y encasillar a los individuos o grupos de la sociedad en una línea estructurante en base al poder, para así bloquear sus flujos de desterritorialización, sus agenciamientos y la resistencia intrínseca a su devenir. “Esta máquina social como formación de poder (que no se reduce al aparato de Estado) es quien organiza a nivel molecular contenido y expresión. La máquina abstracta, en tanto está inclinada hacia los estratos sociales, organiza, formaliza, constituye y articula entre ellos las formas de

contenido (formaciones de poder, las máquinas técnicas, institucionales, etc.) y las formas de expresión (los regímenes de signos)” (Mengue 2008, p.329). Una vez acorralados, tales flujos, y avistados en diversas dimensiones, se verán envueltos ahora en una operación de estructuración. Episodios que tienen por concepto la idea de un sistema o un proceso de integración progresiva de carácter cerrado. Donde ponen una única matriz de flujo que involucra las diversas relaciones de poder de las representaciones sociales dominantes, donde finalmente harán posible, y a la vez permitirán, en base al análisis de sus representaciones colectivas, la distinción de todo aquello que se ha de consolidar y formalizar, tanto en los estratos institucionales, como en la posición de trascendencia de un aparato de resonancia o un aparato de Estado. El aparato de Estado, tiene por tanto esta función particular, bajo el dominio de la máquina abstracta, en la medida en que puede sobrecodificar los diversos segmentos que estructuran a la sociedad, puede efectuar una organización de los elementos de la sociedad, “las lenguas y los saberes dominantes, las acciones y los sentimientos adecuados a dicho orden, los segmentos que prevalecen sobre los demás” (Deleuze y Parnet 1980, p.146), asegurando la homogeneidad de los distintos segmentos. Su regularización, conversión y traducción, bajo un sistema privilegiado e impuesto. Con los aparatos de captura, siempre se tiende a la inmovilidad y a la interrupción de los diversos flujos y agenciamientos que constituyen a los individuos, grupos, o a la estructura social misma. Logrando de tal forma, delimitar territorios que aparentemente se presentan como estables, dejándolos sin trabas y sin complicaciones mayores, “por último, toda la segmentariedad dura, todas las líneas de segmentariedad dura implican un tipo de plano que concierne a la vez a las formas y a su desarrollo, a los sujetos y a su formación. *Plano de organización* que dispone siempre de una dimensión suplementaria (sobrecodificación)” (Deleuze y Parnet 1980, p.147).

4.2.2. Línea de segmentariedad flexible:

El segundo tipo de línea es de *segmentación maleable o molecular*². “Pero al mismo tiempo tenemos unas líneas de segmentariedad mucho más flexibles, en cierta

² Esta muestra a su vez que el rol de la máquina abstracta no se ha de reducir a la pura sobrecodificación, sino que la “máquina abstracta que actúa en la dura es distinta de la que actúa en la flexible” (Deleuze y Guattari 2002., p.217), impulsando el paso o cortando el mismo de otros flujos.

medida moleculares” (Deleuze y Parnet 1980, p.141). Son líneas que describen siempre pequeñas modificaciones en el plano, desequilibrios que producen desvíos. Su estatuto se muestra completamente distinto del anterior. “Proceden por umbrales, constituyen devenires, bloques de devenir, marcan continuos de intensidad, conjugaciones de flujos” (Deleuze y Parnet 1980, p.147). De esta forma estas líneas de segmentación molecular han de trazar flujos moleculares, que esbozan caídas e impulsos. Micro-devenires capaces de llegar a dirigir procesos sociales irreversibles. Es por eso que no se deben confundir, ni considerar como líneas puramente individuales, íntimas o personales, “puesto que no sólo atraviesan a los individuos, sino también a los grupos y a las sociedades (...) Mas que líneas moleculares segmentarias son flujos moleculares por umbrales o quanta: *se franquea un umbral que no coincide forzosamente con un segmento de las líneas más visibles*”³ (Deleuze y Parnet 1980, p.141).

Estas líneas flexibles, o de segmentaridad blanda, son mutantes y no sobrecodificantes. Marcan relaciones de velocidad y de lentitud, se manifiestan como pequeñas fisuras desestabilizadoras entre los diversos segmentos y estratos de la sociedad. Esto se debe principalmente a que hacen pasar entre los distintos segmentos flujos de desterritorialización que logran constituir un devenir asimétrico que traza “otra línea en medio de la línea segmentaria, en medio de los segmentos, que los arrastrará a velocidades y lentitudes variables en un movimiento de fuga o de flujo” (Deleuze y Parnet 1980, p.148). Se caracteriza por ser flexible y fluyente, estableciendo relaciones menos estáticas, menos localizables y en cambio constante. Establece así relaciones que siempre cimentan o logran interactuar con flujos exteriores a ellas mismas, concernientes netamente a flujos y partículas que escapan, que fluyen y que desterritorializan todo tipo de segmentariedad, estratificación y clases. Así se toman como enunciados o anticipaciones de transformaciones, que en última instancia por su relación esencial con el “*Afuera*”⁴, introducen siempre en las diversas oleadas sociales

³ Si bien estas líneas mantienen una lógica distinta que las líneas de segmentaridad molar, veremos que en su funcionamiento ha de mantener ciertos lazos de cooperación con estas.

⁴ Hemos de comprender a grandes rasgos que el pensamiento del “afuera” que constantemente evoca Gilles Deleuze, remite siempre al pensamiento en una dimensión irreductible a una dimensión reconciliada en una unidad englobante, el pensamiento del afuera es ahora parte de un devenir pluralista. Multiplicidad y devenir que dan cuenta de las diversas dinámicas indescomponibles que develan imágenes siempre

un proceso dinámico y desestructurador, que desestabiliza las formaciones históricas, institucionales, estatales y estratificadas. “Los movimientos moleculares ya no logran perfeccionar, sino combatir y socavar la gran organización mundial” (Deleuze y Guattari 2002, p.220).

Por su naturaleza no dejan de integrar las relaciones diferenciales de fuerzas de los diversos elementos que la sociedad, no impide la actualización de un mundo posible, “segmentaciones finas que no captan o no experimentan las mismas cosas, que tribuyen de otra forma, que actúan de otra forma” (Deleuze y Guattari 2002, p.218), y en parte, es gracias a éstas que se produzcan procesos de transformación interminables de la sociedad y en sus instituciones, ellas vienen a describir una dinámica que se encuentra de forma subyacente a las líneas de segmentación dura, definiendo incluso el proceder de los engranajes concretos de ésta, actuando por agenciamientos de potencia de innovación y de creación, capaces de invertir los códigos de organización, haciendo fluir flujos de desterritorialización que atraviesan y operan por los mismos segmentos moleculares.

Sin embargo, hemos de mencionar que Deleuze nos previene sobre ciertos errores o prejuicios que pueden salir a la luz, una vez que nos sumergimos al estudio de ésta línea. Según Deleuze, existen cuatro errores o prejuicios que usualmente dan cuenta, cuando se profundiza en el estudio de las líneas de segmentación flexible.

El primero refiere a una categorización *axiológica*. Nos dice Deleuze; que no basta solamente en creer que basta tener un carácter molecular o flexible para ser mejor, más libre, tomando siempre en referencia y oposición a todo lo que es duro, centralizado y organizado, pues, “el fascismo es todavía más peligroso a causa de sus micro-fascismos, y las segmentaciones finas tan nocivas como los segmentos más endurecidos” (Deleuze y Guattari 2002, p.219). A esto nos dice Deleuze, se debe en gran medida a que el fascismo, a través de sus micro-devenires, de “los micro-fascismos”, los instrumentos y líneas de acción se vuelven cada vez más eficaces y más peligrosos. Contagian haciendo metástasis por todo el cuerpo y entramado social, introduciendo

descentradas y en movimiento, compuestos de relaciones diferenciales de las fuerzas que conforman diferentes ámbitos de lo Real.

flujos totalizantes que penetran en cada célula de la sociedad, sacando a flote (por microagenciamientos), figuras dominantes que operan en base a una estructuración que se amplifica en una infinidad de microfascismos en las distintas microformaciones locales.

“Si el fascismo es peligroso se debe a su potencia micropolítica o molecular, puesto que es un movimiento de masa: un cuerpo canceroso, más bien que un organismo totalitario” (Deleuze y Guattari 2002, p.219).

El error o prejuicio que acontece en el estudio de las líneas de segmentariedad flexible también se muestra en su caracterización por el carácter psicológico del mismo, “como si lo molecular perteneciese al dominio de la imaginación y remitiese solamente a lo individual o a lo interindividual” (Deleuze y Guattari 2002, p.219). Las líneas de segmentación maleable, como lo hemos visto, abarcan y comprenden formaciones sociales o grupos sociales que trascienden a la pura dimensión individual o personal, éstas están tan implicadas en los procesos sociales como cualquier línea de segmentariedad molar.

En tercer lugar, no se debe pensar que las dimensiones que corresponden tanto a las líneas molares como moleculares, han de ser definatorias en el alcance de las formaciones sociales, de sus relaciones diferenciales y de integración, “como una forma pequeña y una forma grande; y si bien es cierto que lo molecular actúa en el detalle y pasa por los pequeños grupos, no por ello dejan de ser coextensivo a todo el campo social, tanto como la organización molar” (Deleuze y Guattari 2002, p.220). De esta forma las líneas moleculares al caracterizarse usualmente por proceder y funcionar en microagenciamientos y microformaciones sociales, no deben confundirse, que a estas les corresponden, sólo pequeñas parcelas de la vida social, mientras que los grandes principios y las formas más importantes de estructuración social han de ser implicados y definidos solamente por las líneas de segmentación dura. Ellas pueden conducirnos a procesos irreversibles.

Y por último, el aspecto más relevante, más cualitativo, consiste en que se va a diferenciar de cualquier principio de polarización de los diversos estratos u estamentos de la sociedad que los toman por contrarios, pues lo que propiamente la máquina social

articula son diferentes regímenes de cuerpos que se conforman como una pluralidad irreductible de elementos heterogéneos, y no así de estamentos que se han de forjar siempre por contradicciones o luchas recíprocas, “entre las dos líneas no impide que se impulsen o coincidan, de suerte que siempre hay entre ellas una relación proporcional, ya sea directa o inversamente proporcional” (Deleuze y Guattari 2002, p.229).

Gracias a la inmanencia que caracteriza el acontecimiento del pensamiento que versa sobre el Afuera, se nos presenta una nueva forma posible de asir la realidad, que supera los límites, valores, significaciones y enunciaciones hasta ahora establecidos por la antigua imagen del pensamiento⁵. Ahora se nos hace posible comprender la lógica de las líneas en las sociedad, de sus comportamiento, funciones y movimientos, de una forma mucho más compleja y completa, que no limita el estudio de los fenómenos sociales únicamente por los análisis correspondientes que parten de las formas estamentadas y centralizadas, sino que se nos hace posible distinguir los micro-mecanismos que pasaban de forma imperceptible respecto a los mecanismos más generales.

Así siendo aun cualitativamente distintas de las líneas molares, las líneas de segmentación flexible, son capaces de activar procesos de desterritorialización siempre relativa a una nueva reterritorialización. Es decir, que los desequilibrios se muestran aparentes al estar subordinados al movimiento simultáneo de sobrecodificación de las líneas de segmentaridad molar, impuesto por la máquina abstracta⁶. Manteniendo de este modo grandes lazos de cooperación con estas, marcadas en gran medida por los mecanismos moleculares que se ejercen en la sociedad. Esto se muestra más claramente por la relación que se establece entre la forma-Estado y máquina-burocrática de las sociedades modernas. Ahí se dejan de tener límites precisos. Una y otra se encuentran inmersas en un medio que los disuelve, relacionados por núcleos moleculares que interactúan por puntos móviles antes que resonar todos juntos en un Estado centralizado.

⁵ Su especificidad se verá desarrollada más adelante.

⁶ Las máquinas abstractas señaladas por Deleuze no deben entenderse por abstracto en sentido ordinario tales como Ideas platónicas, trascendentes, universales y eternas, puesto a que “las máquinas abstractas actúan en los agenciamientos concretos” (Deleuze 2002., p.519) remitiéndose siempre en interacción mutua con otras máquinas abstractas “no sólo porque son inseparablemente políticas, económicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas –perceptivas, afectivas, activas, pensantes, físicas y semióticas-, sino porque entrecruzan sus diferentes tipos tanto como su rival ejercicio” (Deleuze 2002., p.522)

Donde sus relaciones, ahora no localizables hacen al mismo tiempo “proliferar al jefe en microfiguras imposibles de reconocer, de identificar, y que no son más discernibles que centralizables” (Deleuze y Guattari 2002, p.219). Donde las líneas de molaridad y molecularización se imbrican unas a otras, por “una flexibilidad y una comunicación (...) una inventiva o creatividad permanentes que se ejercen incluso contra los reglamentos administrativos” (Deleuze y Guattari 2002, p.218).

4.2.3. *La dinámica de las fuerzas:*

La posibilidad de pensar que tales líneas se encuentran enmarañadas unas con otras, se debe principalmente a la concepción de fuerza y poder que ve Deleuze tanto en las diversas relaciones del cosmos, como en el desarrollo de todos los procesos sociales, manifiestos por su continuidad trazando elementos o medios de aparición. Se nos impone, pues, el problema de dar luces sobre cierta noción de fuerza que gravita en el pensamiento de Deleuze. Esta debe corresponder claramente con todas las exigencias que ya han sido determinadas anteriormente, es decir, que no debemos caer en una concepción que nos emplace a la noción de fuerza aislada. No remite a una develación meramente espontánea, como una unidad idéntica a sí, sino que debemos pensar la fuerza deleuziana bajo el signo y sustento del pensamiento nietzscheano;

“Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular (...) Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial comprendido en cada fuerza gracias al cual cada una se relaciona con las demás: este es el principio de la filosofía de la naturaleza de Nietzsche” (Deleuze 2002(c), p.13).

Esto implica una concepción total sobre el carácter inmanentista y pluralista de las fuerzas, consideradas siempre en relación unas con otras. Todas enmarañadas e insertas en una dimensión que contempla la multiplicidad de relaciones que ellas comprenden. Siempre niegan y no se limitan a un estado de clausura, sino a un espacio liso y abierto. Sus relaciones siempre han de ser diferenciales, nunca han de ser aisladas, relación de al menos dos diferentes potenciales que efectúan una alteridad abierta y siempre en relación. Siempre que pensemos la fuerza con radicalidad, la habremos de

remitir a una pluralidad sin identidades previas. Solamente a unidades derivadas, compuestas por efectos, y conformadas únicamente por la acción diferencial de la multiplicidad. Situándonos únicamente frente a fuerzas en relación, sin soporte previo alguno, sin identidad ni unidad preestablecida.

Lograremos entender con ello, en forma un tanto vaga, las relaciones de poder y sus movimientos como relaciones de fuerza constitutivas de la multiplicidad que fundan un mundo, que no es ni preexiste ni es trascendente, sino que llega a ser constituido en su articulación diferencial y en su constante relación con el Afuera. Por ello “las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades (...) La actualización que las estabiliza, que las estratifica, es una integración: operación que consiste en trazar una línea de fuerza general, conectar las singularidades, alinearlas, homogeneizarlas (...) Los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones” (Deleuze 1987, p. 104). Los microagenciamientos correspondientes a las líneas de segmentaridad flexible o molecular de la máquina burocrática, siempre se han de desplazar en consideración a la relación microfísica del poder. Su ejercicio real y concreto se da en base de las relaciones diferenciales que se instauran con la noción de fuerza. Deleuze afirma, por tanto que no es posible definir el funcionamiento de la máquina burocrática del Estado moderno, teniendo en consideración sólo sus figuras oficiales y las relaciones que supuestamente deberían tener entre sí. Subordinar, pues ese análisis a un puro punto, o a un sólo tipo de línea, cae como lo hemos visto en uno de los prejuicios de las líneas molares que debemos evitar, y a la vez significa, que se ha confundido con la propia representación que la burocracia hace de sí misma, haciendo uso de sus mecanismos y micro-organismos moleculares de penetración y manipulación, que se instauran en los elementos de esa misma población, donde su ejercicio y eficacia finalmente residen. “Una forma orgánica no es una simple estructura, sino una estructuración, una constitución del medio asociado” (Deleuze y Guattari 2002., p.58). Como se ha visto su eficacia se efectúa gracias a su capacidad de proliferar, de devenir en micro-figuras imposibles de reconocer o de identificar a primera vista. Son tan poco discernibles como centralizables. Se forjan como otro régimen que coexiste, ahora con la separación y la totalización de los segmentos duros. Muestra micro-devenires capaces de multiplicar las zonas de captura, en relaciones que ya no comportan la rigidez de la

segmentaridad molar, y por ende por límites muchos más flexibles o medios de relación cada vez más indistinguibles, donde los límites se franquean y se vuelven cada vez menos precisos. Llegan al punto de ocupar y capturar los distintos elementos diferenciales de una población, grupo o sociedad, “fascismo rural y fascismo de ciudad o de barrio, joven fascismo y fascismo de ex-combatiente, fascismo de izquierda y de derecha, de pareja, de familia, de escuela o de despacho: cada fascismo se define por un microagujero negro que vale por sí mismo y comunica con los otros antes de resonar en un gran agujero central generalizado (...) Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas” (Deleuze y Guattari 2002., p.219).

4.2.4. *La línea de fuga o abstracta:*

Habría un tercer tipo de línea, “que todavía es mucho más extraña: como si algo nos arrastrara a través de nuestros segmentos, pero también a través de nuestros umbrales, hacia un destino desconocido, imprevisible, no preexistente. Esta línea es simple, abstracta, y sin embargo es la más complicada de todas, la más tortuosa: es línea de gravedad o de celeridad, la línea de fuga y de mayor pendiente” (Deleuze y Parnet 1980, p.142). Este tipo de línea se presenta de forma semejante al segundo tipo en alguno de sus aspectos, pero sólo de una forma puramente superficial. La línea de fuga ha de establecer relaciones en el plano de inmanencia, presentándose como un flujo de completa desterritorialización y descodificación absoluta. Estas líneas no se han de presentar como puntos de equilibrio o en cooperación alguna con los estratos y líneas de segmentaridad dura. Su flujo de desterritorialización ha de ser *absoluta*. Ha de ser un movimiento completamente radical que no permita recuperación alguna de los elementos que se forjaban en sociedad, manifestándose como una desestabilización de los sistemas de seguridad. Haciéndoles difícil de realizar la antigua capacidad de retener sus propios segmentos, de bloquear e inmovilizar su orden constitutivo. Estos movimientos de fuga se han de imponer a los códigos sociales vigentes, por sus límites siempre móviles, agitaciones y oscilaciones que los desplazan y empujan hacia un nuevo régimen inesperado. Han de interpretar los desequilibrios que agitan todas las formaciones sociales, negando un desarrollo progresivo de la política, caracterizándola

por una práctica que se despliega en función de sus giros y cambios imprevisibles. De esta manera y desde el análisis correspondiente de una micropolítica, “una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye algo o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación” (Deleuze y Guattari 2002, p.220).

En todo sistema social hay siempre líneas de fuga, hay fugas por todas partes, que renacen de los límites siempre desplazados, de los mismos encallamientos y bloqueos existentes para impedir esas fugas, que las desvían, que las detienen. Sin embargo no pueden avistar el nuevo sistema que se prepara a partir de éste flujo de desterritorialización. Así las líneas de fuga si son resaltadas en gran parte por Deleuze, es porque estas no siempre son líneas de destrucción y abolición, sino que se han de presentar como fuerzas afirmativas, positivas, creativas y comprometidas a procesos reales de transformación del orden social, “de ellas surge también una nueva creación” (Deleuze y Guattari 2002, p. 221), y aunque imperceptibles en sus primeros movimientos, reales en cuanto llegan de repente, “en otro sentido esta línea está presente desde siempre, sin que por ello deje de ser lo contrario de un destino: no tiene por qué separarse de las otras dos, sería más bien la primera, las otras derivarían de ella” (Deleuze y Parnet 1980, p.142). La línea de fuga es una *línea de variación infinita*, propia de un devenir-imperceptible, ella es quien mantiene activa la capacidad de actualizar lo imprevisto, potencia de renovación al servicio de una fuerza creativa de conexión de flujos del plano de inmanencia, se gesta siempre como *revolucionaria* y constitutiva al campo social. Puesto que llegan a trazar sus pendientes y sus fronteras, todo su devenir, “un arroyo se abrirá que, aunque sea poco profundo, pondrá todo en juego y hará que fracase el plano de organización” (Deleuze y Parnet 1980, p.148).

“Nosotros decimos más bien que en una sociedad todo huye, y que una sociedad se define precisamente por esas líneas de fuga que afectan a masas de cualquier naturaleza (una vez “masa” es una noción molecular). Una sociedad, pero también un agenciamiento colectivo, se define en primer lugar por sus máximas de desterritorialización, por sus flujos de desterritorialización (...) La creación siempre se produce sobre una línea de fuga, y no porque se fantasee o se sueñe, sino al contrario,

porque uno traza sobre ella algo real y construye un plano de consistencia. Huir, pero mientras se huye, buscar un arma” (Deleuze y Parnet 1980, p.154).

La línea de fuga se ha de entender siempre como una línea explosiva, una línea intempestiva, de un tiempo no pulsado actual a todos los tiempos, que escapa y arrastra consigo, según procesos sucesivos y de valor positivo, las configuraciones sobrecodificadas de las líneas de segmentaridad dura y flexibles. Por ello la existencia de líneas de fugas nos exige y obliga volver a pensar la imagen que hemos guarecido del espacio social, que ahora dicta la trama de una de una vida que ya no reside en un lugar fijo y determinado, ni menos aún atrapada en un espacio indiferenciado, abstracto y alienante. La llamada *línea de fuga*, se internaliza en el campo social, en cuanto esta se presenta como una potencia o más bien una *virtualidad inmanente* que excede y trasciende nuestra especificación, como individuos o grupos segmentarizados y sobrecodificados, plenamente "constituidos" o "acabados". Esta línea constantemente se muestra abriendo nuevos caminos, trazando nuevas formas de vida que inspiran nuevas formas de pensar. Se devela siempre de manera imprevisible en nuestra estar juntos, suscitando siempre dinámicas variables que no dejan invariables para la composición del cuerpo social. Así la línea de fuga siempre se traza huyendo de los procesos totalizantes y reduccionistas, y aflorando consigo conflictos sociales que se acrecientan por los flujos descodificados e inmanentes de deseo que se gestan por los umbrales de rupturas, manifiestos en las mismas líneas. No delimita ni acota sistemas homogéneos, sino que siguen direcciones móviles. Trazan procesos siempre desequilibrados que unas veces se reúnen y otras alejan a cada línea. Sin embargo con su surgimiento cada línea está quebrada, sometida a variaciones de dirección, bifurcaciones y ramificaciones, o derivaciones de diversas trayectorias. Inspiran nuevas formas, nuevos criterios de vida que difuminan las pretensiones de totalizar u homogeneizar la sociedad, de aprisionar la vida. Nacen y afloran nuevas producciones de subjetividad, *trazan las vías de creación y de novedad*, que escapan a los poderes y saberes de un dispositivo u organismo centralizado para reinstalarse bajo otras formas que aún no han emergido, bajo otros mundos posibles, bajo diversas intensidades, singularidades y deseos.

No hay nada más activo que una línea de fuga, “conquistas nómadas, con fronteras cambiantes de poblaciones o variaciones de multiplicidades, con coeficientes diferenciales o variaciones de relaciones” (Deleuze y Guattari 2002., p.56). Con sus zonas de variación que posibilitan la efectuación de los flujos de creencia y deseo, logrando no tan sólo hacer tambalear los edificios y las fortificaciones de los segmentos duros en conjunción de los microagenciamientos de la máquina burocrática y fascista, sino que los derroca y remueve en su totalidad. Los estratos no cesan de estar sacudidos por fenómenos de fractura o de ruptura suscitados por los flujos de desterritorialización. Protagonizado por las líneas de fuga. Deseo que se define como fuerza de conexión y disolución, nunca indiferenciada, “resultado de un montaje elaborado, de un *engineering* de altas interacciones” (Deleuze y Guattari 2002, p.219) y la creencia actuando principalmente como fuerza de afirmación y negación, “una conjugación o una conexión de diversos flujos (...) Es creencia o deseo (los dos aspectos de todo agenciamiento), un flujo siempre es de creencia y de deseo. Las creencias y los deseos son la base de toda sociedad, porque son flujos” (Deleuze y Guattari 2002, p.223). Variaciones de intensidad, actualizadas en las potenciales acciones creativas que se ejercen por sobre cualquier plano de sobrecodificación del poder. Se asiste a una transformación de sustancias y a una disolución de formas, imponiendo al plano una *desterritorialización absoluta*. Haciéndonos posible la instancia de explorar esos desequilibrios y disimetrías, por sus movimientos desacoplados a los movimientos codificantes. Movimientos nómades que rediseñan sus relaciones, alteran el ritmo y funcionamiento del orden social. Arremeten contra toda evidencia del orden social, en distintas direcciones y en contra de las diversas injusticias y formas de violencias instauradas en la sociedad, haciendo de la resistencia un carácter constitutivo e intrínseco del devenir mismo de lo múltiple. La línea de fuga es siempre una potencia de resistencia extraordinaria.

Deleuze caracteriza separadamente cada una de las líneas, con sus movimientos, variaciones, umbrales, lógicas y proyecciones, y también pone en juego y nos advierte de sus peligros particulares, de los cuales, la línea de fuga no se libra. La fragilidad que comporta una línea de fuga, se comprende en base a que su movimiento puede derivar en realidades nocivas y peligrosas para las sociedades. Una fuga alocada, desesperada, con olor a muerte e inmolación. “No sólo las líneas de fuga, las líneas de mayor

pendiente, corren el riesgo de ser interceptadas, segmentarizadas, precipitadas en los agujeros negros, sino que además tienen un riesgo particular: convertirse en líneas de abolición, de destrucción, de los demás y de sí mismo. Pasión de abolición” (Deleuze y Parnet 1980, p.158). Si Deleuze confiere tanta importancia a tales procesos de fuga es porque quiere resaltar siempre sus movimientos creadores, con impulsos de mutación esenciales para la salud de la vida social. Pero además quiere advertir del peligro que le es inherente, y que puede desembocar en líneas de muerte y abolición. Si es que acaban mal, “no es porque sean imaginarias, sino porque son reales (...) no sólo se debe a que son cortocircuitadas por las otras dos líneas, sino que se cortocircuitan a sí mismas como consecuencia de un peligro que ellas mismas segregan” (Deleuze y Parnet 1980, p.159). No hay nada garantizado de antemano; es posible embarcarse en una línea de fuga para salirse de ella completamente destruido, pues los medios de producción se han transformado en pura destrucción, a no ser que se pueda alcanzar una extrema prudencia difícil de conseguir. Así existe el peligro de exasperar más allá de nuestra resistencia esas vibraciones que nos traviesan.

