



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

Departamento de Filosofía

EXISTIR COMBATIVAMENTE:

UNA LECTURA EN SOBREVUELO DE GILLES DELEUZE

**Tesis para optar al grado de
Magíster en Filosofía**

SERGIO ROJAS EBNER

Profesor(a) Guía:

María José López Merino

Santiago de Chile, octubre de 2020

LISTA DE LAS ABREVIACIONES Y DE LAS EDICIONES UTILIZADAS.....	1
RESUMEN.....	2
INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I.....	8
El combate deleuziano.....	19
Sujeto y pensamiento.....	23
La disputa por la Tierra.....	31
Deleuze y la guerrilla urbana.....	39
INTERSTICIO I.....	43
CAPÍTULO II.....	48
Bergson y el cine.....	54
La percepción y la cámara cinematográfica.....	60
Spinoza como medio.....	69
El cuerpo afectado.....	75
INTERSTICIO II.....	83
CAPÍTULO III.....	91
Foucault y la muerte del <i>hombre</i>	98
Existir después del <i>hombre</i>	105
CONCLUSIONES.....	113
BIBLIOGRAFÍA.....	118

Lista de las abreviaciones y de las ediciones utilizadas

- AE *El Anti Edipo*. Paidós, Barcelona (2016)
- B *El Bergsonismo*. Cactus, Bs. As. (2017)
- C1 *Cine I: Bergson y las imágenes*. Cactus, Bs. As. (2009)
- C2 *Cine II: Los signos del movimiento y el tiempo*. Cactus, Bs. As. (2011)
- CC *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona (1996)
- D *Diálogos*. Pre-textos, Valencia (1980)
- DR *Diferencia y repetición*. Amorrortu, Bs. As. (2002)
- EMS *En medio de Spinoza*. Cactus, Bs. As. (2008)
- F1 *El saber: curso sobre Foucault I*. Cactus, Bs. As. (2013)
- F2 *El poder: curso sobre Foucault II*. Cactus, Bs. As. (2014)
- FC *Foucault*. Paidós, Bs. As. (1987)
- ID *La isla desierta y otros textos*. Pre-textos, Valencia (2005)
- IM *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós, Barcelona (1994)
- K *Kafka, por una literatura menor*. Era, México D.F. (1978)
- LS *Lógica del sentido*. Espasa, Barcelona (2005)
- MM *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia (2006)
- NT *Nietzsche*. Cactus, CABA (2019)
- NTF *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona (1986)
- QLF *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona (1993)
- SFP *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona (2001)
- SPE *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona (1996)

Resumen

La hipótesis que acompaña la escritura de esta tesis es que la condición de la subjetividad ha entrado en crisis a partir de la caducidad de los elementos con los cuales se constituye, como las nociones de unidad, continuidad, permanencia y estabilidad. Para revisar las condiciones de este postulado y sus posibles alcances futuros nos embarcamos por un recorrido en medio de la obra de Gilles Deleuze, autor a partir del cual buscamos desarrollar una base conceptual que nos permita articular una problemática en el terreno de la subjetividad, es decir, definir sus conflictos y la veracidad de su caducidad.

La metodología empleada consta de la elaboración de conexiones a partir de la obra de Deleuze y sus diferentes momentos. El hilo conductor ha sido el rol que juegan sus compañeros filosóficos, especialmente Guattari, Spinoza, Bergson y Foucault, para dar pie a un modelo de creación filosófica que escapa de la producción individual y subjetiva, y en la cual el encuentro entre Deleuze y sus acompañantes da lugar a un pensamiento que ha perdido su autor, si es que autor es considerado como aquel que tiene el señorío del significado de una obra.

Finalmente, la tensión que hemos denominado como crisis de la subjetividad será contrastada con el encuentro que analizamos entre Deleuze y los autores con los que nutre su obra, encuentros que consideraremos lo constituyen como pensador, condición que ubicaremos más allá de la relación de Deleuze con estos autores para así llevarla a pensar el momento que hemos denominado como crisis de la subjetividad.

Introducción

“Somos contemporáneos de una realidad que no comprendemos, es más, hacerse contemporáneo consiste precisamente en poner en cuestión los códigos heredados de comprensión del mundo”

Sergio Rojas Contreras,

*Subjetividad y modernización: hacia una teoría del malestar**

La gestación de esta tesis se produce a partir del encuentro fortuito con la obra de Gilles Deleuze. Podemos decir que este encuentro trajo consigo una radical alteración respecto del modo de plantear las preguntas, aunque el tema de fondo siguió siendo el mismo: un interés por pensar problemáticas en el terreno de la subjetividad en tiempo presente. A este respecto, y mediante la lectura de la obra de Deleuze hemos podido configurar la siguiente hipótesis: es posible pensar la condición del sujeto moderno en una crisis que ha venido a presencia por la paulatina caducidad del sentido que lo ha constituido y la exponencialmente creciente complejidad del mundo en el que se debe desenvolver. Esta hipótesis se mantendrá en el fondo de lo desplegado durante gran parte del texto, aunque sin ser explicitada por los primeros dos capítulos, en los cuales se busca articular y luego exponer un piso conceptual deleuziano que nos permitirá retomar de lleno nuestra hipótesis en el último capítulo y a partir del recorrido realizado entre distintos momentos de la obra de Gilles Deleuze.

* (Rojas, s. 2014, p. 242)

El recorrido por los textos que constituyen este trabajo consiste en una propuesta de lectura de sobrevuelo, aunque no por eso superficial. El sobrevuelo lo entendemos como un trayecto amplio y sin centro o eje que articule la totalidad de la tesis, pero que en todo momento está buscando con atención algo en la superficie, sin tener que contar de antemano con una claridad absoluta respecto de lo que se busca, hecho que esperamos transforme el estatuto de lo encontrado¹. En consecuencia, pretendemos que los momentos de la obra de Deleuze en los que nos hemos detenido encuentren una consistencia que le sea inmanente al proceso de escritura que esta tesis implica, es decir, que no requieran entre sí de una familiaridad previa explicitada por Deleuze. Se tratará, entonces, de captar una sensibilidad que aparece en el encuentro con los textos sin dar espacio a la planificación ni la anticipación, tal y como lo expresara Deleuze en *Diferencia y repetición*² respecto del encuentro:

“El objeto del encuentro, por el contrario, realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido [...] No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado [...] lo que sólo puede ser sentido (el *sentiendum* o el ser de lo sensible) conmueve el alma, la deja perpleja, es decir, la fuerza a plantearse un problema” (DR, 216).

Para propiciar la sensibilidad en la lectura hemos recurrido a la utilización constante de referencias a los textos y en especial de aquellos en los que Deleuze no editó una escritura, como es el caso de los libros publicados sobre clases que diera en vida y de sus compilaciones de entrevistas. Además, serán recurrentes la inclusión de citas al modo de extensos recortes de textos, en los que el recorte implica la presencia de un trabajo de curatoría que, esperamos,

¹ Es una propuesta inspirada en lo que el mismo Deleuze junto a Guattari mencionaran respecto de la obra de Kafka: “¿Cómo es entrar en la obra de Kafka? Es un rizoma [...] Así pues, entramos por cualquier extremo. Buscaremos eso sí, con qué otros puntos se conecta aquél por el cual entramos, qué encrucijadas y galerías hay que pasar para conectar dos puntos, cuál es el mapa del rizoma y cómo se modificaría inmediatamente si entráramos por un punto” (K, 11).

² Deleuze, G (2002). *Diferencia y repetición*. Bs As. Amorrortu

de cuenta de transformaciones que traigan consigo novedad a partir del encuentro que se ha suscitado con Deleuze, puesto que nuestra intención al recorrer su obra no es la de exhumar sus conceptos, sino que percibir sus vibraciones actuales y extraer resonancias que puedan seguir haciendo eco hasta hoy. En definitiva, considerar a la obra como un cuerpo vivo capaz de mutar incluso en la ausencia de su autor.

A lo largo de esta tesis veremos los vínculos que Deleuze establece con otros filósofos y que aquí se consideran como instancias de transformación filosófica, es decir, encuentros que implican una alteración de los conceptos, en cuanto éstos no llevan una vida estática: “no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes” (QLF, 11) sino que implican un acto de creación que sería la tarea de la filosofía propiamente tal³. Creación que, además, se realiza a partir de las intersecciones⁴ que los conceptos sostienen más allá de los autores que los han creado en un primer momento. De este modo, será explícita la presencia de Félix Guattari en todos los textos que han firmado en conjunto y que aquí se incluyen, así como también las de Bergson, Spinoza, Foucault y Nietzsche. Todos ellos serán considerados como personajes que han hecho posible lo que Deleuze tiene para decir.

La tesis ha sido estructurada en tres capítulos que van en progresión hacia el problema de la subjetividad moderna, pero que en ningún caso implican un recorrido lineal. El modelo

³ Que la tarea de la filosofía es para Deleuze la creación de conceptos es una definición recurrente en su obra. Sin embargo, este punto es ampliamente desarrollado en el último libro que publicara junto a Félix Guattari, el que dejando poco lugar al misterio respecto a su objeto ha sido llamado *¿Qué es la filosofía?*. Así, desde el inicio del libro la filosofía es definida como sigue: “Tal vez no se pueda plantear *¿Qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llega la vejez y la hora de hablar concretamente [...] Sencillamente, nos ha llegado la hora de plantearnos qué es la filosofía, cosa que jamás habíamos dejado de hacer anteriormente, y cuya respuesta, que no ha variado, ya teníamos: la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (QLF, 7-8).

⁴ “Todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes. Por este motivo, desde Platón a Bergson, se repite la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario” (QLF, 21).

del recorrido remite a lo que Deleuze denomina como líneas zigzagueantes⁵, en las que no se explica *a priori* la relación entre dos elementos, sino que es la relación misma la que explica sus presencias. Por lo tanto, cada capítulo es tomado como trazando una línea que al llegar a su fin no es recogida por el siguiente capítulo, hecho debido al cual hemos incorporado entre capítulos segmentos del texto que hemos llamado Intersticios, los cuales implican puntos de unión entre capítulos, al mismo tiempo que evidencian su distancia.

Durante el primer capítulo, nos ocuparemos de desarrollar una interpretación de la figura de Deleuze como combatiente. Con la imagen del combate, intentaremos hablar del nombre Deleuze como huyendo de una inscripción personal, es decir, de un Deleuze posible de ser tomado como sujeto, para llevarlo a lo que Deleuze propone acerca del nombre propio como palabra que enuncia la emergencia de una subjetivación que va más allá de los individuos para pasar a designar formas singulares de existencia. Para ello, propondremos a Deleuze como el nombre que designa el lugar de un combate, el que luego será ilustrado y desarrollado a partir de la relación entre sus conceptos de *aparato de Estado* y *máquina de guerra*. En el segundo capítulo la propuesta será salir del plano en el que es posible concebir una lucha entre cuerpos estables, para intentar ingresar a un plano sin ejes, sin centros. Para esto, nos abocaremos en un primer momento a lo que Deleuze desarrolla a partir del cine y su lectura de Henri Bergson, cuando el plano sea el plano de inmanencia de las imágenes, y

⁵ “Encontramos personas (y a veces sin conocerlas ni haberlas visto jamás), pero también movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. Y aunque todas estas cosas tengan nombres propios, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto zig-zag, algo que pasa o que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencial: «efecto Compton», «efecto Kelvin». Es lo mismo que decíamos para los devenires: no es que un término devenga el otro, sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir que no es común para los dos, puesto que nada tienen que ver el uno con el otro, sino que está entre los dos, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir, una evolución a-paralela” (D, 11)

luego, en un segundo momento centrarnos en el plano de composición que postula a partir de Baruch Spinoza.

Finalmente, y puesto que en ninguno de los capítulos anteriores el asunto tratado apunta de forma directa hacia el problema de la subjetividad, intentaremos en el tercer capítulo mantener la sensibilidad de los capítulos anteriores para pensar el problema de la subjetividad contemporánea, instancia que será acompañada del encuentro que Deleuze establece con el pensamiento de Michel Foucault y cuyo tema central será el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, advirtiendo posibles consecuencias para la misma subjetividad.

Capítulo I

- “-Por favor, ¿podrías decirme qué camino tengo que seguir?
- Eso depende bastante de adónde quieras llegar –dijo el gato.
- El adonde no me importa mucho –dijo Alicia.
- Entonces no importa qué camino sigas –dijo el gato.
- ... siempre que llegue a algún sitio –añadió Alicia a modo de explicación.
- Ah, eso es seguro –dijo el gato-, si caminas lo suficiente”
Lewis Carroll: *Alicia en el país de las maravillas*¹

Hay una fuerza potente y silenciosa que acompaña la lectura de Deleuze. Decimos que adviene la moción de sutiles e incesantes derrumbes. Se trata de un tipo de demolición que se ocupa de socavar las bases desde donde comprendemos para alcanzar nuevas expresiones. David Lapoujade, quien cumpliera el encargo de Deleuze de ser albacea de su obra nombra a esta fuerza como “movimiento aberrante”², nombre con el cual titula el libro³ que escribiera sobre el mismo Deleuze. Para él, el pensamiento deleuziano toma su mayor vuelo en la forma con la que encuentra en cada tema que trata el movimiento caótico inmanente a todo orden y que posibilita la venida a existencia, más que de un nuevo orden que remite al anterior, de órdenes que difieren radicalmente del orden precedente y que no lo tienen, necesariamente, como modelo para su devenir. Se trata de un tipo de movimiento que franquea los límites y se vuelve producción de nuevos territorios para el pensamiento y las

¹ Carroll, L., & Tenniel, J. (2010). *Alicia en el país de las maravillas* (4a. ed.). Alianza.

² “Lo aberrante es la expresión de la potencia o el exponente de dicha potencia ella misma inseparable de la «nueva tierra» puesto que procede de ella; es por ella que un ser se individúa y que lo más pequeño iguala a lo más grande en tanto que llega, como él, a hasta el extremo de lo que puede” (Lapoujade, 2016. p.65)

³ Lapoujade, D. (2016) Los movimientos aberrantes. CABA. Ed: Cactus

formas de vivir, y que da cuenta del modo en que la vida procede más allá, incluso, de la comprensión orgánica. Esta marca vitalista es la que creemos, junto con Lapoujade⁴, se distingue como característica propia de la obra de Gilles Deleuze.

En esta línea, proponemos que la fuerza de los movimientos aberrantes es palpable a lo largo de su obra y que se hace sentir también en su escritura. Va más allá de la complejidad de los textos e implica también un modo de habitar el texto como extranjero⁵, es decir, una manera en la que Deleuze encuentra una posibilidad de componerse⁶ en el movimiento que se articula con los problemas filosóficos que lo ocupan, pero fugando y así conformando un estilo que se expresa más allá de elecciones estilísticas y que es expresado intensivamente en diferencias de ritmos, tartamudeos⁷ que complican la pretensión de seguir en todo momento una línea coherente y definida, sin que esto necesariamente nos lleve a acusarle de inconsistencia, pero sí abrirle el paso a una lectura de interrupciones y saltos, en algunos momentos, y de giros sorprendidos en otros. Un zigzag que es signo de una línea

⁴ “Como lógico implacable, Deleuze es indiferente a la descripción de los vividos [...] Sólo cuenta la lógica, pero porque veremos que tiene una curiosa manera de confundirse, más allá de los vividos, con las potencias mismas de la vida. De allí, otro rasgo distintivo, un vitalismo riguroso. No es que la vida insufla a la lógica un viento de irracionalidad que de lo contrario le faltaría; es más bien que las potencias de la vida producen continuamente nuevas lógicas que nos someten a su irracionalidad” (Lapoujade, 2016. p.16).

⁵ Es habitual la referencia a la extranjería en Deleuze, la que entendemos como el despiste necesario para no saber definitivamente de qué se habla ni quién se es, haciendo que el sujeto que habita nunca se quede en el lugar que habita y sienta la suficiente incomodidad para tener que moverse de ahí y salir de la habitación. Se trataría de una necesidad inherente a la expresión, la que está siempre oprimida por las reglas, por ejemplo, del lenguaje, pero que siempre encuentra una forma de colarse o fugarse de las exigencias que le imponen las normas. El caso más común descrito por Deleuze es el de Kafka: “pero lo que es más interesante es poder hacer un uso menor de su propia lengua [...] Estar *en* su propia lengua como un extranjero: es la situación de «El gran nadador» de Kafka. Incluso si es única, una lengua sigue siendo un puchero, una mezcla esquizofrénica [...] Cuánta invención y no sólo léxica, el léxico importa poco, sino invención sintáctica” (K, 43).

⁶ Composición que genera una mixtura o zona de indiscernibilidad entre el texto y el autor, pues para Deleuze la filosofía compromete la vida y viceversa: “estamos hechos de líneas. Y no nos referimos únicamente a líneas de escritura, las líneas de escritura se conjugan con otras líneas, líneas de vida, líneas de suerte o de mala suerte, líneas que crean la variación de la propia línea de escritura, líneas que están entre las líneas escritas” (MM, 199).

⁷ “... la conjunción Y no es ni una reunión ni una yuxtaposición, sino el nacimiento de un tartamudeo, el trazado de una línea quebrada que parte siempre en dirección adyacente, una línea de fuga activa y creadora? Y... Y... Y...” (D, 14)

cortada, huellas que no son propias de un individuo, sino que rastro de pisadas de diferentes tamaños, caminos que en su trayecto se encuentran con azares errantes⁸ que los transforman. Tal vez un tamaño distinto para cada tema y para cada encuentro con cada autor.

La especie de errancia que describimos toma especial presencia cuando son textos cuya firma viene conjunta con el nombre de Guattari:

“En mis libros anteriores yo trataba de describir un cierto ejercicio del pensamiento, pero describirlo aún distaba mucho de lo que supone ejercerlo [...] Pero de pronto, con Félix, todo eso devenía posible, incluso si fallábamos. Sólo éramos dos, pero lo que contaba para nosotros no era tanto trabajar juntos como el hecho extraño de trabajar entre los dos. Uno dejaba de ser «autor». Y este entre-los-dos remitía a otras personas, diferentes para uno y para otro. [...] Así pues, todo lo que yo he tenido con Félix son estas historias de devenires, de bodas contra natura, de evolución a-paralela, de bilingüismo y de robo de pensamientos. Yo le he robado a Félix, y espero que él haya hecho lo mismo conmigo” (D, 21).

En la co-autoría que describe Deleuze el asunto era que se perdiera el autor para que hablara una pluralidad y se deshiciera el firmante en tanto sujeto. En la pluralidad de la que habla, la firma y el nombre propio tienen otro propósito que significar a la persona, más bien se trata de señalar un *agenciamiento*⁹, aquel término usado por Deleuze y Guattari para referirse a un

⁸ En *Mil mesetas*, junto con Félix Guattari, dedican algunas palabras a la errancia como la ocasión de *componerse con*, al mismo tiempo que sería esta receta de composición algo propio del devenir y no necesariamente un plan que se ejecuta: “Fernand Deligny transcribe las líneas y trayectos de niños autistas, hace mapas: distingue cuidadosamente las «líneas de errancia» y las «líneas habituales». Y eso no sólo es válido para los paseos, también hay mapas de percepciones, mapas de gestos (cocinar o recoger leña), con gestos habituales y gestos de errancia. Lo mismo ocurre con el lenguaje, si es que existe. Fernand Deligny ha abierto sus líneas de escritura a líneas de vida. Y las líneas se cruzan constantemente, coinciden un instante, se suceden durante algún tiempo. Una línea de errancia coincide con una línea habitual, y ahí el niño hace algo que ya no pertenece exactamente a ninguna de las dos, encuentra algo que había perdido” (MM, 206-207).

⁹ “Agenciar es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior” (D, 62)

vínculo entre dos elementos que posibilita, al mismo tiempo, la existencia de aquello que vincula transformando en el proceso también a los elementos constituyentes. En otras palabras, agenciamiento sería el concepto que designa los encuentros, pero cuando el encuentro se ha convertido en la condición ontológica de todo existente, cuya existencia es comprendida como siendo sostenida por encuentros, múltiples encuentros que de este modo designan algo que ocurre, una nueva configuración posible e inédita que se abre y toma vida:

“Siempre el mismo Félix, pero un Félix cuyo nombre propio designaba algo que ocurría, y no un sujeto [...] Así pues, todo lo que yo he tenido con Félix son estas historias de devenires, de bodas contra natura, de evolución a-paralela, de bilingüismo y de robo de pensamientos. Yo le he robado a Félix, y espero que él haya hecho lo mismo conmigo” (D, 21)

El nombre de Guattari ha dejado de ser el nombre de la persona para designar un tumulto o un desorden que se ordena por primera vez de una sola forma y obtiene materialización en el encuentro con Deleuze¹⁰. De igual forma, el mencionado bilingüismo¹¹ no apunta a declarar

¹⁰ Para Deleuze: “El nombre propio no designa un sujeto, designa algo que ocurre cuando menos entre dos términos, que no son sujetos, sino agentes, elementos. Los nombres propios no son nombres de personas, son nombres de pueblos y de tribus, de faunas y de floras, de operaciones militares o de tifones, de colectivos, de sociedades anónimas y de oficinas de producción. El autor es un sujeto de enunciación, pero el escritor no, el escritor no es un autor. El escritor inventa agenciamientos a partir de agenciamientos que le han inventado, hace que una multiplicidad pase a formar parte de otra” (D, 61)

¹¹ “¿Habría, pues, que distinguir dos tipos de lenguas, “altas” y “bajas”, mayores y menores? Unas se definirían precisamente por el poder de las constantes, las otras por la potencia de la variación. No queremos simplemente oponer la unidad de una lengua mayor a una multiplicidad de dialectos. Cada dialecto presenta más bien una zona de transición y de variación, o mejor, cada lengua menor presenta una zona de variación precisamente dialectal”. (MM, 104). El mejor ejemplo de esto sea quizás lo que Deleuze y Guattari señalan respecto de Kafka, especialmente en el libro que en conjunto le dedican llamado *Kafka, por una literatura menor*, donde aparece un Kafka que escribe en alemán, pero en un alemán que viene corroído por elementos de checo y de Yiddish. Se trataría de una forma de expresión que habita la lengua alemana desde una condición de extranjero y que como tal, la modifica desde adentro y expande así sus posibilidades: “La forma en que Kafka presenta el yiddish en una reunión política extraordinaria: se trata de una lengua que da miedo, más que el desprecio que produce, «un miedo mezclado con cierta repugnancia», es una lengua sin gramática que vive de palabras robadas, movilizadas, emigradas, que se han vuelto nómadas interiorizando relaciones de fuerza, es una lengua injertada en el alto alemán medio y que opera en el alemán tan desde dentro que no se puede traducir al alemán sin destruirla” (K, 42).

un encuentro entre dos lenguas cada una con su sujeto de enunciación que se intercala en el texto como si cada uno hablara por turnos en una especie de higiene que les permite una diferenciación precisa, más bien se refiere a la existencia de dos lenguas en toda lengua, en todo hablante: una mayor definida por su capacidad de comunicar literalidad y asociaciones entre lenguaje y mundo; y otra menor o molecular, capaz de hacer variar a la lengua mayor, jugar con sus constantes y transformar los significados de señores a monstruos, es decir, de la literalidad hacia el sinsentido presente en toda literalidad¹².

El agenciamiento es lo que reúne dos líneas perdidas, que no tenían como destino ni como necesidad el encuentro. Tal vez la imagen más común dada por Deleuze sea el de la avispa y la orquídea¹³ que trazan un devenir en conjunto que no respondería a la línea evolutiva asociada al darwinismo y la historia universal, sino que a una línea zigzagueante, como el movimiento aberrante que logra conectar dos líneas completamente heterogéneas. Acontece un encuentro que vincula lo distinto y transforma lo vinculado. Tal vez se pueda decir que este es el tono general de *Mil Mesetas*, que desde el prefacio ya ha recusado la necesidad de seguir un orden prefijado para su lectura, ya que, cada apartado pregona una línea autónoma respecto a los demás momentos del libro. Cada una de sus secciones carece del sentido que reciben usualmente las obras divididas por capítulos que forman parte de un

¹² Como cuando Deleuze se toma de Alicia para mostrar una lengua menor socavando la estabilidad de una lengua mayor. A pesar de que el sinsentido no será un concepto central en esta tesis, sí es ampliamente analizado por Deleuze en *Lógica del sentido*: “El elemento paradójico es a la vez palabra y cosa. Es decir [...] Es una palabra que designa exactamente lo que expresa, y que expresa lo que designa. Expresa su designado, tanto como designa su propio sentido. De una sola y misma vez, dice algo y dice el sentido de lo que dice: dice su propio sentido. Por ello es completamente anormal. Sabemos que la ley normal de todos los nombres dotados de sentido es precisamente que su sentido sólo puede ser designado por otro nombre (n1, n2, n3...). El nombre que dice su propio sentido no puede ser sino sinsentido” (LS, 98).

¹³ Ejemplo que es principalmente utilizado en *Mil Mesetas*, pero también en algunas entrevistas: “Si la evolución implica verdaderos devenires es en el basto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible. Hay un bloque de devenir que atrapa a la avispa y la orquídea, pero del que ninguna avispa-orquídea puede descender” (MM, 245).

todo y en el que cada uno se explica en concordancia con los siguientes y se ordenan desde los anteriores. Opuestamente, en *Mil Mesetas* abundan, en efecto, las *mesetas*: “una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior” (MM, 26). La clave que distingue la meseta está en no estar subordinada a un orden superior que la regule y la explique, su intención es expresamente la de alcanzar cierta potencia de errancia, es decir, poder conectarse con cualquier otra meseta y también, con infinitas otras formaciones que excedan a las delimitaciones del libro. Quebrar una línea y trazar una diagonal entre elementos heterogéneos:

“Cada meseta puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra.

Para lograr lo múltiple se necesita un método que efectivamente lo haga; ninguna astucia tipográfica, ninguna habilidad léxica, combinación o creación de palabras, ninguna audacia sintáctica pueden sustituirlo. En efecto, a menudo, todo eso sólo son procedimientos miméticos destinados a
diseminar o desmembrar una unidad” (MM, 26).

De este modo decimos que el proyecto realizado en *Mil Mesetas* es ya desde la escritura un ejemplo del movimiento aberrante del que nos habla Lapoujade y cuyo propósito central, al menos para lo que respecta a esta tesis, es la potencia de demolición que porta y que planta en el subsuelo de la unidad del libro para hacerlo estallar en inanticipables esquivas. Y, aunque el procedimiento no será siempre idéntico al de *Mil mesetas*, creemos encontrar en toda la obra de Deleuze el *leitmotiv* de la meseta, es decir, portar consigo cierta potencia de errancia y la apertura de suscitar agenciamientos con otros cuerpos.

En concordancia, si es posible hablar de un estilo propio de Deleuze, éste tendrá que ser definido desde lo que ya dijimos acerca del nombre propio, es decir, Deleuze siendo el

nombre que designa un agenciamiento. De este modo, Deleuze pasa a nombrar no a la persona, sino a la potencia de demolición de la que hemos hecho mención y cuya fórmula es la línea zigzagueante que vincula lo heterogéneo¹⁴ para dar vida¹⁵. Lo que hace estallar a la unidad, en última instancia, es el estatuto de heterogeneidad que la misma unidad contiene, pero anula. Es esto, precisamente, lo aberrante del movimiento que explica Lapoujade, una operación que Deleuze –por sí solo y también junto a Guattari– entiende como central y propia del fenómeno de lo vivo y que sería el modo en que la Naturaleza en su conjunto opera:

“Las participaciones, las bodas contra natura, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos.

La propagación por epidemia, por contagio, no tiene nada que ver con la filiación por herencia, incluso si los dos temas se mezclan y tienen necesidad el uno del otro [...] Combinaciones que no son ni genéticas ni estructurales, inter-reinos, participaciones *contra natura*, así es como procede la Naturaleza, contra sí misma” (MM, 247-248).

De este modo decimos que, si se vuelve necesario para Deleuze dinamitar, será por ser también el modo que encuentra para liberar en el pensamiento y en la filosofía lo que él comprende como el movimiento de lo vivo y que de otra manera se encontraría circunscrito dentro de unidades independientes y cerradas¹⁶. Se trata siempre de vincular filosofía y vida,

¹⁴ “Para que puedan dibujarse oposiciones de fuerzas o limitaciones, es preciso, en primer lugar, un elemento real más profundo que se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial. Las oposiciones están burdamente talladas en un medio fino de perspectivas encabalgadas, de distancias, de divergencias y de disparidades comunicantes, de potenciales de intensidades heterogéneas; y no se trata de empezar por resolver tensiones en lo idéntico, sino de distribuir elementos dispares en una multiplicidad” (DR, 92-93)

¹⁵ “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 entre 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, entidades cuya existencia ni se sospechaba” (C, 198)

¹⁶ Tal es la empresa que encontramos más notoriamente en *Diferencia y repetición*, en la que la tradición filosófica es acusada de encontrarse contenida por una Imagen del pensamiento, es decir, por un modo de concebir al pensamiento y su finalidad, que se vuelve dominante: “Los postulados en filosofía [...] son

pero apuntando a una concepción de la vida “inter-reinos” o “*contra natura*”, que será, finalmente, la fórmula o receta propia de la Naturaleza en el seno de la producción de lo vivo, receta que volveremos a encontrar continuamente a lo largo de esta tesis y que, por ahora, podría ser resumida de dos modos paralelos y sincrónicos: un movimiento de destrucción que rompe lo estable y un movimiento de composición que se nutre de lo heterogéneo en su devenir. Ninguno anterior al otro, ambos simultáneos e incesantes.

Entonces, apostamos en este primer momento de la tesis hacer una propuesta sobre el pensamiento deleuziano en el que éste será concebido como movimiento de destrucción y que como tal, aspira a acercarse a la fórmula de la Naturaleza, es decir, concebirse como efectuando una demolición sobre sus formas. Mostraremos que en este ejercicio la operación consistirá en articularse mediante oposiciones y serán los momentos de su obra en los que la propuesta deleuziana se plantea usando un adversario para expresarse y que consideramos corresponde a una primera instancia de su pensamiento¹⁷, en los que pareciera ocurrir que es en el seno de una confrontación, de un combate, que lograra liberarse la naturaleza de lo vivo:

“La lucha por el contrario es esa poderosa vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera. El recién nacido presenta esta vitalidad, querer–vivir obstinado, tozudo, indomable, diferente de toda vida orgánica: con una criatura joven ya se

comprendidos de un modo prefilosófico. En este sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una Imagen del pensamiento, prefilosófico y natural, tomada del elemento puro del sentido común. De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero [...] mientras el pensamiento quede sometido a esta imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente. Imagen dogmática, imagen moral (DR, 204).