“Por más que presentemos estas líneas como una especie de mutación, de creación, como trazándose no en la imaginación, sino en el propio tejido de la realidad social, por más que les demos movimiento de la flecha y la velocidad de un absoluto, sería muy simple creer que no tienen que temer y afrontar otro riesgo que el de ser alcanzadas a pesar de todo, obstruidas, inmovilizadas, trabadas, reterritorializadas-. Ellas mismas desprenden una extraña desesperación, como un olor de muerte y de inmolación, como un estado de guerra del que se sale destrozado: pues tienen sus propio peligros (...) que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, *se convierta en destrucción, abolición pura y simple pasión de abolición*” (Deleuze y Guattari 2002, p.232).

Sin embargo debemos afrontarla “pues ese es el desafío de lo negativo y de lo positivo en lo absoluto: la tierra anillada, englobada, sobrecodificada, conjuga como objeto de una organización mortuoria y suicida que la rodea por todas partes, o *bien* la tierra consolidada, conectada al Cosmos, situada en el Cosmos según las líneas de creación que la atraviesan como otros tantos devenires” (Deleuze y Guattari 2002., p.

519). Y ciertamente ser capaces de una extrema prudencia, que nos permita manejar esta línea, tomando las precauciones necesarias para poder trazarla y suavizarla, desviarla, concentrarla a otras líneas de potencia afirmativa, a nuevas conexiones creativas, que “dan cuenta de un largo trabajo que no sólo se hace contra el Estado y los poderes, sino directamente sobre uno mismo” (Deleuze y Parnet 1980, p.156). Por tanto, se nos hace ya imposible valorar bajo esta nueva imagen que Deleuze nos forja de lo social, por medio de su análisis micropolítico, las diferentes relaciones sociales. Estas ya no se propagan de una manera abstracta en el sentido común del término; jerarquizando y estableciendo patrones piramidales que tomen una línea siendo mejor que las otras. Sino que si análisis se guiara en la dirección de ir reconociendo así las complejidades y carácter frágil, que suscitan estas nuevas formas de relación, a causa de la mutua inmanencia que presentan las líneas, unas sobre otras, en alternancia, imbricadas. Considerando la naturaleza respectiva de su sistema de referencia, pues, todas se encuentran enmarañadas, imbricadas “las fugas y los movimientos molares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos” (Deleuze y Guattari 2002., p. 221)

Siempre existen peligros. Todos son reales e intrínsecos a cada una de las líneas. El poder en una extremidad con sus formas, instrumentos, y mecanismos de represión y la muerte en la otra. Y por el medio, caminos trazados que articulan la vida, con todas sus potencias creativas que introducen lo realmente nuevo, que abogan por la novedad del acontecimiento, inaugurando lo imprevisto y el cambio de los diversos dispositivos de poder. Teniendo siempre que pasar por la mitad, *entre*, aliándose a nuevas porciones de exterioridad. Definidas estas por velocidades, intensidades y movimientos de desterritorialización. De ahí la fragilidad que presenta cada línea en el universo de lo social que promueve siempre la necesidad de la lucha a reemprender contra los poderes, los órdenes, las estratificaciones, totalizaciones, lo intolerable y reducciones de todo tipo, en vistas a la liberación de los flujos de innovación. Tenemos que lograr situarnos en la fuerza de estos soplos que nos arrastran por su movimiento infinito. Dinamismo que desborda los cuerpos y desgarran los organismos. Construir por medio de este movimiento “inabordable” una positividad combinatoria y creadora sin hundirse en el

caos ni las catástrofes de las líneas de abolición. Tenemos que ser dignos de lo que nos acontece en su dimensión propia, de apertura, de multiplicación y diversificación, desechando cualquier segmento de resignación. Debemos lanzarnos a construir siempre nuevas formas de vida que están en constante tensión con formas que intentan aprisionarlas y reprimirlas, que nos arrinconan y nos impiden hacer el movimiento de lo real, de desterritorializaciones contiguas, de desmontajes maquínicos, de establecer “un campo ilimitado de inmanencia, en lugar de una trascendencia infinita” (Deleuze y Guattari 1983., p.77)

5. Pensamiento de la Experimentación:

5.1. *La imagen dogmática del pensamiento:*

“A veces se critican algunos contenidos del pensamiento por juzgarlos demasiado conformistas. Pero el problema fundamental es el de la *forma*” (Deleuze y Guattari, 2002, p.379).

Así uno de los grandes problemas con los que se enfrenta el pensamiento crítico de Gilles Deleuze, es el problema del comienzo y de sus presupuestos, que atraviesa y circunda conjuntamente el desarrollo de la filosofía a lo largo de su sucesión histórica. Por el problema del comienzo, Deleuze, reconoce la complicación del presupuesto, que envuelve, en su composición, las diversas circunscripciones que tratan acerca de la génesis misma del pensamiento, de la búsqueda de sus cimientos, de su fundación (*muthos*) y fundamento (*logos*). Sentido y reposo -sobre los diversos movimientos y principios de los que se desprende. “El problema del comienzo en filosofía siempre se ha considerado, con justicia, como muy delicado” (Deleuze, 2002(a), p.201). Este tópico impregnado y reiterado en la historia del pensamiento occidental, sobre “el presunto punto de partida del pensamiento”, que busca romper con un horizonte de lo meramente posible, presenta un gran problema. Pues, implica que se establezca y ajuste cierta *imagen a priori* al pensamiento, que determina, disfraza y define de antemano su silueta, ejercicio u orientación. “Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento” (Deleuze y Guattari, 2002, p.280). Es decir, que esta *forma* del pensamiento, asigna e involucra en sus diversos marcos y temáticas, cierta *imagen* que rige su funcionamiento, su ejercicio y determina su propio estatuto, como dado ya de antemano. Ajustado un modelo, que toma diversos presupuestos comprendidos de un modo *pre-filosófico*, capaz de producir fines, demarcar caminos, forjar canales y apropiarse de órganos que constituyan toda una soberanía.

Es en la *forma* y en la idea de un *comienzo*, donde, justamente Deleuze, observa que nacen, y se constituyen diversos presupuestos, que pretenden forjarse como universales. Determinándose de una forma preestablecida, ajustados de antemano como verdades afines a una concepción comúnmente compartida. Tomadas, en su conjunto, como generalmente admitidas. Imagen que se acentúa y adopta cierta estampa y forma

dogmática, en cuanto prejuzga y se proyecta sobre toda realidad, reconociendo una cierta homología, calco, o relación necesaria a seguir, entre el pensamiento y lo que debemos y hay que pensar. Donde con cierta familiaridad natural el pensar se asienta, y se entremezcla en una relación directa con la noción de *verdad*. Acoplando el pensar, donde sus diversos focos de inestabilidad ganan gravedad en la figura de cierto compás que lo guía en un ímpetu de autoridad. Constitución del pensamiento como *estrato*, principio o forma de interioridad, apropiación y captura, donde yace y se determina en una recta afinidad consensuada de manera previa. Se presupone así un *modelo*, o la forma de una métrica que prescribe y nos advierte intuitivamente o connaturalmente lo que significa pensar - “porque todo el mundo piensa naturalmente, se supone que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar” (Deleuze, 2002(a), p.204) - dándose así para nosotros como ya hecho, ahora “bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos” (Deleuze, 2002(a), p.202). Tal *imagen*, que en su especificidad no ha cesado de buscar el buen principio, se instaura como *dogmática* para el pensamiento, como se vio ya en algún punto, en cuanto ésta alberga, garantiza y dispone como su punto de partida, el presupuesto implícito de que se trata de la cosa mejor repartida y consensuada entre los hombres. De ello se desprende el *sentido común* y el *buen sentido*, entendido y reconocido a la manera de una *cogitatio naturalis universalis* “como pensamiento de la Ley” (Deleuze y Guattari, 2002, p.381). Representando para Deleuze en su sentido inmediato, como lo impasible y nefasto. Doble movimiento que surge a la antesala de esta *forma* antepuesta, sometiendo y cerrando sobre sí al pensamiento. Brindándole finalmente la impotencia misma para pensar.

El pensamiento queda limitado y restringido sobre la serie de presupuestos implícitos, totalmente pre-sumidos e inmaculados, que sobrevienen y descansan

“en el planteamiento del pensamiento como ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una *buenavoluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*” (Deleuze, 2002(a), p.203-204).

De esta forma el pensar queda comprometido bajo la figura de una “recta naturaleza” compartida de forma universal. Imagen del pensamiento, que queda absolutamente instruida bajo la concepción del ejercicio natural de una facultad. De un recto uso y función que en sí contiene formalmente la verdad, expresándose de forma relativa en la voluntad del pensador, respecto a la afinidad y vecindad que tiene con ella (la *Verdad*). “Se nos dice que el pesador en tanto que pensador quiere y ama la *verdad*” (Deleuze, 2002(c), p.134), o más bien dicho de otra forma, lo verdadero es siempre un tenido por verdadero, entendiéndose como lo generalmente admitido, que nos emplaza a una inmovilidad, a una fijación y petrificación que determina lo real-cambiante de nuestra manera de pensar, por una idea general abstracta que descansa y se asienta en una imagen dogmática detenida, que ostenta cierta universalidad y eternidad insusceptible al cambio. Pretendida más allá de todos los procesos singulares y siempre móviles de la realidad. De tal forma, el pensamiento se da a sí mismo un plano interior con un fuerte poder de domesticación, capaz de constituirse como principio de nuestra manera de pensar, haciéndose totalmente inseparable de su ejercicio posterior, gracias a los requisitos fundamentales o presupuestos últimos en los que descansa, y que éste además implica; donde se presupone lo que el pensador debe querer, y lo que le debe gustar espontáneamente, bajo los diversos dinamismos que se erigen a partir y en el seno de tal imagen. En su ajuste y coincidencia conforma un sistema cerrado, una unidad invariable y homogénea. Captura de una forma que moldea y orienta al pensamiento. “No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos y orientaciones: lo que significa pensar, «orientarse en el pensamiento»” (Deleuze, 1999, p.235)

Con ello nos acercamos al problema de lo equivoco o la noción de lo erróneo. “El concepto de error expresaría, pues, por derecho, lo peor que pudiese sucederle al pensamiento, es decir, el estado de un pensamiento separado de lo verdadero” (Deleuze, 2002(c), p.136). Ahora bien si tomamos lo falso por lo verdadero, o más bien si nos entrapamos y caemos en el *error*, es puramente por circunstancias extrínsecas, por ciertas fuerzas que se oponen al recto conducto de la imagen dogmática del pensamiento. El *error*, nos dirá Deleuze, da testimonio del adiestramiento de la forma dogmática del pensamiento, de su cualidad común o lógica, dependiente del conjunto y

convergencia totalizada de nuestras facultades. De su insistencia y persistencia, que detenta la estupidez y anuncia la bajeza. Al ser considerado el error, pura y formalmente como cuestión de derecho, encarnado por la efectuación, y causas consideradas sencillamente de fuerzas que alteran, enrollan y distraen nuestro pensamiento de su recto pasaje, no se deja de afirmar formas esenciales que permanecen como vertebras capaces de erguir una figura o imagen impuesta al pensamiento. Se confirman figuras estables y núcleos sólidos y macizos de convergencia, impasibles, siempre idénticos a sí mismos e incapaces de torcer. La noción y concepción del error, en esta empresa mistificadora del pensamiento, siempre deja abierta la posibilidad de volver a pensar “correctamente” en la fórmula del reconocimiento. Se nos otorga la peripecia de reencontrarnos con la bella totalidad -de volver a encontrar los contenidos significantes, su identidad y unidad-, todo en conjunto con la expresión de significaciones ideales de los diversos y múltiples estados del mundo, entendidos como un encadenamiento de esencias estables y permanentes. Todo esto a través de un *método*, que lograría conjurar las diversas condiciones accidentales, externas y nocivas a las que el pensamiento se enfrenta. Apreciando las desviaciones y midiendo las distancias, que separan al pensamiento de la verdad. “El método es el medio del saber que regula la colaboración de todas las facultades (...) que presupone una buena voluntad como una decisión premeditada del pensador” (Deleuze, 2002(a), p.253). Aquí realidad y sentido se muestran como medida, pues, todo está y se encuentra regulado, para lograr así adherirnos a un pensamiento que supuestamente nos es connatural y que no puede pensar sino verdaderamente; “el método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento” (Deleuze, 2002(c), p.134). *Topos* y adecuación analítica, donde se *forma* el propio pensamiento en la caracterización de una cierta universalidad, donde todos saben que se sabe, de la misma manera en todos y en todo lugar, estableciéndose la singular tarea de reconocer y categorizar verticalmente todo aquello que permanece siempre verdadero. Distinguido totalmente de lo falso, siempre idéntico, sujeto y fijado a la figura de la itinerante generalidad del sí Mismo⁷, “subordinación del aprender al saber, y de la cultura, al método” (Deleuze, 2002(a), p.255).

⁷ NOTA SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA DE GILLES DELEUZE: Hemos de señalar que dentro del prisma ontológico que se observa a lo largo del pensamiento de Gilles Deleuze, existe una real

Así Deleuze, junto con Nietzsche, nos exhortan sobre aquello que murmulla bajo esta *imagen dogmática del pensamiento*. Su presupuesta espontaneidad como ejercicio natural de una facultad fulgura de una forma sospechosa, que se asienta ahora sobre esta criatura “bonachona” y desinteresada de la verdad, “amante de sus gustos” (Deleuze,

preocupación por elaborar un auténtico “renacimiento ontológico”. “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauza hacia lo Mismo y las hacen pasar por los negativo” (Deleuze, 2002 (a), p.16). Proyecto común que atiende al problema de pensar lo impensado del pensamiento, la elaboración de un nuevo modo capaz de pensar, sentir y querer distintos, delimitando e indicando el desglose de una verdadera “revolución copernicana”, capaz de hacer girar al pensamiento en torno a la afirmación de una Diferencia radical, “diferencias puras, liberadas de lo idéntico, independizadas de lo negativo” (Deleuze, 2002(a), p.16), ahora totalmente insubordinada a la imagen de lo Mismo e irreductible al principio de identidad, en total ruptura a la forma de la representación, que por las exigencias propias que comprende su lógica fundada en la identidad y el reconocimiento, debe comprometer, según Deleuze, desde su origen la reducción de la Diferencia a lo Mismo. La Diferencia, por tanto, se toma como un elemento que por principio está determinado a desaparecer, pues, “mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo (...) Pensable, parece que sólo llega a serlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción” (Deleuze, 2002 (a), p.389). De esta forma el esfuerzo deleuziano se verá volcado a realizar una verdadera empresa de “desmontaje” de la Diferencia, en el devenir histórico de la filosofía como figura de la representación, donde debemos “renunciar a la búsqueda compulsiva de un objeto completo, símbolo de todos los despotismos” (Deleuze 2005, p.282). Verdadera reconstrucción histórica que se inicia, con el fin de desarrollar posibilidades de transmutación para el pensamiento, constituyendo, implícitamente y por esta razón, una crítica conceptual de los totalitarismos y toda forma de totalización del pensamiento. Y que en su desarrollo vislumbre un movimiento del ser, de la historia y la política, totalmente nuevo, en formas y potencialidades relacionales distanciadas de los diversos avatares que rigen al pensamiento a lo largo de la historia de la representación, bajo la figura de lo Uno y lo Mismo. Desentrañando así instantes privilegiados capaces de diferentes marcas polirrítmicas, que pasaban totalmente imperceptibles para una política, ontología, lógica, epistemología, historia, semiología, etc. de lo Mismo. En este sentido las diversas estructuras que comprenden el pensamiento de la diferencia, no dependen y menos aún necesitan de algún elemento previo que las defina, y que las ponga en comunicación, sino que más bien es la propia Diferencia capaz de comunicar por relaciones diferenciales no totalizables, celebrando siempre el sistema de lo Abierto, en permanente movimiento y en varios sentidos formalmente distintos, que remitan a una experimentación, en la inagotable variedad de lo concreto, sin norma preestablecida e irreductible a la generalidad y a la identidad del concepto.

De esta forma reconocemos, que bajo toda la crítica que Deleuze realiza a la Imagen dogmática del pensamiento, se encuentra la elaboración de un pensamiento propio, una verdadera creación afirmativa, que devela las diversas subyugaciones y sometimientos sufridos de la Diferencia a la caduca imagen de lo Mismo, incapaz ahora de definir ya el modo de ser común de las cosas a partir de sí. Manifestando a la vez la posibilidad de captar un nuevo porvenir, en relación inmediata con las singularidades de lo real. Tales ideas, se reflejan en un pensamiento capaz de pensar la Diferencia por sí misma, ya sea en la reconstrucción histórica sobre el lánguido sometimiento de la Diferencia a lo Mismo, que el mismo Deleuze realiza y diagnostica, que en parte se verán desbrozadas en el presente trabajo como un verdadero pensamiento pluralista, crítico de una pura unidireccionalidad del pensamiento, ejercicio descentrado y disjuncto, que involucra el intento de una redefinición de la actividad política, independiente de las diversas organizaciones arborescentes y jerárquicas, de una libre circulación capaz ahora de asir la multiplicidad de lo real. “En todas partes las diferencias de multiplicidades, y la diferencia en la multiplicidad, reemplazan las oposiciones esquemáticas y groseras. Sólo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, la diferencia en vez de la enorme oposición de lo Uno y lo Múltiple” (Deleuze, 2002(a), p.277)

2002(c), p.135). Pues ¿qué es un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros? Nos dirá Deleuze, sino más que aquel, que concede una seguridad inapelable a los poderes establecidos, y que se constituye como un principio de nuestra manera de pensar, desprendiéndose incluso del hecho de su fácil adecuación práctica y maleabilidad al orden establecido, a los valores vigentes, por su pretensión soberana al momento del fundamento y fundación. “He aquí lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento: el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí” (Ibíd.). Estas son más bien las diversas tonalidades deformantes e inmovilizantes que se apoderan de nuestro pensamiento, incluso bajo formulas totalmente pueriles;

“El destino de la imagen dogmática del pensamiento es apoyarse siempre en ejemplos psicológicamente pueriles, socialmente reaccionarios (los casos de reconocimiento, los casos de error, los casos de proposiciones simples, los casos de respuestas o de solución) para juzgar lo que debería ser lo más alto en el pensamiento, es decir, la génesis del acto de pensar, y el *sentido* de lo verdadero y lo falso” (Deleuze, 2002(a), p.242).

Falsos problemas que volcando y decantando nuestro pensamiento, en una imagen totalmente detenida, “inquietante complacencia”, se hace capaz de acoplarse con los fines del Estado y los diversos poderes establecidos. Costumbre de contraer costumbres que esconde el signo de su sentido⁸. El pensamiento se muestra por tanto como una Unidad homogénea, retenida en una recta naturaleza del buen sentido, y derivada en función de una concepción *Ortodoxa* y *Moral* que traza direcciones totalmente determinadas, en un espacio totalmente *estriado*. Aquí radica uno de los grandes problemas que Deleuze trata sobre esta forma de pensamiento como el gran sometido. El valor y sentido como génesis y dominio. Explotación de una porción restringida de realidad, dirigida únicamente por prejuicios y presupuestos morales que imponen ciertas

⁸ “El sentido es pues una noción compleja: hay una pluralidad de sentidos, una *constelación*, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias (...) No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello (...) Porque la evaluación de esto y aquello, el delicado acto de pesar las cosas y los sentidos de cada una, la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás, todo aquello (o todo esto) revela el arte más alto de la filosofía, el de la interpretación” (Deleuze, 2002(c), p.10-11)

formas, y generalizan las diversas circunstancias a una interpretación moral de los fenómenos, que los sumen y consagran a la forma de una verdad universal. “Más tarde, el mundo de la representación podrá olvidar más o menos su origen moral, sus presupuestos morales. Pero estos igualmente continuarán actuando en la distinción de lo originario y lo derivado, de lo original y su cortejo, del fundamento y lo fundado, que anima las jerarquías” (Deleuze, 2002(a), p.393)

“Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que será la suya” (Deleuze, 2002(c), p.124). Y a ello Deleuze refiere, que la única forma de adoptar tal modelo del pensamiento–verdad, tal connaturalidad y absoluta correspondencia, es por los presupuestos morales de la imagen dogmática del pensamiento hace surgir, “pues sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza y el pensador una buena voluntad; y solo el bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero” (Deleuze, 2002(a), p.205).

Siguiendo con el problema de los presupuestos implícitos del pensamiento, se devela uno de los campos problemáticos que Deleuze aborda, respecto de la imagen dogmática del pensamiento. Es aquel que vislumbra al *sentido común*, como pretensión y expresión de sí a la manera de un “universal abstracto”.

“La imagen clásica del pensamiento, y el estriaje del espacio mental que ella efectúa, aspira a la universalidad. En efecto, opera con dos «universales», el Todo como último fundamento del ser u horizonte que engloba, y el Sujeto como principio (...) Entre uno y otro, todos los géneros de lo real y de lo verdadero encuentran su sitio” (Deleuze y Guattari, p.383).

Pensamiento puro o representación pura y universalista, que erige esta imagen del pensamiento en su afinidad, completamente presupuesta e inherente a lo verdadero en su total formalización preestablecida. *Cogitatio natura*, elemento puro que se toma a partir de la noción del *sentido común* natural. Ilusión natural formalizada, nos dirá Deleuze, desprendida a modo de un *quid iuris*. Cuestión de *derecho* que pretende ir más allá de las puras cuestiones accidentales, meramente probables, y en permanente devenir. Ir más

allá de las cuestiones de *hechos (quid facti)*, para asegurar la legislación, distribución y fundación que nos aferra a una pura posibilidad abstracta del pensamiento como legislador, fundamentado en la consideración *a priori* e imperativa de que estamos dotados de un recto pensamiento, y de un buen sentido que reconforta nuestra capacidad de pensar.

Postulando el ideal sentido común, como pivote de una comprensión infinita siempre capaz de reconducirnos a la figura de la verdad, se traspasan las barreras o mecanismos *externos* del error, emplazándonos ahora a *cuestiones de derecho* que por su recta naturaleza y su universal pureza, conciben y se reencuentran con lo verdadero.

“*De hecho* no puede entenderse que pensar sea el ejercicio natural de una facultad, y que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad (...) Pero si Descartes es filósofo, lo es porque se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, cualquiera fuera la dificultad de traducir el derecho a los hechos, o de reencontrar el derecho más allá de los hechos. El buen sentido o el sentido común natural están tomados, entonces, como la determinación del pensamiento puro” (Deleuze, 2002(a), p 206).

De aquí el proceder fundamental de los presupuestos implícitos que rigen los diversos mecanismos de la imagen dogmática del pensamiento, donde se erige y concibe por derecho, en su búsqueda de un comienzo sin presupuestos, un principio incondicionado que vela por la verdadera forma del conocimiento. Una imagen tal, que elimine cualquier tipo de contenido particular, que apele o pretenda hacer del saber una pura expresión de un determinado contexto histórico, variable según diferentes formaciones históricas. Un simple y puro contenido accidental que procure caracterizar al Saber, intentando desplazar la evidente forma pura del pensamiento, que sella y se configura como una elevación racional de las pretensiones del sentido común.

Bajo esta imagen no se llega a reconocer nada en particular, pero se retiene y conserva la forma esencial del sentido común, su forma pura -modelo del reconocimiento-, que surge por medio de la extrapolación del pensamiento, que va de la mera opinión particular (*doxa*) a las cuestiones de derecho. Fundación de un consenso

como regla ideal de opinión que traza y reconstruye trascendencias universales, restableciendo y conservando no sólo la opinión corriente, sino que en su forma preestablece un sujeto de reflexión portador de derechos. Reconociendo asimismo en el paraje de los distintos actos pueriles de nuestra vida cotidiana, la retención de cierta *imagen o forma* “inofensiva” del pensamiento, inofensiva en cuanto vaga, inofensiva en cuanto no aflige a nadie, que se adelanta en cierto modo a sí misma prejuzgando sobre la necesaria forma de su objeto, “se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 9), como figura de la “concordancia de las diversas facultades”⁹ fundada en la noción de un sujeto pensante como sujeto universal abstracto, portador de las mayores monotonías a partir de respuestas asignadas de antemano, sujeto idóneo para conducir adecuadamente el propio pensamiento por el alineamiento de facultades correlativas que correctamente generan los enunciados que rigen y figuran lo que verdaderamente significa pensar. “La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa*, ya que sólo se hace abstracción de su contenido empírico, y se continúa conservando el uso de las facultades que le corresponde y que retiene implícitamente lo esencial del contenido” (Deleuze, 2002(a), p. 208).