¹⁷ No nos referimos a una primera instancia cronológica respecto a su obra, sino que, a una primera instancia en nuestro análisis y en la que la oposición será un medio para mostrar en esta primera instancia un movimiento de fuga, de socavamiento o de destrucción.

tiene una relación personal orgánica, pero no con el recién nacido, que concentra en su pequeñez la energía que hace que estallen los adoquines” (CC, 211)

Con todo, diremos que el pensamiento deleuziano busca ubicarse en la lógica de la vitalidad no orgánica, es decir, concebirse como un movimiento en el seno de un combate, movimiento que es él mismo arma y herida, y que produce en su devenir una diferencia creadora, ontológica. Es el movimiento aberrante que vincula heterogéneos y los hace luchar hasta que estallen los adoquines que mantienen contenido, parcelado, encapsulado al sentido y que, en un mismo movimiento crea nuevas posibilidades de sentido heterogéneos¹⁸. En este tenor, decimos que en aquellos momentos el combate para Deleuze consiste en hacer estallar una unidad ahí donde se había ordenado el significado y que es en la misma acción combativa, propia de este autor, que la oposición se convierte en la liberación de la batalla. Encontramos ejemplos de esto en sus lecturas sobre Platón, Descartes, Hegel y todos aquellos autores que parecieran conformar para Deleuze el tronco de la historia con el cual constantemente busca oponerse¹⁹:

“La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a

¹⁸ “Se trata, en verdad, de una diferencia formal y de naturaleza: lo nuevo sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo, como lo establecido lo estaba desde el inicio, aun si era necesario que pasara un poco de tiempo empírico para reconocerlo. Lo que se establece con lo nuevo no es precisamente lo nuevo. Pues lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible. Y ¿de qué fuerzas viene al pensamiento, de qué mala naturaleza y de qué mala voluntad centrales, de qué hundimiento central que despoja al pensamiento de su innatismo y lo trata en cada oportunidad como a alga que no siempre ha existido, sino que comienza, constreñido y forzado?” (DR, 210-211)

¹⁹ Similarmente, Michael Hardt manifiesta la apreciación de un Deleuze que desea disputar algo respecto de la tradición filosófica: “Una primera lección que nos deja la filosofía de Deleuze es pues que aquello que algunos consideran la línea dominante de la especulación metafísica -de Platón a Hegel y a Heidegger- no tiene el monopolio del pensamiento ontológico. Deleuze saca a la luz la coherencia de una tradición alternativa -desde Lucrecio y Duns Escoto a Spinoza y Bergson igualmente rica y variada” (Hardt, 2005. p.217).

Platón, Descartes, Kant y Heidegger, tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que permanecen fuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (D, 17).

Por esto, decimos que encontramos una primera instancia del pensamiento deleuziano en el que pareciera querer romper con su objeto. En el caso de la cita se trata de la historia de la filosofía²⁰, es decir, de la unidad cerrada y coherente que pareciera conformar para él la filosofía cuando se vuelve asunto de especialistas que giran en torno a una misma imagen²¹, pero creemos que se trata de algo más amplio que la confrontación con esta imagen, pues, implicará aplicar la lógica del movimiento aberrante a todos los temas, encontrarlo en todas las formaciones, los cuerpos, las ideas, las estructuras sociales e incluso los sujetos. En conclusión, será un combate liberable en cada momento de diferenciación, toda vez que la Naturaleza opere el movimiento de ruptura que libera lo que parecía encerrarse en una sola forma, en un solo sentido.

²⁰ Es una lectura de la filosofía y su historia marcada por la herencia de Nietzsche, autor que a pesar de que no estará explícitamente referido a lo largo de esta tesis, es un pensador muy importante para Deleuze y posible de sentir en muchos momentos de lo que aquí se diga. En este caso deseamos incluir una referencia directa ante la chance de que algún lector se interese particularmente en explorar más al respecto: “Era entonces inevitable que la filosofía sólo se desarrollara en la historia degenerándose y volviéndose contra sí misma, dejándose atrapar en su máscara. En lugar de la unidad entre una vida activa y un pensamiento afirmativo, vemos que el pensamiento toma la tarea de juzgar la vida [...] *Triunfo de la “reacción” sobre la vida activa, y de la negación sobre el pensamiento afirmativo* [...] La filosofía ya no es otra cosa que el inventario de todas las razones que se da el hombre para obedecer [...] Entonces, ya sólo tenemos una ilusión de crítica y un fantasma de creación. Pues nada opone más al creador que el cargador de fardos. Crear, es aligerar, es descargar la vida, inventarse nuevas posibilidades de vida” (NT, 21).

²¹ El tema de la imagen del pensamiento y su condición dogmática es ampliamente elaborado en *Diferencia y repetición*: “El método cartesiano (la búsqueda de lo claro y distinto) es un método para resolver problemas que se suponen dados, no un método de invención, propio de la constitución de los problemas y de la comprensión de las preguntas [...] A pesar de que combate la dialéctica aristotélica, Descartes, sin embargo, comparte con ella un punto común, un punto decisivo: el cálculo de los problemas y de las preguntas se sigue infiriendo de un cálculo de proposiciones simples que se supone son previas; siempre el mismo postulado de la imagen dogmática” (DR, 246)

Pero, también encontraremos otros momentos que comprenden un andar diferente para Deleuze, en los que ya no será necesaria la oposición, sino la composición. Se tratará de otro tipo de combates y de encuentros, ya no con el enemigo al frente, sino que, ante la presencia de aliados como Spinoza, Bergson o Nietzsche, quienes serían para él parte de un pensamiento subterráneo y siempre amenazante para la filosofía en cuanto historia del pensamiento:

“Todos estos pensadores son de constitución frágil, y sin embargo están atravesados por una vida insuperable. Sólo actúan a través de una fuerza positiva y de afirmación. Practican una especie de culto a la vida [...] Todos estos pensadores tienen pocas relaciones entre sí -salvo Nietzsche y

Spinoza-, y sin embargo las tienen. Se diría que algo pasa entre ellos, con velocidades e intensidades diferentes, que no está ni en unos ni en otros, sino en un espacio ideal que ya no forma parte de la historia, y que no es un diálogo de muertos, sino una conversación interestelar entre estrellas muy desiguales cuyos devenires diferentes forman un bloque móvil que habría que captar, un intervuelo, años luz” (D, 20).

En lo que sigue de este primer capítulo intentaremos mostrar lo que comprendemos por el combate deleuziano en un sentido amplio. Luego nos avocaremos a lo que consideremos como el uso que Deleuze le da a la oposición, donde ocuparemos como imagen la relación entre los conceptos de aparato de Estado y máquina de guerra, con el propósito de poner de manifiesto el movimiento aberrante o la boda *contra natura* propia de lo vivo presente en la oposición, y que en cuya liberación radica el meollo de lo que necesitamos exhibir durante este capítulo.

El combate deleuziano

¿Por qué referirnos a un combate al hablar de Deleuze? ¿Qué utilidad tiene plantear al pensamiento deleuziano en estos términos? El provecho que podamos obtener de la imagen del combate dependerá de cuánto podamos alejarnos de pensar a Deleuze como un combatiente para acercarnos a pensarlo como el combate mismo. En otras palabras, ocupar la imagen del combate apunta a operar una desubjetivación del nombre de Deleuze y, así, plantear el mismo nombre como un lugar y un momento donde lo nuevo encuentra expresión. Este es el significado que toma el acontecimiento²² en *Lógica del sentido*, cuando a propósito Jou Bousquet²³, la herida que marca el cuerpo es comprendida no como lo apropiable por parte de una identidad y un cuerpo que deben lidiar con la herida, sino como una fuerza de pérdida de la voluntad individual para una transformación de la misma voluntad:

“... cambia su voluntad orgánica contra una voluntad espiritual que quiere ahora, no exactamente lo que sucede, sino algo *en* lo que sucede, algo por venir conforme a lo que sucede, según las leyes de una oscura conformidad humorística: el Acontecimiento. Es en este sentido que el *Amor fati* se alía con el combate de los hombres libres. Que en todo acontecimiento esté mi desgracia, pero también un esplendor y un estallido que seca la desgracia” (LS, 183).

Hemos encontrado en el “acontecimiento” nuestra clave para hablar del combate, pues en él no se trataría de los hechos que suceden, más bien se trataría en la referencia citada a un tipo

²² “El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de fuerzas, manifestándose en un estado de cosas, es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el status quo actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado. En términos deleuzianos, un acontecimiento es un movimiento no histórico, una línea de fuga que desterritorializa para reterritorializar nuevamente” (Esperón, 2014. p. 291).

²³ Poeta francés que luego de pelear en la primera guerra mundial resultara herido teniendo que pasar el resto de su vida postrado en una cama: “En la medida que los acontecimientos se efectúan en nosotros, nos esperan y nos aspiran, nos hacen señas: «Mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla»” (LS, 182).

de voluntad que se dirige hacia un lugar - “*en lo que sucede*”- y no hacia un resultado. Esto marca un distanciamiento del acontecimiento con los resultados de una planificación o una anticipación para un estado de cosas, y centra el asunto en el espacio que se abre con el acontecimiento, en este caso, en la herida. De esta manera, podemos decir que la herida se transforma en un lugar de apertura por y para el acontecimiento. Decimos que es la herida la que hace cuerpo, siendo éste comprendido como lugar donde el acontecimiento encuentra su expresión, es decir, el cuerpo como lugar de acontecimiento o el acontecimiento como posibilitando la existencia de un cuerpo. En otras palabras, el lugar donde se libra el “combate de los hombres libres” será la herida que se ha nacido para encarnar y que para Deleuze –en una evidente línea Nietzscheana- significará que lo que se juega en el combate no sea el resultado, sino la apertura de una falla, de una fractura que, si se vincula a Deleuze como pensador, nos permite quebrar el sentido del nombre y ponerlo en la línea de un nombre propio que pasa a designar el acontecimiento de un combate.

La herida que se abre con el acontecimiento circulará no en torno de la realización de una voluntad que sabe lo que quiere o persigue un deseo, sino, precisamente, que será acerca de una voluntad que ya no tiene sujeto previo a ella y que se comprende como un movimiento de fractura, de apertura. Dicho de otro modo, la voluntad espiritual a la que hace mención Deleuze apuntaría hacia una voluntad de afirmación e inmanente al movimiento de su constitución y en la afirmación de un devenir que no dirige la línea del porvenir, sino que se va abriendo o difiriendo a partir de un acontecimiento siempre imposible de anticipar y aprehender. Es la comprensión de la vida como la derrota de toda planificación y programación, al tiempo que es acerca de la concepción de un nombre que ya no designa a un individuo y pasa a señalar el lugar de un combate no que cesa de presentarse en el

acontecimiento siempre huidizo y fugitivo. Entonces, la voluntad que se nos presenta será aquella que ya no remita a una vida personal y que hará que toda voluntad circunscrita al deseo individualizado en un sujeto que la detenta sea mermada por un presente, un estado de cosas, que siempre se fractura para diferir de lo que era. Prueba culminante de esta compleja relación entre acontecimiento y voluntad es el vínculo que Deleuze piensa para la filosofía y el pensamiento:

“¿Cuál es el «sujeto» del discurso filosófico? Nietzsche explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no ligada. Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito (la famosa inmutabilidad de Dios) ni en los límites sedentarios del sujeto finito (los famosos límites del conocimiento). Algo que no es ni individual ni personal, y sin embargo es singular, en absoluto un abismo indiferenciado, sino que salta de una singularidad a otra, emitiendo siempre una tirada de dados que forma parte de un mismo tirar siempre fragmentado y reformado en cada tirada” (LS, 93-94).

De este modo, no se trata de la voluntad de un sujeto, sino que la voluntad que crea existencias singulares e impersonales que emergen en el azar de una tirada de dados, la que, a pesar de su inherente imposibilidad de ser programada o planificada, igualmente produce realidad. En nuestra lectura, es la voluntad de existir no de los existentes, sino de la existencia misma, como el abrazo de elementos heterogéneos que se encuentran para dar lugar al acontecimiento y que abren una herida respecto a lo previo. En otras palabras, voluntad de un combate que no se interesa por quién gana y que, a pesar de tener voluntad, ésta no pertenece al combatiente, pues, éste viene segundo respecto del combate mismo. Dicho de otro modo, el sujeto combatiente encuentra en el combate un espacio para habitar, una llegada a existencia, es decir, y en la misma línea de lo que Deleuze toma sobre Joe Bousquet, la

herida se vuelve el cuerpo en el que se encarna la vida del sujeto que es siempre segundo respecto al acontecimiento.

Algo similar encontramos -también en *Lógica del sentido*- cuando a propósito de *Alicia en el país de las maravillas* y frente a las dudas de una Alicia que se esfuerza por comprender una realidad que la inquieta y la lleva a moverse por una aventura que no considera los designios de su protagonista más que para ir en un sentido diferente y aleatorio, como un sentido que siempre encuentra una vía propia de efectuación²⁴ y en el que incluso lo que podría pensarse como propio de ella, es decir, su cuerpo, se vuelve ajeno en las tantas transformaciones, cambios de tamaño y movimientos que sufre sin que ella los consienta, como si no fuera solamente ella la que habita su propio cuerpo:

“...la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, y que descuartiza al sujeto según esta doble dirección. La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas” (LS, 29).

Así, podemos ver que el producto del combate deleuziano no era la hegemonía ni la dominación, por ejemplo, de una nación sobre otra, ni de cuerpos sobre cuerpos, ni sujetos sobre sujetos. Muy por el contrario, es la destrucción del sujeto como figura que atribuye sentido y la emergencia de otra cosa en este respecto: en todo momento se ha tratado del

²⁴ Como es el caso del extracto de la historia de Alicia en el país de las maravillas que incluimos al inicio del capítulo. Se trata de la primera vez que Alicia se encuentra con el Gato de Cheshire, en el que parte de la conversación es acerca de la relación entre voluntad y sentido, cuya conclusión pareciera sugerir que el sentido emerge del recorrido y no puede ser dado previo a haber caminado. De este modo, la voluntad que se pone en marcha en una caminata no será la de llegar al destino, sino la de los encuentros que le dan a la caminata su sentido.

encuentro de dos sentidos que se ven de este modo transformados y que posibilitan la emergencia de lo nuevo, tal como ocurre con la paradoja. En otras palabras, no será el mismo sentido el que emerge posterior al encuentro, por lo que, plantear un combate deleuziano es aspirar a ese lugar donde se encuentran dos sentidos irreconciliables en una sola línea y cuyo resultado es la destrucción de las unidades fijas.

Sujeto y pensamiento

No hay sólo una forma de concebir al sujeto en Deleuze²⁵, aunque la mayoría de las veces pareciera que corresponde a un término enemigo, precisamente aquello a estallar o el terreno en el que el combate se despliega. Serían los momentos en los que el sujeto es concebido como la instancia que captura el movimiento aberrante de la Naturaleza y lo remite a sí mismo, como si lograra domesticar las multiplicidades de un mundo variante y explicarlo a partir de la concordancia entre la imagen de sí y la imagen que obtiene de los objetos exteriores:

“Se supone que el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras, sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que son sólo sus modos y que él orienta en la forma de lo mismo en el modelo del reconocimiento”

(DR, 208).

²⁵ Respecto al lugar del sujeto en Deleuze, Anne Sauvagnargues lo piensa del siguiente modo: “Deleuze parece vacilar entre dos posiciones: disolver el alma, el sujeto, o poner sujeto, alma, allí donde no se lo espera [...] No se trata de suprimir la noción de sujeto, sino de transformarla radicalmente como veremos con la teoría de la Haecceidad. Deleuze no dice que no hay sujeto, yo, órganos, sino que su teorización debe ser profundamente transformada” (Sauvagnargues, 2016. p. 24)

Deleuze sospecha de esta concepción del pensamiento, es decir, aquella que lo considera recto en cuanto implica una búsqueda de la verdad²⁶ y para la cual, el sujeto que piensa el mundo se ha vuelto la unidad cognoscente que reúne en sí todas las demás facultades²⁷ – como por ejemplo los sentidos sensoriales- que utiliza para interpretar y darle verdadero sentido al mundo. En esta misma línea, para Deleuze la distinción sujeto y objeto suponen ya una justificación mutua que asienta un modelo para el pensamiento²⁸ que captura la posibilidad de pensar lo diverso, lo que difiere, especialmente en la relación del pensamiento con la filosofía y que se traduce en la idea de que todo conocimiento es en última instancia un reconocimiento. Así lo explica François Zourabichvili refiriéndose a Deleuze:

“Desde el momento en que el pensamiento interpreta su objeto como realidad, le asigna a priori la forma de la identidad: homogeneidad y permanencia. El objeto es sometido al principio de

²⁶ “... la forma de la representación o del reconocimiento general. Esa forma, sin embargo, tiene una materia pura un elemento. Ese elemento sólo consiste en el planteamiento del pensamiento como ejercicio de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero” (DR, 203).

²⁷ “Pero un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico a la otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad de objeto [...] la forma de identidad del objeto requiere para el filósofo un fundamento en la unidad de un sujeto pensante cuyas facultades restantes deben ser modos. Tal es el sentido del Cogito como cimiento: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común [...] En Kant como en Descartes, la identidad del Yo (moi) en el Yo (Je) pienso funda la concordancia de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto que se supone a sí mismo” (DR, 207)

²⁸ Lo que describimos como modelo para el pensamiento es lo que Deleuze denomina la Imagen del pensamiento que se habría vuelto dominante en la tradición filosófica. Esta imagen del pensamiento es definida por Lucía Wegelin de la siguiente forma: “Los presupuestos del sentido común configuran a la imagen del pensamiento como una imagen producto de la representación. De lo que se trata aquí es de una imagen que resulta de una producción subjetiva, de un yo, idéntico a sí mismo, homogéneo, común, que se formula una imagen en la que se proyecta a sí mismo como unidad. Lo diferente al sujeto o, incluso, del sujeto no participa en esa imagen, tal como ella es presentada en Diferencia y repetición. Ella aparece en lugar del pensamiento mismo, lo representa, actúa por él y, por lo tanto, no lo deja actuar. En este sentido, la imagen es lo otro del pensamiento, es una producción subjetiva homogénea que no se deja interceptar por lo diferente que permitiría pensar lo múltiple, sino que es producto de lo común. La imagen producida como representación es copia, idéntica, opuesta, semejante o análoga de un original que está ausente. En la imagen del pensamiento que Deleuze presenta, solo hay sujeto y se trata de un sujeto entendido a partir de lo común. Por lo tanto, en el pensamiento, entendido según esa imagen, no hay lugar para la diferencia; más bien, ella es lo que la imagen hace desaparecer y lo que el pensamiento puede producir, precisamente, diferenciándose del sentido común” (Wegelin, 2015. p.220-221)

identidad para poder ser conocido, hasta el punto en que todo conocimiento es ya un reconocimiento” (Zourabichvili, 2004. p.20).

Que todo conocimiento sea ya un reconocimiento²⁹ implica que se le ha restado al movimiento aberrante de la Naturaleza su capacidad de producir novedad. A eso nos referimos cuando decimos que el sujeto es concebido como la captura del movimiento, toda vez que el pensamiento es constreñido por un sujeto pensante como unidad de síntesis de las facultades cognitivas y que sirve como plataforma de despliegue del pensar. Deleuze combate esta idea:

“Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo [...] No se debe contar con el pensamiento para sentir la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo. Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento” (DR, 215)

Es con esta cita que finalmente podemos comprender el rol que juegan sus rivales filosóficos. Aquellos pensadores que antes denominamos como las figuras contra las que Deleuze combate. No se trata de una discusión con sus postulados que busca encontrar una verdad mayor que ellos habrían fallado en entregar, sino que, de la necesidad de entrar en los sistemas de pensamiento que han creado para que algo se fracture y, entonces, emerjan nuevos sentidos de sus lecturas. Que el encuentro fuerce a pensar significa que el

²⁹ Deleuze ubica en el encuentro, es decir, la instancia en que el acontecimiento se hace presente en la herida que se produce cuando dos sentidos se encuentran, lo contrario del reconocimiento: “Reconocer es lo contrario del encuentro [...] La historia del pensamiento se confunde con la de un tribunal, pretende ser un tribunal de la Razón pura, o de la Fe pura” (CC, 13).

pensamiento no se concibe como lo propio de un sujeto, sino que, se concibe como un movimiento, al igual que con la Naturaleza, de novedad respecto a su pasado cronológico. Por esto es que, si se propone analizar el pensamiento deleuziano desde la perspectiva de un combate, no podemos considerar al combate como el acto que se pone en marcha cuando dos enemigos se enfrentan, sino que, como un acontecimiento cuyo valor es previo a los combatientes, previo a la creación de bandos. Deleuze no se opone a Platón para crear un bando antiplatónico, sino que pretende subvertir algo de lo platónico al situar a Platón como el lugar de un combate.

En este sentido, el combate deleuziano implica pensar un tipo de enfrentamiento que destruye los bandos. Es por esto que, a pesar de que en sus textos y clases nos encontramos con un Deleuze que contrasta su pensamiento con figuras como Platón o Freud, por nombrar algunos, esto pareciera acercarse más a un modo de articulación que a una simple oposición. No se trata de superar la obra de otro filósofo, sino de ponerse en contacto con una fuerza que lo obligue a moverse. Mucho menos entender la obra que verse afectado por ella, pues se trata de encuentros³⁰ que modifican el plano sobre el cual se estaba, es decir, tienen la potencia de generar un nuevo terreno para acercarse a los problemas que necesita plantear, los conflictos con los que él mismo se topa y que lo constituyen como filósofo. Nuevamente, nos guiamos por lo que Lapoujade interpreta acerca de Deleuze:

³⁰ El encuentro en Deleuze siempre nos pone en contacto con algo que se escapa de nuestra comprensión, algo inabarcable e inaprehensible. Zourabichvili, en una interpretación similar a la que hemos estado haciendo de Deleuze, vincula al encuentro con el acontecimiento, pues en ambos se está en la presencia de una fuerza que destruye el orden que se presumía estable: “Cuando el pensamiento, en cambio, asume las condiciones de un encuentro efectivo, de una auténtica relación con el afuera, afirma lo imprevisible o lo inesperado, se instala sobre un suelo movable que él no domina, y en el obtiene su necesidad. Pensar nace de un azar, pensar es siempre circunstancial, relativo a un acontecimiento que sobreviene en el pensamiento” (Zourabichvili, 2004. p.35)

“... hay un combate de otra naturaleza que ya no es consecuencia, sino principio y respecto del cual el pensador mismo es consecuencia; ya no es él quien distribuye las líneas de frente, las posiciones, el mapa general de los enfrentamientos. Es más bien su pensamiento el que se distribuye, despliega su topología propia y original en función del combate que se desarrolla en él y del que procede” (Lapoujade, 2016. p.18)

Habría una línea vinculante pero difusa entre los problemas filosóficos con los que Deleuze –y todo pensador- se enfrenta en tanto sujeto y el pensamiento que producen a partir estos problemas y que en el caso de Deleuze se trataría de un tipo de producción que necesariamente nos pone en contacto con algo que le es externo al sujeto y que nos saca de sus límites. Por esto, paradójicamente la línea que comunica sujeto y pensamiento es un tipo de línea cuya potencia es encontrar en el pensamiento una fuente de desubjetivación³¹ ¿Cómo entender, entonces, que Deleuze, en tanto pensador, sea consecuencia de sus combates? ¿No es esa una forma de concebir al pensamiento como produciendo una identidad subjetiva?

La operación es la misma que con Jou Bousquet y la herida que nacemos para encarnar. Por supuesto, en este caso la herida se dice respecto de la ruptura que se hace con los autores con los que Deleuze se enfrenta. En otras palabras, ingresar en el sistema de pensamiento de un autor es crear una fractura, una herida en su consistencia, pero no una fractura premeditada, es decir, no lo que Deleuze niegue de cierto autor, sino una fractura que le es propia al encuentro entre ambos y que emerge con el acontecimiento que es el mismo encuentro, y que finalmente constituye al pensador que aparece ahí donde se hizo la

³¹ En esto coincidimos y nos apoyamos en lo que dijera François Zourabichvili: “El pensar desplaza la posición subjetiva: no es que el sujeto pasee su identidad entre las cosas, sino que la individuación de un nuevo objeto no es independiente de una nueva individuación del sujeto. Este último va de punto de vista en punto de vista, pero en lugar de dar sobre cosas supuestamente neutras y exteriores, esos puntos de vista son los de las cosas mismas” (Zourabichvili, 2004. p.49)

fractura. Así es como comprendemos que el autor sea consecuencia del combate que distribuirá los puntos de contacto que se crean con el pensador que lo ocupa y que configuran un encuentro particular, cuyos contactos no eran previos a su acontecimiento, como decía Lapoujade en la última cita: “no es él quien distribuye las líneas de frente”. Por esto, aunque proponemos que hay una impronta en Deleuze que nos habla de un combate y sus palabras se dirigen a un público, no son el tipo de palabras que los generales dedican a su ejército antes de una batalla, pues el frente de la misma está aún difuso. Entonces, creemos que se trata de las palabras de un general sin ejército, propias de alguien que ha buscado quedarse solo³², en esa soledad poblada que más de una vez ha referido:

“Cuando se trabaja se está forzosamente en la más absoluta soledad. Ni se puede crear escuela, ni formar parte de una. Sólo hay un tipo de trabajo, el negro y clandestino. No obstante, se trata de una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas, ni de proyectos, sino de encuentros. Sólo a partir del fondo de esa soledad puede hacerse cualquier tipo de encuentro. Un encuentro quizá sea lo mismo que un devenir o que unas bodas. Encontramos personas (y a veces sin conocerlas ni haberlas visto jamás), pero también movimientos, ideas, acontecimientos, entidades” (D, 10-11).

Soledad poblada de movimientos aberrantes, de esas bodas *contra natura* que son la Naturaleza misma. Aberrante y asubjetiva. Allí es el sí mismo el que va en vías de volverse clandestino y anónimo, incapaz de repetir un discurso ni perpetuar lo idéntico. Con Deleuze

³² Soledad que resuena con lo expresado en la entrevista filmada que hiciera con Claire Parnett en 1989: “La escuela es lo contrario del movimiento [...] Pero llegar hasta jefe de escuela no me parece en absoluto una suerte envidiable. De esta suerte, un movimiento, sí, finalmente lo ideal es... si quieres, no tener nociones garantizadas y firmadas, ni que los discípulos las repitan. Para mí hay dos cosas importantes: la relación que uno puede tener con estudiantes, enseñarles que deben estar felices de su soledad. No dejan de decir: «Oh, un poco de comunicación, nos sentimos solos, estamos solos, etc», y por eso quieren escuelas, pero no podrán hacer nada salvo en función de su soledad, así que se trata de enseñarles las ventajas de su soledad, de reconciliarles con su soledad. En eso consistía mi rol de profe” (Abecedario, letra P3).

no se está en presencia de un discurso que se realice con arengas, no se levantan consignas, es decir, no se dirigen a un bando propio ni a la intención de conformar uno, más bien se trataría, como venimos diciendo, de destruir toda facción.

Recapitulemos la propuesta: Deleuze es un pensador combativo. En algunas ocasiones, lo percibimos molesto, incómodo e irritado. En otras, vitalizado, activo y expectante. Ambas posiciones pueden ser pensadas como propias a los preparativos ante una batalla y las elegimos porque observamos que, efectivamente, presenta batallas: contra la unidad, contra la trascendencia, contra la doxa, contra la axiomática capitalista, la neurosis y el psicoanálisis, contra la identidad. Y, frente a estas batallas, contrapone figuras de lucha: la esquizofrenia, la haecceidad, el rizoma, lo pre-individual, lo intensivo, el nomadismo. Pero, en realidad, pensarlo en términos de contraposición pareciera ser un despropósito, ya que, cada batalla no se realiza para conseguir una victoria. En efecto, no se trataría de dos opuestos que se enfrentan y que chocan para que uno prevalezca y, en ese sentido, no nos serviría como imagen la figura de la guerra propia de los ejércitos regulares. No habría un bando Deleuze que se opone a algo específico de la filosofía o el arte, sino que más bien, un Deleuze que se propone dismantelar todos los bandos y en ese sentido decimos que se trata de un movimiento propiamente deleuziano.

En esta línea, la figura de combate que proponemos a partir de Deleuze y en la que enumeramos figuras que él mismo contrapone, dichas figuras no funcionan como opuestos a reivindicar. El esquizofrénico, por ejemplo, no es la figura que Deleuze defiende como víctima del capitalismo, sino una figura presente en el capitalismo. Es ya el infiltrado y el peligro que amenaza al régimen, sin que esto signifique una romantización de la

esquizofrenia³³ ni un llamado a volverse esquizofrénico. Muy por el contrario, creemos que se trata más de un movimiento que considera un planteamiento esquizofrénico, un pensamiento y una lógica esquizofrénica inmanente a la formación social que analiza, antes que el sujeto esquizofrénico, incluso si es que lo que diga a partir de un pensamiento y lógica esquizofrénica se haga enunciando personajes como Antonin Artaud o el presidente Schreber³⁴. Es por esto que la esquizofrenia aparece como contrapuesta con la axiomática capitalista y no contra el neurótico, por ejemplo³⁵. Con todo, se abre una imagen el combate deleuziano que se ha ido acercando a la clandestinidad propia de la guerra de guerrillas: con agentes infiltrados, espías y atentados satelitales, estrategias que buscan la desestabilización de un régimen desde su interior y alejarnos de la línea de batalla que refería Lapoujade sobre la cual se despliegan los ejércitos.

³³ A este respecto, es más claro que el esquizofrénico es una figura rodeada de peligros y sufrimiento. Por esto, no se trata de volverse esquizofrénico, ni que aquello revistiera alguna especie de decisión, sino que de lograr observar en lo que la esquizofrenia trae consigo una potencia, un movimiento revolucionario y plagado de novedad respecto al contexto en el que se desarrollan. Miguel Ruiz Stull lo propone de la siguiente forma y respecto al concepto de Cuerpo sin órganos que desarrollan Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*: “En el CsO está implicado, creemos, un cierto entendimiento de la tentativa, o al menos de la experiencia de su despliegue, tentativa que explica hasta cierto punto la naturaleza práctica y no meramente conceptual de su enunciación. Los ejemplos visitados por Deleuze en este primer segmento de texto dan cuenta de las notas esenciales de este o estos procesos de constitución y desintegración progresivos que toman por asalto a un cuerpo: el hipocondríaco, el paranoico, el esquizofrénico, el drogadicto, el masoquista dibujan la escena de un teatro lo suficientemente macabro de lo que en un principio se podría pensar acerca del programa de formación de un CsO. La realidad de la falla y la muerte parece siempre acechar a dicho proceso, es por esto que es necesario para constituir un CsO un arte efectivo de la prudencia, una arte de la tentativa, de un esbozo diagramático y de la dosis que permita definir las secuencias de experimentación, el despliegue de una serie de prácticas que inquietan por deshacer la idea de organización que define los rasgos de toda significación, subjetivación y organismo posibles” (Stull, 2011. p.135).

³⁴ Ambos personajes son recurrentemente utilizados en el Anti Edipo.

³⁵ “La esquizofrenia, por el contrario, es el límite absoluto que hace pasar los flujos al estado libre en un cuerpo sin órganos desocializado. Podemos decir, por tanto, que la esquizofrenia es el límite exterior del propio capitalismo o la terminación de su más profunda tendencia, pero que el capitalismo no funciona más que con la condición de inhibir esa tendencia o de rechazar y desplazar ese límite [...] De manera que la esquizofrenia impregna todo el campo capitalista de un cabo a otro” (AE, 260).

La disputa por la Tierra

La guerra es una imagen presente en *Mil Mesetas*. Deleuze y Guattari se sirven de ella no para explicar el conflicto, sino para poder hablar del espacio que se articula –o desarticula- a partir de un conflicto. Específicamente en la meseta XII, llamada “*Tratado de nomadología: la máquina de guerra*”, nos son presentados dos contendientes: el Estado y la máquina de guerra, aunque éstos nunca llegan a combatir efectivamente. Más bien, el problema del que hablan, a propósito de la relación entre el Estado y la máquina de guerra, no es tanto el combate, sino un modo de habitar la tierra, es decir, lo que cada una de estas formaciones hace con ella y las posibilidades que ambos modos abren o cierran. Como dijimos antes, no se trata de situar a los contendientes como opuestos, sino de mostrar cómo a partir de una u otra formación, en este caso formaciones sociales, Deleuze –junto a Guattari- articula una tensión respecto del espacio y da forma a un uso particular de las posturas antagónicas de un conflicto.

Tal es el caso en la meseta XII, donde el asunto a pensar es la nomadología o la forma de vida nómada. Ésta es explicada a partir del contraste con la forma de vida sedentaria que los autores consideran propia de las civilizaciones regidas por un aparato estatal. Debido a esto, será importante el diagnóstico que puedan dar respecto al Estado, del que indican lo que sigue:

“...el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación. La ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior. El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente. No

sólo no hay un Estado universal, sino que el afuera de los Estados no se deja reducir a la “política exterior”, es decir, a un conjunto de relaciones entre Estados” (MM, 367).

Rescatamos dos elementos que nos resultan centrales. Primero que Deleuze y Guattari nos indican que la operación del Estado busca instaurar su soberanía, indicando que dicha condición no se vincula con su “política exterior”, ya que, lo exterior del estado no sería otro Estado como podría ser una apreciación tomada desde la política internacional. Más bien, se trataría de una soberanía que se analiza en tanto lógica y no en tanto facto. Es decir, intentan pensar un modo de proceder del estado que lo sitúa como soberano, antes que considerar esta soberanía como una disputa entre estados. De esta forma, cobra sentido que se hable de Estado y no de estados, pues para los autores de *Mil mesetas*, el aparato de Estado designaría precisamente una lógica, lo que nos lleva al segundo asunto que nos interesa de la cita.

Lo propio del Estado será interiorizar lo que le es exterior, pues su fundación remite a una relación con un Afuera o, lo que es lo mismo, una lógica que es siempre refractaria respecto de la soberanía del Estado, radicalmente heterogénea y que no permite que algo se interiorice sin que haya cambiado de Naturaleza –de lógica-. Resuena cierta familiaridad en la operación estatal que explica la instauración de un orden soberano con lo que previamente mencionamos respecto a la relación entre sujeto y pensamiento ¿no había también en la forma en la forma del pensamiento que domestica los movimientos aberrantes un modo de interiorización? Creemos que la imagen que entrega Deleuze del sujeto cognoscente que despliega un pensamiento que de este modo logra interpretar el mundo, es la imagen de un concepto de sujeto que logra sintetizar en sí mismo las facultades, es decir, es soberano en cuanto conocedor de sí y del mundo. Con todo, diremos que en el sujeto cognoscente que describe Deleuze opera la lógica soberana que se despliega en conjunción con lo que

conceptualizan del aparato de Estado, y que nos posibilita comprender algo más de la soberanía de dicho sujeto cuando describen la soberanía que logra el Estado:

“...la soberanía política o dominación tenía dos cabezas [...] esos dos polos se oponen término a término, como lo oscuro y lo claro, lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el “lazo” y el “pacto”, etc. Pero su oposición tan sólo es relativa; funcionan emparejados, alternativamente, como si expresaran una división de lo Uno o compusieran una unidad soberana [...] Son los elementos principales de un aparato de Estado que procede por Uno-Dos, que distribuye las distinciones binarias y forma un medio de interioridad. Es una doble articulación que convierte al aparato de Estado en un estrato” (MM, 360)

El Estado se volvería soberano cuando logra trazar una línea que trace una frontera con el exterior, creando para sí un espacio interior sobre el cual desplegar su soberanía. De este modo, la soberanía que ejercen los estados no remite tanto a la dominación social o política sino la conservación³⁶ de un espacio interior, es decir el control respecto del movimiento del devenir con el fin de lograr que lo azaroso y contingente de los movimientos aberrantes no hagan peligrar su existencia. De eso se trataría la operación Uno-Dos, hacer una línea recta que estratifique, es decir, haga sólido lo volátil, no tanto por su forma como por su ir y venir entre dos puntos que han sido designados y fijados por la lógica del aparato de Estado, haciendo que los movimientos que amenacen su estabilidad puedan ser ordenados dentro del espacio que se crea con la línea recta estatal:

“La noción de soberanía y su práctica necesitan de esos dos elementos que se alternan, rivalizan y se complementan. Juntos traducen el doble movimiento que hace emerger y mantiene el aparato de

³⁶ “Sin duda las sociedades primitivas tienen jefes. Pero el Estado no se define por la existencia de jefes, se define por la perpetuación o la conservación de órganos de poder. El Estado se preocupa de conservar” (MM, 364)

Estado. Este paradigma es, por tanto, el resultado de una doble articulación que lo constituye como un estrato, una forma más o menos cerrada, con una zona de interioridad que permite distinguir un centro.” (Oneto, 2017. p. 246-247).

Los dos elementos que se alternan y rivalizan, y que conforman la línea fronteriza de la lógica del aparato de Estado, funcionan como oposición aparente, ya que, en realidad trabajarían en conjunto y son la condición de posibilidad de la creación de unidad estable, ya sea para un Estado o para un sujeto. Empero, sí encontraremos en Deleuze la referencia a una oposición real respecto al aparato de Estado y es la que ya se nos ha indicado desde la primera cita a este respecto: existe un medio exterior en referencia a la interioridad del aparato de Estado. Se trata de la máquina de guerra:

“En cuanto a la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen [...] sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis. Deshace el lazo en la misma medida en que traiciona el pacto. Frente a la medida esgrime un furor [...] frente a la soberanía una potencia, frente al aparato una máquina. [...] Desde todos los puntos de vista, la máquina de guerra es de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado (MM, 360).

En tanto la máquina de guerra es esencialmente efímera vuelve compleja su definición, pues, efímero se dice de lo que no se deja aprehender en un instante. Por la misma razón, su vínculo con el movimiento aberrante se vuelve más cercano, ya que, también la máquina de guerra tendría una naturaleza huidiza e incapturable y que parece ser pensable sólo mediante su oposición respecto del Estado. Podemos decir, entonces, que se tiene noticia de la máquina de guerra gracias al contraste que ésta hace con un aparato de Estado, es decir, como aquello

que no se deja ver más que a condición de no ser capturado, lo que la vuelve necesariamente refractaria al aparato de Estado:

“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” (MM, 362)

En este sentido, tanto el aparato de Estado como el sujeto cognoscente proponen un modelo para el pensamiento que es contrapuesto con una puesta en contacto con lo radicalmente distinto e inaprehensible. Se trataría de un tipo de pensamiento que es siempre exterior a la unidad y que siempre permanece afuera³⁷, como destino y como límite. En suma, destino en tanto es lo que la formación del aparato de Estado busca conjurar o bien atrapar, es decir, aquello a lo que se dirige y ataca por ser lo que pone en peligro a su estabilidad, o bien como límite, en cuanto es siempre un lugar más lejano que lo que el Estado logra interiorizar.

La radical exterioridad que presentan pensamiento y máquina de guerra sería, entonces, la verdadera oposición frente a las unidades del Estado y del sujeto. Sin embargo, dicha oposición no deja de expresar ciertas complejidades que la convierten en algo más que un enfrentamiento, de hecho, diremos que es un enfrentamiento que, en cuanto se despliega frente a algo inaprehensible, no tendrá lugar efectivamente y nunca podrá ser resuelto. Este punto tiene toda relación con la importancia que Deleuze le da al movimiento, ya que la máquina de guerra es un concepto que se debe pensar en constante movimiento. Tal es el caso pues, como mencionamos al principio, que el título de la meseta XII y que se aboca a la

³⁷ Hay una resonancia evidente con el ensayo que escribiera Michel Foucault en 1966 titulado *El pensamiento del afuera* (Foucault, M. (2000). *El pensamiento del afuera* (5a. ed.). Pretextos)

relación entre aparato de Estado y máquina de guerra, hace referencia a la vida nómada, es decir, a aquella forma de vida que está siempre en movimiento y que se opone a la vida sedentaria que ha desplegado sus raíces en un espacio. Es más, para Deleuze lo sedentario no sólo despliega las raíces en el espacio, sino que, crea un espacio sedentario cuando se asienta y este es la forma de justificar que el enfrentamiento entre aparato de Estado y máquina de guerra nunca tenga lugar, pues, no se trata de la misma tierra. El estado crea un espacio estriado: medible, parcelable, ordenable y distribuible; mientras que la máquina de guerra abre un espacio liso: abierto, acentrado, heterogéneo y múltiple. Y, a pesar de esto, nunca cesan de relacionarse:

“... los dos espacios sólo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos: el espacio liso no cesa de ser traducido, transvasado a un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituido, devuelto a un espacio liso. En un caso, se organiza incluso el desierto; en el otro, el desierto triunfa y crece; y las dos cosas a la vez” (MM, 484)

Esta compleja condición que presenta la oposición que nos ha ocupado nos permite volver sobre las líneas cortadas y zigzagueantes que vinculan los movimientos aberrantes. Habrá que pensar la relación que entablan desde una ruptura en la que nunca están ambos al mismo tiempo³⁸, como línea una que va desde la operación que el Estado realiza sobre la Tierra para producir un territorio fuertemente estriado, pero capaz de ser atacado por la apertura hacia el espacio liso³⁹ que abre la operación de una máquina de guerra que comprende algo distinto

³⁸ “La exterioridad y la interioridad, [...] no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, en un campo en constante interacción. Un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige contra ellos” (MM, 368).

³⁹ “El espacio liso es un campo sin conductos ni canales. Un campo, un espacio liso heterogéneo, va unido a un tipo muy particular de multiplicidades: las multiplicidades no métricas, acentradas, rizomáticas, que ocupan el espacio sin medirlo, y que sólo se pueden explorar caminando sobre ellas” (MM, 376)

sobre la Tierra⁴⁰ ¿no es esta línea quebrada que vincula a ambos la línea del combate deleuziano, y si es así, en qué condiciones?

La utilidad que le atribuimos a explicar el concepto de Estado está en poder mostrar su relación con la máquina de guerra y, así, al ver como ésta última ingresa un forado en el aparato de Estado y cómo éste se lanza a recapturar y ordenar, lograr percibir algo del combate deleuziano. Postulamos que lo que se expresa en el incesante y diferido enfrentamiento entre estas dos lógicas es una comprensión diferente del espacio: uno habita una ciudad amurallado y, por lo tanto, cuerpo diferenciado de su exterior; el otro habita el movimiento que es como la herida que rasga la frontera del cuerpo. En este sentido, lo que está en disputa es aquello que Deleuze y Guattari comprenden en *Mil Mesetas* como flujo: la Tierra⁴¹. Lo que el Estado le hace a la Tierra es precisamente la creación de un territorio que brega por volverse sólido. Por eso es que Deleuze lo asemeja al modelo de la ciudad, pues ha amurallado sus límites y dividido su interior en pequeños espacios, es decir, cuadricula el terreno, crea territorios donde antes no había líneas fijas. Por su parte, la máquina de guerra hará algo distinto, pero no ya sobre el flujo que es la Tierra, sino sobre al territorio que el aparato de Estado ha endurecido. En él ingresará un movimiento caótico y múltiple, romperá

⁴⁰ “Esa es la diferencia entre un espacio liso (vectorial, proyectivo o topológico) y un espacio estriado (métrico): en un caso se ocupa el espacio sin medirlo, en el otro se mide para ocuparlo” (MM, 368)

⁴¹ “... la Tierra —la Desterritorializada, la Glacial, la Molécula gigante— era un cuerpo sin órganos. Este cuerpo sin órganos estaba atravesado por materias inestables no formadas, flujos en todos los sentidos, intensidades libres o singularidades nómadas, partículas locas o transitorias. Pero, de momento, ese no era el problema. Porque en la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, beneficioso en algunos aspectos, perjudicial en muchos otros: la estratificación. Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos eran capturas, eran como “agujeros negros” u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance. Actuaban por codificación y territorialización en la tierra, procedían simultáneamente por código y por territorialidad. Los estratos eran juicios de Dios, la estratificación general era el sistema completo del juicio de Dios (pero la tierra, o el cuerpo sin órganos, no cesaba de sustraerse al juicio, de huir y de desestratificarse, de descodificarse, de desterritorializarse) (MM, 48)

las murallas que la ciudad ha establecido. La imagen de la que se toma Delezue es la de Gengis Khan⁴² y las tribus guerreras nómadas mongoles que ingresan en el gran estado imperial chino amurallado:

“Se diría que el aparato de Estado y la máquina de guerra no pertenecen a las mismas líneas, no se construyen sobre las mismas líneas: mientras que el aparato de Estado pertenece a las líneas de segmentaridad dura, e incluso las condiciona en la medida que efectúa su sobrecodificación, la máquina de guerra sigue las líneas de fuga y de mayor pendiente, llegando del fondo de la estepa o del desierto y penetrando en el Imperio. Gengis Khan y el emperador de China” (D, 160-161)

Completamente heterogénea al Estado, la máquina de guerra participa junto a éste en el proceso eterno de una materia que es comprendida como flujo, siempre variante, siempre en movimiento y siempre una aparece ahí donde está la otra, pero no en el mismo lugar. Es por esto que la exterioridad de la máquina de guerra no es geográfica, no se encuentra fuera de las murallas de la ciudad, sino que aparece como el forado en la misma muralla, pues la máquina de guerra: “resucita cada vez que un nuevo umbral nomádico es alcanzado” (MM, 390). Lo que quiere decir que el conflicto está inmediatamente ahí y no en el exterior de la ciudad, sino, en el afuera⁴³. En otras palabras, a diferencia de los enfrentamientos entre Estados, el conflicto de la máquina de guerra con el Estado es el combate que no es pensado como enfrentamiento de ejércitos regulares, que sería ya un tipo de combate propio de un

⁴² “Lo importante de Gengis Khan no sería liderar tribus efectivamente nómadas, sino liderarlas de tal modo que pudiera arrancar el territorio ocupado de su sedentarismo. A partir de ahí, las rutas asiáticas dejan de tener un centro [...]La dirección del movimiento se da concomitantemente al movimiento, como en el poema de Antonio Machado: «caminante no hay camino... se hace camino al andar»” (Oneto, 2017. p.255)

⁴³ “El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que él afuera, sino exactamente el adentro del afuera.” (Fc, 128).

estado contra otro estado y que se concibe ordenado sobre una línea recta. Al contrario, el combate entre aparato de Estado y máquina de guerra es más parecido a un enfrentamiento furtivo donde lo que prima es la velocidad y la fuga que en un instante logran alterar el orden. En otras palabras, la guerrilla.

Deleuze y la guerrilla urbana

Preferimos usar la imagen de la guerra de guerrillas porque en ella se ejerce la creación de un nuevo espacio; los combatientes se encuentran insertos en un plano que no es necesariamente un espacio destinado al combate, sino que se trata de zonas construidas para otros propósitos. En la guerrilla urbana el espacio estriado que conforma la ciudad se ve transformado en un instante, pues el combate ocurre en las esquinas y en las construcciones residenciales, va de edificio en edificio y donde cualquiera de éstos podría estar habitado por una célula que planea un atentado capaz de modificar el sentido que se le da al espacio urbano. En este sentido, se trata de una imagen que no se confunde con la guerra tradicional, en la que los grandes ejércitos nacionales ocupan el campo de batalla es ocupado, incluso lo eligen para su despliegue: se toma posesión de una colina y se abre un panorama para la planificación estratégica del combate, con fecha y horario establecido, se considera el terreno, los ríos, los montes, los bosques. En la guerrilla urbana, en cambio, no opera este tipo de lógica porque el combate adviene sorpresivamente y todo terreno es propicio para su despliegue. La guerrilla hace todo lo posible por evitar el enfrentamiento e intenta dar un golpe que no dé lugar a la posibilidad de una respuesta o un contrataque. Deleuze también lo considera de esta manera: “la guerrilla se propone explícitamente la no-batalla [...] la no-

batalla parece poder expresar la velocidad de un ataque sorpresa, o bien la contra velocidad de una respuesta inmediata” (MM, 416).

Se trata de una velocidad⁴⁴ diferente, pero esencialmente de una lógica distinta. Una busca el aniquilamiento del contrincante, la otra pareciera tener un fin menos resolutivo, pero completamente decisivo: la desestabilización de un orden. Creemos que se trata de mantener un componente inasimilable dentro del orden que el Estado y su soberanía desean imponer para su territorio, mantener respecto de la ciudad una fisura. Ya no se trata tan sólo de la muralla, el afuera ya no es exterior, sino que de alguna manera el afuera se ha vuelto interior a la ciudad, pero no interiorizado. Tal vez un hoyo negro que conduce a otra dimensión en la que son posibles otras lógicas sea susceptible de aparecer en cualquier lugar de la ciudad y el aparato de Estado se ha puesto en marcha para anticipar estas fisuras. Y es que para Deleuze, el Estado se ha volcado hacia la guerra porque ésta desde un principio siempre creó un potencial de dispersión que volvía imposible su soberanía⁴⁵ y que hizo que el Estado tuviera que volver propio algo de esta lógica furtiva que la guerra traía⁴⁶.

Por consiguiente, pareciera que el combate deleuziano siempre apuntó a algo más que el enfrentamiento mismo. Creemos que se ha tratado de poder llevar al pensamiento a ese

⁴⁴ En la misma meseta XII de *Mil mesetas* se hace la distinción entre movimiento y velocidad. Durante esta tesis no ingresamos en lo que sobre esta distinción se pronuncia y empleamos para todo el término movimiento. Sin embargo, aquí la incluimos porque esta distinción remite a algo que nos ocupará en el siguiente capítulo cuando nos refiramos a Spinoza y que se refiere a el campo de lo extensivo frente a lo intensivo: Pero hay que distinguir la velocidad y el movimiento: el movimiento puede ser muy rápido, pero no por ello es velocidad; la velocidad puede ser muy lenta, o incluso inmóvil, sin embargo, sigue siendo velocidad. El movimiento es extensivo, y la velocidad intensiva (MM, 385).

⁴⁵ “la guerra es el mecanismo más seguro para impedir la formación del Estado: la guerra mantiene la dispersión y la segmentaridad de los grupos [...] la guerra existe contra el Estado, y lo hace imposible. De esto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural, sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación del Estado” (MM, 365)

⁴⁶ Se constatará que la guerra no está incluida en este aparato [...] el Estado adquiere un ejército, pero que presupone una integración jurídica de la guerra y la organización de una función militar (MM,360)

cambio de registro que trae consigo el movimiento aberrante, pero que no se podía realizar sin participar del atentado, las maniobras rápidas, fugaces e imprevistas, las emboscadas pequeñas, con contingentes pequeños capaces de disiparse rápidamente. Lo combativo en Deleuze pareciera hacer un movimiento similar al de las guerrillas urbanas, en el sentido en que también acaece con él la transformación de un espacio, en su caso, el filosófico. Es que es ineludible que en Deleuze son homologables las operaciones guerrilleras que alteran el espacio urbano con una comprensión del pensamiento que se comprende como proveniente de un Afuera respecto del sujeto cognoscente. En esto su propuesta es clara, se trata de crear nuevos territorios para el pensamiento y lo que nosotros enunciamos como combates deleuzianos llevan esta impronta. Si con Deleuze no asistimos a la guerra programada, aquella que ha sido institucionalizada por el aparato de Estado y que comprende la guerra como algo a planificar con una fecha y hora determinada, es porque en él, el conflicto se sirve de la contraposición como la ocasión de presentar un combate para desplegar un pensamiento. Los temas que trata, desde el capitalismo al cine, y los autores con los que discute, parecen ser en última instancia vehículos que movilizan un pensamiento que viene a asentarse, de este modo, sobre el tema en cuestión como si siempre se tratara de algo más que el tema mismo. El encuentro entre Deleuze con la obra de los autores con los que se opone comprende el fin de producir un efecto que le es exterior a ambos:

“[...] ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de

una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas” (C, 9).

Se trata, finalmente, de un Deleuze que se comprende haciendo un atentado en la obra. La monstruosidad de la criatura concebida en el encuentro con cada uno de sus oponentes filosóficos no desea el aniquilamiento de dicho pensador, sino que, es la característica de un encuentro entre heterogeneidades que vuelve irreconocible a los progenitores. Aún más, es la pérdida de importancia del progenitor, pues en lo aberrante que describía Lapoujade, el movimiento no se concibe como linealidad, sino como zigzag, línea quebrada que ya no puede rastrear una trayectoria pura. Dicho de otro modo, la criatura monstruosa no proviene del mismo lugar que los progenitores y su nacimiento es la creación de un nuevo lugar. Al interior de la obra de un autor, Deleuze hace un atentado que cambia las coordenadas de lo que el autor decía antes del encuentro y nos permite comprender el sentido que tiene decir que su pensamiento es un combate cuyo resultado no es más que crear un nuevo espacio, dar lugar para una nueva tierra. La monstruosidad que obtiene de otros filósofos y que sería un terreno compartido entre Deleuze y ellos, es un tipo de nacimiento, que tal como sería el modelo de la Naturaleza y de lo vivo, opera contra sí mismo produciendo una mutación no sólo del objeto que se usa como vehículo, sino que del espacio en el que el vehículo se encontraba. Tal sería la potencia del pensamiento para Deleuze, hacernos una herida que nos arranque de lo que se toma por idéntico en nosotros mismos y de este modo liberar la potencia que le es propia a la Naturaleza⁴⁷.

⁴⁷ “Descartes había dominado la primera mitad del siglo XVII (...) el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente. La metafísica cartesiana busca el ser fuera de la naturaleza, en un sujeto que la piensa y en un Dios que la crea. En la reacción anticartesiana, al contrario, se trata de restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia” (SPE, 219).

Intersticio I

Hemos visto cómo el asunto del combate deleuziano finalmente no apuntaba a mostrar oposiciones, sino que traspasos, transformaciones o mutaciones. Diremos que respecto de un mundo que se piensa en la constante apertura de sí por la acción de una Naturaleza que actúa contra la propia Naturaleza, será necesario comprender que ese *contra* nunca es entre dos completamente independientes uno de otro, sino que entre dos que se relacionan y que encuentran en esta relación su consistencia que siempre resulta precaria¹. Se trata, entonces, de un *contra* que permite el nacimiento de algo que es desprendido, que altera cierta formación que así deja de serlo para volverse otra cosa. Devenir de un cuerpo, de una formación o de un sujeto.

Cuando Deleuze se avoca a Foucault² deja entrever con mejor detalle la operación de traspaso que vimos entre máquina de guerra y Estado. En ningún caso se trata de lo mismo que explicábamos a propósito de *Mil Mesetas*, pero sí creemos que está presente lo que nos interesa analizar, a decir, aquella operación deleuziana que denominamos como combativa y que implica que no ocurran enfrentamientos. Por ejemplo, cuando se dedica a explicar lo que para Foucault serían las relaciones entre enunciados y visibilidades se adentra en el desarrollo

¹ La precariedad de la consistencia de la unidad la entendemos desde lo que Deleuze denomina como individuo larvario, es decir, el estatuto que recibe el individuo en cuanto no se comprende como proyecto de desarrollo con un fin a conseguir, sin que esto implique que se encuentra defectuoso. No es el individuo el precario, sino que su consistencia, en cuanto no está clausurado sobre sí ni responde a un crecimiento evolutivo que comparte con otros individuos clausurados de la misma especie. Anne Sauvagnargues lo explica del siguiente modo: "El individuo precede en derecho a la especie, y él mismo debe ser entendido como un embrión en su campo intenso de individuación, el huevo vital. Los conceptos genéricos de especie y organismo adulto actúan como clichés de formas que coagulan el movimiento real de diferenciación, y funcionan luego como obstáculos epistemológicos que impiden aprehender el devenir vital" (Sauvagnargues, 2004. p.51)

² Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Bs As: Paidós

de lo que recibe el nombre de no-relación y que trata sobre cómo dos elementos heterogéneos y de distinta naturaleza, igualmente, se presuponen recíprocamente:

“El problema es exactamente ese: ¿cómo puede haber captura mutua si las formas no pueden mezclarse? [...] Hay capturas mutuas, es decir no despejan enunciados sin suscitar lo visible, no despejan visibilidades sin hace proliferar enunciados. Las dos formas son absolutamente heterogéneas, pero están en presuposición recíproca. Hay captura mutua [...] «Hablar y al mismo tiempo dar a ver». Ven que es muy importante. Quiere decir que hablar y dar a ver, o hablar y ver son dos formas absolutamente heterogéneas, y sin embargo hay un «al mismo tiempo»”. (F1, 204-205)

Se podrá discutir que en el caso del enunciado y la visibilidad hay una doble captura, mientras que, en el caso del Estado y la máquina de guerra, el primero intenta capturar algo que continuamente busca ser liberado por la segunda. Sin embargo, lo que nos interesa en este punto es acercarnos a un planteamiento que se encuentra continuamente en Deleuze y que dice de dos heterogeneidades que se condicionan mutuamente sin nunca mezclarse en una indiferenciación³. Se trata de cambios de dominio, mutaciones que implican algo distinto que un desarrollo al no poder ser concebidas como una misma sustancia que cambia para seguir siendo una variación de sí misma, sino más bien, formaciones que en su devenir se vuelven algo distinto de lo que eran y que, en este sentido, hace que el encuentro entre ambas, ya sea

³ Este planteamiento que situamos como propio y continuo en Deleuze que dice de dos o más heterogeneidades que entran en relación recíproca, relación que conlleva la transformación de sí, pero sin que esto implique la indiferenciación, resuena con lo que Cristóbal Durán y Felipe Kong explican respecto del ritmo y la duración de forma más extensa de lo que aquí se hace, en el artículo *Una coexistencia rítmica para las duraciones (entre Bergson y Deleuze)* (Durán & Kong, 2017): “Pero el problema de la continuidad de la duración no impide que aquella sea caracterizada a partir de una heterogeneidad en las dimensiones que la componen. Una multiplicidad diferente de la que pueda ser conceptualizada en términos de su distinción espacial, se hace necesaria una vez que se trata de dar cabida a la diferencia de partes que constituyen y organizan lo que es percibido como un todo. De este modo, sería la heterogeneidad (por ejemplo, de las notas de una melodía) lo que permite la sucesión de las notas, y finalmente, lo que otorgaría cierta disimetría a la continuidad duracional” (p.177)

respecto de una máquina de guerra y un aparato de estado, o del enunciado y la visibilidad, nunca sea realmente efectivo. A propósito de esto Deleuze agrega:

“Foucault comenta lo que significa la noción nietzscheana de emergencia y dice: *La emergencia designa un lugar de enfrentamiento*. Hasta ahí va bien: un lugar de enfrentamiento, es decir que hay luchadores, es el abrazo de los luchadores. *A su vez hay que evitar imaginarlo como un campo cerrado [...] en el que se desarrollaría una lucha, o como un plano en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones*. Es decir que el encuentro no se produce en un campo cerrado...”

Suspendamos la cita en este punto por un momento para recalcar que, tal como hemos ido indicando, para Deleuze entre lo heterogéneo sí se trata de una lucha. Desde un primer acercamiento hay enfrentamiento, pero éste tiene que ser considerado entre componentes radicalmente distintos entre sí, al punto de no estar ellos en un mismo plano, como podemos apreciar en la continuación de la cita:

“[...]Y añade: *Es más bien un no-lugar, una pura distancia*. ¿Qué es una pura distancia? (...) No es un lugar, es un no-lugar, una pura distancia. A saber: *el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio. Ninguno es responsable de una emergencia, ninguno puede vanagloriarse de ella, ella, se produce siempre en el intersticio*. De acuerdo, el encuentro entre la forma de lo visible y la forma de lo enunciable se produce en el intersticio entre las dos. Desde entonces, no implica mezcla alguna de las dos formas” (F1, 213).

El no-lugar que es pura distancia implica la imposibilidad del enfrentamiento y nos sitúa en un mundo en el que el tacto es necesariamente traspaso. No se toca algo sin ya transformarlo y atravesarlo en su superficie, sin hacer que cambie de naturaleza y sea afecto de una

mutación. Coincidentemente, tal es la definición que se da de la distancia entendida desde la perspectiva del espacio liso en la misma meseta XIII, “*Lo liso y lo estriado*”:

“Meinong y Russell invocaban la noción de distancia, y la oponían a la de tamaño (magnitud). Las distancias [...] contrariamente a los tamaños, no se dividen sin cambiar cada vez de naturaleza [...]