“En efecto, hay un modelo: es el del reconocimiento. El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo: es el mismo objeto, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido” (Deleuze, 2002(a), p.206-207). De este modo ya logramos ver, en qué decanta, esta interiorización e inter-relación connatural del pensamiento y verdad bajo la figura del buen sentido y el sentido común, que para Deleuze, resulta la clave y crisis

⁹ Por concordancia de las diversas facultades “concordia facultatum”, Deleuze, hace claramente alusión a la doctrina crítica kantiana de las facultades. Donde se establece en el modelo del reconocimiento o representación, el buen uso de las facultades del sujeto pensante, “apercepción” como acuerdo preestablecido, legítimo y determinado por una facultad dominante, bajo el elemento del sentido común. “Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función” (Deleuze y Guattari, 2002, p.381). Acá el pensamiento, en su estado natural, se aleja de la noción o concepción del error, sólo para virar y ser sustituida hacia el determinante de la ilusión, como formas interiores a la razón. Pues, lo que ocurre en el kantismo según Deleuze, a grandes rasgos, es que el pensamiento en su estado natural se confunde con sus intereses, y deja que sus diversos estratos y dominios se superpongan en un ejercicio ilegítimo, discordante e inconvergente de los unos a los otros. “Se advierte hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos; pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón; sino que sólo se cuestiona el uso de las facultades que se declara legítimo o no, de acuerdo con tal o cual de esos intereses” (Deleuze, 2002(a), p.212)

que atraviesa el marco general de la modernidad. “Estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado” (Deleuze y Guattari, 2002, p.11). Es el modelo del *reconocimiento*, quien guarda cierta tendencia de sus mismos elementos a hacer estallar los límites del conjunto que los contiene, el que también se presenta no tan sólo como modelo especulativo de la representación, donde lo desconocido sólo es un conocido aún no reconocido, donde todo aprender es un acordarse, donde encontrar no es más que volver a encontrar, salir siempre se vuelve un retorno, “pensar es volver” siempre en los característicos bordes de una estrecha imagen del pensamiento que necesariamente comprende y comprime la figura de lo Mismo en su ejercicio. Así también la figura o el modelo especulativo del reconocimiento, se aparta de la pura y simple figura del desinterés como forma constitutiva del pensamiento especulativo y cognitivo, en cuanto ésta gana importancia fuera de los marcos puramente discursivos, que consideran al modelo de la *representatio* como el ejercicio únicamente válido del pensamiento. El pensamiento bajo el yugo del reconocimiento se configura a sí mismo como acción únicamente válida, modelo dócil de un mundo verídico, objeto dependiente de cierta mirada volcada en conformidad a un modelo normativo prescriptivo tomado de antemano. Fiel a nuestra expectativa, asignada *a priori*, bajo la forma de la identidad, homogeneidad y permanencia, el pensamiento reconoce tan sólo lo que él ya había identificado, no puede pensar nada que no haya pasado antes por el cedazo de lo Mismo. Así al ser considerado el modelo del reconocimiento fuera de los marcos puramente discursivos, gana una mayor importancia en el ámbito práctico por los diversos fines a los que está predispuesto, de los que predispone y de los que sirve, los cuales nos arrastra y comunica por diversos entrecruzamientos, encuentros y uniones; “el signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento “encuentra” al Estado” (Deleuze, 2002(a), p.210). Inquietante complacencia y placidez con los poderes establecidos que la imagen dogmática del pensamiento enaltece. Teniendo siempre esta forma por objeto, una presupuesta finalidad necesaria en la forma del pensamiento. Una manifiesta trascendencia que garantiza la unidad e identidad del mundo, tanto de los objetos que lo componen como la prescripción del propio sujeto como ser determinado, necesariamente, de forma correlativa a los objetos del mundo. Cínico camino de la identidad que se bifurca

estrechando la movilidad y variabilidad de los diversos elementos que componen la realidad, bajo un orden, punto y posiciones fijas, en la dirección y constitución de un sujeto universal como fundamento formal del reconocimiento, entendida como única fuerza y potencialidad del pensamiento. Sujeto genérico que por los principios y enlaces que efectúa *a priori* elimina cualquier noción de alteridad y exterioridad, teniendo por objeto, su invariante contenido material, mimesis de una supuesta realidad objetiva que se manifiesta en el *cogito*, que garantiza la continuidad, universalidad, necesidad, adecuación y convergencia entre lo sensible e inteligible, regulando el acto de pensar bajo los grilletes del saber y el error, de lo correcto y exacto. Todo un campo de desarrollo que no apunta más que a lo puramente objetivo y explícito, “dar con la respuesta correcta y encontrar el resultado exacto”, un puro proceso transitorio reservado a llenar la distancia que nos separa del objeto preformado. Proceso que tiene y guarda por correlato capacidades o facultades formales, que constituyen el patrimonio común de una homología entre el pensamiento y lo que hay que pensar. Afinidad previa que articula cierto dominio de la necesidad, desechando los límites de lo meramente posible, definiéndose por un presupuesto comienzo, que vale por un centro o por una referencia absoluta capaz de significar al pensamiento. Modelo indeleble del reconocimiento, lleno de presupuestos implícitos o preconceptuales, que tratan de hacer del mundo heterogéneo una realidad fiable y adecuada a sus intenciones y presupuestos, un postulado de trascendencia que no hace más que hacernos prisioneros de un horizonte relativo, que gracias al sentido común e interés natural, logra palidecer negativamente nuestra manera de pensar, favoreciendo la oclusión de la caricaturesca imagen servil del pensamiento en su raíz dogmática, pensamiento intolerable; “lo intolerable ya no es una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana” (Deleuze, 1987, p.227), constantemente encerrado en los anhelos de un sujeto pensante ya constituido, con una voluntad de verdad petrificada e incapaz de hacer alcanzar profundamente sus pensamientos, reducido a no ver desfilar más que imágenes dentro de un monólogo interno que continuamente se muestra en agotamiento y lasitud, por la lucha de lograr atribuirse o hacerse atribuir los valores en curso a modo de trofeos.

El presupuesto básico sobre el que se fundamenta el reconocimiento es la unidad e identidad del objeto, en la medida en que debe ser aprehendido por las diversas

facultades subjetivas. Tales facultades se toman siempre en base a una colaboración desinteresada e inconmensurable para construir la unidad de un objeto. Por otra parte, este movimiento por el que se presupone la identidad al objeto debe ser redoblado en el propio sujeto, retorno necesario para fundamentar el reconocimiento y la posibilidad misma de representación como modelo válido de conocimiento y encuentro con el mundo, que sin embargo supone todo lo que ya está puesto y designado en cuestión, imagen dogmática del pensamiento que advierte desde un principio todo aquello que ha de transcurrir a modo de reflexión. De esta forma el Sujeto y el Objeto se colocan necesariamente bajo la figura de lo Mismo para que la identidad y la unidad de la conciencia del uno, determine la identidad y unicidad del concepto del otro. El sujeto idéntico a sí mismo aparece como fundamento necesario del reconocimiento que presenta el modelo trascendental de la representación. “El pensamiento sólo está ocupado por una imagen de sí mismo en la que se reconoce tanto mejor cuanto que reconoce las cosas: es un dedo, es una mesa, buenos días, Teeteto” (Deleuze, 2002(a), p.214). Lo que vemos en este doble movimiento, que afecta tanto al objeto como al sujeto, es que el principio fundamental de la representación, el fundamento último sobre el que se realiza su ejercicio, es el principio de identidad como fundamento de la posibilidad misma del reconocimiento, tanto en el polo subjetivo como en el objetivo de la relación cognoscitiva. Ideal del reconocimiento que tiene por pretendida la afinidad por lo verdadero, “esa *philia* que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía” (Deleuze, 2002(a), p.215). Vemos que no es puramente la identidad en el concepto la que sustenta las diversas formas discursivas de la representación, sino que encontramos el cuádruple grillete del principio de razón suficiente, donde sólo puede ser pensado lo diferente del pensamiento bajo la sumisión de lo que es idéntico. “Si hay, como muy bien lo ha mostrado Foucault, un mundo clásico de la representación, este se define por esas cuatro dimensiones que lo estaquean y lo coordinan” (Deleuze, 2002(a), p.389). Sumisión que atraviesa los diversos focos del cuádruple principio de razón, tanto la identidad del concepto, como la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio, y la semejanza en el objeto.

“Son las cuatro raíces del principio de razón: la identidad del concepto que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición del predicado, desarrollada en una *ratio fiendi*; la

analogía del juicio, distribuida en una *ratio essendi*; la semejanza de la percepción, que determina una *ratio agendi*” (Ibíd.).

“Este es el mundo de la *representación* en general” (Deleuze, 2002(a), p.213), ilusión trascendental de principios que rebasan la posibilidad de toda experiencia, otorgándole al mundo un fundamento incondicional que presupone todo lo que está puesto en cuestión, afinidad inherente sujeta a una particular predestinación, pretensión que debe ser fundada, no para inaugurar y hacer posible la pura representación, sino lograr hacer la representación infinita, pues “fundar es siempre fundar la representación” (Deleuze, 2002(a), p.405) sólo para justificar las maneras de pensar tradicionales en las generalidades simples del reconocimiento, cimentado en relación con una identidad siempre dominante, que “*siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida (...) objeto de representación*” (Deleuze, 2002(a), p.214-215).

5.1.1. *Pensamiento Clásico y Estado moderno*¹⁰:

“El pensamiento ya se ajustaría de por sí a un modelo que toma prestado del aparato de Estado, y que le marcaría fines y caminos, conductos, canales, órganos, todo un *organon*. Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería objeto especial de una “noología”, y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento” (Deleuze y Guattari, 2002, p.380)

Deleuze a lo largo de su obra, enuncia una ruptura con toda forma de evolucionismo y de progresismo, a favor de una polivocidad del sentido y de formas que interactúan constantemente y tienen una implicación recíproca entre sí. Una coexistencia real entre lo virtual y lo actual. Existe así una fractura en el pensamiento con la Idea de Historia como ente regulador, siempre enmarcada en el registro de una teleología, que se

¹⁰ Lamentablemente no podemos dar abasto, ni mucho menos agotar la naturaleza de los problemas del pensamiento deleuziano en este lugar, sobre el análisis de la noción de Estado. De sus relaciones correlativas tanto en la historia como en su realización, entendido como procesos múltiples, engarzados a diferentes tipos de agenciamientos maquínicos. En perpetua interacción, donde se entrecruzan con todo el campo social. Tampoco podremos ahondar en las precauciones a las que Deleuze se atiene, respecto a la matriz de los flujos de dinero, trabajo, deseo, etc., en la axiomática general del Capitalismo mundial, en relación con la noción de Estado. Sin embargo, para poder captar de mejor manera la relación de los dos conceptos puestos en esta sección, “pensamiento clásico o dogmático y Estado moderno”, haremos un pequeño sondeo de la noción “aparato de Estado” que se encuentra en la teoría política general deleuziana.

hace y entiende, de una sólo historia del sentido. Subordinando, de tal modo, las diferentes formaciones sociales a una realización progresiva del sentido y de la historia humana, en una linealidad, continuidad y jerarquización. Hegemonización comprendida entre las diferentes formaciones sociales, como etapas contiguas y aledañas que se siguen necesariamente, unas tras otras, según el desarrollo de sus estructuras y formas de producción. Así, el pensamiento deleuziano, se gesta en base a la ruptura y a un rechazo de la concepción racionalista, evolucionista o progresista. Las que reducen y fundamenta la historia humana, según Deleuze, a un *telos* constitutivo. Es más bien la génesis dinámica del individuo, del sentido y de sus mecanismos colectivos, errantes y difusos, que sustentados en fortuitos modos y movimientos que atraviesan la historia, por la variación de un ejercicio disjunto de la acción y del pensamiento, es que se produce cierta definición de la actividad política. Ahora al margen de las estructuras jerárquicas de los diferentes órganos de poder o de perpetuación y conservación de las grandes organizaciones históricas.

Teniendo esta concepción anti-historicista ya a la vista, “no hay más historia universal que la de la contingencia” (Deleuze y Guattari, 1998, p.230). Se nos hace necesario replantearnos la cuestión del fenómeno y desarrollo del Estado en el horizonte del pensamiento político Deleuziano. “El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ley, la institución y el contrato que constituyen el problema del Soberano, y que atraviesan la historia sedentaria que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas” (Deleuze, 2005, p.329). Como un primer recurso para poder argumentar y desentrañar su teoría sobre el Estado como aparato de captura, Deleuze, se vale en principio¹¹ tanto de Georges Dumézil, por sus análisis de la

¹¹ Cabe destacar el determinante encuentro de Deleuze con el pensamiento nietzscheano en la cuestión del Estado, pues, la concepción de Estado con la que Deleuze constantemente se relaciona guarda fuertes reticencias con la *genealogía de la moral* donde saltan a la vista, una concreción de dominio dotada de vida; “El hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, -que el “Estado” más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*. He utilizado la palabra “Estado”: ya se entiende a quién me refiero –una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informa, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el “Estado”: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le

mitología indo-europea en torno a la cuestión de las dos cabezas de la soberanía o dominación política “Varuna y Mitra, el déspota y el legislador, el agavillador y el organizador” (Deleuze y Guattari, 2002, p.360), como también lo hace de Clastres¹² para desarrollar así el concepto de un mecanismo *presentimiento-conjuración* de los órganos centralizados de poder y del aparato de Estado. Ambos en conjunto y en consideración a su funcionamiento como “Estado soberano”. Todo un aparato de captura entendido como “lazo” y “pacto”, que decantan en *procesos de subjetivación*, que a su vez implican todo un sistema de “esclavitud maquínica” y todo un régimen de sujeción social. Doble articulación, que distribuye las distinciones binarias (hombre-mujer, negro-blanco, etc.) en la concentricidad del seno del campo social. Formación de un medio “interioridad-modelo”, interioridad central como medio de control; control de la palabra, control de la lengua, pero también control de los afectos, de las circunstancias. Crueldad contenida, “encerrado *en el Estado* para ser domesticado” (Deleuze y Guattari, 1998, p.229), que se ve fuertemente atravesada por toda una potencia de *exterioridad* (máquina de guerra) que mina la forma misma del aparato de Estado.

“Nosotros distinguimos como dos conceptos, *la esclavitud maquínica y la sujeción social*. Hay esclavitud cuando los hombres son piezas constituyentes de una máquina, que componen entre sí y con otras cosas (animales, herramientas), bajo el control y la dirección de una unidad superior. Y hay sujeción cuando la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que remite a un objeto que ha devenido exterior, tanto si ese objeto es un animal, una herramienta o incluso una máquina: en ese caso el hombre ya no es un componente de la máquina, sino obrero, usuario..., está sujeto *a* la máquina, y ya no esclavizado *por* máquina” (Deleuze y Guattari, 2002, p.461-462)

hacia comenzar con un “contrato”. Quien puede mandar, quien por naturaleza es “señor”, quien aparece despótico en obras y gestos -¡qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado “distintos” para ser siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen” (Nietzsche, 2000, II, § 17, P. 111)

¹² Si bien Deleuze se vale en principio y forma crucial del estudio etnológico de Clastres, es posible, encontrar diversos factores y diferendos entre las dos posturas, respecto al crucial problema del nacimiento del Estado y posterior desarrollo y transformación. Por tanto, debemos tener cierta distancia de la apuesta deleuziana, en su lectura sobre el Estado y las sociedades primitivas, con los planteamientos que el propio Clastres desarrolla.

Anticipación y presentimiento, mecanismos de limitación que toma Deleuze de Clastres, a partir de su consumación en las llamadas sociedades primitivas o sin Estado. Ahora *contra* el Estado; “el principal interés de esta tesis es el de llamar la atención sobre los mecanismos colectivos de inhibición. Estos mecanismos pueden ser sutiles, y funcionar como micromecanismos” (Deleuze y Guattari, 2002, p.365). Para lograr entender estos *mecanismos colectivos de inhibición*, debemos desatender a la visión evolucionista, que comprende en un horizonte teórico el desarrollo histórico de las diversas formas de organizaciones sociales; a las sociedades primitivas o de bandas como una forma social rudimentaria y peor organizada en comparación a las sociedades con Estado y sus modos de producción¹³. Sino que más bien hemos de privilegiar los estudios etnológicos de las sociedades primitivas sin Estados, en función y beneficio de develar un tejido de relaciones inmanentes que conjuran e impiden la formación del Estado, se “*deshace el lazo en la misma medida en que traiciona el pacto*. Frente a la medida esgrime un *furor*, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia, frente al aparato una máquina” (Deleuze y Guattari, 2002, p.360). Alejándose de tal modo, a partir de los mecanismos de conjuración-anticipación, de la instauración de centros y órganos de poder estables. “Si la forma Estado, en nuestras formaciones históricas, ha capturado tantas relaciones de poder, no es porque esas relaciones deriven de ella, sino, al contrario, porque una

¹³ Debemos comprender que las diferentes formaciones sociales son definidas, en un sentido deleuziano, a partir de *procesos maquínicos*, y no así como sería a partir de Marx como *modos de producción*. Asimismo serían más bien estos últimos procesos los que dependerían de los primeros. “Nosotros definimos las formaciones sociales por *procesos maquínicos*, y no por modos de producción (que, por el contrario, dependen de los procesos). Así, las sociedades primitivas se definen por mecanismos de conjuración-anticipación; las sociedades con Estado se definen por aparatos de captura; las sociedades urbanas, por los instrumentos de polarización; las sociedades nómadas, por máquinas de guerra; por último las organizaciones internacionales, más bien ecuménicas, se definen porque engloban formaciones sociales heterogéneas. Pues bien, precisamente porque estos procesos son variables de coexistencia que son el objeto de una topología social, las diversas formaciones correspondientes coexisten. Y coexisten de dos maneras, de manera extrínseca y de manera intrínseca (...)” (Deleuze, 2002, p.442). Ahora bien en lo concerniente al nacimiento del capitalismo, como axiomática general de los flujos descodificados y su relación con el Estado, hace de la forma-Estado aquello que le brinda sus modelos de realización (articulaciones tanto del poder como del capital). “Pues bien, en este sentido, la *axiomática inmanente* encuentra en los dominios que atraviesa otros tantos *modelos llamados de realización* (...) Sin embargo, no son los diferentes sectores los que sirven por sí solos de modelos de realización, *son los Estados*, cada uno de los cuales agrupa y combina varios sectores, según sus recursos, su población, su riqueza, su equipamiento, etc. Con el Capitalismo, los Estados no se anulan, sino que cambian de forma y adquieren un nuevo sentido: modelos de realización de una axiomática mundial que los rebasa. Pero rebasar no es en modo alguno prescindir de...” (Deleuze y Guattari, 2002, p.459-60)

operación de *estatismo continuo*, por lo demás muy variable según los casos, se ha producido en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar, sexual, que tiene por objetivo una integración global” (Deleuze, 1987, p.105). Se impide que los puntos centrales potenciales cristalicen, converjan o adquieran consistencia en las diversas formaciones sociales de poder en un punto único, para que así estas no resuenen conjuntamente en alguna escala jerárquica superior que subordine las diversas relaciones gestadas en el seno de lo social. Ni que tampoco se polaricen e instauren en un punto común sujeto a un código de circulación – impedir la formación del *nexum* como acción característica de una policía. Estos mecanismos de inhibición, surgen a partir de una potencia de exterioridad. Movimientos de una “Máquina de guerra” que escapa a los polos del Estado, tanto de su adaptación como a su institucionalización, en “mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder de Estado” (Deleuze y Guattari, 2002, p.367).

Existe, por tanto en la concepción política deleuziana todo un campo constante de interacción recíproca, no siempre compatibles. “Varios puntos coexisten para un individuo o un grupo determinado siempre comprometidos en varios procesos lineales distintos, no siempre compatibles” (Deleuze y Guattari, 2002, p.133). Pues, para dar un sentido positivo a la idea de un “presentimiento”, que se desarrollan en los mecanismos de inhibición, anticipación y conjuración de las sociedades primitivas, «que anticipan de algún modo lo que aún no existe», debemos según Deleuze, mostrar de algún modo cómo lo que no existe ya actúa bajo otra forma que le dan su existencia actual. *Coexistencia y presuposición* de diversas formaciones sociales, que coexisten en una compleja red de relaciones, en constante interacción por una relación de presuposición recíproca. Aquí no se responde ante una concepción lineal o sincrónica, sino a la figura de planos superpuestos, tanto de problemas como de conceptos muy diversos, que pueden volver a emerger siempre en cualquier momento histórico. En definitiva no muestra más que la huella de un signo presente de una cosa ausente, “signo” que esto ausente ha dejado tras su paso por los lugares donde ha estado presente; la aparición de una única forma-Estado, que aparece como siempre el mismo. Perfecto y hecho de una vez. “El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro

de una vez, *Urstatt* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea” (Deleuze y Guattari, 1998, p.224). Nos enfrentamos al problema del nacimiento del Estado, que según lo expuesto anteriormente, no podría concebirse como acontecimiento determinado a partir de en un período preciso de la historia, sino que ha aparecido de golpe sin causa asignable, “*Urstaat inmemorial*” incondicionado y adulto, expresado en coextensividad a toda la historia de la humanidad, incluidas las sociedades primitivas, siempre en conjunto a una exterioridad irreductible entendida como Máquina de guerra. Este último, agenciamiento exterior e independiente del Estado y de sus diversas realizaciones, pero que mantiene una relación coextensiva con el aparato de Estado, en recíproca implicación, por un principio de polaridad inmanente. Un acoplamiento y divergencia coextensiva a todo el campo social. Desde ese punto de vista, es necesario pensar la contemporaneidad o la coexistencia de los dos movimientos inversos, tanto del aparato de Estado como el de la Máquina de guerra, “dos direcciones del tiempo –de los primitivos anteriores al Estado y del Estado posterior a los primitivos- como si las dos ondas que aparentemente se excluyen, o se suceden, se desarrollasen simultáneamente en un campo molecular micrológico, micropolítico, “arqueológico”” (Deleuze y Guattari, 2002, p.439-440).

Ahora bien Deleuze se pregunta ¿cómo se “transforma el Estado”¹⁴ que surge adulto y se forma de golpe, *Urstaat inmemorial*? Todo el campo social deleuziano, es un

¹⁴ No podemos dejar de señalar que nuestro análisis respecto a la relación del Estado y la historicidad de las diversas formaciones sociales, se hacen un tanto insuficientes. Pues por cuestiones de metodología no hemos puesto explícitamente, ni dejamos a la vista el desarrollo de los diversos matices que Deleuze trata en su teoría y sistema de las formaciones sociales; tanto nociones como la “representación territorial” con su teatro de la crueldad (deuda e intercambio – voz, grafismo y ojo) y todo su sistema territorial, “la máquina despótica bárbara” o el cuerpo lleno del déspota como desterritorialización y sobrecodificación de los flujos en el régimen del Significante y “la máquina capitalista civilizada” como cuerpo lleno del capital-dinero, por toda una desterritorialización y conjunción de los flujos descodificados en una axiomática mundial, que en efecto, actúa como el punto de subjetivación más fuerte, al constituir a todos los hombres en sujetos, pero siendo unos, los capitalistas, como los verdaderos sujetos de enunciación, que alcanzan a formar la subjetividad privada del capital o relación de producción para el mercado, mientras que los otros, los proletarios, vendrían a ser únicamente los sujetos del enunciado. “En otros términos, el capitalismo implica el desmoronamiento de las grandes representaciones objetivas determinadas, en provecho de la producción como esencia interior universal, pero no sale del mundo de la representación, tan sólo efectúa una vasta conversión de ese mundo confiriéndole la nueva forma de una representación subjetiva infinita” (Deleuze y Guattari, 1998, p.313). Variantes que son fundamentales para comprender más ampliamente y en profundidad, los dilemas y problemas de las diversas repercusiones que tales análisis traen y acontecen en lo concreto al campo social-político, “por otra parte, el problema de estas formas radica en reconstruir el *Urstaat* tanto como sea posible, teniendo en cuenta las exigencias de sus nuevas y distintas determinaciones” (Deleuze y Guattari, 1998, p 225) que constantemente lo sobrepasan,

campo inmanente de interacción recíproca de los diversos factores de formaciones y transformaciones sociales. Es por ello que el aparato de Estado;

“No toma su existencia inmanente concreta más que en las formaciones posteriores que le hacen volver bajo otras figuras y en otras condiciones. Común horizonte de lo que viene delante y de lo que viene después, no condiciona la historia universal más que con la condición de estar, no fuera, sino siempre *al lado*, el monstruo frío que representa la manera, cuya historia está en la “cabeza”, en el “cerebro”, el Urstaat” (Deleuze y Guattari, 1998, p. 227)

Contemporaneidad de movimientos inversos, serie infinita de accidentes, que se transforman en vectores de universos posibles. Capaces de precipitarse en verdaderas fuerzas de producción y creación, que no cesan ni han cesado de transformar la historia, el pensamiento y todo el campo problemático de la realidad política y social de la sociedad, tanto actual como en las diversas formas precedentes. Así el aparato de captura del Estado “ahora está subordinado a un campo de fuerzas cuyos flujos coordina y cuyas relaciones autónomas de dominación y subordinación expresa” (Ibíd.). Para Deleuze la figura del Estado ya no se contenta puramente por sobre-codificar, distribuir y organizar el sistema social a la suerte de una pura máquina informal que rige las necesidades, sino que también debe constituir e inventar códigos para los flujos desterritorializados presentes en toda una economía libidinal y política; sean estos del dinero, el trabajo, el deseo, etc. El Estado “ya no determina un sistema social, es determinado por el sistema social al que se incorpora en el juego de sus funciones. En una palabra, no cesa de ser artificial, pero se vuelve concreto, “tiende a la concretización”, al mismo tiempo que se subordina a las fuerzas dominantes” (Ibíd.). Por ello no existe un desarrollo progresivo de la historia de la humanidad, el esquema evolucionista ha quedado totalmente quebrado por este principio de implicación recíproca y de doble polaridad, que por cortes, rompen con la conceptualización evolucionista en un mismo espacio de variación. Se debe llegar por tanto a la concepción y a la idea de que todo coexiste en

atravesan y obligan a inventar códigos específicos de sujeción para tales flujos, lazos de integración para dinámicas cada vez más desterritorializadas que eleven al Urstaat a una nueva situación, ya no como ley trascendente que rige fragmentos, sino más bien este debe diseñar y enlazar una totalidad capaz de orden y lo devuelva de manera inmanente. “Estado proteiforme, pero siempre un solo Estado. De ahí las variaciones, todas las variantes de la nueva alianza, sin embargo bajo la misma categoría” (Deleuze y Guattari, 1998, p. 226)

perpetua interacción. “La historia no hace más que traducir en sucesión una coexistencia de devenires. Y las colectividades pueden ser trashumantes, semisedentarias, sedentarias, o nómadas, sin que por ello sean estadios preparatorios del Estado, que ya está ahí, en otra parte *al lado*” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 438-439)

. Teniendo a la vista este pequeño tanteo a la noción deleuziana de *aparato de Estado* como *aparato de captura y modelo de realización*, fenómeno de *intraconsistencia* que opera por procesos de estratificación, al hacer resonar y al mismo tiempo controlar aún más estrictamente las relaciones de puntos y particularidades de muy diverso orden, “cada Estado es una integración global (y no local), una redundancia de resonancia (y no de frecuencia), una operación de estratificación del territorio” (Deleuze y Guattari, 2002, p.441), que se desarrollan y difunden en coexistencia, a base de una red compleja de multiplicidad de relaciones, a la manera de una superposición entre dos mapas y cartografías distintas, con toda una potencialidad de exterioridad.

“El problema de la difusión, del difusionismo, está mal planteado en tanto que se presupone un centro a partir del cual se haría difusión. Sólo hay difusión cuando se ponen en comunicación potenciales de orden muy diferentes: toda difusión actúa en el medio, por el medio, como todo lo que “crece”, del tipo rizoma” (Deleuze y Guattari, 2002. p.433).

Todo coexiste en constante interacción, por algún principio de polaridad e implicación recíproca, que reflejan tendencias que buscan trabajar y amplificarse en dirección al Estado, como también a la vez se muestran factores y vectores de dirección o mecanismos de inhibición, que dejan ver e indagan formas heterogéneas de resistencia. Estas implican no tan sólo una diferenciación o inadecuación, sino que buscan sólidamente separarse de él, defenderse de él e impedir su formación, o ya encontrar su abolición e inmolación. Vecindad entre una *potencia de metamorfosis* o *Máquina de Guerra* nómada como forma de una exterioridad y el aparato de Estado apropiativo, jerarquizante y homogeneizante. “Todo se complica, pues la potencia extrínseca de la máquina de guerra tiende, en determinadas circunstancias, a confundirse con una u otra de las cabezas del aparato de estado. Unas veces se confunde con la violencia mágica de Estado, otras con la institución militar de Estado” (Deleuze y Guattari, 2002, p.362).