Por ejemplo, el movimiento se dividirá en galope, trote y paso, pero de tal forma que lo dividido cambia de naturaleza en cada momento de la división, sin que uno de esos momentos entre en la composición del otro” (MM, 491)

Entre galope, trote y paso hay completa diferencia, una distancia pura que impide que el trote ingrese en el galope, pero que no impide que el trote se convierta en galope a condición de ya no ser trote. No es un mundo higienizado, sino un mundo mutante. Sin embargo, también se puede pensar el mundo mutante como haciendo un intento por higienizarse, es decir, fortificar la muralla, cuidar la frontera. Pero, habrá que pensar para definir el combate deleuziano, en si acaso Deleuze toma alguna postura en la batalla siempre postergada y a distancia que mantiene lo que busca conservarse y la fuerza mutante que lo amenaza. No con el fin de hacer una interpretación de la persona Gilles Deleuze, más bien de percibir si ocurren en sus textos “emergencias que designen lugares de enfrentamiento” y entonces seguir el trazo de esos enfrentamientos ¿No se trata siempre para Deleuze de hacer un atentado y que se abra en el medio de la ciudad un espacio liso? ¿No abogan por eso también los aliados que elige para sus enfrentamientos?

En la misma página de *Mil mesetas* sobre las distancias en los espacios lisos, Deleuze se alía con el matemático Riemman para ubicarse contra Hegel⁴. No es que entre ellos hubiera

⁴ “Evidentemente, un acontecimiento decisivo se produjo cuando el matemático Riemann sacó lo múltiple de su estado de predicado, para convertirlo en un sustantivo, “multiplicidad”. Era el final de la dialéctica, en beneficio de una tipología y de una topología de las multiplicidades” (MM, 491).

una disputa de la cual toma partido, pues podríamos decir que en realidad van por caminos diversos sin llegar a tocarse, más bien ocurre que Deleuze crea las condiciones para este enfrentamiento ¿No es ese un rasgo común a todos sus aliados?

“La filosofía ha de crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de «lo que significa pensar», adecuados a lo que pasa. Debe hacer en su terreno las revoluciones que se están haciendo fuera de ella, en otros planos, o las que se anuncian [...] Mientras nos contentamos con criticar lo «falso», no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no la de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o el imperialismo cuando se denuncian sus «errores»). Esta otra familia de filósofos, la de Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, es un prodigioso linaje filosófico, una línea quebrada, explosiva, volcánica” (ID, 180-181).

Deleuze se nos aparece como el filósofo heredero del linaje explosivo, de la línea quebrada y el que busca también quebrar la línea continua de la historia de la filosofía, aunque no sólo de la filosofía ¿Se tratará siempre de quebrar todas las líneas rectas? Deleuze parece querer atravesar las murallas, poner la bomba y hacer el atentado, pero él mismo se debe topar con el problema de vivir también en una ciudad y no estar permanentemente en la fuga, no ser siempre clandestino, sino que hacer también clases en la universidad, publicar en una editorial. Nuevamente, no se persigue aquí el fin de juzgar a la persona, sino que, de encontrar los trazos del enfrentamiento, el enojo con las interrupciones, con la necesidad de publicar, de ser entrevistado, cuestionado, etc. y tomar ese enojo como parte de los textos, como presente también, aunque transformándose, cambiando de naturaleza, en las lecturas de sus textos. Deleuze vector, quiere confabular, hacer el atentado en el estado. Lo liso siempre se escapa de alguna forma, es una clandestinidad que no admite adeptos, rechaza toda pertenencia y toda estadía. Es un no-lugar, una pura distancia.

Capítulo II

“Claro, toda vida es un proceso de demolición, pero los golpes que llevan a cabo la parte dramática de la tarea—los grandes golpes repentinos que vienen, o parecen venir, de fuera—, los que uno recuerda y le hacen culpar a las cosas, y de los que, en momentos de debilidad, habla a los amigos, no hacen patentes sus efectos de inmediato. Hay otro tipo de golpes que vienen de dentro, que uno no nota hasta que es demasiado tarde para hacer algo con respecto a ellos, hasta que se da cuenta de modo definitivo de que en cierto sentido ya no volverá a ser un hombre tan sano. El primer tipo de demolición parece producirse con rapidez, el segundo tipo se produce casi sin que uno lo advierta, pero de hecho se percibe de repente”.

F. Scott Fitzgerald, *The crack-up*¹

Deseamos cambiar de plano, aunque el objetivo continúa siendo hablar de Deleuze como el autor de las bodas *contra natura*. En este nuevo plano irán quedando atrás los combatientes, ya no habrá capturas ni atentados, ni siquiera espacio para hablar de estrategias, pues no será posible llegar a concebir voluntades definidas e individuales², hecho que de alguna manera nos lleva a percibir al combate como estando lejano o se empiece a parecer a un recuerdo antiguo que ya no sabemos si lo inventamos o realmente ocurrió. De cualquier forma, ha perdido valor el elemento biográfico que devuelve los acontecimientos a una formación soberana como el Estado o el sujeto, la Historia o la biografía, y ha pasado a

¹ Fitzgerald, F. (1956). *The crack-up* (1st ed.). Edmundo Wilson.

² Buscamos un cambio de plano similar a lo que Deleuze explica en la vigésimo quinta serie de *Lógica del sentido* llamada *De la univocidad*, cuando dejando atrás la del plano de los individuos, pasa a pensar un plano de composición donde ya no hay cabida para oposiciones incompatibles: “Parece como si nuestro problema hubiera cambiado completamente por el camino. Nos preguntábamos cuál era la naturaleza de las compatibilidades e incompatibilidades lógicas entre acontecimientos. Pero, en la medida en que la divergencia es afirmada o la disyunción se convierte en síntesis positiva, parece como si todos los acontecimientos, incluso los contrarios, sean compatibles entre sí, y que se «interexpresen». Lo incompatible no nace sino con los individuos, las personas y los mundos donde se efectúan los acontecimientos, pero no entre los acontecimientos mismos o sus singularidades acósmicas, impersonales y preindividuales” (LS, 213)

ser una historia cuya tonalidad, sea de amor o tristeza, alegría o dolor, ya no es acerca de nuestra alegría ni de nuestro dolor, sino que sobre una alegría y sobre un dolor sin sujeto. Son historias sin valoración personal, pero que en Deleuze revisten de una riqueza más amplia en la que ya no vale la pena o no tiene sentido volver a situar ahí a un protagonista. Tal es el tono que sentimos en la octava meseta de *Mil mesetas* cuando, a propósito de la novela corta, Deleuze y Guattari dan cuenta del valor de la pregunta *¿Qué ha pasado?*³, interrogante que inmediatamente nos sitúa en una temporalidad extraña. Se trata de un presente amalgamado con su pasado más próximo, un presente confundido con su actualidad como si se hubiera perdido en la línea de acontecimientos que lo han posibilitado y se encuentra mirando a su alrededor buscando explicaciones. Lo que ha ocurrido es un tipo de destrucción que no será perceptible hasta que su obra se haya vuelto visible:

Repentinamente adviene una realidad que carece de responsable, al menos no somos capaces de encontrar uno evidente y, sin embargo, las cosas han cambiado. El nuevo plano al que pretendemos llegar intenta ponerse en contacto con las demoliciones imperceptibles que describe F.S. Fitzgerald y de las que Deleuze – junto a Guattari- se toma para poder hablar de un plano en el que ya no tiene cabida preguntarse por las grandes formaciones molares –como el Estado, una ciudad o un sujeto- en las que todavía era posible puntualizar elementos estables como el agente de las acciones para, en cambio, vernos ingresados en el plano de lo “molecular”:

“[...] hay dos tipos de relaciones muy distintas: relaciones intrínsecas de parejas que ponen en juego conjuntos o elementos bien determinados (las clases sociales, los hombres y las mujeres, tal o cual persona), y relaciones menos localizables, siempre exteriores a ellas mismas, que

³ Se trata de la meseta VIII “1874 Tres novelas cortas o ¿Qué ha pasado?”

conciernen más bien a flujos y partículas que se escapan de esas clases, de esos sexos, de esas personas. [...] En cualquier caso, estamos ante una línea muy diferente de la precedente, una línea de segmentación flexible o molecular. En esta línea se define un presente cuya forma es la de algo que ha pasado, ya pasado, por próximos que estemos de ello, puesto que la materia imperceptible de ese algo está completamente molecularizada, a velocidades que superan los umbrales ordinarios de percepción”. (MM, 201).

El primero tipo de relaciones que se describen en el texto citado corresponde a aquellas que son entabladas por las formaciones molares⁴, es decir, entre “elementos bien determinados” y desde las cuales son comprendidas las percepciones individuales o los sentimientos personales. Es un plano donde el combate todavía puede ser pensado desde el punto de vista de un sujeto, sea éste una nación o una persona particular. Sin embargo, lo que a Deleuze parece interesarle es lograr salir de este registro⁵ y de este modo expropiarle al

⁴ La distinción entre molar y molecular recorre por completo *Mil mesetas*. Sin embargo, en la meseta IX “*Micropolítica y segmentaridad*” es donde con mayor profundidad se abocan a explicar las intrincadas relaciones que se establecen entre una y otra formación. Con todo y de forma muy general, podemos decir que lo molar se dice de aquello que ha dejado de ser flujo para estar endurecido, es decir, que ha sido distribuido y ordenado, tal como vimos que hacía el aparato de Estado, a pesar de que lo molar no sea exclusivo del Estado. Se opone a lo molecular, pero ambas se explican y se oponen una a la otra, pasan de una a otra: “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 [...] Si consideramos los grandes conjuntos binarios, como los sexos, o las clases, vemos claramente que también entran en agenciamientos moleculares de otra naturaleza, y que hay una doble dependencia recíproca [...] Y las clases sociales remiten a “masas” que no tienen el mismo movimiento, la misma distribución, ni los mismos objetivos ni las mismas maneras de luchar. Las tentativas de distinguir masa y clase tienden efectivamente hacia el siguiente límite: que la noción de masa es una noción molecular, que procede por un tipo de segmentación irreductible a la segmentaridad molar de clase. Sin embargo, las clases están talladas en las masas, las cristalizan. Y las masas no cesan de fluir, de escaparse de las clases. Pero su presuposición recíproca no impide la diferencia de punto de vista, de naturaleza, de escala y de función” (MM, 218)

⁵ “Si desea usted aplicarme los criterios de conexión entre biografía y bibliografía, verá que escribí mi primer libro bastante pronto, y después dejé de publicar durante ocho años. Yo sé lo que hacía y cómo vivía durante aquellos años, pero lo sé en abstracto, como si otra persona me relatase unos recuerdos de los que yo no dudo, pero que no son realmente mis recuerdos. Es como un vacío en mi vida, un vacío de ocho años. Esto es lo que me interesa de una vida, sus vacíos, sus lagunas, a veces dramáticas y a veces no. Casi todas las vidas atraviesan una catalepsia vacíos en donde tiene lugar el movimiento. Pues la cuestión es cómo moverse, cómo perforar el muro para dejar de golpearse la cabeza contra él. Quizá todo consista en no moverse demasiado,

sujeto la potestad de la vida, pues pareciera que se ha vinculado de forma muy estricta y por mucho tiempo el vivir a una subjetividad cuando, para Deleuze, la vida excedería ampliamente la figura de lo subjetivo. Evidentemente, no se trataría de negar la vida allí en el espacio de la subjetividad, sino de liberarla⁶, es decir, de ver cómo la vida se mueve por fuera de ese espacio. A pesar de esto, no se debe pensar que ambos modos sean excluyentes, precisamente el asunto que nos interesa al cambiar de registro es ver cómo también ha cambiado el combate cuando se pasa desde lo molar a lo molecular, pues ambos modos no “cesan de interferirse, de actuar el uno sobre la otro, y de introducir, cada uno en el otro, una corriente de flexibilidad, bien un punto de rigidez” (MM, 201). Empero, tendrá que ser posible, entonces, acercarse a la realidad de lo molecular y éste sería el valor que encuentran junto a Guattari en la novela corta y la pregunta *¿qué ha pasado?*, ya que, la aparente confusión que esta pregunta acarrea parece indicar que es la soberanía molar lo que se ha logrado franquear haciéndola entrar en la confusión de no saber cuándo ni cómo algo cambió, en cuanto las transformaciones de las que somos testigos de repente han sido realizadas en el desconocimiento como si vinieran desde el exterior, a pesar de que en realidad se hacen por debajo o entre las fibras:

“Pero Fitzgerald dice que hay otro tipo de desmoronamiento, según otra segmentaridad completamente distinta. Ya no se trata de grandes cortes, sino de microfisuras, como en un plato, mucho más sutiles y más flexibles [...] En tal momento, que no corresponde a las edades de la otra

evitar los falsos movimientos, residir allí donde no hay memoria. Un hermoso cuento de Fitzgerald trata de una persona que pasea por una ciudad con un agujero de diez años. También sucede a veces lo contrario: no ya vacíos, sino exceso de recuerdos sobreabundantes, flotantes, que no se pueden localizar ni almacenar (¿cuándo me pasó aquello?). No sabemos qué hacer con esos recuerdos, están de más. ¿Tenía yo siete años, catorce o cuarenta? Éstas son las dos cosas más interesantes de una vida: las amnesias y las hipermnesias” (C, 194).

⁶ “La escritura no se hace con el yo, con las enfermedades y los recuerdos. El acto de escribir es una tentativa de convertir la vida en algo que no es sólo personal, de liberar la vida de aquello que la aprisiona” (C, 202).

línea, se ha alcanzado un grado, un cuanto, una intensidad más allá de la cual ya no se podía ir.

Pero, ¿qué ha pasado? Nada asignable ni perceptible en verdad; cambios moleculares, redistribuciones de deseo que hacen que, cuando algo sucede, el yo que lo esperaba esté ya muerto, o el que tendría que esperarlo, todavía no haya llegado. [...] La fisura «se produce casi sin que uno se dé cuenta, pero se toma verdaderamente conciencia de ella de repente». Esta línea molecular [...] no es simplemente interior o personal: también pone todas las cosas en juego, pero a otra escala y bajo otras formas” (MM, 203).

Estas microfisuras han venido alterando a los conjuntos molares sin que éstos se den cuenta, pero su afán nunca ha sido destruirlos. Si resulta destruido será solamente el costo de su rigidez y de su incapacidad de participar de una oscilación mayor a él, de un movimiento que vincula todas las cosas. En este sentido, creemos útil pensar a las microfisuras como la emergencia de un portal que conecta los dominios de lo molar con lo molecular. En otras palabras, una microfisura corresponde a la frontera sensible, excitable como una boca, y en cuyo umbral se juegan las series de movimientos que transforman a los cuerpos, pero que, siendo más precisos, están constantemente transformando cada cuerpo, aunque éste no lo perciba. No podríamos decir que las microfisuras pertenecen al cuerpo del cual emergen, ya que, no son una parte de él, aunque sí haya que decir que ocurren en él. Más bien, tendríamos que decir que son parte de un movimiento amplio que moviliza todas las formaciones y que pone en contacto todos los sucesos. Es como si las personas –y todo conjunto molar- participaran sin saber del vaivén de la Naturaleza, de un movimiento que le da la posibilidad de existir al mismo tiempo que está constantemente mermando su permanencia unitaria al hacer pasar por ella otras entidades que son las verdaderas infiltradas gestando los verdaderos atentados.

Si decimos que nunca ha sido el afán de la lógica molecular el destruir a la formación molar es porque desde este plano del combate deleuziano no se conciben propósitos, aspectos que serían propios de una voluntad soberana, territorial y demasiado cercana, por ejemplo, a un aparato estatal. Lo que sí concibe Deleuze es un plan completamente neutro y ajeno a toda falla, ignorante de la distribución de partes para una organización como es el caso de las formaciones rígidas, y que implica entrar en lo que considera un asunto que reviste una importancia mucho mayor que el destino molar. Este plan que es completamente neutro es inmanente a las formaciones molecularmente, es decir, está presente en todas las cosas y en todas las programaciones. Se trata de un único y mismo movimiento infinito y siempre presente: un plan de composición que recorre la Naturaleza.

“El ratón y el hombre no son en modo alguno la misma cosa, pero el Ser se dice de los dos en uno sólo y mismo sentido en una lengua que ya no es la de las palabras, en una materia que ya no es la de las formas, en una afectibilidad que ya no es la de los sujetos. Participación *contra natura*, pero precisamente el plan de composición, el plan de Naturaleza, está a favor de tales participaciones, que no cesan de hacer y de deshacer sus agenciamientos empleando para ello todos los artificios” (MM, 262).

Este plan de composición lo entendemos como la vida recorriendo a lo vivo, incluso a una vida que ya no se limita a ser considerada como orgánica, pues la vida ha devenido movimiento y el movimiento se dirá de todas las cosas. Es un vitalismo que ha escapado de los confinamientos de un ser vivo, ya que, tal como aparece en la última cita es el Ser el que se dice de todas las cosas, y será el Ser o el plano de composición nuestro nuevo plano para el combate deleuziano, plano en el que las batallas finalmente se han alejado de los

combatientes para volverse imperceptibles, pero incesantes, moleculares, pero de una amplitud que abarca todas las formaciones, sean éstas pasadas, presentes o futuras:

“La batalla sobrevuela su propio campo, neutra respecto a todas sus efectuaciones temporales, neutra e impassible respecto a los vencedores y a los vencidos, respecto a los cobardes y los valientes, tanto más terrible por esto, nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada, no pudiendo entonces ser captada sino por la voluntad que ella misma inspira a lo anónimo, voluntad que es preciso llamar «indiferencia» en un soldado herido de muerte que ya no es ni cobarde ni valiente, que ya no puede ser ni vencedor ni vencido, completamente más allá, sosteniéndose allí donde se sostiene el Acontecimiento, participando así de su terrible impassibilidad” (LS, 133).

Intentaremos, entonces, salir del plano del combatiente y llegar hasta donde estén esas microfisuras que como pequeñas bocas ponen en contacto lo heterogéneo y pueblan por todos lados a este plan de composición que no cesa de moverse y transformarse.

Bergson y el cine

Resulta ineludible la sensación de estar realizando un descenso microscópico en el lenguaje utilizado por Deleuze cuando somos conducidos desde lo molar a lo molecular, como si de algún modo nos estuviera transmitiendo que el plan de composición se jugara en una realidad diminuta o se tratara del detalle de lo macro. Y, sin duda, que de algún modo sí es correcto señalar que lo imperceptible tiene cierta apreciación microscópica, pero sería aún más preciso señalar que el quedarse en tal apreciación de lo molecular excluiría de forma significativa la riqueza y profundidad de la propuesta deleuziana, en la que molecular y molar

se dice de dos planos distintos e irreductibles⁷ presentes en la Naturaleza. Por esto, la imagen que queremos transmitir implica llevar nuestra atención hacia una comprensión de lo molecular presente en todo momento como la posibilidad de fuga de lo molar, es decir, como una fisura de transformación presente e inmanente a toda gran estructura. En cuanto lo molecular comprende una fisura o un punto de fuga, la comprendemos como un punto que siempre tiende a quedar fuera del campo y que, por lo tanto, es movimiento de fuga imperceptible, siempre huyendo a la captura, pero capaz de mostrarnos en la huida que es pensable una exterioridad al campo, antes que llevarnos hacia un campo diminutamente interior al plano molar. En este sentido decimos con Deleuze que: "...lo molecular, la microeconomía, la micropolítica no se definen de por sí por la pequeñez de sus elementos, sino por la naturaleza de su masa" (MM, 222) y donde la masa se dice de aquello que es inasignable desde un punto de vista molar, en el que las formas se encuentran aún demasiado delimitadas entre sí y para las que la masa -comprendida como una categoría molecular- está siempre escapando como flujo⁸.

⁷ Deleuze en la cuarta parte de la conversación con Claire Parnett recopilada en el texto llamado "*Diálogos*" en 1977 y que se centra en lo que comprende por política, dedica parte de su exposición a describir las diferencias entre líneas molares y líneas moleculares, siendo estas últimas descritas de la siguiente forma: "Para el otro tipo de líneas, el estatuto parece totalmente distinto. Los segmentos no son los mismos: proceden por umbrales, constituyen devenires, bloques de devenir, marcan continuos de intensidad, conjugaciones de flujos. [...] porque las líneas moleculares hacen pasar entre los segmentos flujos de desterritorialización que ya no pertenecen ni a uno ni a otro, pero que constituyen el devenir asimétrico de los dos [...] Y no se trata de una síntesis de los dos, de una síntesis de 1 y de 2, sino de un tercero que siempre procede de otra parte y descompone la binariedad de los dos, puesto que no se inscribe ni en oposición ni en complementariedad con respecto a ellos. Tampoco se trata de añadir en la línea un nuevo segmento a los segmentos precedentes (un tercer sexo, una tercera clase, una tercera edad), sino de trazar 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 [...] Las grandes rupturas, las grandes oposiciones, siempre son negociables; pero la pequeña fisura, las rupturas imperceptibles que vienen del sur, esas no. Decimos «sur» sin concederle mucha importancia. Si hablamos de sur es para señalar una dirección que ya no es la de la línea segmentada. Cada uno tiene su sur, y poco importa dónde esté situado, es decir, cada uno tiene su línea de caída o de fuga" (D, 148).

⁸ En *Mil mesetas* se hace la distinción entre el concepto de clase y el concepto de masa, siendo la primera una formación molar y la segunda molecular, y en la que última continuamente escapa a la primera, aunque ambas

Son conocidos los trabajos filosóficos que Deleuze le dedica al cine, trabajos en los que su principal aliado filosófico pareciera encontrarlo en Henri Bergson. Con él comparte el gusto particular por pensar lo heterogéneo a partir del análisis de oposiciones en la forma de dualismos:

“Son célebres los dualismos bergsonianos: duración-espacio, cualidad-cantidad, heterogéneo-homogéneo, continuo-discontinuo, [...] incluso los títulos que Bergson coloca arriba de cada página de sus libros dan testimonio de su gusto por los dualismos- que sin embargo no forman la última palabra de su filosofía-. ¿Cuál es entonces su sentido? Se trata siempre según Bergson de dividir un mixto según sus articulaciones naturales, es decir, en elementos que difieren de naturaleza [...] Bergson no ignora que las cosas en realidad se mezclan; la experiencia mínima no nos entrega más que mixtos. Pero el daño no está ahí. Por ejemplo, nos hacemos una representación del tiempo impregnada de espacio. Lo lamentable es que no sepamos ya distinguir en dicha *representación* los dos elementos componentes que difieren de naturaleza” (B, 17-18).

En efecto, Deleuze nos muestra con Bergson una instancia metodológica para la filosofía en la que ésta se plantea pensar con la figura de lo heterogéneo la diferencia en sí, es decir, la diferencia incluso dentro unidades coherentes. Esta es la interpretación que le damos a el hecho de que tome la experiencia como percibiendo mixtos, ya que, no se trataría de decir que la experiencia miente y hay otro tipo de verdad, sino de aumentar en sensibilidad la posibilidad del pensamiento. En otras palabras, llevar al pensamiento a una percepción que logra cambiar de plano y de lógica para encontrar nuevas lógicas:

se influyan mutuamente: “Las tentativas de distinguir masa y clase tienden efectivamente hacia el siguiente límite: que la noción de masa es una noción molecular, que procede por un tipo de segmentación irreductible a la segmentaridad molar de clase. Sin embargo, las clases están talladas en las masas, las cristalizan. Y las masas no cesan de fluir, de escaparse de las clases. Pero su presuposición recíproca no impide la diferencia de punto de vista, de naturaleza, de escala y de función” (MM, 218).

“¿qué nos dice Bergson? Que en el mundo de la percepción es siempre así, porque lo que nos es dado son siempre mixtos de espacio y de tiempo; y que eso es catastrófico para el movimiento, para la comprensión del movimiento. ¿Por qué? Porque tenemos siempre tendencia—y es aquí que surge el Bergson más conocido— a confundir el movimiento con el espacio recorrido, intentamos reconstituir el movimiento con el espacio recorrido. Y desde que nos lanzamos a una operación semejante, ya no comprendemos nada del movimiento” (C1, 22).

De este modo, el ejemplo que cobra fuerza con el encuentro entre Bergson y el cine que posibilita Deleuze⁹ es el de la comprensión del movimiento, ya que el movimiento hasta antes de Bergson y el cine habría sido pensado como supeditado al espacio y continuamente conceptualizado como un recorrido, es decir, como la transportación espacial de un cuerpo desde un punto a otro punto¹⁰. Esto habría implicado que lo que primaba al momento de pensar al movimiento fuera su relación con el espacio, lo que nos situaría en una concepción del mismo que refiere a la transportación de una forma que se mantiene inalterada en el proceso de su movimiento y donde lo único que ha cambiado es su ubicación espacial:

“¿Por qué el movimiento es irreductible al espacio recorrido? Es bien sabido, porque el movimiento es en sí mismo el acto de recorrer. En otros términos, cuando reconstituyen el movimiento con el espacio recorrido, ya han considerado el movimiento como pasado, es decir como ya hecho. Pero el movimiento es el acto de recorrer, es el recorrer en acto, el movimiento es lo que se hace.

Precisamente, cuando está ya hecho, sólo hay espacio recorrido, pero ya no hay movimiento” (C1, 22).

⁹ Decimos que el encuentro entre Bergson y el cine es posibilitado por Deleuze, porque según el mismo Deleuze manifiesta, Bergson habría tenido una muy mala percepción del desarrollo del cine, en el que habría visto una nueva treta para pensar el movimiento

¹⁰ Para ser más precisos, Deleuze analiza tres tesis que Bergson postula sobre el movimiento y que Deleuze analiza con el cine como instrumento. Estas tres tesis son explicadas durante las primeras cuatro clases de su primer curso sobre cine, desgrabado por la editorial Cactus y titulado *Cine I: Bergson y las imágenes*.

De este modo, el problema que describe Deleuze se dirige a poder pensar el movimiento más allá de su percepción, la que siempre nos ha dado un mixto, para llegar a concebirlo en su condición pura, es decir, en presente, siendo efectuado y no ya el movimiento realizado en la forma de un recorrido y que lo consideraría a éste siempre como pasado. Deleuze sostiene, entonces, que pensar al movimiento implica poder concebirlo como en acto, hecho que habría sido posible con el desarrollo técnico de la cámara cinematográfica, la que nos brinda una nueva forma de percepción y la oportunidad de percibir el movimiento puro¹¹, es decir, dejar de percibir al movimiento como una instancia molar, como el traslado del cuerpo y poder percibir los movimientos en el cuerpo. Se trata de percibir el plano molecular con sus micro movimientos, las infinitas micro variaciones que no hablan del movimiento de un cuerpo, sino que del movimiento en sí y como proceso de transformación en la materia y no ya en la forma:

“una forma no está en movimiento. Puede tender hacia el movimiento, puede estar adaptada al movimiento, puede preparar el movimiento, pero, en sí misma, es lo contrario del movimiento. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que una forma, estuviera o no actualizada, se actualiza en una materia [...] Lo que se mueve es la materia. ¿Qué quiere decir moverse, entonces? Es pasar de una forma a otra. No es la forma lo que se transforma, es la materia la que pasa de una forma a otra [...]

Pero el movimiento finito es el de una materia que pasa de una forma a otra” (C1, 31)

¹¹ Para Deleuze, el cine crea las “condiciones artificiales” que permiten por primera vez la percepción pura del movimiento: “¿Cuál es el hecho de la percepción cinematográfica? Es que el movimiento no se añade, no se adiciona a la imagen. No hay imagen y después movimiento. En las condiciones artificiales que Bergson efectivamente ha determinado, lo presentado por el cine no es una imagen a la cual se añadiría movimiento, sino que es una imagen-movimiento [...]Lo que las condiciones artificiales del cine vuelven posibles es una percepción pura del movimiento, de la cual la percepción natural era absolutamente incapaz. Nosotros expresaremos esta percepción pura del movimiento en el concepto de imagen-movimiento.” (C1, 28)

Por lo tanto, la materia es flujo en movimiento y que sólo haciendo cortes inmóviles al movimiento podría ser concebida como forma, pero que de manera dinámica tendría que ser pensada como el paso constante, un puro devenir heterogéneo respecto a un estado precedente. En este sentido, que la materia sea entendida como flujo en movimiento quiere decir, en nuestra lectura, que el movimiento remite a una consideración molecular de la materia, como la fuga de la misma materia contenida en la forma. Para Deleuze, pensar al movimiento en presente es ir en la búsqueda de la transformación entre dos estados, o como decíamos antes, el paso entre formas y no el recorrido general de una misma forma. Por ende, lograr acercarse a una consideración del paso de un punto a otro necesita del alejamiento de un planteamiento que se ocupe de los puntos estáticos y logre dar cuenta de lo que ocurre entre ambos puntos:

“Un caballo galopa. Y en efecto tienen dos formas: pueden distinguir la forma del caballo en el máximo de su contracción muscular y la forma del caballo en el máximo de su extensión muscular. Y dirán que el galope es la operación por la cual la materia caballo, el cuerpo del caballo, no deja de pasar, con su movilidad, de la forma A a la forma B y de la forma B a la forma A” (C1, 31).

Para Deleuze el movimiento puro conlleva traspasos entre formas, siendo cada forma no sólo un corte inmóvil del movimiento, sino que también, heterogénea y de otra naturaleza que las otras formas. Son transformaciones que implican saltos cualitativos entre trote y galope, de ningún modo un mismo movimiento que simplemente ha acelerado.

En suma, pensar el movimiento puro implica para Deleuze comprenderlo como ilocalizable, es decir, el movimiento no será lo mismo que el traslado en el espacio, la que sería una comprensión mixta del movimiento. Más bien, el movimiento será el paso entre estados, entre formas, que implica relacionarlo como movimiento de la materia en tanto flujo.