Máquina de guerra que constantemente confirma su exterioridad, rechaza al aparato de Estado, sus puntos máximos de convergencia y coerción que permanentemente resuenan a la manera de una coordinación forzosa y obstructiva. Factores que sin cesar se ven expulsados a favor de impedir la formación de un poder central, evaluación de agenciamiento sedentarios y un nuevo agenciamiento nómada, en la medida en que se va acercando o aproximando a él, anticipándolo o percibiéndolo. “Nosotros definíamos precedentemente las sociedades primitivas por la existencia de mecanismos de *anticipación-conjuración*” (Deleuze y Guattari, 2002, p.446). Distinción de umbrales de consistencia a su vez coexistentes que se entrecruzan en constante pugna, y generan la posibilidad de una relación inversa en el seno de esta reciprocidad de los procesos y planos sociales. En lo fundamental muestra la hipótesis que “el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación” (Deleuze y Guattari, 2002, p.367). Toda una exploración itinerante y simultánea de territorios diferentes, donde cada proceso puede pasar bajo otras potencias, pero también subordinar otros procesos a su propia potencia.

Podemos así, tratar de dar pie a la relación que guarda el Estado moderno con el pensamiento clásico o más bien dogmático. Como bien vimos anteriormente, el gran problema de la imagen dogmática del pensamiento, es que ésta *se adecua a una cierta forma* que restringe, extorsiona, ajusta y hace resonar. El ejercicio del pensamiento, revestido por el carácter de reconocimiento a un cierto modelo, que Deleuze ha llamado modelo de la representación, que en cuanto a la teoría de lo real, reposa en la primacía que asegura tanto dominios de objetos como formas que delimitan a estos recíprocamente.

Deleuze profundizando aún más sobre la imagen dogmática del pensamiento, ha de mostrar y ostentar que ésta envuelve en su composición, diversas circunscripciones que registran y tratan acerca de la génesis misma de él. Sobre sus diversos movimientos e inclinaciones que ahora remiten a los dos polos de la soberanía política. De esto se desprende una imagen bicéfala del pensamiento dogmático, que señala una imagen comprometida a estos dos polos de la soberanía política. Dos cabezas que confirman un *imperium* del pensar-verdadero y la constitución de una *república de los espíritus libres*,

toda una organización legislativa y una presupuesta integración jurídica del mismo. Así el pensar-verdadero se muestra en su acción como confirmación, lazo o “captura mágica”, apropiación en términos mitológicos-despóticos, que finalmente constituye la validez del *imperium*, de una *fundación (muthos)*. También vemos en esta doble articulación, del déspota y procurador, el pensamiento-legislador u organizador, todo un *organon* que asimismo procede por la noción contractualista del pacto o contrato remitiendo a una *republica de los espíritus libres*, que aporta claramente la impresión de un *fundamento (logos)*. “No basta con afirmar que la máquina es exterior al aparato, hay que llegar a pensar la máquina de guerra como algo que es una pura forma de exterioridad, mientras que el aparato de Estado constituye la forma de interioridad que habitualmente tomamos como modelo, o según la cual pensamos habitualmente” (Deleuze y Guattari, 2002, p.362). Esas dos cabezas de la soberanía política interfieren constantemente en esta imagen clásica o dogmática del pensamiento. Lazo e integración como formas habituales en la que el pensamiento se asienta. Ambas son formas complementarias y necesarias, que exigen una especificación homóloga del uno en el otro, agotando todo el campo de función social como elementos principales de un aparato de Estado. Antípodas y complementarias, se necesitan la una a la otra. *Imperium* de lo verdadero y una *república de los espíritus libres* que pasan a dejar de ser simples metáforas, en cuanto nos atenemos a la imagen y ejercicio del pensamiento. *Imperium* y una *república de los espíritus libres*, pensamiento-verdad y república como modelo laico del pensamiento, donde sus máximas se vuelvan un acto orgánico de Estado o juicio soberano. Vemos cada vez más que estas formas ganan consistencia en cuanto se muestran como la condición de constitución del pensamiento como principio o *forma* de interioridad, tomado del Estado, quien proporciona al pensamiento una forma determinada. Pero vemos que a su vez éste busca en el pensamiento, ya sea por su funcionamiento, estructuras o características que lo recubren y comprenden como imagen, una *forma de universalidad* que se extienda en medida de su doble articulación. El pensamiento así encuentra al Estado. Pensamiento absolutamente subordinado y dócil a él, en su composición y génesis por su mutua interacción, y el Estado a su vez que otorga una fuerza de gravedad al pensamiento, en su doble modalidad del comienzo. Funciona de este modo para el pensamiento, como una fundación-fundamento.

“Si para el pensamiento es interesante apoyarse en el Estado, no menos interesante es para el Estado desplegarse en el pensamiento, y recibir de él la sanción de forma única, universal. La particularidad de los Estados sólo es un hecho, e igual ocurre con su eventual perversidad o su imperfección. Pues, por derecho, el Estado moderno va a definirse como “la organización racional y razonable de una comunidad”: la única particularidad de la comunidad es interna o moral (*espíritu de pueblo*), al mismo tiempo que su organización hace que contribuya a la armonía universal (*espíritu absoluto*)” (Deleuze y Guattari, 2002, p.380)

Perfectamente distinguimos que ni el pensamiento ni el Estado por sí solos habrían ganado tal intención gravífica, ni mucho menos que hayan conquistado toda una impresión de existencia propia e independiente por su pura eficacia, afección y sensación. “Pero el Estado gana otro tanto. En efecto, la forma-Estado gana algo esencial al desarrollarse así en el pensamiento: “todo un consenso”. Sólo el pensamiento puede inventar la ficción de un Estado universal por derecho, elevar al Estado a lo universal de derecho¹⁵” (Ibíd.), remitiendo constantemente al estado natural de sujetos

¹⁵ NOTA SOBRE EL “ESTADO DE DERECHO” (*Rechtsstaat*):

“La violencia aparece en todas partes, pero bajo regímenes y economías diferentes” (Deleuze y Guattari, 2002, p.434). Comprendemos de esta forma o más bien el problema de la noción de Estado de derecho (*Rechtsstaat*), como aquel que se pliega y encubre bajo la constitución y sentido de una particular libertad civil, en su inmediata relación con la coacción de la autonomía y de la heteronomía, del contrato y de la violencia. Como bien refleja la discusión y sus variantes casos en la modernidad. Así el derecho y la libertad civil devienen juntos y complementarios, no son separables, y no provienen más que por una forma específica de violencia, ligada a la existencia de hecho de tal o cual Estado, según sus formas específicas y modos de control respectivos. De tal forma bajo el régimen del derecho, paradójicamente la tierra se vuelve un asilo de alienados, donde una forma de poder se confunde con la violencia que ejerce, por su propio carácter absurdo, puesto, que no puede ejercer esa violencia más que asignándose fines y sentidos en los que incluso participan los elementos más sometidos. Tal es la crisis que presenta, incluso el código penal, como función que de las leyes de la reproducción social, empujan a tal poder absurdo, en el cual nos vemos todos inmersos y en el cual todos participamos o tenemos posibilidades de participar. Ello siempre bajo este abultado abrigo de los fines, sentidos y los intereses. Deleuze nos dirá que en tal situación, ya ni siquiera aparece un “señor”, sino que ahora sólo son esclavos los que mandan a esclavos, ya no hay necesidad de una coerción externa, sino que el sujeto se carga a sí mismo en identificación, reconocimiento y en la llamada interiorización normativa. Hipócrita sujeción social encarnada en la relación del derecho subjetivo universal. Narcisismo privado de libertad con el Estado de derecho, pues, sólo basta con ver en la actualidad los múltiples conflictos de comunidades que inevitablemente se mantienen y dejan al margen de cualquier declaración de unanimidad, ya sea la guerra de medio oriente, los diversos procesos de liberación o bien la aflicción constante del “Tercer mundo”, donde sangrantes desigualdades –pobreza, hambruna y hacinamiento que lo condicionan, por poblaciones intermitentemente excluidas por medio del influjo directo que se tiene con el capital y el mercado, para acreditar vehementemente la existencia de tantos casos en los cuales los Estados pisotean los derechos humanos, los cuales se comportan como excrecencias, tumores o dependencias de aquellos que se reclaman de tales derechos. El pesticida adecuado, aparato de Estado que se transforma en una implacable y sistemática máquina de matar. Trabajo en conjunto con toda una burocratización política, donde se sirve de

dóciles orientados por su recta razón y buena voluntad a un *telos* de la verdad, en el uso legítimo de sus facultades, que asiduamente y por principio se subordinan y subyugan a la forma-Estado, contenidos uno y otro analíticamente en todo un devenir de la razón, “todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. Y a la inversa (...) se puede ir de una función mágica a una función racional” (Deleuze y Guattari, 2002, p.381). Todo un estriaje del espacio mental del pensamiento que se constriñe en la figura e imagen clásica del pensamiento que efectúa una radicalización de su silueta de Estado, que no representa tan sólo una coerción de la acción política, sino toda una visión moralizante a partir de los valores vigentes del mundo contingente y colindante, por y en su aspiración a la universalidad. Realizándose como modelo que se constituye, funda y fundamenta como único principio y criterio nomológico del arbitrio y pensamiento. Donde descansaría al fin toda potencialidad de acción y afección que circundaría en todo el campo social-político, en la convergencia de un puro y mismo núcleo de poder que nunca dista de sí, idéntico y unitario a sí mismo, permanente y siempre el mismo. El Estado como una institucionalización de la jerarquización. Devenir-funcionario de Estado del pensamiento, un puro atributo de un Sujeto universal que sustenta y se sustenta en la representación de un Todo. “Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio que también es una proposición analítica, pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el Estado de hecho es *el devenir de la razón*” (Deleuze y Guattari, 2002, p.380).

“funcionarios responsables”, “eficientes” que saben realizar las porciones de tarea que se les pide por toda una estrategia de dominación. Así siempre que se organiza un aparato de captura, con esa violencia tan particular que crea o contribuye a crear aquello sobre lo que se ejerce, se conlleva una especie de forma que se presupone al Estado, es decir, la violencia de derecho o de Estado siempre parece llevar una forma presupuesta que supone la violencia y a su ejercicio en el despliegue del campo político-social. “El crimen es otra cosa diferente, puesto que es una violencia de ilegalidad, que consiste en apoderarse de algo a lo que no se tiene derecho, en capturar algo que no se tiene el derecho de capturar. Ahora bien, la policía de Estado o violencia de derecho todavía es otra cosa diferente, puesto que consiste en capturar, a la vez que se constituye un derecho de captura. Es una violencia estructural, incorporada que se opone a todas las violencias directas. A menudo se ha definido el Estado por un monopolio de la violencia, pero esta definición remite a otra, que determina el Estado como Estado de Derecho (*Rechtsstaat*). La sobrecodificación de Estado es precisamente esa violencia estructural que define el derecho, violencia policial y no guerrera. Hay violencia de derecho siempre que la violencia contribuye a crear aquello sobre lo que se ejerce, o, como dice Marx, siempre que la captura contribuye a crear lo que captura. (...) El Estado puede entonces decir que la violencia es “originaria”, simple fenómeno de naturaleza, y que él no es responsable de ella, que él sólo la ejerce contra los violentos, contra los “criminales –contra los primitivos, contra los nómadas, para hacer que reine la paz...” (Deleuze y Guattari, 2002, p.454)

Imperium y república, entre uno y otro en su doble articulación, se hacen pasar todos los géneros, grados y diferencias heterogéneas de lo real, donde lo Verdadero encuentra al fin su sitio, en base a un espacio mental estriado, constreñido desde los cimientos y comienzos del doble punto de vista de la Totalidad y del Sujeto, siempre bajo la dirección y restricción legítima de un “método universal”. Tendencia a la concretización de la forma-Estado, frenética máquina de represión, que por consistencia receptiva concibe una *deseabilidad* como componente de relaciones, capaces de generar la adecuación de una subjetividad, a una esclavitud maquínica desenvuelta en una global sujeción social, que surge a partir de actos cualificados, agenciamientos como fuentes de derechos y obligaciones, que siempre nos hace volver a caer en la monstruosa paradoja de una “servidumbre voluntaria”, que entiende la forma-Estado en el seno de la producción deseante¹⁶, represión o esclavitud que siempre se dirá como presupuesta, que sólo aparece como ya realizada, y que no se muestra como ni tan “voluntaria” ni es “forzosa”. “Hay una velocidad de servidumbre o sometimiento que se opone a los coeficientes de transversalidad: ¿qué revolución no tiene la tentación de volverse contra sus grupos-sujetos, calificados de anarquistas y responsables, y liquidarlos? (Deleuze y Guattari, 1998, p.360). La situación está por completo embrollada, pues ¿por qué los hombres luchan *por su servidumbre* como si se tratase de su salvación? ¿Por qué el esclavo acepta vivir en esclavitud y el explotado ser explotado? Ahí el deseo siempre queda atrapado, incrustado, ensamblado, especificado en el conjunto orgánico molar. Unificado e identificado, obedeciendo a leyes de los grandes números, pasando por el imperio arcaico del déspota hasta el corazón de los súbditos, y del Estado-nación de la ley intelectual, que se despliega a todo el sistema físico que en él se origina o se libera, “el Estado no es ni el espacio de la libertad, ni el agente de una servidumbre forzosa o de una captura de guerra. ¿Habría, pues, que hablar de una servidumbre voluntaria? Es

¹⁶ Hemos de recordar que para Deleuze tanto como para Guattari el problema del deseo se toma y deja explicar como parte de la infraestructura de producción del inconsciente, deseo revolucionario. Ahí la pugna con el marxismo y el psicoanálisis, que toman por solución absurda tal propuesta al incluirla, el primero, en la representación ideológica, aberrante para el segundo, quien toma el deseo al margen de cualquier forma de producción, apreciándolo puramente como sueños y fantasmas. “Los tres errores sobre el deseo se llaman la carencia, la ley y el significante. Es un único y mismo error, idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente (...) Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son determinaciones del inconsciente o *la manera como un sacerdote ve las cosas?*” (Deleuze y Guattari, 1998, p.116-117)

como la expresión “captura mágica”: sólo tiene el mérito de subrayar el aparente misterio” (Deleuze y Guattari, 2002, p.465).

“En cierto sentido, diríase que eso apenas tiene importancia, que la gravedad del pensamiento sólo era una broma. Pero el pensamiento sólo pide eso: que no se le tome en serio, puesto que de esa manera puede pensar mejor por nosotros y engendrar siempre sus nuevos funcionarios; cuanto menos en serio tomen las personas al pensamiento, más piensan conforme a lo que quiere el Estado. En efecto, ¿qué hombre de Estado no ha soñado con esa pequeña cosa imposible, ser un pensador?” (Deleuze y Guattari, 2002, p.381)

Si bien hemos puesto la caracterización del pensamiento clásico en relación con el Estado moderno, es puramente por la relación que se gesta entre éste último con la filosofía llamada moderna que sustenta su desarrollo y ejercicio en el Estado llamado moderno o racional, donde es posible encontrar que las grandes problemáticas que conciernen a las diversas temáticas que palpa la llamada filosofía moderna, giran en todo momento alrededor de las nociones del legislador, del método y del sujeto. Potestad del Yo que da órdenes al mundo y que muelen la multiplicidad. Así se vuelve necesario que el Estado logre formar las condiciones formales del pensamiento, para que éste pueda pensar en principio la unidad, conservación e identidad entre el devenir sujeto y legislador de la modernidad, dando *razón* a la constitución moderna del Estado, emitiendo regímenes de signos de la propia forma-Estado, captura por sobrecodificación o resonancia del significante, supuesta Unidad de las comunidades e impuesta al mundo circundante. Ello a partir de un método preciso y capaz de estriar todo espacio del pensamiento, acarreado toda una afinada instrumentalización metodológica apta para alejarnos de los obstáculos que nos desvían de un recto pensar, reconduciéndonos en un gesto voluntario, deliberado y consciente a un pensar verdadero, que surge por medio de la nombrada *cogitatio universalis*. Sentido común que traza un camino que debe seguirse de un punto a otro necesariamente, a modo de reproducción o calco, tomando por principio ontológico a la representación, como razón y fundamento de todo lo que es “un engranaje soberano dotado de vida, en el que cada parte, cada función, ha sido delimitada y determinada, en el que nada tiene sitio si primero no posee una significación con respecto al conjunto” (Deleuze y Guattari, 1998, p.198). Teniendo

siempre en cuenta los buenos usos que le damos al pensar, concordia y consenso en armonía de las distintas facultades del pensamiento, ahora capaz dar fundamento en la forma de un Cogito y sentido común. Buen funcionamiento, capaz de justificar la unidad de todo el ejercicio del pensamiento en el consenso de sus facultades, relación contractual que guárdese los estados vividos, “dame tus experiencias, y yo te devolveré fantasías” (Deleuze, 2005, p.324), generando un presumible comienzo que lleve en aquiescencia al Estado, a su forma más absoluta y concreta, dejando al pensamiento incrustado y cercado. “Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueños seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos.... Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 381). De esta forma es posible subsumir toda la imagen y sus copias de la modernidad al modelo y a sus reproducciones, como posibilidad latente de subordinar persistentemente el pensamiento filosófico, como burocracia de la razón pura, a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho (lo verdadero cartesiano, lo justo kantiano, el derecho hegeliano,). Posibilidad indisoluble, destinada a poder articular una diversidad de problemáticas y diversos ámbitos en un movimiento clausurado, totalidad orgánica o conjunto estructural cerrado. Por ello la salida a un pensamiento real y concreto, que escape a nuestra moderna manera de enladrillar, de cuadrricular, y de volver a ingresar códigos que puedan alimentar un posible micro-fascismo, que deje a un lado todas, las formas frenéticas y obsesivas de universalización. Sujeción y totalización, portavoces de la ortodoxia recurrente a un momento particular histórico – social, tiene que ser siempre emplazado efectivamente como un *pathos* (anti-logos y anti-muthos), heteroafección del pensamiento nómada. Indiscernibilidad generalizada, fuerza nómada que suscita nuevos flujos que escapan a cualquier filiación o hundimiento (*breakdown*) de clase administrativa y jerárquica, resolviéndose como abertura (*breakthrough*), “un puro medio de exterioridad, en función de singularidades no universalizables, de circunstancias no interiorizables” (Deleuze y Guattari, 2002 p 382).

5.1.2. *Noología*¹⁷:

“La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad” (Deleuze y Guattari, 2002, p.381)

Hemos pasado y recorrido, hasta ahora por un estudio, exposición, diagnóstico crítico, sobre lo que Deleuze llama la “*imagen dogmática del pensamiento*”, como condición de posibilidad del ejercicio del pensamiento, a raigambre del modelo de la representación, que según Deleuze se ha perpetuado y caracterizado a través de toda la tradición del pensamiento occidental. Hemos intentado indicar cómo llega a constituirse el largo testamento filosófico que hemos heredado de la tradición occidental, que por su ejercicio y estatutos nos ha arrojado a diversas consecuencias, arrastrando y apaleando todo un campo problemático por ello. Ahora bien, hemos de considerar una relación conveniente a establecer con lo que Deleuze junto con Guattari llaman *noología (nous)*, como asistencia y refuerzo para una tematización histórica, no tan sólo de la representación, sino a la forma misma de esas imágenes, de su desglose y el conjunto de sus relaciones posibles, incluso como producto de un análisis del campo problemático de la Diferencia que se desarrolla en una breve reconstrucción histórica de los momentos elementales de la representación. Nos preguntamos por tanto, el por qué de esta caracterización, y la respuesta a esta incógnita al parecer Deleuze la alcanza atisbar o al menos logra esbozar, en parte por un acercamiento intuitivo al desarrollo por venir del pensamiento en relación con su historicidad, “históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (Deleuze y Parnet, 1980, p 17). Pues bien, el posible estudio de la historia de la filosofía o más bien en este caso el estudio de la imagen dogmática como representación, abre en un futuro horizonte conflictivo de realización. Una novedad congénita, en cuanto esta devela y produce una nueva concepción, no ya la mera repetición mecánica del “original”, sino llegar a forzar al pensamiento al *simulacro*; potencia de exterioridad de

¹⁷ Cabe advertir que el recorrido que tomamos por la historia de la representación o de las imágenes del pensamiento y su historicidad se ve totalmente reducida al estudio prolongado que el mismo Deleuze realiza. Así nuestros focos de atención serán puestos en Platón como punto de inicio a la imagen de la representación, en conjunto con Aristóteles como expresión del momento feliz griego de la representación orgánica y finalmente el momento de agasaje de la representación, momento orgánico de la representación que se vuelca hacia el infinito pequeño o al infinito grande, desvaneciendo por completo la noción de Diferencia que tanto le importa a Deleuze.

la diferencia, que interviene activa y diagonalmente como una potencial grieta del pensamiento. Abertura de un campo teórico y práctico, una problematización siempre actual que constantemente traiciona las fuerzas estables que pretenden retenerlo, traidor al mundo de las significaciones dominantes y del orden establecido. “Hasta la historia de la filosofía carece de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aún a costa de volverlo contra sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1999, p 85). Así vemos que la noología más que comprender una reconstrucción histórica de los hitos más álgidos de la filosofía, se muestra como un total ejercicio inventivo y problematizante, puesto que ha de reconstruir la génesis conceptual, que no se enmarca en motivo alguno dentro de una figura doctrinaria, sino que se encuentra a la base de las diversas formulaciones distribuidas en esta imagen del pensamiento.

“Plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar” (Deleuze, 1996, p.12). Ejercicio de interpretación, que pone al pensador fuera del canónico ideal escolástico de la justificación o fundamentación, del estado de saber ortodoxo, coyuntural e irrefutable del pensamiento estudiado, de sus directrices dominantes, condicionantes, y anclajes históricos, “la historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía (...) Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento” (Deleuze y Parnet, 1980, p.17), sino que se demuestra el desbroce y desarrollo, no a la manera de una indigna consideración de la inexactitud de la interpretación, sino muy por el contrario, tal ejercicio interpretativo muestra el requerimiento de una enorme precisión y minuciosidad que refleja el matiz de los diversos tratamientos y relocalizaciones de conceptos en sentidos imprevistos. “Un texto no es más que un pequeño engranaje de una práctica extratextual. No se trata de comentar el texto mediante un método de desconstrucción, o mediante un método de práctica textual, o mediante otros métodos. Se trata de averiguar para qué sirve en la práctica extratextual que prolonga el texto” (Deleuze, 2005, p.331). De modo que más bien gestamos un ejercicio crítico, acción de lo nuevo, intensa y magnética, que pone por punto a desarrollar el cómo moverse, cómo perforar el gran muro del modelo representativo de la imagen dogmática, dejando de hacer chocar nuestras cabezas contra él en el continuo análisis que nos embarcamos bajo los diferentes signos de los saberes

instituidos. “La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos” (Deleuze, 1999, p.236). Develar un rostro inestable, en perpetuo desequilibrio e intrincado por referencias dispersas y fragmentadas capaces de infundir movimiento. Rostro inédito del pensador que responde y se entrecruza en colaboración del ejercicio de un pensar en conjunto, “lo interesante es el medio” (Deleuze y Parnet, 1980, p.48). Colocarse *entre*, multiplicar los lados que delatan lo fresco e intempestivo del pensamiento, “hay que hablar *con*, escribir *con*” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 62). Por ello no tratamos de determinar con exactitud las formulaciones antes dichas, en una suerte de fidelidad con el sistema o pensamiento en general del autor, sin embargo esto no equivale a decir que al final del ejercicio interpretativo dejemos de reconocerlo de forma desconcertante. Debe estar presente esta nueva “*criatura monstruosa*” en lo que él decía bajo la interpretación misma, lo que importa es la forma en que intervienen la constitución de nuevos problemas como el nuevo compuesto de la intersección entre el texto y el interprete. Pues el devenir del intérprete no sólo introduce necesariamente una diferencia en la actualización de los textos, sino que su propia labor implica un tipo de intervención activa que posibilita la reconstrucción problemática del pensamiento considerado. Pensamiento laberintico más que evolutivo, totalmente intrincado, de tal forma que su propia construcción problemática es un eterno retorno y devenir de lo *Otro*, un devenir otro de Deleuze, un devenir Deleuze-Leibniz de Leibniz o un devenir Leibniz-Deleuze de Deleuze, bodas *contra natura*, un mismo baile en un doble devenir sin origen asignable, siempre *entre*, movimiento de vaivén que se establece entre uno y otro. Relación variable y variaciones de un *encuentro con*. Trabajo conjunto como un proceso que funciona por idas y vueltas, por versiones sucesivas. El *entre-dos* de la relación que sin explicar su origen, emerge por entrecruzamientos, que producen resonancias singulares en cada ámbito de las diversas regiones fronterizas de uno y otro, que escapan permanentemente a sus marcos, donde se percibe un cantico, que acercándose o alejándose, desarrolla devenires en un movimiento ineluctable de procesos de desterritorialización, permitiendo lugares fecundos para la creación de conceptos que renuevan constantemente la orientación del pensamiento.

Vemos finalmente que las *Imágenes* son totalmente irreductibles a su historicidad, ya que el pensamiento no sólo se elabora históricamente, no se deja

explicar en su novedad por modo alguno la naturaleza de sus postulados a través de las condiciones de su surgimiento. “Supongo que existe una imagen del pensamiento que varía enormemente, y que ha cambiado mucho a lo largo de la historia. No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos de orientaciones: lo que significa pensar, orientarse en el pensamiento” (Deleuze, 1999, p.235). Dentro de la Historia misma de la representación, escenario en que se despliega la sumisión de la diferencia, la actividad histórica de la filosofía, la reconstrucción de las diversas imágenes del pensamiento coincide con un gran potencial diferencial, que encuentra imágenes totalmente indiscernibles, contra-imágenes que no se encasillan en una linealidad histórica o cronológica del pensamiento, “pues bien, la noología choca con contra-pensamiento cuyos actos son violentos, las apariciones discontinuas, la existencia móvil a lo largo de la historia” (Deleuze y Guattari, 2002 p 381). Violentar la historia de la metafísica, haciendo padecer a nuestro pensamiento turbulencias vertiginosas, generando nuevos focos de interés y novedad posibles de extraer por una nueva composición, que alcance el cruce del texto con su intérprete, donde sus conceptos son actualizados en función de problemáticas novedosas, por prácticas extratextuales en el que su ejercicio se inserta. “Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía” (Deleuze, 1999, p.236). Proceso que no resultará entonces separable de una relación a determinar con el momento histórico de las imágenes, de forma que se debe considerar históricamente motivada la recreación y reconstrucción de esta imagen dogmática de la representación del pensamiento que Platón inaugura en su larga trayectoria, Aristóteles desarrollo y Leibniz y Hegel la llevan al infinito.