Esto significa que no hay movimiento de partes sin que todo se esté moviendo, ya que, lo propio de un flujo es comportarse como masa, es decir, molecularmente. En este sentido, no se mueve una parte sin que el todo también se mueva: “Y justamente, un cambio de tensión, una diferencia de potencial, no es localizable. Lo localizable son los dos términos entre los cuales la diferencia se establece, pero la diferencia misma concierne a un Todo”. (C1, 61). Es especialmente gráfico el ejemplo de la diferencia de potencial¹², puesto que se trata de movimientos que no se comprenden a partir de un móvil, sino que de un plano completo en el que están ocurriendo movimientos en el modo de diferencias. De este modo, es un movimiento sin sujeto, sin agente, sino que el movimiento es el agente. Se trataría de un plano de movimientos moleculares, donde movimientos locales implican un movimiento general y viceversa. Abrirse al plano molecular implicará concebir el modo en el que el movimiento y las transformaciones son la condición incesante del Todo. Tendremos que ver, entonces, de qué modo es que el cine permitiría acceder a la percepción de lo molecular.

La percepción y la cámara cinematográfica

Resulta particularmente decidor para nuestro propósito que fuera la cámara cinematográfica y no el microscopio el instrumento que fascinara a Deleuze, puesto que interpretamos que a pesar de que con el cine su asunto será pensar al movimiento y luego al

¹² A propósito de la diferencia de potencial, Anne Sauvagnargues explica cómo para Deleuze el individuo no puede ser considerado en independencia del entorno en el que aparece, concepción que para nosotros acompaña el concebir al movimiento como algo distinto del móvil que lo ejecuta y que implica la transformación tanto del Todo como del individuo: “La diferencia de potencial se resuelve mediante una nueva diferenciación que es una verdadera creación y que no preexistía a la puesta en tensión del sistema. No se puede separar al individuo de su medio, y ambos resultan de esa operación de individuación que los produce juntos” (Sauvagnargues, 2004. p. 32)

tiempo¹³, nos resulta especialmente ejemplar en cuanto nos permite, a su vez, plantear la radicalidad de la distinción entre lo molecular y lo molar. Deleuze cuenta que para Pasolini la obra fílmica no tiene valor si es que no es pensada en la relación que manifiesta con un Todo¹⁴ que la excede, es decir, con una dimensión que va más allá de lo que se exhibe en el cuadro. Deleuze articula esta relación entre filme y Todo a partir de tres procedimientos netamente cinematográficos: el encuadre, el plano y el montaje; los que responderían: a los objetos, al movimiento y al Todo, respectivamente¹⁵.

La definición que da Deleuze de encuadre versa del siguiente modo: “determinación de un sistema cerrado, relativamente cerrado, que comprende todo lo que está presente en la imagen” (IM, 27). En otras palabras, el encuadre opera un corte o una selección de lo que queda dentro y fuera de sus márgenes. En primera instancia, esta definición no parece demasiado novedosa y puede resultar evidente, empero, la virtud del cine – y también de ciertas pinturas¹⁶- sería mostrar a partir del recorte que efectúa aquello que queda fuera del cuadro, para lo que Deleuze nos entrega un muy clarificador ejemplo cinematográfico. Dice que en los primeros planos presentes en *La pasión de Juana de Arco*¹⁷, los gestos de María Falconetti constantemente transmiten el punto de vista subjetivo, es decir, a partir de su

¹³ Lo que se manifiesta en los dos libros publicados sobre cine.

¹⁴ “Pasolini dice: «Finalmente, un film no vale nada si no hay un Todo». Y todos los cineastas lo han dicho siempre —pienso en textos de Eisenstein que son también muy impresionantes respecto a esto—. La noción de totalidad en el cine. Si los cineastas se distinguen, si los grandes directores se distinguen, es porque no tienen ciertamente la misma manera de actualizar el Todo. Ni de concebirlo, ni de actualizarlo. Pero la idea de Todo es que siempre existe una totalidad, que hace uno con el film y que tiene una relación variable con las imágenes” (C1, 66).

¹⁵ Nos ocuparemos principalmente de lo que Deleuze refiere acerca del encuadre sin prestar mayor desarrollo a lo que explica respecto del plano y del montaje. Para profundizar en ellos recomendamos las clases de Deleuze sobre cine presentes en la bibliografía y el artículo de Jorge Martín titulado *La imagen-movimiento. Deleuze y la relación Beckett-Bergson*, también presente en la bibliografía.

¹⁶ A modo de ejemplo, en varias ocasiones Deleuze describe la situación de “fuera de campo” presente en el cuadro de Velázquez *Las meninas*, analizado por Michel Foucault.

¹⁷ Carl Theodor Dreyer, *La Passion de Jeanne d'Arc*, (1928).

afectación facial nos permite sentir algo que no vemos, algo a lo que no tenemos un acceso directo, pero que ella observa. Consecuentemente, esos primeros planos nos muestran lo que les es exterior a partir de algo que está en el interior del encuadre. Dicho de otro modo, los gestos de María Falconetti muestran una fuga en el cierre artificial que opera el encuadre, como si la totalidad cerrada del cuadro remitiera a un Todo mayor del que trata el filme, pero que se muestra sólo en la fuga del mismo cuadro. En este sentido, el Todo del filme se expresa mediante la apertura que abren los gestos de la protagonista, pues, indudablemente, son también componentes del Todo los carceleros, los interrogadores, así como también la situación subjetiva de angustia y pesar de Juana de Arco. Todos estos, aspectos a los que accedemos sólo de forma indirecta.

De este modo, Deleuze percibe con los cortes que ejecuta el arte cinematográfico algo que se escapa de los límites de la forma. El marco, en tanto punto de borde o límite de la forma encontraría en su frontera un punto de relación, antes que uno de separación entre un interior y un exterior:

“¿a partir de qué momento se convierte en belleza lo que hay en el marco? A partir del momento en que sabemos y sentimos que el movimiento, que la línea enmarcada viene de otra parte, que no comienza en el límite del cuadro [...] Lejos de ser una delimitación de la superficie pictórica, el marco es casi lo contrario, es lo que le pone en relación inmediata con el exterior” (ID, 325).

Análogamente a la cita, los gestos de Juana de Arco también nos relacionan con su exterioridad, es decir, nos ponen en la presencia de una apertura en el límite de la desesperación exhibida por su rostro doliente. Se trata, entonces, de movimientos al interior del cuadro que también dan cuenta de un movimiento en el Todo, o sea movimientos en y de la protagonista que nos comunican los movimientos de otros personajes, pero que a fin de

cuentas nos transmite un movimiento global, ya no sólo ella en movimiento, sino que, el Todo moviéndose. Esto implica pensar la relación entre interior y exterior como la fuga que socava la estabilidad molar¹⁸ del encuadre tomado como totalidad y que nos pone en presencia de la molecularidad del movimiento más allá de la totalidad cerrada del encuadre.

Esto último resuena con lo explicado en el primer capítulo cuando decíamos que para Deleuze la Tierra es un flujo en constante captura por parte del Estado y de liberación por parte de la máquina de guerra y que ahora, con el cine, podemos decir que es sólo desde una perspectiva molar que el movimiento estaría aparentemente capturado, encapsulado al interior del cuadro, puesto que llegando a una percepción del plano de lo molecular podemos presenciar los infinitos movimientos que la constituyen y que abren la aparente estabilidad molar del cuadro. En suma, el cine nos entrega una percepción molecular de la materia, que en tanto flujo y movimiento se hace presente en el fenómeno de marco – o de fuga del marco- que hay en el recorte que hace el encuadre, específicamente en el modo en que era a partir del límite de la forma del cuadro que apreciamos un movimiento que viene o va hacia afuera, y que, tal como ocurría con *Juana de Arco*, remite a lo local –como los gestos del primer plano- al Todo, es decir, nos va mostrando un movimiento en el Todo.

Es de tal importancia la novedad que trae consigo el cine para Deleuze, que llegará a decir que el cine permite una percepción molecular, lo que significa, si retomamos lo mencionado respecto a Bergson y los mixtos que nos entrega nuestra percepción, que el cine

¹⁸ Nos apoyamos en lo que David Lapoujade refiere acerca de la relación entre lo molecular y la estructura: “justamente las estructuras están bordeadas, atravesadas, chocadas por el flujo de las multiplicidades libres del plano de consistencia. Están penetradas desde el interior por multiplicidades de otra naturaleza. Siempre hay algo que se enloquece o fuga, movimientos de desterritorialización que deshacen las estructuras, singularidades que saltan de un estrato al otro, según comunicaciones transversales aberrantes” (Lapoujade, 2016. p. 213-214).

nos brinda una percepción no humana, en cuanto es capaz de llegar a un elemento que ya no está en la condición de mixtura, sino que el movimiento en estado puro, la fuga de la materia. Esto sería de este modo porque, para Deleuze, con el cine las cosas se agrandan. No se trata de un aumento de tamaño como ocurre con el microscopio, más bien se refiere a un aumento cualitativo, de sensibilidad. Ocurre que con la percepción humana percibimos la materia en estado sólido, es decir, estratificada, endurecida, mientras que con la cámara cinematográfica obtendríamos un acceso a percibirla en un estado líquido:

“Finalmente, lo que la escuela francesa encontraba en el agua era la promesa o la indicación de otro estado de percepción: una percepción más que humana, una percepción que ya no se obtenía de los sólidos, para la que el sólido ya no era el objeto, la condición, el medio. Una percepción más fina y más vasta, una percepción molecular, propia de un «cine-ojo» [...] La conciencia-cámara se actualizaba en una percepción fluyente y de este modo alcanzaba una determinación material, una materia-flujo.” (IM, 121).

Deleuze nos indica que la percepción líquida que el cine haría posible nos pone al tanto de una materia-flujo, lo que significa un ensanchamiento de nuestra capacidad perceptiva y que va más allá de lo meramente cognitivo, puesto que aumenta la sensibilidad de la percepción del movimiento. No se trata de una mejora en nuestra percepción, sino que la posibilidad de acceder a otra percepción que Deleuze comprende como no-humana¹⁹ y que nos pone en contacto con la molecularidad y globalidad del cambio tal y como veíamos con la pregunta

¹⁹ “[...] Comprenden que no hay problema en sostener este punto de partida del cine-ojo de Vertov. Y su tema lancinante: «La cámara no les otorga un ojo mejorado, evidentemente no mejora vuestro ojo. Es otro ojo». Yo decía que se tratará de una percepción no-humana. No quiero olvidar un aspecto de Vertov: se tratará desde el comienzo de la percepción no-humana o del ojo no-humano de la conciencia revolucionaria. Es decir, hay un problema que dejé de lado, puesto que apelaría a imágenes que ya no son las imágenes movimiento. Es un problema que reencontraremos a fin de año, u otro año, o alguna vez, a saber: el problema del sujeto de enunciación en el cine. Pero el sujeto de enunciación no tiene nada que ver con el sujeto que percibe” (C1, 224)

“¿*Qué ha pasado?*”. El avance que significa la cámara de cine es posibilitar la sensibilidad del cambio imperceptible, ya que, en el cine, la relación con un Todo está siempre inmanente a cada escena del film²⁰ como si se tratara de una atmósfera o un cambio climático en el que ya no hay sujeto que protagonice el conflicto –aunque evidentemente aquello también acontezca en un filme–, ahora se tratará del conflicto mismo y no sus personajes. El objetivo para Deleuze será poder ver cómo este conflicto es un conflicto local que al mismo tiempo conlleva una transformación del Todo:

“De modo que no hay ni cosa ni conciencia. ¿Por qué? Porque lo que llamamos «las cosas» son imágenes, son excitaciones, vibraciones. ¿Qué es la mesa? Es un sistema de excitaciones, de vibraciones [...] Los físicos nos hablan de tres estados de la materia: estado gaseoso, estado líquido, estado sólido. Esto nos interesará mucho para la imagen cinematográfica. ¿Qué son? Y bien, se definen ante todo por movimientos moleculares de tipos diferentes. [...] ¿Qué es mi conciencia? Es una imagen-movimiento entre las otras. ¿Mi cuerpo? Es una imagen-movimiento entre las otras.

Ningún privilegio de una conciencia, ningún privilegio de una cosa” (C1, 149)

En otras palabras, en la percepción molecular lo percibido se presenta como aumentado²¹ hacia la vibración de la materia. Han caído las líneas de separación de las formas, todas las cosas, los objetos, los personajes, se encuentra pasando entre uno y otro, de uno a otro: la materia se ha agujereado. Dicho de otro modo, hay aberturas en la materia que hace que las moléculas pasen de una a otra, una en otra, para la que su estado sólido, líquido o gaseoso

²⁰ Para Deleuze el Todo del film es expresado desde el elemento técnico del montaje que articula las escenas: “es por eso que hay una operación fundamental. Hasta ahora, en el punto en el que estamos, el Todo no es captable ni definible independientemente de esa operación llamada montaje” (C1, 74).

²¹ A propósito de la percepción molecular, Deleuze la asocia con la presencia de agujeros en la materia: “Literalmente las cosas se agrandan, devienen primeros planos [...] Es que en ese momento la cosa se agujerea. Cuánto más grande, más agujereada. Sólo accederán a la percepción molecular, si desembocan en el agujero de cada cosa [...] cada cosa tiene su manera de estar agujereada, no hay dos cosas que lo estén de la misma manera. Eso es el intervalo. A través suyo obtienen un mundo típicamente parpadeante. Parpadea en todas partes a ritmos diferentes. Es la vibración de la materia” (C1, 244)

sólo dependerá de la fluidez con la que puedan fluir, pero que no implica en ningún caso su detención. En este plano el conflicto está por todas partes sin jerarquía, sin protagonistas, es decir, el conflicto ha devenido movimiento, un puro movimiento por todas partes. El dolor de Juana de Arco ya no remite a una emoción propia del personaje, sino que más bien habla del dolor mismo, un dolor asubjetivo que es pura sensibilidad de moléculas que han cambiado su vibración. El ejemplo que toma Deleuze es el de otro famoso primer plano, esta vez de Ingmar Bergman en el filme *Persona*²², cuando los rostros de Bibi Andersson y Liv Ullmann se vuelven un mismo rostro:

“De allí la famosa imagen de *Persona* en la que una parte del rostro de la actriz y otra parte del rostro de la enfermera van a componer un rostro en primer plano, un rostro que no es el producto de su semejanza, sino que es el nivel de todo rostro, del rostro cualquiera cuando ha perdido simultáneamente su socialización y su individuación. Es un rostro que ya no está individuado. Ya no está individuado relativamente, ya que es siempre un rostro de mujer. Pero *un* en el sentido de un artículo indefinido. Sí, es un rostro, pero al mismo tiempo no es una individuación de nadie” (C1, 310).

Deleuze encuentra en esta escena un movimiento que fuga de la persona individual y nos conduce hacia un sentir ya no humano, sino que, impersonal. Es la vida fugada del cerco subjetivo, mostrándose pura, desnuda en la afección del rostro en primer plano y en el que ambos personajes se han encontrado en la simetría de su contorno, es decir, se ha introducido una en la otra volviéndose ninguna de las dos. En el borde de sus rostros se ha producido una abertura que hace que se ingresen mutuamente, movimiento que las transforma en algo distinto de sí y de lo que eran:

²² Ingmar Bergman, *Manniskoatarna*, 1966.

“Se trata del rostro en su desnudez. [...] En otros términos, ¿qué es lo que surge, que es esa desnudez? Es el rostro como la cosa menos humana del cuerpo. El primer plano es el rostro en su desnudez, arrancado de su humanidad, devenido inhumano. Bien, un rostro devenido inhumano [...] sólo puede ser definido en su desnudez o en su propia inhumanidad bajo la siguiente forma: expresa un afecto o afectos. Y si se distingue no es en nombre de una distinción propia de los individuos, sino en nombre de otro tipo de distinción, la de los afectos. Y si los afectos se distinguen, no lo hacen en absoluto como personas [...] Diré que un afecto es siempre singular pero nunca individuado. Ni general ni individual. Entonces, añadimos por el momento que el rostro en su desnudez, en su inhumanidad, es la expresión de un afecto puro, es decir de una esencia singular que no tiene nada que ver con una persona o un individuo” (C1, 312).

En el primer plano de *Persona*, el rostro fusionado de las protagonistas ha perdido su carácter humano y esto lo ha vuelto todavía más vivo en cuanto se ha vuelto más intenso, más expresivo. Pero no se trata de gestos traducibles a palabras, aunque podamos hablar de ellos y decir que sus afectos parecen tristes, nostálgicos, pero no será el mismo concepto de afecto que describe Deleuze. Para él, se tratará de la expresión de un gran afecto, el afecto del Todo, es decir, de un cambio que va ocurriendo en el rostro, pero también en los márgenes y hacia afuera de los mismos, hasta abarcar “un cambio en el Todo”²³. Es un gran movimiento ilocalizable, o bien localizable al costo de cercenar el movimiento molecular, es decir, de endurecerlo y encapsularlo dentro de los márgenes definidos de las protagonistas. En este sentido, para Deleuze el cine nos pone en la posibilidad de pensar, entonces, una vida que ya no tiene protagonista, una vida climática, que es global a la vez que molecular, puesto que

²³ “Un movimiento, entonces, expresa un cambio más profundo. Lo cual Bergson traduce a veces muy duramente cuando dice que «una traslación implica finalmente una transformación». La transformación, como cambio de un Todo, es más profunda que la traslación, es decir el movimiento como relación entre partes. En un texto de *La evolución creadora*, dirá «que más allá de la mecánica de la traslación, había que imaginar una mecánica de la transformación”. (C1, 50).

para el plano de lo molecular todas las cosas están en contacto y siendo mutuamente afectadas en una:

“[...] contigüidad extrema, en un abrazo de dos sensaciones sin similitud [...] algo pasa de uno a otro. Este algo sólo puede ser precisado como sensación. Es una zona de indeterminación, de indiscernibilidad, como si cosas, animales y personas hubieran alcanzado en cada caso ese punto en el infinito que antecede inmediatamente a su diferenciación natural. Es lo que se llama un afecto [...] Únicamente la vida crea zonas semejantes en las que se arremolinan los vivos” (QLF, 175).

Deleuze ha alcanzado una nueva sensibilidad para pensar la vida, la que se ha vuelto movimiento antes que organismo organizado y diferenciado²⁴. En el caso de la cita se trata del movimiento que arremolina la vida, pero también sabemos que hay más tipos de movimientos, ya que, en definitiva, será el movimiento del Todo el que pueda ser pensado como vivo o, más bien, la vida expresándose como movimiento y atravesando molecularmente todas las cosas:

“lo viviente como microcosmos, es decir, lo viviente como no comparable a un objeto sino al Todo [...] si lo viviente es comparable al Todo, es porque el Todo –es decir lo que se hace— es lo Abierto, y lo viviente es naturalmente abierto. ¿Abierto sobre qué? Lo propio de lo viviente es estar abierto sobre lo Abierto. Está abierto sobre el Todo, pero el Todo mismo es lo Abierto” (C1, 55).

Podemos ver en qué sentido Bergson es un aliado para Deleuze, ya que con él puede articular una concepción del Todo que no se concibe como totalidad cerrada, sino que como lo propiamente abierto, abierto sobre sí como un movimiento de mutación. Que el Todo sea

²⁴ El problema del organismo en cuanto organización de los órganos en torno a un ser vivo que los posee es ampliamente tratado en el primer capítulo de *El Anti Edipo*.

además lo que se hace quiere decir que en él acontece la efectuación de la producción²⁵ de la apertura, puesto que constantemente en el Todo se actualiza el movimiento que lo abre, lo que implica entender al Todo y al movimiento no como algo ya pasado, como si fuera un movimiento realizado, sino que, un movimiento realizándose. Un puro movimiento en el que el Todo y el movimiento de apertura serían contemporáneos el uno al otro. Hemos desembocado de la alianza con Bergson en una nueva alianza deleuziana, esta vez la que surge del encuentro con Spinoza, cuando el Todo abierto se acerca a la idea spinozista de la Naturaleza naturante.

Spinoza como medio

En Deleuze la transición que hacemos desde el cine y Bergson hacia Spinoza se da como un elemento natural²⁶, es decir, como si estos autores formaran parte de una misma tradición²⁷, aun cuando esta tradición no exista más que en la línea que en el mismo Deleuze

²⁵ “«El Todo no está dado ni es dable, de acuerdo. ¿Debo sacar la conclusión de que el Todo no tiene sentido? No. Aquello quiere decir que no es del orden de lo dado. ¿De qué orden podría ser, entonces? Es del orden de lo que se hace y no deja de hacerse. Ustedes recuerdan, esto remite a cosas que hemos visto la última vez. Lo que se hace y no deja de hacerse es la duración, es la creación de un algo nuevo a cada instante, es el instante siguiente que continúa el instante precedente en lugar de reproducirlo. Es la producción de algo nuevo. Forzosamente, dirá él, el Todo no está dado ni es dable. Una vez más, es lo que se hace, es la duración. Es muy curioso todo eso. Comprendan, tampoco quiere decir algo complicado cuando dice que el Todo es lo Abierto” (C1, 54-55).

²⁶ Nos apoyamos en lo que François Zourabichvili ya describiera respecto a Deleuze y su relación con sus autores “amados”: “Recíprocamente, en sus trabajos así llamados independientes, la presencia o insistencia de autores amados no es menos importante que la del comentador en sus monografías [...] más aún cuando, los conceptos enunciados en estas obras suelen proceder por desvío e interpenetración de motivos de otras procedencias. Las más de las veces, pues, atribuimos sólo a Deleuze los enunciados propuestos. ¿Es Deleuze spinozista, nietzscheano, bergsoniano? Lo que pertenece a Deleuze y a los demás es apenas discernible, y no puede ser evaluado en términos de autenticidad o influencia” (Zourabichvili, 2004. p.12-13).

²⁷ Deleuze manifiesta en los diálogos con Claire Parinet su intención por adscribir a lo que él llamaba una tradición filosófica paralela a la gran tradición de la filosofía: “No soportaba ni a Descartes, los dualismos y el Cogito, ni a Hegel, las tríadas y el trabajo de lo negativo. Prefería a ciertos autores que daban la impresión de formar parte de la historia de la filosofía, pero que en realidad escapaban a ella en ciertos aspectos o en todos: Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson” (D, 20).

se traza sin que fuera necesariamente así definida por ellos mismos. Se trata de contigüidades moleculares posibles de percibir en el uso de un lenguaje común, pero de forma más amplia, en la persecución de una idea que se transmite siempre huidiza, siempre en movimiento²⁸, pero que nos deja sumidos en la apreciación de atmósferas ritmadas en los diferentes momentos. Por esto, y a pesar de que la transición de uno a otro autor va acompañada de una aparente naturalidad, no nos parece que se trate siempre del mismo Deleuze. Se vuelve importante sentir los cambios de tonalidad que nos recuerdan la importancia que tomara en *Mil mesetas* la novela corta y la pregunta ¿qué ha pasado?, y así poder pensar en el cambio molecular que conllevan los pasajes entre los diferentes momentos de su obra y, en este caso, del encuentro con Bergson y el cine hacia el encuentro con Spinoza. Es así como en este punto nos proponemos percibir tanto la afinidad con Bergson como el cambio de atmósfera, sopesar el movimiento que permite cierta continuidad al mismo tiempo que ha generado una transformación, es decir, como una afinidad al interior de las diferencias o, lo que sería lo mismo en este caso, una diferencia al interior de la afinidad. Esta aseveración que enunciamos la vemos manifestarse en el pasaje que experimenta la concepción del Todo del cine hacia la concepción de Naturaleza en Spinoza²⁹. En el primer caso y como dijimos

²⁸ En este sentido, no extraña que el libro ya mencionado de David Lapoujade haya sido titulado como *Los movimientos aberrantes* y que en su inicio el autor eligiera las siguientes palabras: “Cuál es el problema más general de la filosofía de Deleuze? El pensamiento de Deleuze no es una filosofía del acontecimiento, ni una filosofía de la inmanencia, tampoco una ontología de los flujos o de lo virtual. Demasiado sabias, la mayoría de estas definiciones suponen o prejuzgan lo que está en cuestión. Habría que partir más bien de una impresión de conjunto, a riesgo de corregirla más tarde. ¿Cuál es el rasgo distintivo de su filosofía? Lo que interesa ante todo a Deleuze son los movimientos aberrantes. La filosofía de Deleuze se presenta como una filosofía de los movimientos aberrantes o de los movimientos “forzados”. Constituye la tentativa más rigurosa, la más desmesurada, también la más sistemática, de inventariar los movimientos aberrantes que atraviesan la materia, la vida, el pensamiento, la naturaleza, la historia de las sociedades” (Lapoujade, 2016. p.11).

²⁹ Deleuze no usa el mismo lenguaje en todas sus obras, pero creemos que es posible establecer cierto grado de continuidad en sus conceptos. De este modo, lo que cuando se trata de Spinoza es denominado Naturaleza o Dios, cuando se trata del cine es denominado Todo. En ningún caso indicamos que se trata exactamente de lo mismo, pero esta diferencia creemos que se debe a que se aboca a problemas que han cambiado con cada autor. Lo que consideramos que permite trazar esta línea contigua es la presencia de lo que ocupa a esta tesis,

anteriormente con ocasión del movimiento del rostro en el primer plano, la emergencia de un gesto implicaba un cambio en el Todo, pero todavía con la posibilidad de que lo que prime sea nuestra apreciación del rostro, es decir, de la formación singular que aparece ante nosotros, a pesar de que luego enmarquemos dicha imagen en un proceso que la vincula con el Todo que el filme expresa. En otras palabras, la percepción molecular nos mostraba en primer lugar el movimiento de una imagen que reflejaba la presencia de un medio exterior y más amplio. No será exactamente igual con Spinoza, pues, como veremos a partir de nuestra apreciación de los textos, desde el plano que crea Deleuze en el encuentro con el filósofo del siglo XVII será el punto de vista del Todo el que prime a la hora de pensar el movimiento, y aunque existan procesos de individuación en lo que Deleuze nos presenta, éstos estarán siempre supeditados a un plano mayor que la individuación que busca posicionarnos en el punto de vista de la Naturaleza, comprendida como movimiento incesante de composición:

“Todo cuerpo es un cuerpo compuesto, de acuerdo. Y de composición en composición -se trata siempre de la idea de Spinoza de que existe una composición de las relaciones al infinito- se llegará a la naturaleza entera. ¡La naturaleza entera es un individuo! [...] Y en efecto, la naturaleza entera es el conjunto de todas las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud” (EMS, 329).

Es así como, a pesar de que se concibe la presencia del cuerpo individuado, éste es comprendido ya como una composición, es decir, como un elemento que se vive en constante variación, y de cuerpo en cuerpo o de “composición en composición” nos encontramos con la Naturaleza como la gran composición, el gran individuo que en sí mismo es el gran

es decir, poder articular una estampa deleuziana que también apreciamos en el análisis del movimiento y que le permite proponer a la Naturaleza como producción de sí misma y que en este caso remite a entender a la Naturaleza como un Todo que está abierto sobre sí.

movimiento de todos los cuerpos ¿No es esto lo más lejos que hemos estado de la relación del Estado y la máquina de guerra? Ya se ha vuelto irrelevante la figura de la oposición, pues ahora estamos frente a la inmanente relación de los cuerpos que nos sitúan en el punto de vista de la Naturaleza. Con Spinoza, el vitalismo de Deleuze ha pasado de la situación de enfrentamiento, como con la máquina de guerra y el Estado, a un medio que habla de movimientos y composición.

Para Deleuze, es como si, de cierta forma, fuera el mismo Spinoza quien se vuelve un medio con el cual componer su propio pensamiento. De ahí que no resulte sorprendente que las clases que hiciera Deleuze sobre Spinoza, que han sido editadas por la editorial Cactus fueran tituladas: *En medio de Spinoza*³⁰, lo que más que significar estar en la mitad, pareciera indicar que se está sumergido, rodeado inmerso en un medio de composición mayor:

“...una sola Naturaleza para todos los cuerpos, una sola Naturaleza para todos los individuos, una Naturaleza que es ella misma un individuo capaz de variar de una infinidad de maneras [...] estar en medio de Spinoza significa estar sobre este plano modal, o más bien instalarse en este plano, lo cual lleva consigo un modo de vida, implica una manera de vivir. ¿Qué es exactamente este plan, y cómo se construye -ya que es a la vez plenamente plan de inmanencia, y no obstante debe ser construido- para vivir de una manera spinozista? (SFP, 149-150)”

Es por esto que, para Deleuze, pensar *en medio de Spinoza* significa, más allá de toda comprensión metafórica, una transformación efectiva. Franquear una línea de la propia individualidad y ser transformado. Ser compuesto y descompuesto al punto de empezar a

³⁰ Deleuze, G. (2008) *En medio de Spinoza*. (2a ex). Bs As: Cactus

moverse en el medio líquido que Spinoza parece evocarle o, como dice Deleuze, aprender a nadar:

“Nadie puede negar que saber nadar es una conquista de existencia. Es fundamental, ¿comprenden?

No es obvio. Conquistó un elemento. Conquistar un elemento es nadar, es volar... Todo eso es formidable. ¿Qué es no saber nadar? No saber nadar es estar a merced de los encuentros con una ola. Ustedes tienen el conjunto infinito de las moléculas de agua que componen la ola. Digo que es una ola porque estos cuerpos más simples que llamo «moléculas de agua» pertenecen ya a un cuerpo: el cuerpo acuático, el cuerpo del océano, el cuerpo del estanque, etc” (EMS, 426).

Y finalmente el cuerpo de la Naturaleza. Saber nadar, por lo tanto, implica un conocimiento vivido y que le da a la idea de composición un cariz de participación con el elemento, mezclarse con él y hacer que los componentes de uno y otro transiten. Deleuze dirá: “un modo de andar” (EMS, 204) que no se entiende aislado del suelo por el cual se transita, así como no se comprende el encuentro con Spinoza sin un tránsito de Deleuze hacia él³¹, tránsito que lo modifica necesariamente, íntimamente, pero en una intimidad que lo saca de sí, que lo saca de donde estaba antes del encuentro. En otras palabras, un agenciamiento.

“Existe un agenciamiento Spinoza: alma y cuerpo, relaciones, encuentros, capacidad de ser afectado, afectos que realizan esa capacidad, tristeza y alegría que cualifican esos afectos. [...] Spinoza el imperceptible, siempre en el medio, siempre huyendo, aunque apenas se mueva [...] el Alma y el Cuerpo, y el alma no está ni encima ni dentro, está «con», está en el camino, expuesta a todos los contactos, a todos los encuentros, en compañía de todos los que siguen el mismo camino, «sentir con ellos, captar al vuelo la vibración de su alma y de su carne»” (D, 72)

³¹ “Sobre Spinoza he trabajado con más seriedad, según las normas de la historia de la filosofía, y él es el que más me ha dado la impresión de ser algo así como una corriente de aire que te empuja por la espalda cada vez que lo lees, algo así como una escoba de bruja sobre la que él te hace cabalgar. A Spinoza ni siquiera se le ha empezado a comprender” (D, 20).

Estar sumergido en el medio que Spinoza provee es olvidarse de él, pues se ha vuelto imperceptible del mismo modo que olvidamos que respiramos. Sin embargo, no significa estar en un medio cualquiera, es una atmósfera que precisaría de ciertas adaptaciones para ser respirable y que exige concebir la vida de un modo particular. Para Deleuze de esto se trataría vivir, es decir, expresar un modo de andar que implica componerse con otros cuerpos y sobre un plano de inmanencia en el que ninguna existencia tiene mayor valía que otra, pues todas expresan de la misma manera el plan de la Naturaleza³². Tanto es así, que no se refiere a un tipo de conocimiento teórico, pues pareciera que para Deleuze llegar al plano de inmanencia no es sólo asunto de definirlo conceptualmente, sino que es necesario vivir de un modo que logre componerse en este plano.

“Es como si uno se descubriera spinozista, llegara al medio de Spinoza, fuera aspirado, arrastrado al sistema o la composición. [...] ¿Quién es spinozista? A veces, ciertamente, el que trabaja «sobre» Spinoza, sobre los conceptos de Spinoza, siempre que lo haga sin escatimar el reconocimiento y la admiración. Pero también el que, sin ser filósofo, recibe de Spinoza un afecto, un conjunto de afectos, una determinación cinética, un impulso, el que hace de Spinoza un encuentro amoroso”

(SFP, 157-158).

³² Esta idea es explicada ampliamente por Deleuze bajo el concepto de Univocidad, tema que no ha sido tocado directamente en esta investigación, pero que creemos ha sido expuesta de manera matizada. De cualquier forma, agregamos las siguientes citas a modo de guía para quien le interese ahondar en esto: “Ven bien que Spinoza profundiza al máximo su oposición a toda una tradición filosófica, la tradición de lo Uno superior al ser. Lo que él va a producir -creo que es una característica de Spinoza- es la filosofía más anti-jerárquica que jamás se haya hecho [...] En efecto, si hay univocidad del ser, si es lo uno lo que depende del ser y no el ser lo que depende de lo uno; si no hay más que el ser y aquello de lo cual el ser se dice; y si aquello de lo cual el ser se dice es en el ser, si el ser comprende aquello de lo cual se dice, lo contiene desde el punto de vista de la inmanencia; entonces, de una cierta manera que habrá que llegar a determinar, todos los seres son iguales” (EMS, 44-45). A su vez, Michael Hardt en su libro sobre Deleuze: “*Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*” también nos entrega una definición: “*La univocidad significa precisamente que el ser está expresado siempre y en todas partes en la 'misma voz'; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos*” (Hardt, 2005).

El resultado de este encuentro –pero también el resultado de todo encuentro en Deleuze- es la transformación de los cuerpos que se encuentran. En este sentido, que diga que el spinozista es aquel que ha recibido un afecto de Spinoza no corresponde solamente a una dimensión del afecto que habla de algo amoroso, sino que, y como veremos, significará verse afectado, es decir, alterado, modificado, siendo ésta la condición propia de los cuerpos. Con todo, precisamos decir que para Deleuze el estatuto del cuerpo es la transformación, así como la Tierra y la materia se comprendían como fluido. Un cuerpo será ya lo que se transforma y se compone con otros cuerpos, es decir, su existencia es en movimiento. De este modo, la Naturaleza como medio de todos los cuerpos es el plano de inmanencia que es definido por los encuentros, los choques que alteran los cuerpos que se encuentran y que nos dicen que vivir es el hecho de ser afectado, de variar porque es el plano entero de la Naturaleza el que está variando y existir en él no puede hacerse más que participando de esta permanente variación.

El cuerpo afectado

Comenzamos este último momento del segundo capítulo trayendo la reivindicación del cuerpo respecto del alma y el asombro que éste suscita en Spinoza y con el que Deleuze hace eco: “Escuchen, paren con el alma, con la conciencia, etc., deberían más bien primero intentar ver un poco lo que puede el cuerpo. ¡Ni siquiera saben lo que es el cuerpo y vienen a hablarnos del alma!” (EMS, 42), frase con la que retoma aquella famosa cita de Spinoza³³ y que aspira a asombrarse con el cuerpo para poder pensarlo de forma activa, haciendo del

³³“No sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo” (Ética, III, 2, escolio).

pensamiento del cuerpo un modo de vivirlo también, ya que, de lo contrario continuaríamos perpetuando la supremacía de aquella tradición a la que ya nos hemos referido y que Deleuze rastrea desde Platón, momento en el que habría sido ubicado un mundo de las ideas por sobre el plano material³⁴.

Encontramos dos usos de la voz cuerpo en la obra de Deleuze sobre Spinoza. Ambos tienen en común el designar un individuo, es decir, una formación que se distingue de otras, pero en todos los casos es impensable desde un punto vista estático, lo que quiere decir que se trata más de un proceso de individuación que de un individuo, de un devenir que de un destino o de un movimiento diferenciado y diferenciante que de una diferencia esencial. El primer uso es el menos habitual y más amplio de la palabra:

“Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen [...] Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una fuerza anónima (fuerza de existir, poder de afección). De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo. El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades” (SFP, 155).

³⁴ Michael Hardt confirma el interés de Deleuze por situar al cuerpo en igual importancia que el alma: “No obstante, los intereses de Deleuze apuntan en una dirección muy diferente. Según él, el peligro real consiste en que se dé prioridad al atributo del pensamiento sobre los demás atributos, que se dé prioridad al espíritu sobre el cuerpo. Esta concepción intelectualista de la ontología no sólo destruiría la univocidad del ser, sino que además subordinaría cualquier concepción material y corporal del ser a la esfera intelectual” (Hardt, 2005. p. 162)

En esta definición no se hace la distinción que usualmente reconoce Deleuze en Spinoza entre cuerpo y alma, y es usada para definir lo que logra diferenciarse en la Naturaleza al mismo tiempo que la constituye. En este sentido, se trata de las partes, aunque el estatuto de la parte respecto del todo no es necesariamente el de una diferenciación taxativa, ya que, no se puede perder de vista el horizonte de fondo que significa el plano de composición mayor que es la Naturaleza, y desde el cual los cuerpos continúan considerándose como elementos expresivos de la misma³⁵. La otra definición que encontramos del cuerpo es la que lo diferencia del Alma –o el pensamiento–: “En efecto, ¿qué es un cuerpo? Un cuerpo es un modo de la extensión. Un alma es un modo del pensamiento [...] O sea, mi alma es una manera de pensar, mi cuerpo es una manera de extender, de ser extenso” (EMS, 47). Esta definición corresponde a lo que Deleuze explica como paralelismo en Spinoza, en el que el cuerpo en tanto extensión y el alma en tanto pensamiento corresponden a los dos atributos que somos capaces de conocer y que funcionarían en paralelo. Dicho de otro modo, no ocurre algo en un atributo sin que en el otro también surjan modificaciones³⁶. Lo que aquí deseamos recalcar con este fugaz paso por la univocidad y el paralelismo de los atributos, es que el asombro por el cuerpo implica necesariamente igualar su importancia respecto del alma, ya que, ambos son atributos de una misma Naturaleza que se expresa a través de ellos.

“Desde el punto de vista de Spinoza, esta proposición es ininteligible. Si soy una manera de ser que se expresa igualmente como manera de la extensión y como manera del pensamiento, es decir como cuerpo y como alma, o bien mi cuerpo y mi alma padecen igualmente, o bien actúan igualmente.

Jamás se ha soldado mejor el destino del hombre al cuerpo. [...] En otros términos, siempre tienen

³⁵ Esta idea remite a lo que ya anticipamos bajo la idea de Univocidad que no es tratada en esta tesis.

³⁶ Deleuze lo define de la siguiente manera: “[...] se pueden llamar «paralelas» dos cosas o dos series de cosas que se hallan en una relación constante, de manera que nada haya en la una que no tenga en la otra un correspondiente, hallándose excluida toda causalidad entre ambas” (SPE, 101).

los dos a la vez. Jamás pueden juzgar vuestra alma por encima de vuestro cuerpo y vuestro cuerpo por encima de vuestra alma ¡Jamás! Uno y otra son la misma manera expresada en dos atributos”

(EMS, 49)

En este sentido, el asombro por el cuerpo no supera al asombro por el alma, más bien tendremos que decir que asombrarse por uno es asombrarse necesariamente por el otro también, pues ambos se encuentran soldados mutuamente de un modo que será necesario precisar.

Creemos que en la primera definición que dimos del cuerpo, aquella que considera también al alma, hay algo infinitamente sorprendente para Deleuze y que se tendrá que decir tanto de lo extenso como del pensamiento, es decir, que éstos no han encontrado su límite:

“En esto consiste lo prodigioso, tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen, y se descomponen siguiendo leyes complejas [...] es así un orden de composición y descomposición de relaciones que afecta sin límite a la naturaleza entera” (SFP, 29).

En otras palabras, que aún no sepamos lo que puede un cuerpo implica que cualquier límite que se le concedamos con Spinoza tendrá que ser suspendido y puesto en duda. No saber de lo que el cuerpo y el pensamiento son capaces es comprender que el límite de ambos no ha sido alcanzado³⁷ y, siendo más precisos, es un límite³⁷ que desde el spinozismo de Deleuze sería imposible de alcanzar. De este modo, la función del límite para Deleuze sería, así como con el cine y el encuadre, la ubicación en el que el movimiento es efectuado. En este sentido,

³⁷ Similarmente Michael Hardt menciona respecto a Spinoza: “La física spinoziana es una investigación empírica destinada a tratar de determinar las leyes de la interacción de los cuerpos: los encuentros de los cuerpos, su composición y descomposición, su compatibilidad (o componibilidad) y su conflicto. Un cuerpo no es una unidad fija con una estructura interna estable o estática. Por el contrario, un cuerpo es una relación dinámica cuya estructura interna y cuyos límites externos están sujetos a cambio” (Hardt, 2005. p. 182).

el contorno de un cuerpo antes que ser el límite de su forma será el lugar en el que éste cambiará de forma, por ende y siendo más precisos, más que a un lugar, el límite referiría a un momento de pasaje entre formas.

“Caminan en el bosque tupido. En otros términos, en el bosque potente. Tienen miedo. Avanzan y poco a poco el bosque se aclara. Están contentos. Llegan a un sitio y dicen: «Uf, he aquí el lindero». El lindero del bosque es un límite. ¿Eso quiere decir que el bosque se define por su contorno? ¿Es un límite de la forma del bosque? Podemos decirlo, no es que no se pueda. Pero es un tipo de límite que está mal definido como límite de la forma. [...] Lo que muestra que no es un contorno es que ustedes no pueden indicar el momento preciso en que ya no es bosque. ¿Estaban ya en el sotobosque? ¿Cómo han pasado del bosque al sotobosque y del sotobosque al malezal? No necesito esforzarme mucho para decir que había una tendencia. Esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacía el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno. La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más” (EMS, 380).

El que no podamos designar el lugar preciso en el que termina o empieza el bosque, lo interpretamos como la imposibilidad de encontrar en el plano de inmanencia líneas rectas que funcionen como puntos fijos. Es una definición que hemos venido persiguiendo desde el inicio del capítulo y que nos indica que desde el punto de vista de la Naturaleza que se mueve sobre un plano inmanente y molecular, todo está en movimiento porque lo que se nos aparece son los límites como puntos de tensión y no como fronteras. Comenzamos a sentir que lo que distingue a los cuerpos entre sí es su potencia, o sea, su capacidad de franquear los límites, superar umbrales y, en definitiva, de verse afectado en sus límites para vivir transformaciones. Esta capacidad de ser afectado remite a la singularidad del mismo cuerpo,

ya que, no hay dos cuerpos que se afecten de la misma manera, ni un cuerpo que en algún momento no esté siendo afectado, puesto que la potencia del cuerpo es efectuada –llevada a su límite- en cada momento³⁸, pero se mantiene incógnita para cada momento que le suceda.

Es como si la apertura de lo abierto del Todo que veíamos con Bergson y el cine es ahora manifestada en cada cuerpo que encuentra su límite a cada momento, pero que se extiende sobre él en el siguiente momento. Se trata de una apertura hacia el porvenir con la que ahora trazamos una nueva línea entre los autores de los que Deleuze se nutre, una línea que esta vez nos conduce hacia Nietzsche, quién a pesar de ser escasamente nombrado en esta investigación es alguien que ha estado siempre presente en lo que hemos podido mostrar del pensamiento de Deleuze:

“¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas [...] Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más «sorprendente»” (NTF, 60).

El plano inmanente de composición spinozista encuentra su paralelo en el campo de fuerzas nietzscheano y en el que el azar de una tirada de dados afirma la multiplicidad de posibilidades para el cuerpo en devenir³⁹, un cuerpo que como no ha conocido su límite

³⁸ “Comprendan lo que dice Spinoza: «No se equivoquen, en los dos casos vuestro poder de ser afectado está necesariamente completo. Sólo que ustedes siempre tienen las afecciones y los afectos que merecen en función de las circunstancias, comprendidas las circunstancias exteriores. Pero un afecto sólo les pertenece en la medida en que contribuye a completar actualmente vuestro poder de ser afectado” (EMS, 463)

³⁹ “Los dados lanzados una vez son la afirmación del *azar*, la combinación que forman al caer es la afirmación de la *necesidad*. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple” (NTF, 41).

todavía se concibe como pura potencia de ser como expresión de la Naturaleza. Tal era la situación de un bosque que no puede ser definido por su contorno, sino, por “su potencia de proliferar árboles hasta que ya no pueda más”.

Se ha alcanzado una nueva altura para el combate deleuziano en la que ya no hay guerra posible, a no ser que se entienda que el bosque está en guerra consigo mismo. Dudamos entonces de la necesidad de remitir el combate a la guerra, no porque en el plano de composición reine una atmósfera de paz, sino que, porque ya no se trata de capturar soberanías. El bosque no está en disputa con el desierto por la tierra como lo hacía la ciudad al crear la línea recta que transformaba en muros y que le daba un territorio soberano. Al contrario, aquí el bosque es comprendido como expresión que no cesa de expresarse, que se rebalsa sobre sí para proliferar árboles y modificar su contorno, encontrándose a cada instante victorioso⁴⁰. A diferencia de la muralla como límite de la ciudad, la caminata por el bosque nos sitúa en los términos que planteaba la pregunta por lo que *ha pasado*, pregunta que se vuelve un asunto difuso para el sujeto cognoscente, molar y soberano, en la medida que entre bosque, sotobosque y malezal no corren líneas continuas, sino más bien, líneas quebradas que en su zigzag expresan la forma en que el Todo se abre sobre sí o, lo que desde este punto sería lo mismo, la Naturaleza procede por un actuar *contra natura*. En los términos de Spinoza que lo catalogan como filósofo panteísta y que rescata Deleuze, *Natura naturans*⁴¹:

⁴⁰ “Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado. En otros términos, jamás tendrán derecho a decir: «había en mí algo mejor de lo que hice o de lo que sufrí». Todo está en acto a cada instante, a cada instante mi potencia está efectuada” (EMS, 93).

⁴¹ Así lo explica Juan Cárdenas Maldonado en su artículo sobre Deleuze “*Individuación, forma y pensamiento*”: “Estamos así en un único espacio continuo de los seres y ya no en el ajedrezado de los géneros y las especies. Es la naturaleza naturante spinocista, es decir, la naturaleza lleva dentro de sí el dinamismo de su propio artificio. En esta medida, la naturaleza por su propio impulso se encuentra en situación de desbordarse, de desnaturalizarse” (Maldonado, 2013. p.158).

“¿Por qué Dios produce? El problema de una razón suficiente de la producción no desaparece en el spinozismo; al contrario, gana en urgencia. Pues la naturaleza de Dios es expresiva en ella misma, como naturaleza naturante. Esa expresión es tan natural o esencial a Dios que no se contenta con reflejar un Dios todo hecho, sino que forma una especie de desarrollo de lo divino, una constitución lógica y genética de la substancia divina” (SPE, 93).

Finalmente, el combate deleuziano siempre se ha tratado de un conflicto, pero no un conflicto entre partes, sino que de un Todo que se asume como asunto de producción, que se abre afectándose y en el que la apertura se gesta, precisamente, en las partes, es decir, en cada cuerpo que vive para superar el límite de su expresión anterior. En otras palabras, la enormidad del Todo abierto de Deleuze no se juega en el tamaño que se agranda o en el límite que se desplaza, sino que plantea lo enorme ya en las partes. La composición de la Naturaleza quiere decir que cada cuerpo realiza el mismo movimiento de composición, que ésta es abierta a partir de cada cuerpo que sobrepasa su umbral o encuentra un nuevo límite para su potencia. De este modo, la sorpresa por el cuerpo es también sorpresa por la apertura del Todo, o aquel movimiento vital de producción de novedad y multiplicación de expresiones. El combate ya no es asunto de supervivencia, más bien se ha transformado en la vida misma y en una concepción de la vida que ya no es lo opuesto a la muerte. Ha devenido el movimiento de composición que crea nuevos cuerpos, que se abre a nuevas existencias que van más allá de lo orgánico y que nos entregan una concepción de lo vivo que se puede deslindar de los movimientos que generan rupturas, y que hacen que la herida que se encarna al nacer sea la forma que tiene la vida de hacer cuerpo, la que encuentra su expresión singular en su modo de andar. No habría, para Deleuze, otra forma de vivir más que habitando una herida en la carne, una grieta en la continuidad.

Intersticio II

El plano de composición al que hemos llegado es un plano pre-humano¹, pues lo humano, en cuanto categoría o especie correspondería a una clasificación molar, mientras que con el plano de composición lo que hemos intentado percibir es el movimiento molecular que anima todo. En cierto sentido, esto querría decir que habrá para Deleuze otros planos, al menos habrá uno más en el que lo humano sea posible. A pesar de que pueda haber otros planos, para Deleuze el plano de composición o de inmanencia está en todas partes y cada cuerpo se mueve molecularmente sobre el plano de inmanencia:

“No hay nada fuera de ese plano. Ese plano está por todas partes. Todo está sobre ese plano. ¡Ustedes, yo, la sala, todo, todo el mundo! No hay algo que no actúe sobre nada [...] Hace un rato eran ustedes sobre el plano, pero me da igual, son también las moléculas. No hay más que transformarlos en moléculas, en átomos. No hago ninguna diferencia de escala. Estoy en el Ser originario. ¡Es una maravilla! Estamos nadando en un plano de inmanencia donde las imágenes que ustedes consideren serán, desde cualquier punto de vista, imágenes. [...] Ustedes son una imagen, y si están compuestos de átomos, los átomos son imágenes. Si tomo el sistema íntegro de los átomos, no tengo estrictamente nada que cambiar, es el mismo plano de inmanencia. Un átomo actúa sobre

¹ “Se trata necesariamente de un mundo prehumano, pre-simiesco, etc. [...] En otros términos, ¿hay entonces cuerpos sólidos sobre dicho plano? Quizá no. Quizá no hay nada sólido sobre ese plano. Y quizá decir que hay átomos es, tal como cuando decía que ustedes estaban ahí, solo una manera de hablar. No hay átomos, hay haces de acciones y reacciones. Y es a esos haces de acciones y reacciones en todos sentidos y en todas direcciones a lo que vamos a llamar «imagen». Y es a eso a lo que vamos a llamar imagen-movimiento, puesto que esos haces son estrictamente idénticos al movimiento que ejecutan en tanto acción sobre otra cosa o como reacción proveniente de otra cosa. Pero esas cosas son a su vez haces de acción y reacción. Es realmente la universal variación. Pertenece a la imagen-movimiento en todos los niveles. No hay nada de lo que pueda decir: «¡He aquí una cosa!». No hay cosa. ¿Y a qué llamamos «cosa»? Al mismo tiempo que la Tierra se ha enfriado, al mismo tiempo que se formaron sustancias que hicieron girar el plano de polarización dándonos una derecha y una izquierda, se nos dota de un cuerpo sólido” (C2, 63).

otro átomo. Son dos imágenes que varían una en función de la otra en todas sus partes y sobre todas sus caras” (C2, 29)

En esta cita, que corresponde al segundo curso sobre cine que Deleuze impartiera en la universidad de Vincennes y que tuvo lugar entre los años 1982 y 1983, observamos una continuidad armónica entre el bergsonismo y el spinozismo de Deleuze. Del bergsonismo ha tomado el concepto de imagen para describir lo elemental en la materia y equipararla a lo que hemos venido llamando como molecular, ya que, en el plano de inmanencia o de composición la imagen es aquello que no cesa de moverse². Por su parte, el spinozismo se hace patente cuando dice que estamos en el “Ser originario” y que se nos recuerda a ese gran cuerpo que se forma con el movimiento de todos los cuerpos y que ya hemos conocido a través de la idea de Naturaleza y del Todo abierto, instancia que no comprende jerarquía entre los diferentes cuerpos y que le permite afirmar que nosotros, al igual que la mesa o cualquier otro objeto, somos imágenes. Esto es, en resumidas cuentas, lo que queremos decir con que hemos llegado a un mundo pre-humano, ya que, se trata de un plano en el que lo humano no tiene mucho sentido o no tiene mucho valor. Somos una imagen al igual que todo lo demás. Sin embargo, en este segundo curso sobre cine Deleuze ingresará una distinción en la imagen que nos permitirá tomar un atajo de vuelta a un plano en el que podamos nuevamente pensar lo humano, al sujeto humano, ese que antes por evidente incomodidad sólo hemos podido denominar sujeto cognoscente.

² “¿Por qué la imagen y el movimiento son lo mismo? [...] «Imágenes» porque son cosas que no cesan de variar unas en función de las otras, unas respecto a las otras, sobre todas sus caras y en todas sus partes [...] A un conjunto semejante le llamo «plano». Ustedes me preguntarán si Plano quiere decir dos dimensiones. No, no quiere decir dos dimensiones [...] Defino el plano como ese conjunto infinito de cosas que varían unas en función de las otras sobre todas sus caras y en todas sus partes. En otros términos, no para de moverse. ¿Por qué las llamo «imágenes»? Porque es allí donde coinciden el ser y el aparecer. Diría también que es el fenómeno. Tomo imagen o fenómeno en el mismo sentido. Es lo que aparece. Lo que aparece sobre el plano es ese conjunto de imágenes. Más aún, son el plano mismo” (C2, 27)

Sucede que en el plano en el que todas las imágenes están en incesante movimiento y que todas reaccionan sobre todas³, aparecerá un tipo de imagen que hará algo distinto y que Deleuze explica como una imagen que ingresa un retardo en la reacción. Se trata de un tipo de imágenes que no están obligadas a la reacción inmediata y que llama “imágenes privilegiadas”:

“¿Cómo voy a definir estas imágenes privilegiadas? [...] Y bien, hay imágenes muy extrañas ya que entre la acción que padecen de parte de las otras imágenes y las reacciones que ejecutan sobre las otras imágenes ¿hay qué? Justamente no hay nada. Es decir, hay un intervalo. En el caso de las otras imágenes, sucede que la imagen recibe una acción proveniente de otra imagen y reacciona. [...] Supongan que hay imágenes muy especiales: reciben acciones y la reacción es retardada. Ven que no introduzco nada nuevo. Introduzco únicamente -y mi plano de inmanencia me lo permite- un intervalo. Introduzco un intervalo -es decir literalmente nada- entre una acción y una reacción. Hay intervalos. Hay ciertas imágenes tales que cuando reciben una acción, no reaccionan de inmediato, hay que esperar” (C2, 31).

A pesar de que dice no introducir nada nuevo, el ingreso de un intervalo en la reacción implicará un cambio en el movimiento. Podemos decir que el intervalo entre reacciones ha hecho posible algo nuevo en el movimiento: la desaceleración de un movimiento encadenado en reacciones de objetos que se chocan entre sí y que ha hecho posible el “retardo” del movimiento inmediato. Esto tendrá múltiples consecuencias. Si recordamos brevemente lo recorrido, habíamos dicho que el movimiento de un objeto, por pequeño que fuera, implica

³ “Puesto que esas imágenes no cesan de variar unas en relación a las otras, diría que son imágenes-movimiento. Están perpetuamente en movimiento, no paran de moverse. Las variaciones de esas imágenes se extienden tan lejos como sus acciones y reacciones. Es un sistema de acciones y reacciones. Una imagen es inseparable de la acción que ejerce sobre todas las demás imágenes y de las reacciones que tiene frente a la acción que sufre. Es decir que envía acciones sobre las demás imágenes y padece acciones que provienen de todas las demás. Este es el primer carácter: se trata de un sistema de acciones y reacciones [...]En otros términos, ustedes son una imagen sobre ese plano. Vuestro vecino es otra imagen sobre ese plano” (C2, 27).

ya un cambio en el Todo, lo mismo ocurre con el retardo del movimiento, con el ingreso del intervalo entre reacciones, a saber, que también implicará un cambio en el Todo:

“El plano de inmanencia continúa igual, pero algo se le une. Todas las otras imágenes continúan variando unas por las otras, unas en función de las otras, pero al mismo tiempo también se organizan de modo que varían todas, o al menos una parte de ellas, en función de la imagen privilegiada [...] es decir que constituye un centro, centro en función del cual las imágenes que actúan sobre esta imagen privilegiada varían” (C2, 33).

El retardo del movimiento ha hecho posible que se cree un centro donde antes no había. La función del centro será hacer que las otras imágenes empiecen a reaccionar sobre la imagen privilegiada. Quizás podamos decir que sin el centro que ha creado el retardo en la reacción, estaríamos frente un mundo de homogeneidad y mismidad, donde no habría distinción entre movimientos, donde no serían posibles la singularidad de los modos de andar. De alguna manera, la creación del centro ha hecho posible tanto la organización de las imágenes que empiezan a girar en torno a la imagen privilegiada, y también la emergencia de cierto desorden, es decir, de rupturas en lo homogéneo de un movimiento que se encadenaba sin retardos. En otras palabras, se organiza el caos alrededor de estos centros que Deleuze nos dice que Bergson llama “centros de indeterminación”⁴, porque al ingresar un retardo en el movimiento perpetuo se comportan como verdaderos portales entre movimientos, entre reacciones: “son ya pura indeterminación puesto que consisten en impedir que el movimiento recibido se prolongue en movimiento ejecutado” (C2, 95). En otras palabras, los centros de

⁴ “¿Cómo es definido ese centro? Únicamente como intervalo entre acción y reacción. Por eso Bergson podrá llamarlo «centro de indeterminación». Es un centro de indeterminación puesto que se define únicamente por esto: la reacción no se encadena inmediatamente con la acción sufrida. Desde que tienen un tal centro de indeterminación, el mundo de las imágenes, o un cierto número de imágenes, se organizan haciendo tender ciertas caras hacia el centro privilegiado. El centro privilegiado estará llamado a percibir. Percibe” (C2, 33)

indeterminación que son las imágenes privilegiadas, comportan una alteración en el devenir de un movimiento que, de lo contrario, sería incapaz de diferir.

La condición de portal que le hemos atribuido a los centros de indeterminación se refiere al cambio que ocurre cuando el movimiento pasa por el interior de las imágenes privilegiadas. Lo que es importante notar con la idea de portal, es que hay un paso hacia un interior, evento imposible en un mundo sin imágenes privilegiadas. Con ellas ocurre que el retardo que ingresa en el movimiento “pasa hacia adentro”⁵, por lo que la indeterminación hace alusión a la diferencia que aparece entre el movimiento de excitación y el movimiento de respuesta. Si seguimos a Deleuze en su recorrido por su segundo estudio sobre el cine⁶, veremos que esto se complejizará y tomará rumbos que en este momento parecen ajenos al punto que queremos elaborar a partir del mundo pre-humano. Lo central para nosotros es poder mostrar cómo en el plano de composición pre-humano emergerá una instancia que, al crear un medio interior en un mundo de reacciones, nos devuelve a la pregunta por lo humano. La aparición de una brecha o un retardo del movimiento al interior de las imágenes privilegiadas será para el Bergson que nos muestra Deleuze lo característico de lo viviente⁷:

“[...] lo viviente pudo elaborar lo que vamos a llamar ya no una simple reacción, sino una réplica o una respuesta. Y una réplica o una respuesta, es decir una reacción nueva por relación a la

⁵ “Sucede que la excitación penetra la imagen privilegiada, pasa hacia adentro, se inserta entre la superficie de recepción y las superficies de acción o de reacción [...] Es «yo siento», «X siente». ¿Qué siente? Siente algo en él. Se capta desde adentro. ¿Qué es aquello que se capta desde adentro? Se capta desde adentro como penetrado por tal excitación algo que, desde que ha penetrado en el centro de indeterminación, en la imagen privilegiada, se llamará una «afección». La afección se siente desde adentro” (C2, 36).

⁶ Deleuze, G. (2001). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós

⁷ “Bergson tiene tantas cosas para decir que enseguida va lejos. Se pregunta qué es este intervalo de movimiento [...] Puesto que son Imágenes muy especiales, démosles un nombre. Son «imágenes vivientes» [...] ¿cómo se define un viviente por oposición a un no viviente? Por la existencia de un intervalo o de una brecha entre el movimiento que recibe y el movimiento que devuelve, es decir, que ejecuta. Eso es un viviente” (C2, 89)

acción sufrida, es lo que llamamos una «acción propiamente dicha». Decimos que contrariamente a una cosa inanimada lo viviente actúa. ¿Y qué implica eso? [...] un fenómeno nuevo, que el plano de inmanencia no implicaba, una especie de incurvación. Alrededor de cada centro de indeterminación el mundo adquiriría una curvatura” (C2, 97).

Es decir, lo propio de lo vivo será ingresar un retardo, una brecha o un intervalo entre la concatenación de movimientos que genere la curvatura del plano de inmanencia que trae un plano distinto que el de inmanencia. Se trata de un plano en el que es posible la vida organizada porque se crea una curvatura, una invaginación para poder refugiarse un momento de las velocidades extremas del plano de inmanencia que no daba respiro ni pausas para algo más que la continuidad. Habíamos aprendido con Jou Bousquet que se habitaba la herida, ahora vemos que la herida podría ser una rasgadura en la continuidad del plano de inmanencia, una curvatura que hace posible una burbuja para respirar.