5.1.2.1. Platón y la agresión del simulacro:

“El único problema que atraviesa toda la filosofía de Platón, que preside su clasificación de las ciencias o de las artes, es siempre el de medir los rivales, seleccionar los pretendientes, distinguir *la cosa y sus simulacros*” (Deleuze, 2002(a), p.107)

Dentro del marco de la historia misma de la filosofía de la representación, que Platón inaugura, en la forma de una evolución sistemática de una teoría de la Idea que

luego hace posible todo el posterior despliegue y desarrollo de la representación, Deleuze se ha propuesto como punto inicial la titánica tarea nietzscheana de una *inversión* radical del platonismo, como escenario propicio para pensar la diferencia en sí misma fuera del yugo atiborrado que la subordina a las figuras de lo Mismo, de lo Semejante, de lo Análogo y de lo Opuesto (figuras no tan sólo se atisban en el modelo de la representación, sino pertenecen como exigencias esenciales del mismo “método dialéctico”¹⁸ de división, distinción y selección platónico). Para ello Deleuze no ha de guarnecer en una insuficiente composición teórica, que se sustente en la pura distinción de un mundo de las esencias o ideas y el mundo de las apariencias como expresión máxima del platonismo. La forma de un mundo aparente y un mundo verdadero, “es correcto definir la metafísica por el platonismo, pero insuficiente definir el platonismo por la distinción de la esencia y la apariencia” (Deleuze, 2002(a), p.392), sino que Deleuze siguiendo el problema planteado ya por Nietzsche, ha de propiciar una real desfundamentación y supresión de ambos mundos, a favor de una búsqueda que deleve la sombría motivación del platonismo, que parece oculta en esta distinción, pudiendo al fin desarrollar y dar cuenta de su sentido como *singular formulación*. “En términos muy generales, el motivo de la teoría de las Ideas debe ser buscado por el lado de una voluntad de seleccionar, de escoger (...) Distinguir la *cosa* misma y sus imágenes, el original y la copia, el modelo y el simulacro” (Deleuze, 1994, p.255). Entonces vemos que el principal y auténtico problema que determina todo el platonismo preside en la autenticación de un fundamento que organice los “pretendientes”. Todo el platonismo se ve orientado por tanto a la pregunta ¿Cómo distinguir al auténtico pretendiente entre la variedad de aquellos que pretenden serlo? Distinción particularmente importante que se desarrolla en el platonismo, la del original y la imagen, la del modelo y la copia¹⁹.

¹⁸ Dialéctica platónica se muestra, según la caracterización que el propio Deleuze realiza, a una cierta supremacía que evoca la necesidad de establecer la diferencia bajo la imagen de lo Mismo o lo Uno en sus cuatro figuras (1.la selección de la diferencia, 2. la instauración de un círculo mítico, 3. el establecimiento de una fundación, 4. el planteamiento de un complejo pregunta-problema) que permitan la selección de los rivales -férrea prueba de los pretendientes de la dialéctica de los rivales-, donde los falsos pretendientes deben sucumbir. Así vemos que de algún modo la dialéctica platónica se sirve como centro o motor del círculo que instituye el fundamento como principio de prueba o de una selección, y que confiere todo su sentido fijando los grados de una participación selectiva que al final de su despliegue se reconoce siempre el mismo.

¹⁹ “Se supone que el modelo goza de una identidad originaria superior (sólo la Idea no es otra cosa más que lo que es, sólo el Coraje es corajudo, y la Piedad, piadosa), en tanto que la copia se juzga según una

Necesidad de encontrar y restaurar criterios de selección que puedan distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico, a un mismo fundamento que pueda a su vez fundar tal pretensión, “lo que ha de ser fundado, en efecto, es siempre una pretensión. El pretendiente es quien recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se encuentra bien fundada” (Deleuze, 1994, p.256), determinación abstracta a partir del momento de la *participación*, del fundamento y la fundación, donde el fundamento germinado en el seno de la identidad con la Idea inaugura la semejanza interna con la *copia* como pretensión bien fundada o garantizada, según grados de los patrones jerárquicos de la misma participación en el fundamento. Se participa por tanto, en cuanto se toma parte “de” una infinidad de grados que se desprenden a partir de la Idea establecida como fundamento, desde la adecuación del modelo y de la copia a la figura de la semejanza y analogía. Se instala la trascendencia de la Idea en el seno del pensamiento.

“Es evidente que Platón no distingue, y hasta no opone, el modelo y la copia sino para obtener un criterio selectivo entre las copias y los simulacros, estando unas fundadas sobre su relación con el modelo; los otros, descalificados porque no soportan ni la prueba de la copia ni la exigencia del modelo. Por lo tanto, si hay apariencia, se trata de distinguir las espléndidas apariencias apolíneas bien fundadas, y otras apariencias malignas y maléficas, insinuantes, que no respetan ni el fundamento ni lo fundado. Es esa la voluntad platónica de exorcizar el simulacro la que conlleva la sumisión de la diferencia” (Deleuze, 2002(a), p.393)

Aparece en escena aquello que los criterios de selección platónicos querían desplazar; El *simulacro* o falso pretendiente. “Todo el platonismo está construido sobre esta voluntad de ahuyentar los fantasmas o simulacros, identificados con el sofista mismo, ese diablo, ese sinuador o simulador, ese falso pretendiente siempre disfrazado y desplazado” (Deleuze, 2002(a), p.197). Vimos en un primer minuto que el buen y grato pretendiente, al que Platón quería acudir para desterrar del pensamiento la mala potencia del falso pretendiente, era quien se amoldaba al modelo de la similitud como

semejanza interior derivada. Es incluso en este sentido que la diferencia no aparece más que en tercer lugar, después de la identidad y la semejanza, y no puede ser pensada más que por ellas. La diferencia no es pensada más que en el juego comparado de dos similitudes, la similitud ejemplar de un original idéntico y la similitud imitativa de una copia más o menos parecida: tal es la prueba o la medida de los pretendientes” (Deleuze, 2002(a), p.196)

presupuesto de la identidad de la Idea. Ahora bien, el simulacro muy por el contrario incluye un punto de vista diferencial, discordante e inconvergente. Pues “se constituye sobre una disparidad, sobre una diferencia; interioriza una disimilitud (...) Si el simulacro tiene aún un modelo, es un modelo diferente, un modelo de lo Otro, del que deriva una desemejanza interiorizada” (Deleuze, 1994, p. 259). El simulacro por tanto se muestra como una copia de copia, un icono infinitamente degradado irreductible a cualquier figura de lo Semejante que garantice la unidad lógica y ontológica de lo Mismo como condena de la diferencia. Disparidad que no aspira a “parecerse” y que no se deja atrapar por ningún fundamento. Destrucción radical de su identidad-“proceso de demolición”. “La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza” (Deleuze, 1994, p.259). La singular proposición platónica deriva entonces, en su intento de pulir el lente con el que se mira y de quien mira, transparencia contra la opacidad que parte de una *recta opinión*, identificando el *buen linaje* y reconociendo la *buena copia*, “de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros” (Deleuze, 1994, p.258) que pretendan por su potencialidad, una alteridad sin modelo a partir de la diferencia, no tan sólo poner en cuestión el modelo platónico de lo Idéntico y Semejante, sino llegar a revertir a gusto las relaciones y el dominio entre el modelo y la copia. Eterno retorno de la potencia del Ser como lo puramente informal

“El sistema del simulacro afirma la divergencia y el descentramiento; la única unidad, la única convergencia de todas las series es un caos sin forma que las abarca a todas. Ninguna serie goza de un privilegio que otra no tiene, ninguna posee la identidad de un modelo, ninguna la semejanza de una copia. Ninguna se opone a otra, ni es su análoga. Cada una está constituida por diferencias y se comunica con las otras por diferencias de diferencias. Las jerarquías de la representación son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la representación, por las distribuciones nómades” (Deleuze, 2002(a), p.410)

La promulgación moral platónica, su *toma* de decisión, irónicamente nos va a decir Deleuze, se encuentra con su némesis, siendo constantemente amenazada en la médula de su propio pensamiento, gruñendo e insinuándose por doquier en el mismo cosmos platónico. Ironía de un antiplatonismo en el corazón mismo del platonismo “¿No era acaso necesario que Platón encaminara la ironía hasta ese punto, hasta esa parodia?

¿No era necesario que Platón fuese el primero en derribar el platonismo, o por lo menos en mostrar la dirección de tal derrumbe?” (Deleuze, 2002(a), p.116). Así, el fundamento de la *decisión filosófica*, es siempre presupuesta a partir por los modos de existencia en los que se juzgan y valoran, en constante apelación a criterios trascendentes, que al fin y al cabo determinan los mismos modos de existencia, siempre en una perspectiva que presupone una visión moral del mundo, y que haya posibilitado, incluso su despliegue, a través de la lógica de la representación. De ahí el ímpetu de rechazar la falsa copia por su poder de efectuación. No tan sólo como existencia misma de hecho, sino que se aboga por la posibilidad incluso de un modelo, de derecho, de lo falso o de lo Otro como tal. Evocación de sensaciones y encuentros sin poder de dominio, que desafían cualquier término, contraefectuando un movimiento de positividad que produzca sin parar una infinidad de sentidos. Desplazamiento de sentido que desfundamente cualquier tipo de definición jerarquizada. La contingencia de un encuentro, distribución errática y de errancia, ¿qué significa esto?, que fuera de los límites de la representación hay otra posibilidad de lo que nos fuerza verdaderamente a pensar. Pensar de otro modo que suscite un súbito cambio de plano del pensamiento, para así captar y devenir en un mundo sin conciliación posible con el modelo de la representación. “El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia que niega *el original, la copia, el modelo u la reproducción*” (Deleuze, 1994, p.263). El simulacro, potencia de infinitas efectuaciones, por tanto pone en cuestión la identidad del origen, “malignidad que pone en duda tanto la noción de modelo como la de copia” (Deleuze, 2002(a), p.393), en base a un modelo de la diferencia que desplaza perpetuamente a la identidad en constante desconcierto y sorpresa que refleja la suspensión de las certezas que nos eran familiares. Por ello Platón ha de exorcizar al simulacro “fundamentalmente por razones morales, y por ello mismo, la diferencia, subordinada a lo mismo y a lo semejante” (Deleuze, 2002(a), p.197) queda olvidada, precisamente por tal motivación moral que depara al pensamiento en una configuración de las condiciones necesarias para que se conciba el mundo desde un único centro. Trascendencia última puesta como finalidad para esta vida deficiente, que nada nuevo exhibe en el mundo, que pretende un mundo. “Derrocar el platonismo significa lo siguiente: negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo

sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos” (Deleuze, 2002(a), p.115)

5.1.2.2 Aristóteles: *el momento feliz griego - la diferencia como mediatización del concepto*²⁰

La decisión filosófica, aquella de mayor importancia para el platonismo, inaugura la subordinación de la diferencia a las potencias de lo Mismo y de lo Semejante. Es decir, tomando estas figuras, como los supuestos iniciales de todo pensamiento verdadero, se ha de declarar la diferencia impensable en sí misma. Pero bien dice Deleuze, que si esta decisión filosófica descansa sobre una teoría de la Idea, es porque Platón no desarrolla aún las categorías de la representación. Por ello, lo que aparece entonces, en su estado más puro, es una visión moral del mundo antes de que pueda desplegarse la lógica de la representación. ¿Era necesario formular la pregunta sobre la diferencia en tales términos morales? Teniendo a la vista este punto de referencia, es posible aducir que la tesis central deleuziana respecto a la figura aristotélica de la tradición filosófica, se vale para desarrollar las categorías constituidas de la representación, dentro del territorio de lo Mismo fundado por Platón, pero siempre a partir del problema de la diferencia, retomándola de aquel estado de abominación, que la decisión moral platónica había eclipsado y desplazado, desacreditándola y dejándola en un estado de letargo, latente estado de maldición demoniaca, “animal indeterminado en el cual todo está disuelto” (Deleuze, 2002(a), p.61). En este sentido, Aristóteles representa para Deleuze el “*feliz momento griego*”, pues intenta hacerse cargo del problema de la diferencia. Se ha de intentar hacerla pensable, arrancándola del estado de su estado de maldición. Sin embargo, Deleuze argumenta que no se trata de hacer pensable la diferencia en sí misma, sino más bien lo que manifiesta esta naturaleza supuesta del momento feliz griego, es pensar la diferencia *mediatizada*. “Está mediatizada, es ella misma mediación, término medio en persona” (Deleuze, 2002(a),

²⁰ Debemos prevenir que el tratamiento y desarrollo argumentativo y teórico con el que Deleuze se hace cargo, para un estudio exhaustivo y minucioso de la filosofía aristotélica, es realmente complejo, y merece un análisis en mayor profundidad de lo que nosotros podemos dar cuenta acá. Por ello, nosotros sólo seguiremos a grandes rasgos la argumentación deleuziana sobre el sometimiento de la diferencia a la mediación del concepto, y posterior desarrollo de la representación orgánica. También se recomienda consultar; Aristóteles, *Metafísica* X, 4, 8 y 9, sobre los tres tipos de diferencia, común, propia y esencial.

p.65). Principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia; hacer pensable la diferencia, pero mediatizada en el interior del concepto, en referencia a la identidad supuesta del concepto, en un máximo enteramente relativo. “A partir de una primera impresión (la diferencia es el mal), nos proponemos “salvar” la diferencia representándola, y representarla refiriéndola a las exigencias del concepto en general. Se trata entonces de determinar un momento feliz –el feliz momento griego- en que la diferencia se encuentra como reconciliada con el concepto” (Deleuze, 2002(a), p.63). Especificación, coherencia y continuidad en la comprensión del concepto. Ocultación de la diferencia que no deja de disolverse e instrumentalizarse en los cuatro vínculos de la mediación²¹, como parte del proceso de un ideal clasificatorio para el punto de acomodación del armónico ojo estético griego, “el justo medio”, que posteriormente desarrolla el modelo de la *representación orgánica*. Esto es en lo substantivo, el problema aristotélico de Deleuze, no ya el criterio o modelo puro del platonismo que mida a los rivales y pretendientes, sino la operación de la mediación tanto como sumisión de la diferencia como desarrollo de las categorías de la representación; donde el Ser se reparte en Categorías, las Categorías se separan en Géneros, los Géneros a su vez se fragmentan en subgéneros y Especies, y las Especies en subespecies llegando hasta las *species infima*. Nueva prueba selectiva que debe determinar qué diferencias pueden ser inscriptas en el concepto en general, y qué manera. “¿La diferencia no puede acaso convertirse en un organismo armonioso y relacionar la determinación con otras determinaciones en una forma, es decir, en el elemento coherente de una representación orgánica?”(Ibíd.).

“¿Había que “mediatizar” la diferencia para volverla a la vez vivible y pensable?” (Ibíd.). Orden de la representación orgánica, que integrando la diferencia en la identidad del concepto opera en la determinación de semejanzas bien medidas y bien fundadas. Así tenemos por primer punto el análisis deleuziano de la diferencia

²¹ “El elemento de la representación como “razón” tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la posición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo. Estas formas son como las cuatro cabezas, o los cuatro vínculos de la mediación. Se dirá que la diferencia está “mediatizada”, en la medida en que se llegue a someterla a la cuádruple raíz de la identidad y de la oposición, de la analogía y de la semejanza” (Deleuze, 2002(a), p 63)

conceptual, como diferencia específica aristotélica. Esta diferencia se presenta como la diferencia más grande y perfecta. “En una palabra, la diferencia perfecta y máxima es la contrariedad en el género, y la contrariedad en el género es la diferencia específica” (Deleuze, 2002(a), p.64). Es por ello que la diferencia aristotélica se ha de distinguir de la pura alteridad o diversidad de la percepción sensible, resultando la diferencia individual (la diversidad) insuficiente, pues se necesita en abstracción la existencia permanente de un concepto siempre idéntico y común. Momento particular en que la diferencia se concilia con el concepto en general, capaz de albergar en su seno la representación orgánica de la diferencia. Continuando con el desarrollo que confecciona Deleuze sobre la diferencia como diferencia conceptual, toma la diferencia mayor aristotélica, pero en el seno del concepto de la *oposición*. “La mayor diferencia es siempre la oposición. Pero, de todas las formas de oposición ¿cuál es la más perfecta, la más completa, la que mejor *conviene*?” (Deleuze, 2002(a), p.64). De ésta, la *contrariedad* es la más perfecta, en divergencia con la contradicción que ya se dice de un sujeto, al ser esta última no asimilable a la identidad de un concepto, la diferencia no puede ser representada por tanto en la contradicción, pues califica solamente el cambio por el cual el sujeto comienza a ser o deja de serlo; “la privación expresa además una impotencia determinada del sujeto existente” (Deleuze, 2002(a), p.64), desplazándola a la *contrariedad* de los predicados que afecta a la esencia o a la forma, pues representa la potencia que tiene un sujeto de recibir opuestos permaneciendo sustancialmente el mismo “por materias o por el género” (Ibíd.). Diferencia específica que responde a las exigencias de un concepto de diferencia capaz de ser integrado en la representación, al ser tanto la diferencia individual como la diferencia genérica insuficientes, la primera por ser demasiado pequeña y la otra por ser demasiado grande, así es como “parece evidente que la diferencia específica responde a todas las exigencias de un concepto armonioso o de una representación orgánica” (Deleuze, 2002(a), p. 65).

El uso específico que Deleuze ve en Aristóteles la asignación de la diferencia específica, es en un primer punto lo que permite el movimiento de especificación del concepto, predicación y encadenamiento que trae y arrastra consigo los intersticios de la atribución, la especificación así permite la vinculación de la diferencia con aquellas diferencias en niveles sucesivos, “la diferencia transporta consigo el género y todas las

diferencias intermedias” (Deleuze, 2002(a), p.65). Ahora bien cada determinación del concepto determina semejanzas sensibles, de modo que la diferencia específica reúne un conjunto de clasificaciones en un conjunto intuitivo y lo funde con el término a definir, facilitando la aprehensión de las semejanzas y a su vez garantiza el movimiento del concepto desde los más altos géneros a las especies más pequeñas, precisión en sus conceptos, y su adecuado enlace con la sensibilidad. Así vemos que tanto la especificación del concepto como la determinación y evaluación de semejanzas sensibles, están sujetas a una instancia capaz de efectuar esta operación. Tal instancia es la del juicio.

“Pues el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y sólo dos: la distribución, que asegura mediante la *repartición* del concepto, y la jerarquización, que asegurada mediante la *medida* de los sujetos. A una de ellas corresponde la facultad en el juicio que recibe el nombre de sentido común; a la otra, la que se llama buen sentido (o sentido primero). Ambas constituyen la justa medida, la justicia como valor del juicio” (Deleuze, 2002(a), p. 69)

El juicio por tanto, se ve investido en esencia por la figura de la analogía, que constituye la justa medida, el valor del juicio. Analogía del juicio que permite los requisitos necesarios para las exigencias del ideal de clasificación, sus distribuciones y jerarquizaciones. Aunados ahora en los pivotes mismos de la representación, “cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción” (Deleuze, 2002(a), p. 389), capaces de someter lo sensible a un ideal clasificatorio, a una objetivación y reducción de un mero concepto reflexivo, “en efecto, en el concepto de reflexión la diferencia mediadora y mediatizada se somete, con todo derecho, a la *identidad* del concepto, a la *oposición* de los predicados, a la *analogía* del juicio, a la *semejanza* de la percepción” (Deleuze, 2002(a), p. 71). Con esto queda un poco más claro, que la diferencia específica, no es más que una diferencia que se presenta como una solución que tiende a reconciliar la diferencia, de su estado demoníaco, en el seno de la identidad del concepto, comprensión del concepto que se sume en el marco y desarrollo de la representación, tomada esta última como *finita-orgánica*, operada por medio de la modalidad del juicio.

“Empero, el despliegue de la representación como bien fundada y limitada, como representación acabada, es más bien objetivo de Aristóteles; en él la representación recorre y cubre todo el dominio que va desde los más altos géneros a las especies más pequeñas, y el método de división toma entonces su sesgo tradicional de especificación que no tenía en Platón” (Deleuze, 1994, p.260)

La relación que tiene ahora por tanto el juicio con el pensamiento, admite en su intimidad el establecimiento de una perspectiva de *generalidad*, donde los casos particulares se ven sometidos a la generalidad del concepto, y a su vez permite la distribución, enlazamiento, e intercambiabilidad de los términos susceptibles a sustitución. El pensamiento se orienta por medio de la subordinación al orden de la generalidad, encargado ahora de identificar, distribuir y jerarquizar las distinciones necesarias posibles para conjurar un orden de constantes con términos variables, erradicando así la textura y matices íntimos de lo existente bajo el imperio de su forma, condenando a la variación de singularidades y a la diferencia a plegarse nada más que al orden de la generalidad. Diferencia que aboga por un mero al servicio de la mediación de la identidad del concepto, o bien cuando se le intenta mostrar por sí misma como injustificable. Esto último se exhibe en la medida en que la diferencia sólo designa catástrofes, es decir, manifiesta ella rupturas de continuidad en la serie de las semejanzas en la unidad absolutamente vacía y formal de la imagen de la representación. “Sólo deja de ser reflexiva para convertirse en catastrófica” (Deleuze, 2002(a), p. 71). Pero precisamente ahí, radica la posibilidad de revertir esta sujeción de la diferencia al aparente equilibrio monstruoso de la representación, como un fondo rebelde irreductible. Así vemos que la posibilidad de desentrañar y pensar la diferencia en sí misma queda abierta, pues “para producir un monstruo, de poco sirve la pobre receta de amontonar determinaciones heteróclitas o de sobredeterminar el animal” (Deleuze, 2002(a), p.62)

5.1.2.3. Leibniz: *Lo infinitamente pequeño - convergencia y composibilidad*

“Podemos asignar un tercer momento cuando, bajo la influencia del cristianismo, y no se busca solamente fundar la representación, hacerla posible, ni especificarla o determinarla como finita, sino *hacerla infinita*, hacer que valore una pretensión sobre lo ilimitado, que conquiste tanto lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño, abriéndola en el Ser, más allá de los más grandes géneros, y en lo singular, más acá de las especies más

pequeñas. Leibniz y Hegel marcarán con su genio esta tentativa” (Deleuze, 1994, p.260-261)

Hasta ahora hemos visto, a partir de esta pequeña reconstrucción histórica de la imagen del pensamiento dogmático o de la representación, que Platón por medio de su decisión moral sobre la elección del “mejor” pretendiente, inaugura una larga historia del pensamiento sumido a la figura de lo Mismo, Semejante y Análogo. Platón es quien entonces inaugura la imagen de la representación, y es Aristóteles quien luego la desarrolla en la forma de la representación *finita-orgánica*. Esto en la medida en que sus límites se encuentran bien establecidos, la justa medida, entre los más altos géneros como *generalidad del concepto* y las especies más pequeñas como *diferencia específica*. Pero aún existe, como bien lo determina Deleuze, un tercer momento donde la representación finita u orgánica busca ser superada. Se vuelve necesario, según las nuevas pretensiones que acompañan al tercer momento del ejercicio reflexivo de la representación, excederse de los límites de la representación *finita-orgánica* aristotélica, para llegar a abrazar el *infinito*. Así bajo la influencia del cristianismo, las exigencias especulativas de este tercer momento, distintas al “momento feliz griego”, buscan desbordar los límites bien fundados y determinados de la representación orgánica, buscando por ello ampliarla hasta lo infinito. Pretensión pura de justificar y fundamentar lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande en el orden del Ser. Hacer por tanto del concepto una adjudicación de todos los momentos que varían en el orden de la creación, desde lo infinitamente pequeño hasta lo infinitamente grande. De modo que ya no importa saber si nos encontramos frente a lo grande o pequeño, principio o fin, un mínimo o un máximo, puesto que ambos coinciden y *convergen* en un mismo fundamento. Arraigado en la noción de lo infinito, ahora como único y mismo momento total, *identidad de los extremos* expresados en la dualidad que introduce la forma de la representación de lo infinito, que dista de los dos modos de reflexión de la representación finita (diferencia específica – diferencia genérica), y que ahora bien se gesta bajo la figura de una dualidad que multiplica su inquietud, de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, “el concepto es ahora el Todo” (Deleuze, 2002(a), p. 81). A esta nueva forma de la representación que desborda los límites bien fundados de la representación orgánica, Deleuze la llama *representación orgánica*, y se encarna en las

figuras tanto de Leibniz como Hegel, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande respectivamente, partícipes de una loca creación de conceptos. “Lo infinito, en este sentido, significa aun la identidad de lo pequeño y de lo grande, la identidad de los extremos. Cuando la representación halla en sí lo infinito, aparece como representación *órgica* y no ya *orgánica*: descubre en sí el tumulto, la inquietud la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado. Encuentra el monstruo” (Ibíd.). El gran problema que ahora desborda las fronteras de la representación finita, para Deleuze, es el desvanecimiento de la diferencia, estrangulada a un fundamento, como potencia de límite que se remite a la forma de *lo más perfecto o mejor fundado*. “Es precisamente en este sentido en que la representación *órgica* *hace* la diferencia, puesto que la selecciona introduciendo este infinito que la vincula con el fundamento (ya sea por un fundamento por el Bien que actúa como principio de selección y juego, o un fundamento por la negatividad que actúa como dolor y trabajo)” (Deleuze, 2002(a), p. 82). En consecuencia, la nueva forma arquitectónica que surge por medio de la representación *órgica*, que abraza y se hace de lo infinito, persiste e insiste en la sumisión de la diferencia, ahora difuminada y desvanecida, a punto de desaparecer bajo la forma de lo Mismo y lo Semejante, por una nueva potencia del *límite*, que no remite tan sólo a la forma finita, como en la representación *orgánica*, sino más bien se refiere a un principio de razón, y a la ley de continuidad o convergencia. “Simplemente, lo Mismo ha encontrado un principio incondicionado capaz de hacerlo reinar en lo ilimitado: la razón suficiente; y lo semejante ha encontrado una condición capaz de aplicarla a lo ilimitado: la convergencia o la continuidad” (Deleuze, 1994, p. 261). De este modo, teniendo a la vista este nuevo momento de la imagen del pensamiento de representación, pasamos al análisis de las nociones leibniziana, que retoma Deleuze para desencubrir el problema de la diferencia, desecha y desvanecida en favor, tanto de la función de lo *infinitamente pequeño* como el *máximo de convergencia*, conocidas como la relación diferencial en el eje del cálculo matemático –cálculo diferencial e infinitesimal²² – y la noción de *composibilidad*. Con el cálculo diferencial leibniziano, Deleuze encuentra el término de

²² La exposición del tratamiento que da Deleuze del cálculo diferencial leibniziano, será tomado a grandes rasgos, permitiendo desarrollar tan sólo una noción intuitiva del concepto que Deleuze desprende como *relación diferencial*. Evitando así las problemáticas que rigen el amplio desarrollo matemático, que Deleuze ahonda a lo largo de su obra.

la *diferencia infinitamente pequeña* que guarda la conceptualización de Leibniz de la representación llevada a lo infinitamente pequeño. Ya en este primer punto, la forma de la representación infinitamente pequeña de Leibniz, dista de la representación finita aristotélica, puesto, que a favor de la relación diferencial, Leibniz no hace referencia alguna, en lo relativo a los fenómenos, a una percepción o intuición que nos mostraría una diferencia mínima de lo sensible (bajo el signo “no-A” de la contradicción, la oposición, la negación), sino que ambas se desvanecen para hacer aparecer la diferencia en virtud del concepto de lo infinitamente pequeño, en una clara referencia a la estructuración matemática del cálculo en la ecuación diferencial. “En realidad, la expresión “*diferencia infinitamente pequeña*”, indica que la diferencia se desvanece con respecto a la intuición; pero encuentra su concepto, y es más bien la intuición la que se desvanece en provecho de la relación diferencia”²³ (Deleuze, 2002(a), p. 87). Así, lo

²³ NOTA SOBRE LOS PRINCIPIOS DE DETERMINACIÓN DE LA RELACIÓN DIFERENCIAL: Hemos de señalar aquí los tres principios de determinación de la relación diferencial, para rescatar a través de las líneas argumentativas a desarrollar, la noción o concepto de relación diferencial que garantizaría según Deleuze para Leibniz, la expresión de un verdadero principio de relación suficiente. En base del cálculo diferencial que le permitiría proceder esencialmente a una comparación directa entre cantidades de potencias diferentes, ecuaciones cuyas variables son de diferentes potencias ($ax^2 + y$)

I.) *Principio de determinabilidad*; este primer principio hace patente lo indeterminado ($dx dy$) a partir de que dx no es nada con respecto a x , ni dy respecto a y .