Pero no podemos desandar todo lo dicho, no se trata de decir que tomando este atajo hemos salido del plano de inmanencia. Mantenemos que el plano de inmanencia aparece en todas partes y en todas las cosas. En concordancia, las imágenes privilegiadas no clausuran un mundo en movimiento, sólo ingresan en él una nueva dimensión para la velocidad del movimiento que hemos visto bajo la figura del retardo⁸. Que la imagen privilegiada funcione como portal implica que, al traspasarla, lo que atraviesa cambia, y es este fenómeno el que es más preciso decir que es propio de lo vivo, el que realmente implica habitar una herida:

⁸ “Es que a partir del momento en que disponen de un centro de indeterminación, vuestro universo maquínico, vuestro universo material de las imágenes movimiento, juega sobre dos sistemas. Hay dos sistemas. Un primer sistema que es el de las imágenes en sí que pasan unas en otras. ¿Cómo se define? Todas las imágenes varían por sí mismas y en relación a las otras. Pero desde que hay centros de indeterminación, hay un segundo sistema que coexiste con el primero, que no lo suprime” (C1, 169).

“La verdadera diferencia no está entre lo interior y lo exterior. La grieta no es ni interior ni exterior, está en la frontera, insensible, incorporeal, ideal. Con lo que sucede en el exterior y en el interior, tiene relaciones complejas de interferencia y cruce, de conjunción saltarina; un paso aquí, otro paso allí, a dos ritmos diferentes: todo lo que ocurre de ruidoso, ocurre en el borde de la grieta y no existiría sin ella; inversamente, la grieta no prosigue su silencioso camino, no cambia de dirección según las líneas de menor resistencia, no extiende su tela sino bajo el golpe de lo que ocurre” (LS, 189).

Finalmente, lo propio de lo vivo no será habitar un plano que anule el plano de inmanencia, sino que habitar entre dos planos, relacionarse con ambos y convertirse en el pasaje de uno a otro. Para Deleuze, lo viviente se transforma en un fenómeno de frontera que es al mismo tiempo un modo de andar, un modo de moverse, pero que es una frontera que emerge en todos lados. La articulación entre estas dos definiciones está en poder pensar al movimiento como atravesando los planos, pasando la frontera de uno y otro, al tiempo en que encuentra en el traspaso un modo de andar que zigzaguea entre los planos sin pertenecer a ninguno, sin ser realmente de ninguna parte:

“Es una línea que ningún organismo puede hacer, y que es sin embargo la línea de la vida misma, en tanto desborda todo organismo [...] Una línea recta es una línea orgánica. La diagonal... ¡Ah! La diagonal es dudosa, es lo que pasa entre las dos. De la diagonal a la línea quebrada hay relaciones muy íntimas. La diagonal que remite a una contra-diagonal... ¡Pero no es en absoluto la oposición de movimientos! Son las intensidades, son los factores intensivos que inclinan la recta” (C1, 99).

Que ningún organismo pueda vivir la línea más propia de la vida no significa que no haya organismos, sino que hay un plano de la vida y de lo vivo que excede al plano organizado del organismo. De cierta forma, la línea de la vida que propone Deleuze en la diagonal, es una línea que en tanto diagonal quiebra la línea recta, ya organizada. Así, es posible pensar

cómo es que el plano de inmanencia en el que las imágenes no cesan de moverse unas con otras implica un peligro para la vida orgánica y también, para la vida subjetivada e individuada, que, sin embargo, Deleuze no niega, pero sí pareciera querer llevar más allá. Por esto, si hasta aquí y en el umbral que Deleuze parece pretender traspasar entre los dos planos ha parecido que se asoma un destino deleuziano, al modo de una dirección que él intentaría tomar o defender, intentaremos verlo en lo que viene. Por el momento, creemos que aspectos de nuestro presente, de nuestro momento histórico, ya habrían superado o bien, llegado primero a ese destino que nos pone en contacto directo con la línea diagonal y que, por tanto, se ha gestado la fisura en la seguridad de las brechas, así como también en la solidez de las ciudades y sus muros. Esto conlleva como problema el haber llegado tarde y vernos en la situación de pensar sobre la marcha los peligros de un mundo nuevo que obliga a habitar diagonales que “ningún organismo puede hacer”.

Capítulo III

“Ahora, esto ha estado aquí por siglos. Quizá sea la mayor obra del hombre en todo el mundo occidental. Y no tiene firma: Chartres. Una celebración de la gloria de Dios y de la dignidad humana. Bueno, todo lo que queda, piensan en estos días la mayoría de los artistas, es el hombre. Desnudo. Pobre, rábano hendido. No hay celebraciones. Los científicos siguen diciéndonos que el nuestro es un universo desechable. Ya saben, puede que sea justo esta gloria anónima de todas las cosas, este rico bosque de piedras, este canto épico, esta alegría, este gran salmo de afirmación, el que escojamos cuando todas nuestras ciudades sean polvo, para que quede intacto y señale dónde hemos estado, para testificar lo que podemos llevar a cabo. Nuestros trabajos en piedra, en pintura, están a salvo - algunas de ellas por unas pocas décadas, o uno o dos milenios - pero finalmente todo deberá caer en la guerra o desaparecer en la final y universal ceniza. Los triunfos y los fraudes, los tesoros y las falsificaciones. Es un hecho de la vida. Vamos a morir. "Se de buen corazón"... grita el artista muerto desde el pasado vivo "Nuestras canciones serán todas silenciadas". Pero, ¿qué hay con eso? "Sigue cantando, quizás el nombre de un hombre no importe tanto".

Orson Welles, *F for Fake* (1973)

Hemos intentado abrirnos un recorrido a través de dos lógicas simultáneas, la del plano de inmanencia o de composición que no cesa de moverse, de abrir y de socavar a la otra lógica, la de la estratificación. La apuesta ha sido contagiar una sensibilidad que nos vuelva capaces de percibir las sutilezas y las violencias de los diferentes movimientos que nos propone Deleuze para con-movernos con el movimiento molecular que habita en cada estabilidad molar. Hemos intentado lograr una sintonía con la naturaleza de ambas lógicas y el modo en que entran en complejas competencias, la forma en que se estorban y se atacan mutuamente. Habría que recordar también que entre la ciudad y el desierto, entre los sedentarios y los nómades, no existe situación de simetría, pues cada uno respecto del otro es lo radicalmente heterogéneo y, en cuanto tal, nunca son parte del mismo escenario y aun

así entran en disputas. Si sirve de algo darle una imagen al conflicto proponemos la del esfuerzo de un niño que protege su castillo de arena de las olas del mar o, si se prefiere una imagen menos inocente, pero a la vez igualmente impotente, la sofisticada lucha que escuchamos que Ámsterdam ha decidido plantarle al océano y para la cual ha puesto en marcha toda la maquinaria y el conocimiento ingenieril que ha tenido a su alcance. El castillo sobrevivirá hasta que llegue la marea, Ámsterdam tal vez dure más, en el mejor de los casos, algunos milenios como nos insinúa Orson Welles. Y es que tal vez el asombro por el paso del tiempo que destruye al *hombre*¹ y sus construcciones no sea algo completamente nuevo.

La ciudad, tal como lo mencionamos en el primer capítulo, en su lógica estratificadora se esfuerza por conservar una condición del movimiento de tal manera que logre permanecer en existencia. En este sentido, con el caso de Ámsterdam podríamos pensar que la ciudad planea estrategias para regular, conducir o detener el movimiento del océano y de esta manera impedir quedar sumergida bajo el agua. Sin embargo, tenemos la sensación de que esta lucha nunca podrá ser zanjada definitivamente a favor de la ciudad, pues podemos imaginarnos un mundo con océano y sin ciudad, pero no nos imaginamos un mundo en el que no haya océano, pero sí ciudad. Podemos decir que si el peligro son los movimientos del plano de inmanencia, por más que la ciudad lo intente, lo sólido nunca logrará gestionar de una vez aquello que la amenaza. Consecuentemente, creemos que el problema de la ciudad y sus murallas es que nunca logra ingresar en la lógica del Tiempo, capturar sus incesantes movimientos, de tal manera que éstos no la afecten. El Tiempo siempre le será heterogéneo a la permanencia, por lo que al ser la ciudad entendida por Deleuze como movimiento de conservación, siempre

¹ Mantendremos la cursiva cada vez que utilicemos el término *hombre*, puesto que consideramos que su uso no deja de tener un tinte irónico, así como también insuficiente y que esperamos se plasme en la problemática que plantearemos a lo largo de este último capítulo.

habrá para ella una lógica que le es ajena, es decir, movimientos extranjeros que le socavarán sus cimientos. Es por esto que la lógica de la inmanencia se conjuga con la perpetuidad del tiempo², ya que, ambos se emparentan en el movimiento aberrante como fuerza de flujo y de ruptura, que privilegia lo líquido o lo gaseoso por sobre lo sólido, vale decir, propone siempre una relación con la materia comprendida en tanto flujo que no se aquieta y que no logra cumplirse definitivamente en ningún momento, encontrando siempre una excusa para rebalsarse sobre sí, derramarse por sobre los bordes de su recipiente. Y, por su puesto, que para Deleuze habrá esfuerzos de las ciudades y de los estados por incorporar para sí los peligros del Tiempo y los movimientos que éste trae- como marejadas, torbellinos, y tormentas de arena-, puesto que hay una temporalidad que responde a la integración del Tiempo por parte de la ciudad. Deleuze lo distingue en dos concepciones del tiempo, la de *Cronos* y la del *Aión*:

“Cronos expresaba la acción de los cuerpos y la creación de cualidades corporales, Aión es el lugar de los acontecimientos incorporeales, y de los atributos distintos de las cualidades. Cronos era inseparable de los cuerpos que lo llenaban como causas y materias, Aión está poblado de efectos que lo recorren sin llenarlo jamás. Cronos era limitado e infinito, Aión es ilimitado como el futuro y el pasado, pero finito como el instante” (LS, 200)

El tiempo de la ciudad es el que es llenado en las formas del tiempo de *Cronos*, como si cada momento fuera capaz de llenar un recipiente del mismo tamaño que otro el siguiente

² Para Deleuze el Tiempo es el cambio que no cambia. Quiere decir que en tanto que la naturaleza del tiempo es provocar cambios, su naturaleza es la que no cambia. Es siempre movimiento y cambio lo que el tiempo provoca: “Todo lo que se mueve y cambia está en el tiempo, pero el propio tiempo no cambia, no se mueve, como tampoco es eterno. Es la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia. No una forma eterna sino precisamente la forma de lo que no es eterno, la forma inmutable del cambio y del movimiento” (CC, 47). No será la única comprensión del tiempo que se encuentra en Deleuze, pero sí que corresponderá a un tiempo primero, más amplio sobre el cuál otros tiempos constituirán su forma.

momento y así se lograra crear una medida para un tiempo medible, fragmentable y homogenizable en la sucesión de segundos. Es un tiempo ordenado y que se emparenta con la lógica del aparato de Estado. Del otro lado está el tiempo del *Aión*, tiempo de los nómades del desierto, uno que es inmemorial, puesto que versa sobre un pasado que nunca se ha ido y que vuelve sobre cada instante a sacar al tiempo homogenizado de su medida³. Es el tiempo de las islas desiertas, abandonadas o nunca colonizadas que son nuevas a pesar de ser lo más antiguo, ya que es un tiempo que no deja de recomenzar⁴, ingresando una diferencia -que, en cuanto tal tiene como naturaleza desbordar la medida- en cada instante que busca ser capturado por el tiempo medido, por los segundos. Por esto es que en un instante y en cada instante el *Aión* es el rebalse de *Cronos*. Se trata del combate entre un tiempo esperable y otro repentino, en el que el primero siempre queda desnudo cuando irrumpe el segundo. Es el tiempo de los movimientos moleculares, capaces de velocidades increíbles como el Vesubio petrificando cuerpos que no alcanzan a escapar, y de lentitudes imperceptibles que nos suscitan preguntas sobre *lo que ha pasado*. Si tal como pregona Orson Welles “todo deberá caer en la guerra o desaparecer en la universal ceniza” ¿Por qué tenemos la impresión de que Deleuze se ha inclinado por el lado del socavamiento como si el suyo fuera un

³ Hacemos una referencia a la famosa expresión de Hamlet hacia el final del primer acto, cuando luego de hablar por primera vez con el fantasma de su padre asesinado exclama: “The time is out of joint; O curs'd spite, That ever I was born to set it right”. Se trata de un momento en el que los acontecimientos de la obra se ven atravesados en su temporalidad por la noticia de que el padre de Hamlet y anterior rey de Dinamarca, ha sido asesinado por el tío del protagonista. Vemos que para Hamlet acaece una fisura que siente como un destino que habría llegado desde otro tiempo y que él habría nacido para enmendar. Creemos que es un ejemplo del antagonismo que Deleuze plantea entre los tiempos de *Cronos* y de *Aión*.

⁴ “... formación del mundo en dos tiempos, en dos etapas, nacimiento y renacimiento, siendo el segundo tan necesario y esencial como el primero, puesto que el primero se encuentra necesariamente comprometido, nacido para una recreación y ya re-negado en una catástrofe. No hay un segundo nacimiento porque haya habido una catástrofe sino al revés, hay una catástrofe tras el origen porque debe haber, desde el origen, un segundo nacimiento” (ID, 19)

pensamiento que desea la llegada de las cenizas, y el fin del impotente combate que propone la estratificación y que no logra frenar el avance de su desvanecimiento?

De ser así, es decir, si efectivamente esa ha sido la impresión que hemos mostrado de Deleuze, estamos seguros de que es inexacta, hasta errada, y sin embargo es igualmente una sensación que hemos obtenido a partir de él. Y es que parece que en muchos momentos nos embargó la impresión de que necesitaba confabular con las fuerzas de demolición, ser cómplice de un movimiento aberrante en el pensamiento. Puede que expresarse de este modo sea arrojarle una intención que perfectamente podría serle impropia, sobre todo porque es inevitable llevar este tipo de interpretaciones a una línea personalística, biográfica. Empero, si hemos logrado con éxito transmitir la potencia asubjetiva del nombre propio tal y como lo propone Deleuze, creemos justo decir que existe, aunque no de forma totalizante, un impulso en su pensamiento que actúa como si necesitara ponerse en contacto con los movimientos del afuera, es decir, poder seguir al movimiento aberrante que nos arrancase de nosotros mismos. Aún más, incluso pareciera que los textos están en un tono más alto, más energizado cuando parece que se han puesto en contacto con esta fuerza de demolición que se van abriendo paso a gran velocidad como en un sobrevuelo que atraviesa temáticas, disciplinas, épocas históricas, personajes, etc. Tal es el caso las obras que aquí hemos tratado, como ocurre con *Mil mesetas*, sus libros sobre cine y lo que desarrolla con Spinoza. Por esto decimos que parece que conspirara con los movimientos aberrantes y las bodas contra natura, y contra la fe en los muros, aquella rigidez de lo sólido que se percibe y contenta a sí mismo como estando seguro, resguardado y propietario de su terreno, y como si éste no estuviera siempre en disputa, o peor todavía, como si a lo estratificado le viniera natural su solidez y fuera por derecho que incorpora para sí nuevos territorios:

“[...] en la tierra se producía al mismo tiempo un fenómeno muy importante, inevitable, beneficioso en algunos casos, perjudicial en muchos: la estratificación. Los estratos eran Capas, Cinturas. Consistían en formar materias, en aprisionar intensidades o en fijar singularidades en sistemas de resonancia y de redundancia, en constituir moléculas más o menos grandes en el cuerpo de la tierra, y en hacer entrar estas moléculas en conjuntos molares. Los estratos eran capturas, eran como “agujeros negros” u oclusiones que se esforzaban en retener todo lo que pasaba a su alcance”

(MM, 47-48).

Son los abundantes momentos en que la estratificación es el peligro que parece querer llevar todo a su lógica, como si intentara volver invisible su impotencia, su cansancio frente a la otra lógica, la de los nómades y la creación de espacios lisos. Es entonces cuando nos parece que, como en el primer capítulo, Deleuze admira lo que ve en Gengis Khan y la derrota del imperio chino como si se tratara, por fin, de un triunfo de la máquina de guerra por sobre el Estado. Tal vez por eso se le siente dichoso cuando puede pasar al otro lado, ese lado que prescinde de las jerarquías en el que habita Spinoza y donde una piedra no es menos que una conciencia, o mejor aún, que el pensamiento no es lo exclusivamente propio de la conciencia humana, y donde hasta en las piedras podemos encontrar expresiones de un pensamiento que discierne más por sensibilidad que por cognición⁵. En tal caso, creemos que está efectivamente disputando algo sobre el pensamiento y también sobre la vida, que para él en muchos casos son una misma fuerza, algo que puede verse encerrado en una lógica de Estado

⁵ “Quiere decir que ustedes no pueden separar a ningún cuerpo, por simple que sea, incluso si se trata de la partícula más elemental, de un poder de discernimiento que constituye su alma. Por ejemplo, una partícula de hidrógeno se combina con una partícula de oxígeno, o bien dos partículas de hidrógeno se combinan con una de oxígeno. Las afinidades químicas son sin duda el caso más simple del discernimiento molecular. Hay un discernimiento molecular, y es a él al que ustedes llamarán «percepción», tal como llaman «modo de la extensión» al movimiento y al reposo molecular. El movimiento y el reposo molecular sólo son posibles en la extensión en la medida en que se ejerce al mismo tiempo un discernimiento en el pensamiento” (EMS, 154)

que toma al pensamiento como si se tratara de una facultad humana⁶, y paralelamente ubicara a la vida como derecho de lo humano. A este respecto, David Lapoujade⁷ explica que para Deleuze la cuestión del derecho siempre es una pregunta por la legitimidad de la fundación de una tierra desde la cual pensar. En este sentido, el derecho antecedería al hecho, puesto que sería lo que permite que algo así como la existencia de hechos, por lo que en el caso de la vida humana bien vale la pregunta por las condiciones en las que se ha levantado su derecho.

Anticipamos una problemática fundamental para Deleuze en la atribución del hecho de que exista una humanidad. La presentimos cuando pensamos en la fragilidad de las ciudades, en la amenaza de los deshielos que recorren el imaginario del calentamiento global. Es en esta tensión, aquella que anticipa su muerte y busca desesperadamente una forma de protegerse, que no parece que Deleuze aboga por la demolición, por la destrucción antes que por la fortificación de los muros, y los rompeolas y sobre la que tendremos que interrogarnos si se trata por un aliento de aniquilación y destrucción o por la interrogación sobre los derechos y la posibilidad de abrirnos a nuevas pretensiones.

⁶ “Pues bien, la noología choca con contra-pensamientos cuyos actos son violentos, las apariciones discontinuas, la existencia móvil a lo largo de la historia. Son los actos de un “pensador privado”, por oposición al profesor público: Kierkegard, Nietzsche, o incluso Chestov... Donde quiera que habiten, aparece la estepa o el desierto. Destruyen las imágenes. Quizá el *Schopenhauer educador* de Nietzsche sea la mayor crítica que se haya hecho a la imagen del pensamiento, y su relación con el Estado. No obstante, “pensador privado” no es una expresión satisfactoria, puesto que carga las tintas sobre una interioridad, cuando se trata de un *pensamiento del afuera*. Poner el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera, en resumen, convertir el pensamiento en una máquina de guerra” (MM, 381).

⁷ “la cuestión del derecho es inseparable de la determinación de un fundamento. Es la pregunta propia del principio de razón suficiente. Preguntar: ¿con qué derecho? remite a preguntar: ¿está bien fundada tal pretensión? [...] No es falso decir que el fundamento ofrece un asiento o un suelo, celeste o terrestre, pero que no puede ofrecer ese suelo sin acarrear muy pronto el problema de su atribución, de su recorte o de su distribución” (Lapoujade, 2016. p.31-32).

Foucault y la muerte del *hombre*

En un texto⁸ publicado póstumamente y supuestamente escrito en la década del 50 Deleuze explica la importancia de que existan reductos para la vida alejadas de la ciudad. No se trata de una distancia geográfica, sino de una distancia inmediata, una que nace con el acto de estar perdido y en la que es posible recuperar algo nunca sabido: nuevas lógicas para nuevas formas. Es por esto que nos parece que para Deleuze confabular con los nómades antes que con la vida sedentaria no es asunto de un combate de aniquilación, el objetivo no es la extinción biológica de una especie, ni la masacre de sus miembros, sino que el cuestionamiento de sus membresías. Por esto es que para él sería primero necesario comprender lo que hace posible que existan las especies, los grupos identitarios cerrados y qué necesidades parecen solucionarse con sus existencias:

“El hombre no puede vivir, en condiciones de seguridad, más que si se supone acabado (o al menos dominado) el combate entre la tierra y el agua [...] debe convencerse a medias de que no existe ese tipo de combate, hacer como si ya hubiese terminado [...] ya que, el hombre no puede vivir en una isla si no es a costa de olvidar lo que representa. Las islas son de antes de los hombres, o para después de ellos” (ID, 16)

El *hombre* no es para Deleuze una categoría dada, sino que una forma de vida que necesita para su existencia de la seguridad que encuentra en la fortificación de sus defensas y en el olvido de sus amenazas. Se trata de un tipo de existencia que frente al combate entre la tierra y el agua, o lo que es lo mismo, entre lo sólido y lo líquido, entre la estratificación y el flujo, o entre la ciudad y el desierto de los nómades, ha hecho el esfuerzo doble de construirse

⁸ Se trata del primer capítulo, llamado *Causas y razones de las islas desiertas*, de la recopilación de textos póstumos de Deleuze bajo el nombre *La isla desierta y otros textos* (Deleuze, 2005).

barreras para su protección y de fijar la mirada en sí mismo para olvidar la existencia de las islas desiertas, es decir, de un mundo sin el *hombre*. Esto quiere decir que el *hombre* se forjado en la contemplación de los movimientos que conservan su existencia y su lógica y en el olvido de que esa lógica procede de un derecho que antecede al hecho de su fundación. Tal vez sea ese el afán que Deleuze persigue en su combate, el advertirle a los habitantes de las ciudades que han creído por tanto tiempo en la seguridad de los muros, que han comenzado a olvidar que afuera todavía hay mar y desierto, que el tiempo siempre puede encontrar su desmedida, por mucho que la estratificación parezca haberse asentado y por mucho que el *hombre* haya edificado su seguridad en sus fortificaciones y legislado el amparo de su derecho, siempre podrá encontrarse de improvisto con la inminencia de una catástrofe que lo plante de frente con su fragilidad individual y lo devuelva a al contacto con la potencia impersonal. Pero, ¿Quién es este *hombre*, esta forma de vida que logra vivir sólo en la construcción de su seguridad?

Deleuze menciona en su libro sobre Foucault⁹ que la publicación de la *Arqueología del saber* causó una recepción algo escandalosa y cómo algunos sectores académicos atribuyeron a Foucault un parecido con Hitler cuando se trataba de la defensa de los derechos humanos¹⁰. Esto lo menciona porque su libro nos anunciaba “la muerte del *hombre*”, declaración que habría sido entendida como un ataque a los *hombres* y el deseo de su muerte. Sin embargo, Deleuze acusa de estúpidos a los que interpretan que el anuncio de la muerte

⁹ Deleuze, G. (1987) *Foucault*.. Bs As: Paidós

¹⁰ “Un nuevo archivista es nombrado en la ciudad. Pero, ¿es verdaderamente nombrado? ¿No actúa según sus propias directrices? Algunos rencorosos dicen que es el nuevo representante de una tecnología, de una tecnocracia estructural. Otros, que toman su estupidez por una ocurrencia, dicen que es agente de Hitler, o que cuando menos ofende a los derechos humanos (no le perdonan que haya anunciado la «muerte del hombre»). Otros dicen que es un simulador que no puede apoyarse en ningún texto sagrado, que apenas cita a los grandes filósofos. Otros, por el contrario, se dicen que algo nuevo, profundamente nuevo, ha nacido en filosofía, y que esta obra tiene la belleza de lo que rechaza: una mañana de fiesta” (Fc, 27).

sea igual al asesinato, ya que, lo que anuncia Foucault es la precipitación de la forma de vida *hombre* y no de la vida. Por esto, el acercamiento que Deleuze logra hacia Foucault es un encuentro que le permite decir con él que la vida, cuando es entendida desde un derecho que la ampara, antes que ser una forma de protección de lo vivo sería un modo de producción de vida característica de un tipo específico y singular de sociedad y que, siguiendo a Foucault, concibe a las ciencias jurídicas –entre otros dispositivos- como garantes de la vida. Este tipo de comprensión de la vida ha tomado preponderancia y hegemonía en el advenimiento de la sociedad disciplinaria¹¹. En resumidas cuentas, lo que Foucault ha denominado sociedades disciplinarias dan cuenta de esta forma de vida que ha conocido su producción en un modelo individualizador y masificante a través de los espacios y tiempos de distribución de las tareas que llenan y moldean las conductas de los sujetos que produce¹². De manera muy sucinta, en las sociedades disciplinarias la forma de vida *hombre* se ha producido con el rol del aparato de Estado como entidad distribuidora y formadora de subjetividad, por ejemplo, a través de la creación de cárceles, hospitales, escuelas, etc.:

“Foucault situó las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del XX, y proceden a la organización de los grandes espacios de encierro. El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia,

¹¹ “Una relación de fuerzas es una función del tipo «incitar, suscitar, combinar...». En el caso de las sociedades disciplinarias, se dirá: distribuir, serializar, componer, normalizar. La lista es indefinida, variable en cada caso. El poder más que reprimir «produce realidad», y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad” (Fc, 54.55).

¹² Así se explica en el punto dos del *Postscriptum sobre las sociedades de control*: “Las sociedades disciplinarias tienen dos polos: la firma, que indica el individuo, y el número de matrícula, que indica su posición en una masa. Porque las disciplinas nunca vieron incompatibilidad entre ambos, y porque el poder es al mismo tiempo masificador e individualizador, es decir que constituye en cuerpo a aquellos sobre los que se ejerce, y moldea la individualidad de cada miembro del cuerpo” (C, 250).

después la escuela (“acá ya no estás en tu casa”), después el cuartel (“acá ya no estás en la escuela”), después la fábrica, de tanto en tanto el hospital, y eventualmente la prisión, que es el lugar de encierro por excelencia” (C, 247).

De este modo, el individuo de la sociedad disciplinaria se gestaría con la modulación del tiempo, con la división y separación de los espacios. Este individuo que corresponde al *hombre* que según Deleuze habría visto su muerte anunciada por Foucault, es una forma de vida que no puede vivir más que en el tiempo de *Cronos* y dentro de los muros subjetivos que se ordenan con la distribución de los espacios de ese tipo de ciudad, es decir, en el olvido absoluto de la lucha entre el mar y la tierra. Para Deleuze, los nómades y su perpetuo movimiento se han convertido en una amenaza para el *hombre*, puesto que éste no puede librarse a las velocidades moleculares que permean los muros y caducan las medidas, ya que, su producción y su naturaleza ha sido gestada mediante las detenciones y pausas que la sociedad disciplinaria comprende, y que hicieron posible la producción de la forma-hombre¹³.

Por su parte, el advenimiento de la sociedad disciplinaria se enmarcaría en el momento histórico en el que ha acontecido la secularización de la vida social con el ser humano en el centro del ordenamiento político. Podríamos decir, entonces, que ha creado al humano y que lo ha hecho en el contraste con otras formas de vida –como los animales- y en el alejamiento de Dios como figura donadora de sentido¹⁴ para situar a esta donación en la

¹³ Se trataría de una forma mayoritaria y como tal hegemónica de producción de subjetividad. Para Deleuze, lo mayoritario se distingue de lo minoritario: “lo mayoritario como sistema homogéneo y constante y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo” (MM, 108). La forma-hombre correspondería a una producción mayoritaria de subjetividad propia de la sociedad disciplinaria.

¹⁴ Deleuze explica que en *Vigilar y castigar*, Foucault analiza cómo la sociedad disciplinaria aparece en el ocaso de otra formación histórica de sociedad a la que llama sociedad de soberanía y en la que el Rey, que recibía su legitimidad desde una instancia celestial, tenía la facultad de decidir sobre la vida o la muerte de sus súbditos (Fc, 113).

razón. Se trata del nacimiento de una nueva relación entre lo visible y lo enunciable que tratamos en el Intersticio I y que Foucault define a partir, por ejemplo, de la confluencia del desarrollo de un pensamiento jurídico junto a una arquitectura de encierro cuyo encuentro hace posible la cárcel¹⁵ como lugar de visibilidad y los juicios¹⁶ como lugar de enunciación del nuevo concepto de criminalidad. En otras palabras, crean un saber secularizado propio de los siglos XVIII, XIX y XX, el cual no necesitaría de una instancia externa, como la divina, para justificar y dar sentido al ordenamiento social, es decir, estaría íntimamente entramado con una comprensión de la vida que sitúa a lo humano como emancipado de Dios, y que encuentra su nuevo fundamento en la razón.

Con todo, es la muerte de este ordenamiento el que Foucault pareciera anunciar y Deleuze propagar. Habría una resonancia entre el momento de una sociedad secularizada que se valida a sí misma a partir de la razón humana, con la crítica que Deleuze hace sobre el pensamiento en tanto propiedad de un sujeto cognoscente. Se trata de la comprensión de un pensamiento que se entiende como propio de la forma-hombre y en desmedro de la concepción del pensamiento que Deleuze propone, ese que hemos descrito como desubjetivante que es capaz de ponernos en contacto con *el Afuera*, el que es definido por Foucault como:

¹⁵ Es el tema tratado por Foucault en torno a la creación del panóptico: "... es a través de ese dispositivo que la mirada, que precede al panóptico, va a inscribirse en el espacio social, que la institución va a devenir desde ese momento lo que Foucault llama el efecto y el soporte de un nuevo tipo de mirada. El dispositivo panóptico es entonces la respuesta tecnológica al problema del poder omni-observador, al problema del poder que vigila la inmovilización del movimiento de la fuerza. Como dice Foucault es un dispositivo de sujeción a través de la iluminación" (F2, 56)

¹⁶ Por ejemplo, se trata de una ciencia jurídica que avanza hacia la creación del derecho penal y que en ese sentido genera leyes, parámetros y códigos que permiten decir algo acerca del crimen que, en tanto entidad nueva, ayudan a producir.