II.) *Principio de determinación recíproca*; por tal principio se entenderá que ambas formas de lo indeterminado ($dx dy$), han de determinarse mutuamente en función de las relaciones diferenciales, por medio de la relación cualitativa interna (dx/dy), que las determina en un proceso de mutua determinación, generando de tal forma una *interdependencia* de los coeficientes variables.

III.) *Principio de determinación completa*; determina la existencia y la distribución de los puntos singulares de la curva correspondiente al cálculo de la ecuación.

De estos tres principios por tanto, se concluye que no existen en un primer momento términos que se pueden determinar de forma independiente de la diferencia en que se inscriben (dy, dx). Así la diferencia halla su concepto en un negativo, pero de pura limitación, tal como Deleuze lo nombra un *nihil respectivum* (dx no es nada con respecto a x , $dx = 0$ en x). En un segundo momento, el principio de determinación recíproca, da cuenta que las diferencias están mutuamente implicadas y se determinan recíprocamente, siempre en relación (dy/dx). Y ya en este tercer momento, como principio de determinación completa, adscribe que las diferencias en mutua relación de interdependencia, son inscritas y *tan sólo determinadas* completamente, en la curva diferencial de la ecuación matemática, en la totalidad convergente de una serialización en función de los puntos tanto singulares como ordinarios que determinan la curva de la ecuación. Por ello se concluye que aquello que muestran los tres principios de la relación diferencial, en el seno del cálculo diferencial, que se hace cargo de la *diferencia infinitamente pequeña*, no es más que la relación expresada en una potencia de lo continuo, de *límite*. “Pero, bajo el doble aspecto de la determinación recíproca y de la determinación completa, se vuelve evidente que el límite coincide con la potencia misma. El límite está definido por la *convergencia*. Los valores numéricos de una función encuentran su límite en la relación diferencia; las relaciones diferenciales encuentran su límite en los grados de variación, y, en cada grado, los puntos notables (singulares) son el límite de series que se prolongan analíticamente las unas en las otras. No sólo la relación diferencial es el elemento puro de la potencialidad, sino que el límite es la potencia de lo continuo, así como la continuidad es la de los límites mismos” (Deleuze, 2002(a), p. 88). (Este análisis se desprende a partir de la lectura de Gustavo

que vemos en el tránsito hacia lo infinitamente pequeño, es que se abren *singularidades* a partir de una *relación diferencial*, entre al menos dos partes heterogéneas que entran en *relación recíproca* o de *interdependencia* unas sobre otras. Expresando de tal forma un *límite*. La diferencia bajo la sombra de lo negativo como potencia que se define por la condición *convergencia*. En este sentido, veremos todo lo que la filosofía debe esperar de una distribución de los puntos singulares y los puntos ordinarios para la descripción de la experiencia²⁴.

La representación infinitamente pequeña, no se deja reducir ni explicar solamente a una estructura matemática. Existe así en el cálculo diferencial de Leibniz, una continuidad o convergencia (*continuum ideal*) que se expresa, como un efecto transversal y supra-matemático, evanescente de las diferencias. En cuanto remite y privilegia la relación continúa, en vez de los términos de la relación que se han desvanecido. Donde por ejemplo: la relación *c/e* subsiste mientras que *c* y *e* se han desvanecido, es decir, coinciden con *A*. Así, pues, se ha construido una continuidad a través del cálculo diferencial. Esta nueva noción desarrollada por la relación diferencial, le permite a Deleuze indagar sobre nociones leibnizianas tales como *mundo* y *mónada*, que respectivamente coinciden con los elementos, o más bien nociones, tales como *series* y *puntos singulares*, unas a otras respectivamente, y con ello más profundamente, en relación en lo que entenderemos por *composibilidad* o *teoría de las singularidades*²⁵.

Galván. Para un análisis más detallado sugiero seguir la lectura de Galván “*Gilles Deleuze; Ontología, Pensamiento y Lenguaje*”)

²⁴ En virtud del desarrollo de la noción de diferencias infinitamente pequeñas, que se gestan en el seno de la relación diferencial, como relaciones diferenciales de interdependencia, recíprocamente en el seno de esta relación, se le permitirá a Deleuze concebir toda una teoría sobre sistemas diferenciales, para hablar de la noción de multiplicidad, de una relación de lo múltiple con lo múltiple, sin ninguna referencia a la identidad o la unidad pensadas en una sujeción de orden irreductible. Así se trata de pensar la multiplicidad en sí misma, sin determinarla con relación a una unidad superior que la subsumiera, en condición de una exigencia pluralista de pensar sustantivamente la multiplicidad.

²⁵ NOTA SOBRE EL ANÁLISIS INFINITO LEIBNIZIANO; MÓNADA-MUNDO-CONTINUIDAD (POSIBILIDAD Y EXISTENCIA): Para lograr entender el análisis infinito leibniziano, comprendido tanto en la noción de mundo como en la noción de mónada, hemos de referirnos un poco más sobre el principio de identidad y la “verdad” de la proposición analítica con las que Leibniz trabaja y Deleuze expone.

Intentaremos por tanto problematizar sobre el *principio de identidad*. El principio de identidad en un enunciado ya clásico se simboliza necesariamente del modo *A es A*, azul es azul, Dios es Dios. Pero, ¿qué quiere dar a conocer con ello este principio? Deleuze nos dirá que existe una reciprocidad en los términos de sujeto y predicado. Atributo y sujeto son lo mismo bajo el enunciado de una proposición de identidad, donde un término y otro se forjan en una relación de reciprocidad. Ahora bien, existen también proposiciones más complejas, que no se determinan por la pura reciprocidad, sino más bien por la noción

de *inclusión* o *inherencia*. Por ejemplo; el enunciado “el triángulo tiene tres ángulos”, este enunciado se comprende por medio de una proposición idéntica en tanto recíproca, sin embargo la proposición “el triángulo tiene tres lados” es algo distinta, no es recíproca, no existe una identidad del sujeto y el predicado, pero, el matiz que comporta este tipo de enunciados, es que comprenden una *necesidad lógica* (no es posible concebir una figura de tres ángulos sin que ésta tenga tres lados), lo mismo ocurre con la proposición “la materia es extensa” como modelo de inclusión (no puedo pensar el concepto de materia sin introducirle ya lo extenso). De este modo develamos el principio de la *proposición analítica*; o bien “proposición de inherencia o inclusión donde el predicado está contenido en el concepto de sujeto”, o “una relación recíproca entre sujeto y predicado, dónde uno y otro son idénticos”. Ahora bien, es conocida la fórmula “toda proposición analítica es verdadera”, pues sólo basta un análisis para encontrar el predicado en el sujeto. Es aquí donde la filosofía leibniziana comienza a tejer su singular novedad, pues, el gesto que comporta la articulación de los enunciados analíticos en Leibniz es el siguiente; no ya como “toda proposición analítica es verdadera” en la forma de un puro juicio de atribución, sino como “toda proposición necesariamente verdadera es analítica”, es decir que el predicado sea recíproco con el sujeto o bien esté contenido en el concepto de sujeto. Esa es la titánica tarea leibniziana, mostrar cómo, todas las proposiciones (de relación, existencia, localización, etc.) se develan a la manera de una proposición analítica, principio de razón suficiente, *es necesario que todo tenga una razón*. Por ello, el principio de razón suficiente, se enuncia de tal modo; “es preciso que cualquier cosa que le suceda a un sujeto, que todo lo que se dice de él –sea lo que fuere, determinaciones de espacio y de tiempo, de relación, *cualquier acontecimiento*- esté contenido en su noción”, es preciso que todo lo que acontezca a un sujeto esté ya contenido en la noción de sujeto (es necesario que la noción *azul* este contenida en la noción de *cielo*). Pero ¿qué mundo se resultará de esto? Lo veremos en cuanto analicemos la proposición leibniziana concerniente a un acontecimiento que ha tenido lugar; por ejemplo “Adán ha pecado” o “César ha franqueado el Rubicón”, ambas proposiciones *necesariamente* verdaderas. Aquí ya vemos actuar el principio de razón suficiente, “es preciso que todo lo que acontezca a un sujeto esté ya contenido en la noción de sujeto”, es necesario que “franquear el Rubicón” esté contenido en la noción de César, y a su vez que “pecador” comprenda necesariamente la noción de “Adán”. El análisis continúa, ahora admitiendo que todo lo que se atribuye con certeza a un sujeto *cualquiera en el mundo* debe estar contenido en la noción de este sujeto. Aquí se gesta una angustiante novedad, pues, en la medida en que le atribuyamos a un sujeto cualquiera una sola cosa con certeza, estaremos forzados a integrar en esta noción de sujeto, no sólo el atributo con certeza, sino *la totalidad del mundo*. Esto se deja ver no ya solamente por el principio de razón suficiente, sino también por el principio de causalidad. ¿Qué nos dice el principio de causalidad? El principio de causalidad dice que todo tiene una causa (diferente de una razón), la causa es una cosa, y ella a su vez tiene una causa, etc. Aquí ya vemos el paso hacia el infinito indefinido, que se gesta por medio del principio de causalidad, pues se trata de una serie indefinida de causas y de efectos. Ya en base a esto, podemos diferenciar el principio de razón con respecto al de causalidad, pues, en el primero se hace necesario que una causa sea necesaria y suficiente (relación de una cosa con su propia noción), en cambio la causalidad plantea una causa necesaria, pero no suficiente (relación de una cosa con otra cosa). Retomemos la proposición de acontecimiento “franquear el Rubicón”, según lo visto acá, está comprendido necesariamente en la noción de “César”. Ahora bien, yendo de causa en causa, efecto en efecto, es la totalidad del mundo la que debe ser comprendida en la noción de tal sujeto, el mundo por tanto, pasa se incluye al interior de cada noción de sujeto. En efecto, “franquear el Rubicón” tiene una causa, esta causa posee ella misma múltiples causas, develando de causa en causa, toda la serie del mundo que pasa por ahí, al menos hasta ese minuto, la serie antecedente, proclive a engendrar efectos, tales como la instauración del imperio romano, y a su vez este tiene sus efectos que se *prolongan* hasta la actualidad y de los que dependemos directamente. “De causa en causa y de efecto en efecto, ustedes no podrán decir que tal acontecimiento está comprendido en la noción de tal sujeto sin decir que, desde ese momento, el mundo entero está comprendido en dicha noción” (Deleuze, 2006, p. 30). Acá ya es posible ver la noción de mónada, pues, es preciso que el sujeto contenga necesariamente el mundo entero, el sujeto por tanto expresa la totalidad del mundo. Esto constituye un grave peligro para la asunción de un único y mismo Sujeto Universal que expresaría la Totalidad del mundo. Sin embargo, Deleuze, cree encontrar en la noción de individualidad, basada en el perspectivismo, que cada noción de sujeto, vendría a ser fijado irreductiblemente como singularidad (*sustancia* leibniziana), es necesario que cada sujeto comprenda la totalidad del mundo, que exprese ese mundo total, *pero desde cierto punto de vista*. No hay que tomar tal proposición en un sentido que toma a una pura subjetividad preformativa del mundo, sino que el

Deleuze atribuye que la interpretación de este concepto no debe confundirse con la noción de contradicción, pues, esto sería reducir las verdades de existencia a las verdades de esencia que Leibniz distingue. “Realmente, lo imposible y lo componible no tienen nada que ver con lo contradictorio y lo no-contradictorio. Se trata de algo completamente distinto, se trata de la divergencia y la convergencia” (Deleuze, 2005, p.136). De este modo la *composibilidad* se desprende del principio *in mundo non datur saltus – natura non facit saltum*, pues sólo se dejará definir por el principio continuidad, es decir, por una virtualidad y coexistencia de todas las variaciones o *series* de las relaciones diferenciales y de las distribuciones de los *puntos singulares*, que aboguen

perspectivismo leibniziano comprenderá la constitución del sujeto por la movilización o *pliegue* de puntos de vista que lo encubren, sin depender de un punto de vista de un sujeto previo.

Toda noción individual expresa el mundo oscura y confusamente, pues el mundo está comprendido en la noción de sujeto, esto conlleva a que cada noción individual exprese sólo una porción determinada de expresión clara y distinta, erradicando por ello el hecho de que dos mónadas comprendan la misma zona clara y distinta de expresión. Deleuze explica por tanto que no existiría un “mundo en sí”, pues el mundo no existe más que en las nociones individuales que lo expresan, es lo expresado común a todas las nociones individuales. Acá surge ya el problema implícito de la *libertad*, desarrollado por lo términos que comprenden las proposiciones de existencia y esencia, de su posibilidad y expresión de *continuidad* (que es el prolongamiento de un punto remarcable sobre una serie ordinaria hasta la vecindad de la singularidad siguiente), pues todas las mónadas expresan sólo una porción clara y distinta del mundo, pero a su vez lo comprenden en totalidad de forma oscura y confusa. En las verdades de esencia el análisis es finito, esto lo vemos en la proposición $2 + 2 = 4$, acá yo puedo demostrar la identidad de 4 y $2+2$ como resultado de una serie de trayectos finitos, en la comprensión de ésta como proposición analítica, es decir que no se muestra una pura identidad de reciprocidad de los términos sino una inclusión como resultado de operaciones bien determinadas, que se realizan en todo tiempo y lugar. En cambio las verdades de existencia al ser parte de proposiciones de acontecimientos su análisis se hace infinito. Nosotros vimos que la noción de “César ha franqueado el Rubicón” remite a toda una serialización de causas y efectos que expresa un mundo, pues, “franquear el Rubicón” está contenido en la noción individual de César, es el mundo entero el que está contenido allí, se pasa por tanto de un predicado a otro, y así sucesivamente desde el punto de vista de un análisis infinito e indefinido, sin embargo “franquear el Rubicón” como atributo de “César”, se rige por el principio de razón suficiente, siendo así admisible decir su contradictorio posible, puede que “César” no haya “franqueado el Rubicón”. En las verdades de existencia, por tanto, todo es posible, pero si es que no se han producido ya, es porque, tal verdad posible sería *imposible* con el nuestro. Leibniz, nos dirá Deleuze, atribuye al entendimiento divino la concepción y creación de una infinidad de mundos posible, ahí radica el dominio de las verdades de existencia por su análisis que va al infinito, imposible de concebir por nosotros, y muestra que no basta que una cosa sea posible para que existir, hace falta saber si es componible con nuestro mundo. Así, si este mundo ha podido pasar a la existencia, es porque se vale del criterio de elección de Dios, que sería el del máximo de continuidad de las series. De todos los mundos imposibles unos con otros y posibles en sí mismos, Dios hará pasar a la existencia aquel que realiza el máximo de continuidad. Las verdades de existencia se verán regidas por la ley de continuidad operada por las *diferencias evanescentes*. Se llena el máximo de Espacio y Tiempo dejando el menor vacío. Por tanto, el concepto de *composibilidad* no se deja reducir de la mera relación lógica de contradicción, puesto que, esto sería reducir las verdades de existencia a las verdades de esencia. El mundo para Leibniz se define por su capacidad de composibilidad, es decir de su capacidad de continuidad. Así es posible que César no haya podido franquear el Rubicón, pero a condición que existiera en otro de los mundos posibles creados por el entendimiento divino, componible con otros mundos que no han pasado a la existencia. (Todo esto se desarrolla a partir de “*el Leibniz de Deleuze; Exasperación de la filosofía*”)

por una proximidad de las series, prolongándose y convergiendo, en otros puntos singulares de forma sucesiva. Estos puntos singulares son las mónadas. La convergencia así se define por la potencia de un continuo, capaz de series que se pueden ensamblar y acoplar más allá de las diferencias de tiempo y espacio, asegurando de tal modo que diferentes elementos estarán en continuidad, siempre y cuando se les pueda asignar una relación infinitamente pequeña entre ellos; “el mundo expresado está hecho de relaciones diferenciales y de singularidades contiguas. Es un mundo en la medida en que las series dependen de cada singularidad y convergen con las que dependen de otras: esta convergencia es lo que define la “composibilidad” como regla de una síntesis del mundo” (Deleuze, 2002(a), p. 91). Esto, sin embargo, hace comenzar un mundo diferente, un mundo nuevo o infinitos mundos posible, en los contornos de los puntos que harían diverger las series alcanzadas, siendo éstos imposibles con las series adquiridas, divergencia eventual, no se pasa por valores comunes, que luego permiten la vice-dicción o bifurcación de las series, rompiendo así con la dualidad de nuestro mundo, tomado antes como relativo o el reflejo de un mundo absoluto u original. Dejando sólo así a nuestro mundo como el único existente. Y tan solamente como el único existente sino más bien como el “*mejor*” de los mundos posibles.

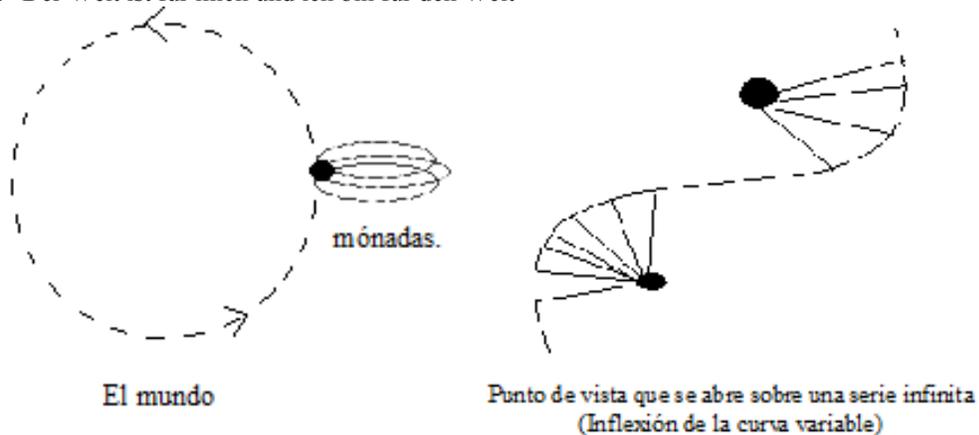
Hemos de volver a señalar que, por principio, la cantidad de mundos posibles es infinita, y el límite que separa uno de otro es dado por la prolongación de las series y su convergencia. Potencia de continuidad que expresa la noción de composibilidad. Ahora bien cuando la divergencia se instala en la prolongación de las series, cuando el punto de una serie ya no resulta composable con la otra, se habla de imposibilidad²⁶. Divergencia que distribuye los diferentes mundos posibles, la serie de puntos singulares imposibles, en la discontinuidad de sus series. “Un mundo diferente comienza en las inmediaciones de los puntos que harían diverger las series obtenidas” (Deleuze, 1994, p. 261). Observamos por tanto que los puntos determinados, los puntos singulares en el continuo de un mundo posible, son las mónadas. “Cada mónada individual expresa el

²⁶ “Se llamará composites: 1) al conjunto de series divergentes y prolongables que constituyen un mundo; 2) al conjunto de las mónadas que expresan el mismo mundo (Adán pecador, César emperador, Cristo salvador...). Se llamará imposibles: 1) a las series que divergen, y que, por lo tanto pertenecen a dos mundos posibles; 2) a las mónadas, cada una de las cuales expresa un mundo diferente del otro (César emperador y Adán no pecador)” (Deleuze, 1989, p.82)

mismo mundo en su conjunto, aunque sólo exprese claramente una parte de ese mundo, una serie o incluso una secuencia finita” (Deleuze, 1989, p. 82). Las mónadas actúan por tanto, como centros de envoltura, pliegues donde convergen, una multiplicidad de series; centros de implicación o envolvimiento posibles. En efecto, se parte diciendo del mundo como si fuese una serie de inflexiones, donde se gesta y establece una relación de inherencia e interdependencia entre las mónadas y los mundos posibles, complementariedad de los puntos singulares y las relaciones diferenciales, definida por la noción de composibilidad. “El mundo expresado está hecho de relaciones diferenciales y singularidades contiguas. Forma precisamente un mundo en la medida en que las series que dependen de cada singularidad convergen con las que dependen de las otras: *esta convergencia es la que define la composibilidad como regla de una síntesis de mundo*” (Deleuze, 1994, p. 125)²⁷.

Pero ocurre además entre la infinidad de los mundos posibles e incompatibles, hemos de distinguir aún el *mejor*. ¿Qué es lo que define el mejor de los mundos? La

²⁷ Ésta es una de las formas posibles de esquematizar la relación que tienen las mónadas con el mundo. Recordamos que las mónadas expresan la totalidad del mundo confusa y oscuramente, pero lo hace precisamente desde una cierta relación diferencial y alrededor de ciertos puntos relevantes correspondientes a esta relación. Así es como cada mónada remite a una porción clara y distinta de éste. Incluye el mundo entero desde su propio punto de vista. “El mundo, como lo expresado en común por todas las mónadas, preexiste a sus expresiones. Es cierto, sin embargo, que no *existe* fuera de lo que expresa, fuera de las mónadas mismas; pero estas expresiones remiten a lo expresado como al *requisito* de su constitución” (Deleuze, 2002(a), p. 89). La ley de continuidad aparece aquí como una ley de desarrollo que se aplica al mundo expresado, pero también a las mónadas mismas en el mundo; principio de *envolvimiento* que se aplica a las expresiones, es decir, a las mónadas y al mundo de las mónadas. Si en éste esquema el mundo se muestra más amplio, es por la convergencia de una infinidad de sujetos, de ahí lo punteado del círculo, que indica el mundo como indisoluble de la noción individual. Las flechas muestran la inclusión del mundo en la mónada (centro de expresión - el mundo entero se rodea de un cierto punto de vista). *El mundo es para la mónada, y la mónada es para el mundo (entrelazo, quiasma, pliegue)*. “Der Welt ist für mich und ich bin für den Welt”



excelencia del mejor de los mundos posibles se da por tanto en Leibniz por la máxima de convergencia de sus series, es decir, se trata del mundo más continuo el que será definido como mundo real, o el mejor de los mundos posibles. Precisamente, la continuidad se despliega como el criterio de selección que extrae un único mundo real y medio, a la vez, para contener el máximo de cantidad de realidad (mundo de la máxima convergencia – máxima continuidad), éste es el mundo creado por Dios, al que Dios dota de unidad y armonía. “Dios no ha creado a Adán pecador, sino primero el mundo en el que Adán peca” (Deleuze, 2002(a), p. 89). Compleja relación entre lo “múltiple” que se remiten a las diversas relaciones diferenciales y la unidad convergente de las series, manera en la que una multiplicidad corresponde en cada caso a su unidad de referencia, lo “Uno”. “El límite está definido por la convergencia” (Deleuze, 2002(a), p. 88). Leibniz hace descansar el criterio del máximo de continuidad, la elección del mejor mundo posible, en el entendimiento divino. Es Dios quien hace existir y elige el mejor de los mundos posibles. ¿Pero qué soporta y conlleva esta historia del mejor de los mundos posible? O bien ¿Qué quiere decir Leibniz cuando afirma que el mundo que existe es el mejor de los mundos posible? Deleuze muestra, que no es el mejor de los mundos posibles aquel en el que menos se sufre, no es a partir de un juicio moral que se elige el mejor de los mundos posible. Triste e inhumano optimismo racionalista que se tiñe de una crueldad infinita, pues, se trata simplemente del mundo que realiza o efectúa el superior y máximo de continuidad posible. Poco importa el sufrimiento del que se padezca, pues lo único que importa es el mayor de continuidad posible. Tal es la perversidad de Dios, pues ha elegido y ha hecho pasar a la existencia el mundo que implicaba el máximo de continuidad, si es que existen de este modo rupturas, saltos o discontinuidades, éstas existen sólo en cuanto esconden algo que es inasimilables para nuestros ojos, dentro de la creación Dios ha dispersado las continuidades, incapaces de asimilar por el Hombre. Así nos dirá Leibniz, tenemos la impresión de que existe un abismo infalible entre un punto y otro, entre el hombre y el animal por ejemplo. Pero esto se nos presenta como mera ilusión, pues lo que separa uno de otro, es tan sólo una suerte de grados intermediarios que se nos oculta, puestos incluso en otros mundos. Dios distiende esta continuidad, esconde los segmentos que deberían seguirse de los procedimientos sucesivos al devenir, donde las mínimas partes del universo ahora se

encuentran reguladas por el orden de la mayor perfección. El mundo por tanto se forja a nuestras espaldas, parece cerrado desde el principio, máximo de continuidad como condición de clausura, una especie de juego divino²⁸ que goza y garantiza la libertad misma que le es propia, que hace de las figuras y las formas segmentos que colmen el máximo de continuidad dejando el menor vacío. Si Leibniz hace descansar como último criterio el máximo de continuidad para identificar el mejor de los mundos posibles, bajo esta gran representación barroca de un cálculo de las series infinitas, es por la empresa de reconstrucción del mundo que comienza a despedazarse, *Teodicea*, que hace recaer y converger finalmente la elección del mejor de los mundos posibles en la mirada y el entendimiento divino. Esto es en gran medida porque Leibniz se considera como un defensor de Dios²⁹. De esta forma Leibniz presenta los otros mundos posibles, “discontinuos”, como *pretendientes* peor fundados. Se ha excluido la posibilidad de una divergencia real, se niega por tanto la posibilidad de la identidad como el producto de una disparidad de fondo, “vemos de este modo, cómo Leibniz excluye la divergencia, distribuyéndola en imposibles y conservando el máximo de convergencia o de continuidad como criterio del mejor de los mundos posibles, es decir, del mundo real” (Deleuze, 1994, p. 261). Subordinación a la identidad bajo distintos niveles mutuamente articulados. Se da la condición de convergencia que sume y remite a la multiplicidad de las relaciones diferenciales a la unidad y convergencia del máximo de continuidad del mejor de los mundos posibles. Así la multiplicidad infinita de mundos posibles, la imposibilidad de los mundos posibles como subversión de este mundo como único mundo, el surgimiento de otro mundo posible, queda puramente sumido en uno sólo, el

²⁸ “¿Cómo concibe Leibniz el juego de ajedrez? El tablero es un espacio, las piezas son nociones. ¿Cuál es la mejor jugada en el ajedrez, o el mejor conjunto de jugadas? La mejor jugada o conjunto de jugadas es la que hace que un número determinado –y con valores determinados- de piezas mantengan u ocupen el máximo de espacio, siendo el espacio total el detentado por el tablero. Es preciso ubicar vuestros peones de tal manera que ellos comanden el máximo de espacio” (Deleuze, 2006, p. 67)

²⁹ “Es un Abogado, el abogado de Dios: defiende la Causa de Dios, según la palabra que Leibniz inventa “teodicea”. Por supuesto, la justificación de Dios frente al mal siempre ha sido un lugar común de la filosofía. Pero el Barroco es un largo momento de crisis, en el que la consolación ordinaria ya no es válida. Se produce un derrumbamiento del mundo, de tal forma que el abogado debe reconstruirlo, el mismo exactamente, pero en otra escena y referido a nuevos principios capaces de justificarlo (de ahí la jurisprudencia). A la enormidad de la crisis debe corresponder una exasperación de la justificación: el mundo debe ser el mejor, no sólo en su conjunto, sino en su detalle o en todos los casos. Es una reconstrucción propiamente esquizofrénica: el abogado e Dios convoca personajes que reconstituyen el mundo *con sus modificaciones interiores llamadas autoplásticas* (mónadas)” (Deleuze, 1989, p. 92-93)

mundo real, cualificado como mejor de los mundos posibles, que remiten al juicio divino, a la unidad divina como fundamento último. La representación infinita deja escapar el mundo, fija la mirada, afirmado y arraigándose en el enunciado que toma la pura negatividad de la diferencia. Se desentiende del plano de variación continua, ignora la re-implicación del sujeto que entra en otros campos de individuación, disimula que le sea posible al sujeto de individuación surgir en convergencia de disparidades y acoplamientos, abriéndose al infinito de los predicados por los cuales pasa a partir de una afirmación radical de la diferencia. “La diferencia es el objeto de una afirmación práctica inseparable de la esencia y constitutiva de la existencia” (Deleuze, 2002(c), p.17). Niega el sistema de los simulacros que participan en la desfundación de su identidad. Así sólo hace pensable la diferencia, sumida respecto a un solo centro y fundamento de determinación, convergencia y continuidad que contendrían y cristalizarían la articulación de una real diferencia, capaz de actualizar potenciales de creación tanto políticos, como artísticos, científicos, etc.. “*La representación infinita no se desprende del principio de identidad como presupuesto de la representación*” (Deleuze, 2002(a), p. 91).

5.1.2.4. *Hegel: lo infinitamente grande (contradicción) y la negatividad de la diferencia*

“¿Qué es lo que quiere el propio dialéctico? ¿Qué quiere esta voluntad que desea la dialéctica? Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan: sólo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia” (Deleuze, 2002(c), p.17)

¿Es posible pensar un concepto propio de la diferencia pensándola como contradicción? Es así como Deleuze observa en la dialéctica hegeliana un movimiento paradójico; la oposición llevada al infinito conlleva la identidad de los contrarios. Pues, a partir de la escisión y la desgracia de la conciencia, que en ella se reflejan, es que se ha de enfatizar un movimiento que se desenvuelve en una especie o suerte de absolución. Movimiento del desvanecimiento de la diferencia como tal. Esta absolución, es el movimiento de la contradicción o de los contrarios, que le da un fundamento a la

diferencia, “la diferencia encuentra su concepto propio en la contradicción planteada, es allí donde resulta determinada como negatividad” (Deleuze, 2002(a), p.85), pero la contradicción como tan sólo un momento de la dialéctica, se resuelve, y al resolverse resuelve la diferencia en el fundamento. Éste es por tanto el momento paradójico en que la diferencia fundamentada como un momento de la dialéctica, se desvanece y disuelve en una nueva identidad, se vincula con el fundamento en una compleja identidad de los contrarios. “Tal es la contradicción, como movimiento de la exterioridad o de la objetivación de lo real, que constituye la verdadera pulsación de lo infinito” (Ibíd.). Hegel determina la diferencia por la oposición de los extremos o de los contrarios, pero no la mantiene en el ámbito de lo máximamente relativo, sino más bien ahora con la introducción de lo infinito, es necesario que cada contrario expulse su otro, a favor de determinarse en lo infinitamente grande. Se alcanza por tanto el *máximo absoluto de la diferencia*, es decir, la contradicción, movimiento de real objetivación, totalidad de lo real, que resolvería la diferencia en un máximo de desnaturalización, “en este caso, la introducción de lo infinito acarrea la identidad de los contrarios, o hace de lo contrario de lo Otro un contrario de Sí” (Deleuze, 2002(a), p.84). En relación con Hegel, Deleuze habla de la dialéctica como el movimiento que reposa sobre un único centro. Monocentrado de las series dialécticas que convergen en lo infinitamente grande a partir de las distinciones binarias y dicotómicas. Se advierte que la diversidad se convierte en oposición y, por consiguiente, en contradicción, donde luego se aúna, resuelve y reúne por el movimiento de una identidad de los contrarios. Manteniendo de tal modo a la diferencia en sí misma, siempre pensada y efectuada como contradicción. “Trabajo de lo negativo”, que inmediatamente eleva la diferencia al máximo absoluto de la contradicción, siempre en relación con la identidad que la produce y la subsume vinculándola al fundamento. “La contradicción hegeliana no niega la identidad o la no contradicción; consiste, por el contrario, en inscribir en lo existente los dos NO de la *no-contradicción*, de manera tal que con esta condición, en esta fundación, la identidad baste para pensar lo existente como tal (...) Eso sólo es cierto en la medida en que la diferencia ya está puesta sobre un camino, sobre un hilo tendido por la identidad” (Deleuze, 2002(a), p.91-92). Detenerse en la diferencia sería para Hegel fijar un momento de un proceso, tomar como válido lo que no es más que una determinación del

movimiento, tan sólo un momento del movimiento de lo absoluto, solo una verdad parcial de la totalidad de lo real, de la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. Animado proceso dialéctico de lo negativo. Abstracción conceptual elaborada por la representación orgánica que lleva su movimiento hasta el extremo. Punto álgido del pensamiento dogmático, que integra y supera los sucesivos momentos, que se apacigua y descansa en cuanto alcanza la verdad del todo, allá donde lo negativo termina su trabajo y las diferencias se desvanecen ya sea en la prolongación de un orden establecido en la historia, o bien para establecer la síntesis de un orden histórico que solicita en el mundo las formas mediatizadas de la representación. Desarrollo sucesivo y sistemático de la Idea “redentora” como ente regulador que reanuda la existencia en la dirección de fines universales.

“Respecto a Hegel se ha señalado recientemente hasta qué punto los círculos de la dialéctica giraban en torno a un solo centro, reposaban sobre un solo centro. Monocentrismo de los círculos o convergencia de las series, la filosofía no abandona el elemento de la representación cuando parte a la conquista de lo infinito. Su ebriedad es fingida. Siempre prosigue la misma tarea, Iconología, y la adapta a las exigencias especulativas del cristianismo (lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande). Y siempre busca la elección de los pretendientes, la exclusión de lo excéntrico y de lo divergente, en nombre de una finalidad superior, de una realidad esencial o incluso de un sentido de la historia” (Deleuze, 1994, p.261).

Dentro del sistema dialéctico de Hegel, la negación y la contradicción se generan como un principio productivo. Principio y motor que nutre la génesis del pensamiento y la especulación. El movimiento que elabora por tanto la dialéctica es esencialmente el de la negatividad. Trabajo de lo negativo como motor especulativo que se elabora en la base de la dialéctica por medio de la contradicción y su predeterminada solución. De este modo la Diferencia sólo queda al margen de su concepción, entendida siempre como negación, oposición y contradicción. La fuerza de la diferencia queda separada de sus posibilidades, después vuelta contra sí misma en movimientos de reapropiación que la disuelven; *justificación, redención, reconciliación*, dándole así siempre un sentido restrictivo y un valor negativo, diferencia arrastrada a la unidad y totalmente

indisociable a un devenir-reactivo³⁰, reacción sobre la acción, “la negación como concepto, es sólo un pálido contraste, nacido con retraso en comparación con el concepto fundamental, totalmente impregnado de vida y de pasión” (Deleuze, 2002(c), p.16). De modo que si Deleuze quiere salir del sello y en profundidad de esta imagen, ha de rechazar agresivamente la forma del enunciado *omnis determinatio negatio*, no en una medida de dependencia, en lo relativo a la contradicción u oposición, como la forma de la contrariedad en la dialéctica, si no, como un pensamiento verdadero, pensamiento dinámico que precisa del elemento diferencial crítico y creador, distinción real “*Non opposita sed diversa*”. Salida, que propicia Deleuze, de la “fabrica inmunda” del círculo vicioso de la dialéctica, para lograr asir las singularidades y su irrupción como lo real, de la multiplicidad dispersa y nómada, “es otra clase de vida”. Pluralismo, sin fondo común, que puede al fin afirmar la diferencia, desbordando arduamente cualquier sumisión a los principios de la representación que ignora su naturaleza afirmativa. Así la afirmación deleuziana de la diferencia “no es una oposición dialéctica, sino la oposición a la propia dialéctica: la afirmación diferencial contra la negación dialéctica” (Deleuze, 2002(c), p.26). Desde este punto de vista, la afirmación de la diferencia, que tiene por forma de relación ni la contradicción ni la oposición entre diferentes términos, sino más bien por una variación infinita de relaciones. Esto supera la paradoja dialéctica, renovando por ejemplo el plano y el campo político. Pues, la dialéctica al ser una forma de pensar sometida al principio de identidad, domina la lógica de la oposición y contradicción, oponiendo y constatando sólo razones a la Razón, verdades a la Verdad, es decir, que se manifiesta sólo como una insensatez dicotómica, como un poder de

³⁰ “La dialéctica, actividad dialéctica, son la misma cosa que el devenir-reactivo del hombre y en el hombre” (Deleuze, 2002(c), p. 217). Tal punto, sobre el devenir-reactivo se ha de entender como el advenimiento que ya Nietzsche anunciaba de la voluntad de nada de la dialéctica del amo y el esclavo, donde principalmente el esclavo carece de fuerza para afirmarse por sí solo, y donde siempre ha de determinarse a partir de una negación relativa de lo otro. Las fuerzas reactiva o bien vida reactiva en Deleuze, que anuncian el advenimiento del nihilismo, donde lo negativo se presenta siempre a favor o al servicio de una voluntad del resentimiento, de las pasiones y afecciones tristes, despojando la fuerza de la diferencia de sus posibilidades. Así como respuesta a tal concepción del advenimiento del nihilismo del sentir negativo y reactivo, Deleuze por medio de Nietzsche, trata de hacer valer la *afirmación* de la positividad de la diferencia como su máxima, fuerza activa tiene que negar lo negativo para afirmar lo afirmativo. Soberana actividad que supone la transformación y transmutación de los valores vigentes, y más profundamente de nuestras maneras de sentir y modos de pensar. Conversión de lo negativo reactivo en una afirmación no sintetizable de la creación. Afirmación que “viene planteada en primer lugar como lo múltiple, el devenir y el azar. Ya que lo múltiple es la diferencia entre lo uno y lo otro, el devenir es la diferencia con uno mismo, el azar es la diferencia entre todos o distributiva” (Deleuze, 2002(c), p.45)

representación y reconocimiento de uno a otro en un falso movimiento que sólo aspira al final del combate, a una simple atribución de los valores establecidos. Este es uno de los puntos, de los que Deleuze tematiza e intenta renovar, en la elaboración de una nueva concepción del terreno político, de sus dinámicas y devenires. Según la dialéctica no podemos oponer al Poder sino otro Poder, esto en base al esquema clásico de la dialéctica; tesis, antítesis y síntesis, que luego hace de la negatividad, el motor de su movimiento. Poder que se descubre como el mayor de todos los poderes, y si bien, es que sólo la negatividad llegaba a tomar el poder, era dotándose de enormes organizaciones, construidas ya según el modelo de la administración e instituciones reglamentadas y estratificadas, clases preasignadas contra clases preasignadas. Movimientos dialécticos que en su relación de análisis frente los malestares, sólo se busca en su razón, inmediatamente sus causas, intentando comprender cómo marcha la historia, caracterizando cuáles son sus resortes. Los que finalmente sólo dan cuenta de la expresión de una visión mucho más centralizada y totalizadora, según un principio ordenador en función del cual las cosas y los acontecimientos particulares se ensamblan en un conjunto coherente. La identidad absoluta debe incluir en su seno la diferencia, se inserta en su misma trama y la descubre como necesaria y racional, comprendiéndolo todo según la serie de apariciones del *espíritu universal* al que Hegel llama Historia, integración y sumisión paulatina de lo irracional en el pensamiento racional. Con la dialéctica sólo se buscan resolver los diferentes rodeos que da lo imprevisible en la asunción de lo finito por lo infinito, mediación de dos momentos de un mismo proceso dialéctico omniabarcador, autonegación inmanente y movimiento perpetuo de trascenderse en lo absoluto como eje de la racionalidad del mundo, dónde siempre es posible de encontrar al comienzo y al final como punto de partida y de llegada siempre presentes, dejando sólo huellas y halos de historia y moral, “en Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan conservar piadosamente. La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente” (Deleuze, 2002(c), p.208)³¹. Sin embargo ¿cómo podrían hacer frente a los poderes los carentes de

³¹ Bajo este punto debemos entender la reconciliación del individuo y la comunidad en Hegel. Totalidad

poder? Ya aquí Deleuze habla de relaciones no sintetizables, incapaces de ser explicables en un sistema dialéctico, pues se trata de un *devenir-menor devenir-molecular*.

“Devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa. Justo lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría (...) Contrariamente a la historia, el devenir no debe pensarse en términos de pasado y de futuro. Un devenir-revolucionario es indiferente a los problemas de un futuro y de un pasado de la revolución: pasa entre los dos. Todo es un bloque de coexistencia” (Deleuze y Guattari, 2002, p.292)

Finalmente vemos la insuficiencia e invalidez de la teoría dialéctica como forma de la representación, para delimitar y explicar los planos y variaciones dinámicas que se dan en las distintas relaciones políticas y sociales. Pues, de esta estructura o sistema se dice según la contradicción, que entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se gesta o se produce una situación objetivamente revolucionaria, que luego implica y pasa a ser una forma subjetiva-representativa, a modo que integra el carácter de interés como potencia y fuerza de movimiento. “La amenaza permanente contra los aparatos revolucionarios estriba en hacerse una idea puritana de los intereses, que nunca se realizan más que en provecho de una franja de la clase oprimida que realimenta una

ética que se entiende bajo el nombre de *eticidad (Sittlichkeit)*. Esto supone vivir de acuerdo con las costumbres (*Sitten*) del propio pueblo o nación- Estado. Así la eticidad se entiende como un tipo de comportamiento moral, distinto de la moral subjetiva o del individuo opuesto y separado de la comunidad. La moralidad que refiere la eticidad es aquella que se encarna en las estructuras, hábitos y costumbres de una determinada sociedad. La conciencia individual encuentra su realidad en el espíritu de un pueblo y sus tres momentos se pueden comprender bajo la forma de la familia, la sociedad civil y el Estado. Así la sociedad se constituye como un sistema de dependencias, encaminado sin embargo a satisfacer las necesidades y a garantizar el bienestar y los intereses de los individuos. Eso se logra mediante la división del trabajo, la administración de la justicia y las corporaciones. Por ello el Estado es para Hegel la substancia ética autoconsciente, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil, en la que los individuos particulares, sin dejar de ser personas, viven de la totalidad. Su esencia es la misma unidad, fuerza de la razón que se realiza como voluntad. De forma que todo lo que el hombre es, se lo debe al Estado. Todo valor que tenga el hombre, toda realidad espiritual, la tiene merced al Estado. Estado como condición de posibilidad del individuo, libertad que sólo se desprende a partir del Estado. Según lo visto, la posición de Deleuze es clara respecto a la apuesta de la *eticidad* hegeliana del culto al Estado; “Hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión (...) Cuando un Estado favorece la cultura sólo la favorece para favorecerse a sí mismo y jamás concibe que haya un fin que sea superior a su bien y a su existencia” (Deleuze, 2002(c), p. 138-142)

casta y una jerarquía por completo opresiva (...) A este fascismo de poder nosotros contraponemos las líneas de fuga activas y positivas” (Deleuze, 1999, p.34). Se dice desde acá, que el interés entonces pasa a ser en lo concerniente un elemento revolucionario adjudicado especialmente a la clase proletaria, clase objetivamente determinable en un nivel preasignado, en el cual se podría localizar la posibilidad de una toma de conciencia, que hace del trabajo su construcción política, que así se descubre como la forma y fuerza de cambio que “no tienen nada que perder” en la situación de un posible cambio de modo de producción, un nuevo sistema industrial en la recomposición y autonomía, en tanto, clase parte o residuo del Estado. Esta forma de carencia del proceso revolucionario, potencia reactiva y negativa bajo la figura de la dialéctica, en realidad no es capaz de convencer, ni mucho menos alumbrar o satisfacer las singularidades y su devenir, de las relaciones que conforman el amplio campo político y social que Deleuze intenta presentar. Singularidades que rebasan la oposición dialéctica, a las que Deleuze se intenta aproximar como formas absolutamente distintas e inmersas en procesos de expresión y creación. “Singularidades, las hay de muchos tipos, pero siempre proceden del afuera: singularidades de poder, incluidas en las relaciones de fuerzas; singularidades de resistencia, que preparan las mutaciones; e incluso singularidades *salvajes*, que continúan unidas al afuera, sin entrar en relaciones ni dejarse integrar” (Deleuze, 1987, p.152-153). Así, indudablemente la crítica que lleva a cabo Deleuze de la forma de la representación, y del sujeto es esencial y definitiva para comprender su lectura de la tradición. Y como bien se puede intuir, la crítica que manifiesta Deleuze a todo el sistema de la representación y del reconocimiento es en conjunción al descubrimiento de la multiplicidad y de las singularidades que forman parte del campo de inmanencia. Sistema heterogéneo y en desequilibrio, que permite pensar los procesos singulares que se producen en las multiplicidades, en la “Rizosfera” y “Mecanosfera”. De este modo Deleuze puede pensar las singularidades en diversos procesos de subjetivación que aparecen desvinculadas de toda forma de *contrapoder*, a toda forma negativa de una oposición entre contrarios. Esta forma de desarrollo político nos conduce a privilegiar una verdadera práctica política de *minorías* frente a la forma de la Totalidad resguardada por aparatos de captura; sistemas bancarios, policías, mercados, Estado, burocracia, etc. Se debe pensar así todo un devenir de las minorías

que arrastra las mayorías. No se debe remitir a un mero problema numérico, sino que en lo fundamental, se deben comprender en base a los espacios expansivos de la resistencia que estos generan. Procesos de singularización que manifiestan una potencia de resistencia excéntrica. Casillas vacías, que si bien están delimitadas, pueden siempre plegarse y tomar otras formas de vida inesperadas. Su vida es un continuo proceso de demolición, donde pueden llenarse infinitamente en el transcurrir y devenir de sí. “Los procesos son los devenires, los cuales o pueden juzgarse por los resultados que alcanzan, sino por las cualidades de su transcurso y por la potencia de su continuación: es el caso de los devenires-animales o de las individuaciones no subjetivas” (Deleuze, 1999, p.232-233). Verdadera construcción de pliegues, conjunciones, intensidades ascendentes y descendentes, unificaciones horizontales que conforman la expansión de la resistencia y procesos de subjetivación creativos, que según se definen por medio de niveles de transversalidad y de sus infinitas posibilidades cada vez más complejas, siempre disconformes con el mero enfrentamiento del antagonismo dialéctico, obligadamente resuelto en una solución representativa que reclama la uniformización y anulación de las diferencias por signos de generalidades abstractas de fuente moral. “Crear no es comunicar sino resistir” (Deleuze, 1999, p.228). Todo esto a ojos de Deleuze parece desmoronarse, en favor de fenómenos de intempestivos, absolutamente críticos del desarrollo negativo del despliegue dialéctico, que sólo empuja a la eminente disolución de la fuerza productiva a una pura forma de reconocimiento de lo establecido. Son solamente límites provisionales que detienen por un momento los giros y movimientos rizomáticos de transformación. Crítico entonces de una identificación de la negatividad en el seno tanto del pensamiento como en la potencia de afección y acción³² que conforman lo político y lo social.

³² “Se nos dice que las revoluciones acaban mal, o que su provenir engendra monstruos: es una idea muy vieja, para cuya defensa no hay que remitirse a Stalin, ya es cierto a propósito de Napoleón o de Cromwell. Cuando se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir, no se ha dicho aún nada acerca del devenir-revolucionario de la gente. Si nos hemos interesado tanto por los nómadas es porque son un devenir y no forman parte de la historia: excluidos de ella, se metamorfosean para reaparecer de otro modo, bajo formas inesperadas, en las líneas de fuga del campo social (...) hay una fuga generalizada (...) ¿Qué quiere devenir la gente? Son cuestiones llenas de sorpresas, y no se trata del provenir sino de la actualidad o de lo intempestivo. Los palestinos son lo intempestivo del oriente próximo, los que han llevado más lejos la cuestión del territorio. Lo que cuenta, en los países que no disfrutaban de un Estado de derecho, es la naturaleza de los procesos de liberación, forzosamente nómadas” (Deleuze, 1999, p.242-243)

5.2. Nueva Imagen del pensamiento:

“Una nueva imagen del pensamiento, una nueva concepción de lo que significa pensar: tal es hoy la tarea de la filosofía” (Deleuze 2005, 125)”

A lo que Deleuze llama *Imagen dogmática del pensamiento*, se refiere principalmente, según lo visto, al terreno y dimensión conceptual filosófica del pensar. Entendida siempre como un conjunto de postulados *pre-filosóficos* a los que la filosofía obedece. La naturaleza de los postulados, en esta singular imagen del pensamiento, forman la matriz de lo que aquí “pensar” vendría a significar. Alcanzando al pensar, como la simple función de un recorrido metódico según un supuesto origen y modelo a trazar. Orientando así al pensamiento según la distribución y trazado que se genera a partir de una buena voluntad e inquietante complacencia, tomadas ambas de forma natural con la buena voluntad del pensador y la verdad, en el desarrollo e historia que encarna la filosofía occidental. Al pensar por tanto le nacen raíces que no vienen más que arraigar y petrificar el carácter moral de la imagen, siempre en correlación con una idea de interioridad fundamentada en la garante forma de expresión que exhiben sus postulados y modelos, como si éstos existieran por naturaleza. Hemos visto que esta pretendida crítica de la imagen dogmática del pensamiento, no hace más que sumergirse en las profundidades de la identidad y la representación. Enraizando al pensamiento en sus cuatro grandes grilletes; *la identidad del concepto* – que concibe al pensamiento como la forma de lo Mismo, *la oposición en la determinación del concepto* – que implica tanto a la imaginación como a la memoria en la comparación de predicados posibles con sus opuestos, *la analogía del juicio* – que refiere a los más altos conceptos determinables o a la diferencia específica de las relaciones de los conceptos determinados con su objeto respectivo, *semejanza en el objeto* – la percepción como condición de una continuidad perceptiva. Que ayudan finalmente a la interiorización del falso movimiento de lo Mismo (“*fábrica inmundada*”), aplastando definitivamente la potencia del pensamiento y abandonando su real ejercicio. Aquí de inmediato vemos recaer la importancia que Deleuze le atribuye a esta imagen, pues, las diversas variaciones de las que toman forma los poderes políticos según el orden social y valores

establecidos, encontrarían en esta inquietante complacencia de la imagen dogmática del pensamiento, su real adecuación y legitimidad en su supuesta ingenuidad y funcionamiento, que ayudan finalmente a fundar formas de control y coerción que capturan tanto al pensamiento, en simetría a una figura arquitectónica o estado modelo, como a los diferentes procesos de liberación y revolución, a la soberanía e integración política del poder establecido asesinando la imagen del hombre libre. “Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas. Corresponden a modelos en los que un elemento sólo recibe informaciones de una unidad superior, y una afección subjetiva de uniones preestablecidas” (Deleuze y Guattari, 2002, p.21)

La nueva imagen del pensamiento en cambio se alejaría de dar un nuevo fundamento al pensamiento, y aseguraría más bien el acontecimiento de una *desfundamentación universal*³³ (Deleuze, 2002(a), p.116). Imagen rizomática del pensamiento, siempre móvil sin modelo guía y conformada por entrecruzamientos, bifurcaciones, fuerzas y potencias del afuera con las que nos encontramos continuamente. Se trata de un *pensamiento del afuera* que constantemente denuncia su imparcial vinculación con el fundamento. Supone *pensar de otro modo*, desarticulando y fracturando la supuesta armonía manifiesta en la representación. Se trata de emitir singularidades y hacer padecer al pensamiento por fuerzas del afuera y de la alteridad pura, hacer notar en él lo impensado y lo involuntario. Pensar depende así de las fuerzas de exterioridad que con violencia toman el pensamiento y se emparentan con éste, haciendo posible asir una novedad más allá de cualquier trascendencia representativa y moral. “Y esa forma de exterioridad para el pensamiento no es en absoluto simétrica de la forma de interioridad (...) la forma de exterioridad del pensamiento –la fuerza siempre exterior a sí misma o la última fuerza, la n^o potencia- no es en modo alguno otra *imagen* que se opondría a la imagen que se inspira en el aparato de Estado” (Deleuze y Guattari, 2002(a), p.382). El pensamiento es verdaderamente un *pathos* (un *antilogos* y un *antimuhos*) que se ejerce a partir de un *desmoronamiento central*, que sólo puede

³³ Según Cangi el término desfundamentación se trataría más bien de un juego de palabras *effondrement* (desmoronamiento) y *fondement* (fundamento). *Effondrement* por tanto, en Deleuze, vendría a significar algo así como el desmoronamiento del fundamento. (Cangi, 2011. *Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*)

vivir de su propia imposibilidad para crear una forma que ocuparía su no-lugar, de ser sumido y subyugado por el atributo de un Sujeto y la representación de un Todo. Poniendo así de relieve únicamente rasgos de expresión, desarrollándose periféricamente a fuerza de destruir las formas de lo idéntico, el modelo, sus copias y sus reproducciones, desechando toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero. “Pues bien la noología choca con contra-pensamientos cuyos actos son violentos, las apariciones discontinua, la existencia móvil a lo largo de la historia (...) Donde quiera que habiten, aparece la estepa o el desierto. Destruyen imágenes” (Deleuze y Guattari, 2002, p.381). Intensidad, anomalía, ausencia de principio son elementos genéticos del pensamiento, que a partir de una exterioridad como condición de posibilidad del pensar, deforman las distintas formas de mistificación que constituyen al pensamiento en un feliz encuentro con lo Mismo, lo Idéntico e incluso el Estado. “Todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un Estado” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 382) afectándose siempre por intensidades fulgurantes y devenires imperceptibles, como génesis de multiplicidades objetivas, que lo pueblan como totalidad que no tiene necesidad alguna de ser comparada ni clausurada, no basta una totalidad englobante, sino que por el contrario se despliega un medio sin horizonte, una totalidad siempre abierta, espacio liso, que rechaza ese tipo de imagen adecuada para la Verdad. *Procede de otra forma*. Puede partir desde cualquier punto y no muestra más que procesos dinámicos de ensamble y conjunciones; Rizosfera – Mecanosfera, espacio liso-abierto, indefinido, no comunicante, donde los trazos constantemente se borran y se desplazan con el trayecto, donde las capas que se deslizan unas sobre otras producen y expresan sólo relaciones irreductibles y únicas. La filosofía como pensamiento nómada, pueblo ambulante de relevadores, avanza de éste modo construyendo conceptos y produciendo relaciones expresivas sin origen, ni teleología, sin trascendencia ni retorno al fundamento. Ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa, con los filósofos como sus burócratas de la razón pura, sino, de una máquina de guerra móvil, “una tribu en el desierto, en lugar de un sujeto universal bajo el horizonte del Ser englobante” (Deleuze y Guattari, 2002, p.383).

Nueva Imagen del pensamiento “en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera, en resumen, convertir el pensamiento en una máquina de guerra”

(Deleuze y Guattari, 2002, p. 381). Variación pura y caótica que guarda el secreto, la condición y la monstruosidad de la creatividad de la naturaleza como emergencia de la vida. “Todo el pensamiento es un devenir” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 384) que denuncia el control de la palabra, el control de la lengua, de los afectos, de las circunstancias, de las posibilidades. *Haecceidad* siempre problematizante, libertad no mediatizada, reflexión inmediata de lo informal que hace desaparecer cualquier acción de fundamentar y dar fundamento, para cooperar con la subversión y transformación del mundo, que supone un actuar más allá de cualquier unidad sintética a priori, más allá de un cogito reflexivo “¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! (Deleuze y Guattari, 2002, p. 28). Orientarse rizomáticamente en un cogito impropio y clandestino, “el sujeto como pieza adyacente siempre es un “se” que realiza la experiencia, no un Yo que recibe el modelo” (Deleuze y Guattari, 1998, p. 341), capaz de hendir las palabras y desmontar las categorías que oprimen la diferencia real, para que así el devenir-animal, devenir-niño, devenir-mujer, etc., puedan entrar e interactuar en el mundo sin perderse en los atolladeros de lo mismo, lo ordinario e inaceptable del pensamiento. “Devenir forastero respecto a uno mismo, y a su propia lengua y nación” (Deleuze y Guattari, 1999, p. 112). Hacer nuevos usos extraños de la cultura arborescente, susceptible de recibir constantemente modificaciones. La nueva imagen del pensamiento, tendría por *pensar* algo muy distinto de reproducir o calcar. No dejarse abatir por la policía, sino más bien ha de *seguir* sin tratar de encontrar una forma para entrar en un campo de celeridad, y cada vez en lugar de retroceder sobre sí para precisar o refinar, ha de aventurarse en variación continua, complicarse e enriquecerse cada vez más por sus conceptos, que por así decirlo tuviesen que formar un cuerpo distinto en cada ocasión, un nivel específico de invención y descubrimiento. “Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida” (Deleuze, 2002(a), p. 131)

6. Conclusión:

“Lo Abstracto no explica nada, necesita ser explicado: no hay universales, no hay trascendencia, no hay Uno, no hay sujeto (ni objeto), no hay Razón; sólo hay procesos: pueden ser procesos de unificación, de subjetivación, de racionalización, eso es todo” (Deleuze, 1999, p. 232)

¿El desmoronamiento de todas las creencias será una liberación o una catástrofe? El peligro realmente se encuentra en todas partes, no hay fórmula alguna de saber a qué nos enfrentaremos, todo es posible y se enlaza en un inseguro porvenir ¡Hay tantos peligros! Puesto a que nadie sabe de antemano lo que va a pasar. Todo está implicado, nuestra percepción, acciones y pasiones, regímenes de signos, nuestras maneras de afectar y ser afectados, elementos y potencialidades que constantemente remiten unos a otro, produciendo y ateniéndose a confrontar cada uno y en su conjunto sus propios peligros. Mundo de las líneas transversales, procesos en constante conexión donde aparecen y reaparecen organizaciones que reestratifican al conjunto, tanto en alineaciones como formaciones que devuelven y entienden el poder como propiedad y atribución de un significante (subordinación a la representación, reconocimiento e identidad, procesos de estratificación o estriamiento del espacio social, identificación a lo imaginario o lo simbólico, o incluso en el enclaustramiento de un autorreconocimiento de clases). Potestades que reconstituyen un sujeto preformado, ya sea en concreciones micro-fascistas en la figura de pequeños Edipos que legitima la indexación de Estados totalitarios, etc.

De modo que “lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 15). Reactivar el movimiento de la multiplicidad, hacer devenir la potencia del pensamiento, minar y cambiar nuestras formas de actuar y sentir, reanudar el estilo y “empujar los simulacros hasta el punto en que dejan de ser imágenes artificiales para convertirse en índices de la nueva tierra” (Deleuze y Guattari, 1998, p. 332). “¿Acaso podríamos lograrlo sin destruirnos nosotros mismos?” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 156). Transgresión y experimentación sin segmentos de resignación. Largo trabajo que no sólo trata de socavar las bases y valores del sistema dado (trabajo, poder, palabra, etc.), sino que también al hacerlo contra los poderes establecidos y futuros peligros a porvenir, hemos de hacerlo trabajando constantemente sobre nosotros mismo, deshaciéndonos en un largo proceso de las siluetas que nos forman como criaturas miedosas y despiadadas. Esta, en gran parte es la apuesta deleuziana, ligándonos siempre a la prudencia, empujándonos hasta el redescubrimiento o la construcción de una imagen productiva y constructiva del pensamiento, la afección y la acción. Eso en cierta forma es la

realización del proceso, no encaminarse y reproducir una tierra prometida y preexistente, sino una tierra que se crea a medida que avanza su propia desterritorialización y despegue por medio de líneas de fuga que activan la máquina revolucionaria. Huir es producir lo real. Viajes intensivos que revelan nuevas posibilidades y potencias de actividad. Formas de productividad y creación irreductibles, siempre en provecho de nuevas regiones, nuevas tierras impensadas, donde las conexiones siempre son parciales y no personales, donde las conjunciones logran ser nómadas y polívocas, absolutamente transversales.

Así también es correcto preguntarnos; ¿Hasta qué punto esta innovación en el pensar, esta nueva imagen del pensamiento, se traduce en un modo diferente de hacer política? Para ello tanto Deleuze como Guattari nos responden; “Creemos que un campo social comporta estructuras y funciones, pero no por ello nos informa directamente respecto a determinados movimientos que influyen sobre lo Social” (Deleuze y Guattari, 1999, p. 69). De modo que destruir el modelo y las copias o generar una defundamentación universal de la representación, implica tanto política como filosóficamente, abrir fuerzas para una nueva creación y producción, no sólo (como bien hemos mencionado) en los modos de acción, sino también en los modos de pensamiento. Uno y otro no están separados. Forjar una nueva imagen del pensamiento ya es una acción política concreta. Por tanto las implicaciones de un problema filosófico, nunca son ni serán la tematización u abordaje de una simple cuestión de inferencia, éstas a partir de verdades predefinidas que suponen una textura capaz de tejer un sistema cerrado y totalizante a partir de Formas puras e inmutables. Los problemas filosóficos, acuden a una dimensión política, en una diversidad de temas heterogéneos y complejos. Compuestos de pliegues y repliegues que confronta cierta replicación, complicación y perplegamiento entre uno y otro. Con ello no se quiere dar a conocer más que los combates efectuados por Gilles Deleuze, en la forma y dimensión tanto práctica y teórica, aumenta el develamiento progresivo de la separación en el pensamiento clásico entre el pensamiento y sus potencialidades prácticas. Contra esta concepción ruinosa de las relaciones de orden teórico-práctico,, donde la primera conserva cierta eminencia sobre la segunda, Deleuze vuelve a dramatizar el problema ontológico (Diferencia) a partir de una abertura que no puede atiborrar el complejo y dinámicas de relacione que

comprenden ambos lineamientos de lo Real. Cada esfera proporciona las condiciones para que la otra exista y se desarrolle, presentando siempre la emergencia de las singularidades como verdaderos acontecimientos que participan en una reorientación activa de todo el pensamiento. No hay síntesis de teoría y práctica, de una sobre la otra, sino que ambas se implican mutuamente en el mundo de la inmanencia. Esto último implica fundamentalmente, una no-jerarquía de los existentes. Una verdadera crítica, ya ontológica de la institución y legitimación de una jerarquía política. El mundo de la inmanencia, como bien hace notar Gilles Deleuze, es el mundo anti-jerárquico, una especie de mundo salvaje donde los modos de existencia constantemente se intrincan unos a otros. Teoría y praxis, ontología y política, reflexión y acción política, podríamos decir que en gran medida, éste es el esfuerzo expansivo deleuziano, que intenta hacer tanto de la potencia de actuar y de la potencia de comprender, términos que no pueden ser pensados más en concepciones dualistas, ni bajo régimen alguno de determinación de uno por otro, sino que deben ser pensados en su necesaria y mutua implicación. Ni hay política ni filosofía, por tanto que se agoten en la desidia y evidencia de lo establecido. Ambas deben formarse, producirse y reinventarse a partir de los materiales de la experiencia misma, en su necesaria y estrecha implicación. Evidente movimiento de politización de la ontología y que sufre a su vez la recíproca ontologización de la política. La política se muestra y entiende inmediatamente en un modo spinozista, como principalmente filosófica, y su vez la filosofía resulta inmediatamente política. Doble devenir e imprescindible movimiento de la experiencia que se despliega en el esfuerzo de liberación, tanto de una ontología de la diferencia y como una dinamización de la política que se encuentran sin subordinación alguna a un tipo específico de régimen establecido, sino ambos, siempre como aspectos constitutivos de una misma realidad que abogan por expandir la potencia de la multiplicidad, en una interacción cooperativa y conveniente. Formas y potencias productivas y creativas de los individuos, lo que da consistencia al devenir social

La política como experimentación activa busca las condiciones de emergencia de lo nuevo. Se despliega en el experimentar del pensamiento. Centra la cuestión no ya en el reconocimiento ni mediación del concepto, de nosotros mismo a un género inmóvil y común de las cosas y de nuestro mundo, sino que devuelve e inaugura la repetición de

un encuentro con lo que todavía no podemos determinar. Por ello no existen mediaciones idealistas y representativas que intenten aunar la acción y el pensar, sino más bien hemos de atravesar múltiples direcciones, todas irreductibles, según sus distintos procesos que toman el acontecimiento y la singularidad como elementos insubordinados de su composición. En suma, el problema de la experiencia o de la experimentación en la filosofía deleuziana tiene este matiz que consiste en forjar relaciones que no están dadas, estandarizadas, o tomadas de antemano, en construcciones (como se ha visto tanto en las líneas molares como en la imagen dogmática del pensamiento) cuyos elementos encajan eficazmente y se cierran de forma oclusiva sobre sí mismas. Más bien con Deleuze los sucesos y acontecimientos, constantemente problematizan la manera de hacer política o de cohesionar la sociedad, pues los diversos encuentros develan cuestiones nuevas que no se agotan y reclaman volver a pensarlas o volver a inventar la relación entre pensamiento y acción. La política como experimentación activa se muestra por tanto como algo siempre por inventar aún, donde itinerantes líneas de fugas se ramifican y proliferan perpetuamente de manera imprevista e indefinida. Esto es absolutamente imprescindible, pues la experiencia política es testigo de la diversidad de encuentros que fuerzan al pensamiento a renovar sus procesos de constitución de manera permanente y continua. Esto ya es un rechazo, una acción política y crítica radical a una supuesta jerarquía del mundo, donde todo se encuentra bien repartido y distribuido en una natural vinculación a la Verdad o el Bien (lo Uno). Esto último se rechaza pues se entiende siempre a partir de procedimientos de lo verdadero o juegos de verdad que fundamentan toda una política de autoridad moral, retributiva a una cierta legitimidad y ejercicio del poder, posibilitando así la normativa y prescripción de todo medio de control absoluto. Contra esta eventual visión Deleuze opone el caos que caotiza y prolifera en infinitas relaciones de lo social, “el caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia” (Deleuze y Guattari, 1999, p. 46). Plano inacabado que traza constantemente nuevas sendas de acción posible en la complicación de nuestros modos de existencia.

De modo que la interacción de ambos terrenos delimitados, pero no así escindidos, es total y suscita un replanteamiento inmediato de ambas actividades dentro de una independencia respectiva que los enlaza, “se trata más bien de una conjunción, de

un sistema de retornos o de relevos perpetuos” (Deleuze y Guattari, 1999, p. 71). Acción y pensamiento, relación activa y potencia imprevista de intersecciones y movimientos creativos que atraviesan “entre” diversos dominios. No hay privilegios, sólo procesos. Rizosfera y Mecanosfera que desde este punto de vista no hacen más que construir combinaciones, pliegues o enlaces entre un “cogito impersonal” y una multiplicidad actuante, según niveles crecientes de complejidad irreductibles. Por ello construir multiplicidades siempre nos exige volver a pensar todo un abanico de conceptos y prácticas de lo inatribuible que deviene en todo campo de lo político, como parte de los diferentes complejos maquínicos que se conectan y conjuntan a la manera rizomática como metamorfosis continua. Comienzo y recomienzo son posibles por tanto desde cualquier punto de enlace, donde se reúne a la humanidad en una transformación y en una consolidación, de las condiciones de una experiencia real. Procedimientos y estructuras que proveen nuevos problemas y formas de invención. Movimiento infinito que no es imagen sin ser también acción. Condiciones que se adjudican siempre en un movimiento de experimentación. “La política es una experimentación activa” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 156) siempre en conjunción al pensar, pues “pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen a la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella” (Deleuze y Guattari, 1999, p. 113). Todo esto comprende lo político en Deleuze, según los diversos procesos de devenir inmersos en una complejidad productiva e interaccionante infinitos, en tanto, diversidad irreductible a cualquier paternidad del origen. Sin lugar de residencia. Multiplicidad que en sí descompone la identidad y propicia una desestabilización que impone nuevos umbrales, desequilibrando los grandes conjuntos, generando búsquedas de asociaciones. Caravana de nuevas direcciones y nuevos trazados que irrumpen en los territorios establecidos, planteando interrogantes que nos obligan a pensar de otra manera. Estamos por ello, obligados y forzados en política a proceder por experimentación, acción y creación capitalizados por avances, retrocesos, exámenes, exploraciones, tanteos e inyecciones que de modo alguno pueden eliminar o silenciar en forma absoluta los problemas y escollos que giran en torno a los devenires que suscitan nuevas potencias y maneras de pensar, actuar y sentir.

Nos debemos orientar, para dar vida a las singularidades, en la dirección de un pensamiento que piense en su radicalidad la multiplicidad y el devenir como la complejidad misma del mundo. Un pensamiento que sea capaz de experimentar el cambio y la transformación como componentes propios y constitutivos de la realidad. Lograr expresar esas posibilidades immanentes a “*una vida*” que en su virtualidad trascienden nuestros burdos procesos de identificación y reconocimiento. Hacer emerger la posibilidad de interrelaciones que componen una sociedad determinada en la invención y transformación constante de espacios y tiempos en los cuales nuestros devenires pueden surgir y confluír. Tarea que conjuntamente se enlaza en atisbar un nuevo *modo de pensar*, que ancle el riesgo de inventar nuevas posibilidades de vida. “Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir” (Deleuze 2002(b), 17). Forjando así al pensamiento como una potencia liberadora y afirmativa³⁴. Todas exigencias que impiden el afianzamiento de un pensamiento único, restrictivo y homogeneizante, y que descarta completamente cualquier noción que tenga por principio el juicio único, cerrado y totalizante. Multiplicidad abierta, “lógica de lo múltiple (...) a favor de la consideración de otra potencia en los sistemas, esto es, a favor de la constitución en tanto que principio de una conexión permanente (...) disponiéndolo al servicio de otras fuerzas, de otras potencias (...) la sistemacidad ya no es lo cerrado, de lo clausurado, sino de lo abierto, eso es, de la conectividad, de aquello que sólo se cierra para abrir” (Mengue, 2008, 12), absolviendo y eliminando de esta forma cualquier estructura de tipo jerárquica, donde se difiere de las morales de obediencia a los valores establecidos, asumiendo así la común resistencia al presente, a cualquier forma de servidumbre, resistencia a lo intolerable, a

³⁴ “Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esta totalidad es un todo *de* aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad *de* todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte. “Surge, pero aplicándose esta vez al conjunto, como determinado pedazo compuesto, aparte, nacido de una inspiración” - nos dice Proust (...) Pues Proust decía que el todo es producido, que es producido como una parte al lado de las partes, que ni unifica, ni totaliza, sino que se aplica a ellas instaurando solamente comunicaciones aberrantes entre vasos no comunicantes, unidades transversales entre elementos que mantienen toda su diferencia en sus propias dimensiones” (Deleuze y Guattari 1998, 47- 48)

la vergüenza, al presente. La vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas (...) sino en condiciones insignificantes” (Deleuze y Guattari, 1999, p. 109)

“La filosofía no tiene estrictamente nada que ver con las discusiones: ya es suficiente con molestarse en comprender el problema que alguien plantea y cómo lo hace, lo que se precisa es enriquecerlo, variar sus condiciones añadirle algo o conectarlo con otra cosa” (Deleuze, 1999, p.222). Éste enriquecimiento al que Deleuze apunta no es más que el movimiento del concepto, el *estilo*. Elasticidad y fluidez del medio que presentan diversos planos diferenciados, siempre en una tensión como forma de variación lingüística. El estilo siempre se muestra como una forma de lo político, esfuerzo del pensamiento que intenta transmitir algo que no se pueda traducir ni reducir por leyes, pasando por encima de las relaciones contractuales e institucionales. “Incluso cuando uno cree que escribe solo, lo hace siempre con otro, que no siempre puede identificarse” (Deleuze, 1999, p.225). La traducción de estos caudales, flujos y fugas por formas de poder o lógicas de control se hace imposible. “Eso es el estilo como política” (Deleuze, 2005, p.324). Un movimiento a la deriva, que sin convertirse en mera indiferencia o gratuidad, traza espacios precisos de acción efectiva, dónde las representaciones se cambian por relaciones de intensidad, movimientos locales de una individuación que no es necesariamente personal. “Se trata de dejar pasar algo que no se deja y que jamás se dejará codificar. Transmitirlo a un nuevo cuerpo, inventar un cuerpo al que pueda transmitírsele y en el que pueda circular: un cuerpo que sería el nuestro, el de la Tierra, el de la escritura...” (Deleuze, 2005, p.322). El estilo como descodificación de los flujos. Intento y necesidad deleuziana de una renovación conceptual siempre activa capaz de producir zonas de variación continua. *Politonalidad*, movimientos de descodificación absoluta, que perturben todos los códigos tanto presentes como pasados y futuros.

“Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga. Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo: el estilo abre en él diferencias de potencial entra las que puede pasar algo, en las que algo puede suceder, en las que surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había

permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidad cuya existencia ni se sospechaba” (Deleuze, 1999, p.224)

Esto es en gran parte lo que se quiere decir respecto a una imagen que permanecía secreta para el pensamiento. Una nueva imagen del pensamiento que inspira nuevas posibilidades de vivir, “en lugar de ir de una exterioridad aparente a un “núcleo de interioridad” que sería esencial, hay que conjurar la ilusoria interioridad para devolver las palabras, las cosas a su exterioridad constitutiva” (Deleuze, 1987, p.70), de modo que “pensar es experimentar, es problematizar” (Deleuze, 1987, p.151) formas de vida diferentes que por sus desarrollos, bifurcaciones y mutaciones, muestran la necesidad de crear conceptos nuevos, “pensar es inventar cada vez el entrelazamiento” (Ibíd.). Descubrir diferentes medios, padecer nuevos modos de emisión a partir de nuevos regímenes de signos. Desentrañar toda una sintomatología de una vida emergente como una irrupción de lo real puro, un conjunto virtual de acciones sobre acciones posibles “no en función de un determinismo externo, sino en función de un devenir que arrastra a los propios problemas” (Deleuze, 1999, p.238). Violentar las conquistas molares, perturbar y fracturar cada estrato, intervenir los grados de desarrollo o de perfectibilidad de cada formación histórica que posean una función, objeto o cuerpos determinados. Manifestación del estilo como político que encarna el descentramiento y la distribución del espacio social, antes encerrado, controlado, ordenado o serializado, en dinámicas totalitarias donde constantemente se fuerza por retener todo aquello que pase a su alcance. Subvertir el tiempo programado, descomponer el gesto, variación del estilo que da lugar e intenta expresar las diferentes singularidades nómadas, “intensidades libres” o “partículas transitorias” que componen movimientos locales e inestables, difusos o vagos, que constantemente se mueven no ya de un punto fijo a otro, sino que más se mueven en un campo de fuerzas, marcando inflexiones, retrocesos, giros –cambios de dirección y de resistencia, no localizables. Ejercicio de lo no estratificado, puesto que escapan a las formas estables, donde trazan líneas de estrategia distintas a la de los estratos, siempre en inestabilidad de sus relaciones, definiendo un medio estratégico. Una nueva dimensión de pensamiento irreductible, siempre en conexiones móviles no localizables. Aquí siempre se evidencian y se da lugar a luchas estratégicamente necesarias; empleo, educación, Oriente, Sur,

tercer mundo, minorías reprimidas, puntos de subdesarrollo. Necesariamente apremiantes para presionar e inflexionar las condiciones en las que el Estado desarrolla su propio orden según relaciones de producción, o bien de la acumulación segmentaria capitalista mundial. Estrategias necesarias para denunciar y desbaratar la impotencia del Estado frente a las diversas repercusiones económicas, sociales, políticas, culturales, ecológicas. Indicando luchas o movimientos revolucionarios capaces de subvertir el abatimiento de la axiomática capitalista mundial y la forma-Estado como tal en la más pronta autonomía, de una política revolucionaria de las minorías. Aquí es posible atisbar la nueva figura transversal de una conciencia minoritaria, un contrapoder “universal minoritario” que excluye la forma-Estado en su tarea de construir y expresar prácticas reales y efectivas que ni el Estado de derecho ni la axiomática capitalista global pueden encarnar. Sin embargo para no ocluir las dinámicas del devenir-minoritario, debemos pensarlos siempre *al lado* de cualquier proyección de unificación en una identidad preestablecida o en un sujeto universal abstracto, debemos excluirlas de la conformación de una medición y fijación registrándolas de antemano. Este elemento de conflicto constitutivo del devenir-minoritario debe ser al mismo tiempo un factor dinámico que no sólo opera por movimientos de desviación, en los diferentes problemas de experimentación colectiva, sino que también en estas circunstancias han de ser pensados por no estar regulados ni codificados, siendo imposibles de integrar y menos aún de reproducir. Bloques de devenir asimétricos de transformaciones interdependientes, capaces de modificar la propia forma de lo universal en procesos de invenciones relacionales sin un máximo de integración identitaria, sino bien un máximo de vinculaciones y relaciones transversales en complejión heterogéneas. Serie abierta que no procede ni por determinación de los términos a relacionar, ni por integración jerárquica. No está adecuada a un modelo homogeneizante de distinción binaria y dicotómicas. Sistema indefinido, abierto a lo nuevo, a nuevas prácticas y orientaciones.

Ser extranjeros en la propia lengua, orientarse por movimientos geográficos como esbozo de un orden mundial “un Sur desestabilizador de Centros”, constructivismos clandestinos que se escabullen en lo imperceptible, distintos del marginalismo y la vanguardia. “*Todos somos grupúsculos*”, nos indica a la perfección su búsqueda de una nueva subjetividad, una subjetividad de grupo, que no puede encerrarse

en un todo forzado a reconstruir cuanto antes un Yo o, lo que aún sería peor, un Super-yo, sino que se extiende a varios grupos al mismo tiempo, grupos divisibles, multiplicables, comunicados y siempre revocables (...) que se ramifique en un afuera que le confronte a sus posibilidades de sinsentido, de muerte o de explosión” (Deleuze, 2005, p.251-252) al anuncio próximo de un recrudecimiento de la represión, hemos de ser capaces de asistir y conectar con un “devenir como todo el mundo” en la coyuntura actual, para (así espero) un distinto porvenir.

Referencias bibliográficas:

Bibliografía primaria:

- Deleuze, Gilles. 1999. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, Gilles. 2002 (a). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu
- Deleuze, Gilles. 1996. *El Bergsonismo*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Deleuze, Gilles. 2003. *Empirismo y Subjetividad, la filosofía de David Hume*. Madrid: Editora Nacional
- Deleuze, Gilles. 2006. *Exasperación de la filosofía; el Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus
- Deleuze, Gilles 1987. *La Imagen-Tiempo; estudios sobre el cine II*. Barcelona: Paidós
- Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós Studio
- Deleuze, Gilles. 1994. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós Ibérica
- Deleuze, Gilles. 2002 (b). *Nietzsche*. Madrid: Editorial Nacional
- Deleuze, Gilles. 2002 (c) *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Editorial Nacional
- Deleuze, Gilles. 2005. *La isla desierta y otros textos, textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, Gilles 2007. *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, Gilles 1989. *El pliegue*. Barcelona: Paidós
- Deleuze, Gilles 1970. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama

Con Félix Guattari:

- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1999. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1998. *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 2002. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos

- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1983. *Kafka; por una literatura menor*. México: Ed. Era

Con Claire Parnet:

- Deleuze, Gilles – Parnet, Claire 1980. *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos

Bibliografía secundaria:

Comentarios:

- Badiou, Alain 2002. *Deleuze, “el clamor del ser”*. Buenos Aires: Manantial
- Cangí, Adrián 2011. *Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Buenos Aires; Editorial Quadrata
- Galván, Gustavo 2007. *Gilles Deleuze; Ontología, Pensamiento y Lenguaje* Granada: Editorial Universidad de Granada
- Mengue, Philippe 2008. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta
- Pardo, José Luis 2002. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas
- Žižek, Slavoj 2006. *Órganos sin cuerpo*. Valencia: Pre-Textos
- Zourabichvili, François 2004. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu

Otros:

- Nietzsche, Friedrich 2000. *La genealogía de la moral; un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial
- Aristóteles, 2000. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos (Traducción Tomás Calvo Martínez)

- Hegel, G., 2005. *Filosofía de la historia universal*, Madrid: Istmo