“[...] pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas. Este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar, en una palabra «el pensamiento del afuera»” (Foucault, 2000).

Se trataría de un pensamiento imposible de ser poseído por un sujeto, ya que, precisamente pone al sujeto en contacto con algo que lo desubjetiviza. Significa una merma en la estabilidad de la sujeción de la forma-hombre, de su consistencia y de la verdad apodíctica que ha brotado en la aparente seguridad y consistencia de la lógica de las ciudades-estado. Por lo tanto, *el pensamiento del afuera* va contra el sentido que es capaz de donar la razón, para la cual implicaría un *sinsentido* que para Deleuze sería infinitamente más rico que el razonamiento por el mismo hecho de ir contra el sujeto capaz de razonar:

“Máquina dionisiaca de producir sentido, y en la que el sinsentido y el sentido no están ya en oposición simple, sino copresentes uno en el otro en un nuevo discurso [...] el sujeto de este nuevo discurso, aunque ya no hay sujeto, no es el hombre o Dios, todavía menos el hombre en el lugar de Dios. Es esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad” (LS, 141)

El *pensamiento del afuera* sería para Deleuze la puesta en contacto con un movimiento y una fuerza vital que va más allá de la vida de la forma-hombre, es decir, de esa vida que se decía de los organismos distribuidos en especies y que situaba al humano como único viviente

capaz de sentido y en contraste con las formas de vida incapaces de este tipo de pensamiento. Sin embargo, hay que notar que la cita no proclama la desaparición total del sujeto, por lo que no sería exacto decir que desea su muerte, más bien parece invocar la incipiente llegada de un nuevo sujeto que no sería ni Dios ni el *hombre*. Un sujeto que ya no puede integrar, introducir para sí la potestad del pensamiento, pues éste sería una “máquina dionisiaca” que ya no opone al sentido con el sinsentido, sino que los comprende simultáneos y contemporáneos el uno al otro. Del mismo modo, hemos visto que el combate deleuziano no se ha tratado de oposiciones, sino que de simultaneidades heterogéneas que se componen y mutan, pasan de una a otra para formar nuevos elementos.

La referencia a una máquina dionisiaca, nos recuerda la herencia común que comparten Deleuze y Foucault respecto del pensamiento de Nietzsche, herencia que Deleuze vincula en una línea extemporánea que tiende de Foucault a Nietzsche mediante aquel verdadero anuncio que porta la muerte del Dios y que Deleuze dice que:

“... para Nietzsche es una vieja historia [...] Lo que le interesa es la muerte del hombre. Mientras que Dios exista, es decir, mientras que la forma-Dios funcione, el hombre todavía no existe. Pero cuando la forma-Hombre aparece, sólo lo hace incluyendo ya la muerte del hombre” (Fc, 166-167).

Y es que para Deleuze, la forma-hombre no resiste el vértigo de los movimientos del plano de inmanencia, así como tampoco resistirá el contacto con las potencias del pensamiento del afuera, como si una vez perdido el fundamento y el sentido que Dios y luego la razón le han dotado, ya no habrá espejo con el que pueda asentarse cuando desaparece el dador de la imagen y la semejanza en la que se ha sustentado lo idéntico y, con esto, la identidad. Sin ciudad de Dios, la ciudad del *hombre* está destinada a deshacerse. El vértigo que provoca el pensamiento del afuera consiste, entonces, en una movilidad “nómada que recorre tanto a los

hombres como las plantas y los animales”, y que poniéndolo en los términos que hemos venido utilizando, lo hace de forma molecular, es decir, fugándose de los contornos de las formas. El *hombre* muere cuando la forma-hombre es perforada por un pensamiento que le ha hecho imposible hallarse a sí mismo como centro y lo sitúa en la posición de vivir sin centro, por lo que el nuevo sujeto que aprenda a vivir en un mundo descentrado tendrá que ser un mutante del *hombre*, una forma que haya logrado transformarse respecto de lo que era, convirtiéndose no en una versión mejorada de lo mismo, sino que, en algo completamente heterogéneo, de otra naturaleza que su predecesor con quien sólo guardará el vínculo propio de las líneas quebradas, las transformaciones moleculares de un movimiento zigzagueante que vuelva bastarda a su herencia.

Existir después del *hombre*

No nos parece que Deleuze busque la simple aniquilación del sujeto cognoscente, la destrucción de las ciudades ni la matanza de los miembros de la especie humana. Más bien pareciera abogar por el contacto con las fuerzas del afuera, es decir, por la apertura hacia una potencia del pensamiento que pueda liberarnos de las amarras de la herencia de especie y posibilitar una mutación. Tal sería la potencia de las islas desiertas, puesto que con ellas viene la capacidad de que nazcan nuevas vidas:

“Claro que, a la pregunta favorita de los antiguos exploradores —«¿Qué seres existen en la isla desierta?»- sólo cabe responder que allí existe ya el hombre, pero un hombre extraño, absolutamente separado, absolutamente creador, en definitiva una Idea de hombre, un prototipo, un hombre que sería casi un dios, una mujer que sería casi una diosa, un gran Amnésico, un Artista

puro, consciencia de la Tierra y del Océano, un enorme ciclón, una hermosa hechicera, una estatua de la Isla de Pascua” (ID, 17)

El habitante de las islas desiertas sería un nuevo *hombre*, el amnésico que no recuerda sus antiguas filiaciones sedentarias y, por lo tanto, ya no le teme a la amplitud del océano. Esta nueva forma de vida no llegará sin que antes no haya muerto la vieja forma que ya tiene sus días contados. Es por esto que creemos que Deleuze antes de ir a la búsqueda de la estocada final de la forma-hombre, ha estado anticipando y advirtiendo los peligros que traerá esta muerte, la catástrofe que se avecina en la bisagra de un cambio de orden, aquel que anticipara con el alejamiento de la sociedad disciplinaria¹⁷. La nueva forma social que observa Deleuze prescinde del moldeamiento de la subjetividad propia de las escuelas, las fábricas y las cárceles, es decir, no necesitaría de los grandes centros que posibilitaban la producción masiva de individuos, pues ha reemplazado el disciplinamiento por una táctica más continua y más veloz: el control.

Para Deleuze, la sociedad de control reemplaza la producción de molde de las disciplinas en la que cada individuo se “esculpía” a partir de una norma original que entrega el modelo a imponer, por el de modulación como método o táctica que performa una división constante de su material de trabajo, cuyo producto ya no será un individuo, sino que una existencia infinitamente divisible, al mismo tiempo que infinitamente maleable:

“Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto. [...] en una sociedad de control, la fábrica

¹⁷ “...también las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que se iban produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser” (C, 247).

es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es Etérea [...] instituye entre individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente” (C, 250).

La modulación implicaría una forma de sujeción mucho más flexible y mucho más omnipresente que la que encontrábamos con la sociedad disciplinaria. En la sociedad de control, la emancipación del trabajador asalariado se ha transformado en su autoevaluación, es decir, en la caducidad del ojo externo que lo vigilaba para moldearlo y en el crecimiento de un ojo interno que ya nunca lo abandona. A diferencia de la fábrica, en la lógica de la empresa el empleado ya no trabaja simplemente por cumplir un horario o recibir un sueldo fijo, ahora hay un motor internalizado y alimentado en la forma de la competitividad. Competencia contra sus compañeros, pero sobre todo contra él mismo, puesto que su ideal será sobrepasar su propia marca, su propia producción, sus propias ventas, hasta su propio compromiso con la empresa, creando lo que Deleuze denomina “dividuos”, es decir, aquella materia otrora indivisible –el individuo- que ahora, en la búsqueda de superación de sus propios límites, ha devenido amputable, divisible, en la forma de una existencia que siempre puede ser cortada para generar un nuevo límite, una nueva exigencia. Por este motivo, la nueva formación social lleva por nombre y característica principal el “control”, puesto que tanto lo que divide como lo que observa es un flujo que busca ser encausado. En efecto, la sociedad del control aparece cuando las formas de sujeción alcanzan velocidades que la forma-hombre ya no puede sostener, y que, por lo mismo, precipitarán violentamente una nueva forma de ordenamiento para nuestra existencia.

No es el objetivo de esta tesis analizar las características de las sociedades de control, ni pronunciarse respecto del presumible diagnóstico que nos diera Deleuze. Más bien hemos

querido mencionar brevemente –al tiempo que preparamos el camino para nuevas investigaciones- que en la nueva sociedad de control ya no son necesarias las líneas rígidas del mismo modo como lo eran en la sociedad disciplinaria y que, de cierta forma, esto pareciera ir en concordancia con el combate deleuziano, hasta podríamos decir que era lo que su pensamiento buscaba como acontecimiento, una transformación del cuerpo social que nos acerque a la lógica del espacio liso. Sin embargo, la llegada de las sociedades de control no habría significado para Deleuze un avance o una ganancia hacia el alcance de una lógica que abra la vida a nuevos campos, sino que, muy por el contrario, ha implicado, con el advenimiento de un poder capaz del control de los flujos, el consecuente nacimiento de un Estado¹⁸ cuya capacidad de captura obstaculiza de forma todavía más mortífera¹⁹ los movimientos propios de lo vivo. A pesar de esto, todavía no sabemos a qué remiten en profundidad las diferencias de la sociedad disciplinaria versus la sociedad de control, ni qué alcances pueda tener pensarlas, pero nos parece que algo ha cambiado y ¿qué ha pasado?

No pretendemos responder esta pregunta, nos excede por mucho en capacidad y tal vez falte tiempo para que se asienten los hechos, para que la sensación de época se instale del mismo modo en que Deleuze relata el ejemplo del vaso de agua azucarada de Bergson²⁰

¹⁸ “... el Estado moderno ha sustituido la esclavitud maquinaica por una sujeción social cada vez más fuerte. La esclavitud de la antigüedad y la servidumbre feudal ya eran métodos de sujeción. En cuanto al trabajador “libre” o puro del capitalismo, lleva la sujeción a su expresión más radical, puesto que los procesos de sujeción ya ni siquiera entran en conjunciones parciales que interrumpirían su curso. En efecto, el capital actúa como punto de subjetivación que constituye todos los hombres en sujetos” (MM, 462).

¹⁹ Por ejemplo, algunas altas personalidades del ejército israelí han incursionado en el pensamiento político de Deleuze y Guattari para desarrollar nuevas tácticas en la lucha contra la causa palestina. Su innovación ha consistido principalmente en comprender el territorio civil palestino como un espacio liso, es decir, ignorar o destruir los muros internos de las casas para abrir nuevos caminos por la ciudad según sus fines (Weizman, 2012). Es lo que podríamos entender como un intento fáctico de captura por parte del Estado de la lógica de la máquina de guerra y un acrecentamiento de su capacidad letal.

²⁰ “En La evolución creadora, Bergson da un ejemplo tan famoso que ya no distinguimos lo que tiene de sorprendente. Dice que, cuando pongo azúcar en un vaso de agua, «debo esperar a que el azúcar se disuelva». Es de todas formas curioso, porque Bergson parece olvidar que el movimiento de una cuchara puede apresurar esa disolución. Pero, ¿qué quiere decir ante todo? [...] La conclusión de Bergson es: si el todo no se

cuyo proceso no se podía acelerar sin que la aceleración no implicará ya un cambio en su resultado, es decir, en cuanto Todo. En otras palabras, habría una distancia radical entre el tiempo que Deleuze anticipa con la sociedad de control y el tiempo que vivimos ahora, lo que impide convertir a Deleuze en el profeta del presente a no ser que se desatienda la naturaleza de los cambios inasignables del plano molecular. En esta línea, no deja de ser llamativo que el texto sobre las sociedades de control fuera considerado por Deleuze como un *post scriptum* y que de esta forma lo situara como un escrito que ha quedado casi afuera del texto, en un terreno sin propietario, como, si a diferencia de todo lo demás, fuera lo único que expresamente no llevará su firma, y por ende se tratara de un residuo exento de autoría o un texto que no es de su propiedad.

En tanto concepto sin firma, la sociedad de control está abierta a convertirse en un arma contra lo que logre describir, y a favor de lo que alcance para expresar como un legado no testamentado, disponible para ser reclamado por cualquiera que lo necesite y para todo aquel que pueda echar mano de la caja de herramientas²¹. Tal vez ese sea el estatuto de todo concepto incluso de aquellos que sí fueron incluidos antes de las firmas que cierran los textos²², es decir, convertirse en herramientas que nos permitan habitar el mundo a través del

puede dar, es porque es lo Abierto, y le corresponde cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo; en síntesis, durar. «La duración del universo no tiene, sino que fundirse en uno con la libertad de creación que en él puede hallar lugar» (IM, 23-24).

²¹ En 1972 se sostiene y luego publica una conversación entre Gilles Deleuze y Michel Foucault, que se ha titulado Los intelectuales y el poder. En ella, Deleuze y Foucault conversan a propósito del rol de los intelectuales en los movimientos políticos y critican un rol que en ocasiones se le ha adosado al trabajo intelectual como el de iluminar al sujeto político, decirle a la masa su lugar y su posibilidad. En este punto Deleuze explica que una teoría filosófica es: “una caja de herramientas [...] se precisa que valga, que funcione. Y no para sí misma. Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento. No hay que volver a una teoría anterior, hay que hacer otra nueva, hay otras por hacer” (ID, 169).

²² Esto es lo que parecen indicar Deleuze y Guattari en “*Qué es la filosofía*”, último libro que publicaran juntos: “... aunque estén fechados, firmados y bautizados, los conceptos tienen su propio modo de no morir, a pesar de encontrarse sometidos a las exigencias de renovación, de sustitución, de mutación que confieren a la

pensamiento o también con el pensamiento, no introyectándolo ni poseyéndolo, sino que afirmando el desorden que ingresa en todo orden, yendo a favor de mundos inexistentes y posibles, y que habitan en las irrupciones que sólo una imaginación viva puede producir:

“aquel que cree en el mundo, ni siquiera en la existencia del mundo, sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades para hacer nacer modos de existencia todavía nuevos, más próximos a los animales y a las piedras. Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual” (QLF, 76)

Crear en el mundo será lograr habitar instancias que se escapen del control, que le sean extranjeras a la modulación de los flujos, es decir, que combatan las fuerzas de integración y de asimilación que convierten lo nuevo en conocido y lo ajeno en propiedad. La creencia en el mundo deleuziana implicará ir a la búsqueda de la percepción de los encuentros que sacan al ser de la parcela del *hombre* y su derecho a existir para ingresarlo en un plano que posibilite la creación de nuevas lógicas y nuevos derechos que hagan posibles nuevos hechos y nuevas existencias. En este sentido, y tomándonos de lo que Lapoujade distingue entre acto de fundación y de instauración:

“¿En qué se distingue instaurar de fundar? El fundamento preexiste en derecho al acto que no obstante lo sitúa; es exterior o superior a aquello que él funda, mientras que la instauración es immanente a lo que instaure [...] Fundar es hacer preexistir, mientras que instaurar es hacer existir, pero hacer existir de una cierta manera, cada vez (re)inventada” (Lapoujade, 2018. p.73)

filosofía una historia y también una geografía agitadas, de las cuales cada momento y cada lugar se conservan, aunque en el tiempo, y pasan, pero fuera del tiempo” (QLF, 14)

Creemos que creer en el mundo será una tarea que necesite de la presencia del vértigo del plano de inmanencia, puesto que la velocidad con que éste puede alterar al derecho que hace preexistir al *hombre* no espera al acto de fundación de un nuevo *Hombre*. De alguna manera, sentimos que la tarea que se plantea con Deleuze se hace con un universo de fondo que se concibe plagado de encuentros que transforman los cuerpos, los que finalmente proponemos que son concebidos como el cambio mismo presente en la materia-flujo antes que como forma. La centralidad del encuentro en tanto evento constitutivo de existencia, que es además inconmensurable e inanticipable, cuestiona ineludiblemente las condiciones con las que pensamos el mundo, puesto que las nociones que nos permiten situar la permanencia del sujeto, como el cuerpo, la memoria, el orden, por nombrar algunas, ven su suelo epistemológico radicalmente alterado.

Finalmente, tendrá que aparecer una nueva lógica, una que como la instauración de Lapujade posibilite la llegada a existencias a la velocidad del “cada vez inventadas”. Por esto, el combate que Deleuze propone es siempre por esa llegada que instauro al mismo tiempo que existe, es decir, que toma su existencia como derecho inmediatamente ahí, sin que esto implique que lo que llega a existencia no esté exento de problemas. Por el contrario, un combate sin bando implica no tomar posición aun, sino que por el momento apuntar a una lucha que ya se está llevando a cabo, es decir, proponerse pensar el acontecimiento más allá de sus explicaciones causales, sino que en su precipitación. Creemos que esto implica llegar siempre desfasado al encuentro que constituye, lo que conllevaría que creer en el mundo sea posible sólo habitando una temporalidad en retraso, pero que es también la misma tardanza con la que llegamos a Deleuze como acontecimiento en el pensamiento. Tal vez sólo sea la posibilidad de habitar un desfase lo que, por ahora, permita arrancar los conceptos de sus

autores para hacerlos llegar a destiempo como si fueran nuevos²³. En suma, se trata de poder tomar los conceptos de Deleuze para transformarlos en armas en pos de un combate que aún no conocemos, puesto que la complejidad del presente todavía no nos permite comprenderlo. La exigencia para que sean verdaderas armas será que encontremos su valor combativo en el camino, que sea el encuentro el que dicte la directriz que recorrer:

“En cada momento, ¿qué huye en una sociedad? En las líneas de fuga se inventan armas nuevas, para oponerlas a las pesadas armas de Estado, «es muy posible que huya, pero durante toda mi huida busco un arma». En sus líneas de fuga los nómadas lo arrasaban todo a su paso, y encontraban nuevas armas que provocaban el estupor del faraón. Puede que un mismo grupo o individuo presente a la vez todas las líneas que distinguimos. Pero lo más frecuente es que un grupo o un individuo funcione él mismo como línea de fuga; más que crearla, la sigue, más que apoderarse de ella, él mismo es el arma viviente que él forja” (MM, 208).

La nueva forma que llegue será siempre una sorpresa, una novedad respecto a lo que había, pero también implicará siempre un combate en el sí mismo que libere una fuga en su clausura para habitar en esa ruptura.

²³ “La cadena de los filósofos no es la eterna cadena de los sabios, y menos aún el encadenamiento de la historia, sino una cadena rota, la sucesión de cometas, su discontinuidad y su repetición que no se refieren ni a la eternidad del cielo que atraviesan, ni a la historicidad de la tierra que sobrevuelan. No hay ninguna filosofía eterna, ni ninguna filosofía histórica. Tanto la eternidad como la historicidad de la filosofía se reducen a esto: la filosofía, siempre intempestiva, intempestiva en cada época” (NTF, 152).

Conclusiones

Como fue explicitado en el principio de este trabajo, el espíritu de esta tesis estuvo animado por la pregunta por la condición de la subjetividad en el presente. Si bien consideramos que es siempre complejo poder configurar una pregunta a partir de un momento o de una temporalidad, debido a la exigencia de lograr con cierta exactitud los límites que distinguen un tiempo en particular de otro, creemos que el fenómeno de la subjetividad en presente ha sido asumido, de forma implícita, desde la tensión que hemos que visto aparece entre las distinciones que Deleuze establece entre la temporalidad de *Cronos* y la del Aión. Con esto queremos decir que el presente de la subjetividad que necesitamos pensar no puede responder llanamente a un tiempo cronológico, pero tampoco puede formularse como sin referencia al tiempo ordenado y medido de los calendarios. En este sentido, la tensión que emerge entre las dos temporalidades es también la prefiguración de una nueva temporalidad que toma la forma del tiempo desmedido que parafraseábamos respecto de *Hamlet* y que se abre cuando parece que el orden cronológico no parece responder a la exigencia de un presente que se rebela más presente que nunca, en cuanto su ensanchamiento no permite que quede rápidamente atrás, ni que el tiempo futuro ocupe sin problemas la casilla vacía del presente pasado.

Los primeros indicios de este problema creemos haberlos encontrado a partir de lo que denominamos como “combate deleuziano”. Este término fue repetidamente mencionado porque con él esperábamos poder circundar una idea en torno a Deleuze que se nos mostraba huidiza y que remite a lograr explicar con suficiencia su concepción de la realidad en movimiento y materializada por la instancia de los encuentros entre elementos múltiples y

asubjetivos, y que serían la condición de posibilidad de toda unidad la cual desde el plano de inmanencia sería siempre mermada. En este sentido, no se ha tratado de negar la unidad, sino de evidenciar la insuficiencia que esta comporta para Deleuze. Por este motivo, el combate deleuziano ha sido la imagen que hemos necesitado para articular algo a partir de los encuentros constituyentes, al mismo tiempo que entregar con esta imagen cierta noción de conflicto, de amenaza y hasta de peligro para las unidades constituidas. La razón de esto podríamos formularla como desprendida de la hipótesis de la tesis, que de forma concreta la expresamos como la condición de inestabilidad con la que cuenta la subjetividad en este tiempo desmedido, inestabilidad que podría ser pensada a partir justamente de este combate y este peligro que se despierta a raíz de la irrupción del plano de inmanencia deleuziano.

Evidentemente, estamos al tanto de que el plano de inmanencia deleuziano refiere a un concepto teórico y que, como tal, es una herramienta para pensar la inestabilidad y no la causa de la misma por lo que incluso, en tanto concepto, no es utilizado por Deleuze para dar cuenta de un fenómeno nuevo o que recientemente ha aparecido, sino que, por el contrario, refiere a un movimiento que se entiende como siempre presente y en una temporalidad que hemos concebido como el tiempo que no cambia en cuanto es el tiempo del cambio mismo. Sin embargo, aunque no sea posible enunciar que su irrupción es algo nuevo, ya que nunca habría dejado de operar en la realidad, sí consideramos que mantiene la exigencia de ser pensada en presente y, en ese sentido, como siempre nueva, en todo momento sin precedentes. De esta manera, el combate deleuziano abre la posibilidad de pensar a Deleuze anacrónicamente y no ya como sujeto autor de su propia obra, obra que de este modo sería concebida como atada a su parcela histórica, sino que como el nombre que obtiene un

movimiento de socavamiento o demolición, manifestación que expresábamos cuando durante el primer capítulo hablábamos de Deleuze como un atentado al interior del aparato de Estado.

Esa ha sido la intención durante el primer capítulo, articular un modo de abocarnos al conflicto en lo estable en un sentido amplio, no exclusivo al de la subjetividad, pero desde el cual ésta también era comprendida. En este sentido, la tensión entre el *aparato de Estado* y la *máquina de guerra* ha sido un modo de referirnos a la amenaza de lo que pretende existir de forma inmutable, puesto que el *aparato de Estado* tenía por finalidad su propia conservación y así abrimos en el segundo capítulo a lo propio del plano de inmanencia, es decir, olvidarnos por un momento el conflicto latente y movernos por un plano sin conflictos, pero no por eso pacífico. En dicho momento de este trabajo, la impersonalidad y la asubjetividad son la tonalidad del plano que se describe a partir de la lógica molecular en Deleuze y la pregunta por lo que *ha pasado*, lógica que en gran medida da cuenta del vitalismo inorgánico que él postula. En efecto, durante el segundo capítulo lo vivo ha tomado la imagen del movimiento o, más precisamente son las imágenes las que se han vuelto el movimiento y es la materia-flujo la que cobra vida. Desde el punto de vista de la materia-flujo, la vida humana es considerada una imagen más entre imágenes, lo que desemboca en la antijerarquía que Deleuze muestra con Spinoza y en la que el cuerpo pierde su categoría de unidad para ser comprendido desde un plano de composiciones y descomposiciones, es decir, como lo que se transforma y sale de sí, y no como lo que se conserva para mantenerse dentro de sí.

Habiendo realizado el recorrido por el problema de la estabilidad y luego habiendo intentado subirnos al movimiento de composición, es decir, al vértigo de la inestabilidad misma, nos hemos centrado en los problemas para la existencia del *hombre* en este presente

desmedido, en esta temporalidad cargada por el anacronismo que vuelve difusas las parcelas del tiempo ordenado y estable. Aquí hemos intentado poner de manifiesto la tensión entre los dos planos en un conflicto que arriba a la constitución subjetiva de lo que Deleuze apoyándose en Foucault llamara forma-hombre, la cual respondería al tipo de subjetividad propia de una sociedad en retirada, como sería la *sociedad disciplinaria*, que confluye con el advenimiento de una nueva formación social en la *sociedad de control*. En la misma línea de la concepción del presente no como tiempo cronológico, sino como tiempo desmedido, no comprendemos este momento de bisagra entre formaciones sociales como lo propio del siglo XXI, sino que como un momento de crisis para las lógicas que han constituido la forma-hombre y que perfilan un momento de indefinición, de caducidad de los procedimientos de conservación de estabilidad desde la cual se ha hecho posible unidad en la subjetividad.

Con todo, consideramos que Deleuze se ha convertido en el vehículo de un recorrido, recorrido que de alguna manera ha dejado de ser por su obra, sino por momentos particulares de la misma, puesto que, tal como fue explicitado en el inicio de esta tesis, ha sido hecho de sobrevuelo y sin saber de antemano lo que se buscaba. Con esto queremos decir, que no podemos considerar a Deleuze como el terreno de lo recorrido, sino como la posibilidad de recorrer nuestro problema en torno a la temática de la subjetividad. En este sentido, el objetivo no ha sido llegar a conclusiones respecto del problema, sino que crear a partir del encuentro con Deleuze un modo de hablar respecto de una inquietud para la que no teníamos lenguaje y cuya necesidad, más que perseguir simplemente un afán académico, ha sido la paradójica tarea de hacernos de un terreno más o menos estable desde el cual abrirse a pensar lo inestable, el movimiento y el cambio. De tener algún valor, esperamos que esta sea también

una manera de, tal como lo dice Deleuze, creer en el mundo y, así, afirmar¹ un modo de habitarlo.

¹ “Pero entonces la crítica, concebida como crítica del propio conocimiento, ¿no expresa nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento? Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida [...] Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida” (NTF, 142).

Bibliografía

Bibliografía de Gilles Deleuze

Deleuze, G. (1986) *Nietzsche y la filosofía*. (10a ed) Barcelona: Anagrama

Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Bs As: Paidós

Deleuze, G. (1994). *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine I* (3a. ed.) Barcelona: Paidós

Deleuze, G. (1996) *Conversaciones: 1972-1990*. (2da ed). Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (1996b) *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama

Deleuze, G. (1996c) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik

Deleuze, G. (2001). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós

Deleuze, G. (2001b). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets

Deleuze, G (2002). *Diferencia y repetición*. Bs As. Amorrortu

Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Espasa

Deleuze, G. (2005b). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. (2da. Ed) Bs. As: Cactus

Deleuze, G. (2009). *Cine I: Bergson y las imágenes*. Bs. As: Cactus

Deleuze, G. (2011). *Cine II: Los signos del movimiento y el tiempo*. Bs. As: Cactus

Deleuze, G. (2013). *El saber: curso sobre Foucault I*. Bs. As: Cactus

Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault II*. Bs. As: Cactus

Deleuze, G. (2015) *Nietzsche* (1era ed) Bs As: Cactus

Deleuze, G. (2017b). *El bergsonismo*. Bs As: Cactus

Deleuze, G. (2019). *Nietzsche*. CABA: Cactus.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978) *Kafka: por una literatura menor*. México D.F: Ed. Era
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993) *¿Qué Es La Filosofía?* (12a. ed). Barcelona: Anagrama
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (7a. ed.). Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2016). *El Anti Edipo*. (1era ed., 9na reimpresión) Bs. As: Paidós
- Deleuze, G & Parnet, C. (1980) *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos

Otra Bibliografía

- Carroll, L., & Tenniel, J. (2010). *Alicia en el país de las maravillas* (4a. ed.). Alianza.
- Fitzgerald, F. (1956). *The crack-up* (1st ed.). Edmundo Wilson.
- Foucault, M. (2000). *El pensamiento del afuera* (5a. ed.). Pretextos).
- Hardt, M. (2005) *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Bs As. Ed: Paidós
- Lapoujade, D. (2016) *Los movimientos aberrantes*. CABA. Ed: Cactus
- Lapoujade, D. (2018) *Las existencias menores*. CABA. Ed: Cactus
- Sauvagnargues, A (2006). *Deleuze: del animal al arte*. Bs. As.: Amorrortu
- Spinoza, B (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta
- Weizman, E. (2012) *A través de los muros*. Ed: Errata Naturae
- Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Bs As: Amorrortu

Artículos

Durán, C. & Kong, F. (2017) *Una coexistencia rítmica para las duraciones (entre Bergson y Deleuze)*. *Miríliá* 40 (2): 175-192.

Esperón, J.P. (2014). *El acontecimiento y la diferencia en la filosofía de Gilles Deleuze*. *Nuevo pensamiento* 4 (4): 286-314.

Maldonado, J.D. (2013). *La Individuación, forma y pensamiento: más allá de la forma orgánica en la obra de Gilles Deleuze*. *Universitas Philosophica* 30 (61): 153-176.

Oneto, P. & Villada, C. (2017). *La nomadología de Deleuze-Guattari*. *Escritos* 25 (54):243-61.

Rojas, S. (2014) *Subjetividad y modernización: hacia una teoría del malestar*. En: RODRÍGUEZ, R. *Subjetividades, estructuras y procesos. Pensar las ciencias sociales*. Santiago de Chile, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central, Colección Trazos: 239-256.

Ruiz, M. (2011). *La fórmula del cuerpo sin órganos. Una aproximación bergsoniana a su enunciación*. *Marília* 34(1): 131-148

Wegelin, L. (2015). *Pensamiento y sentido común. Un surco entre las imágenes de Gilles Deleuze*. *Questión* 1 (48): 217-232

Material Audivisual

Bergman, I. (1966). *Manniskoatarna*. [DVD] Suecia: Svensk Filmindustri, 81 mins.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1996) *El Abecedario de Gilles Deleuze*. [DVD] Francia: La Femis.
480mins.

Dreyer, C.T. (1928) *La Passion de Jeanne d'Arc* [DVD] Francia: Societé generale de films.
110 mins.

Welles, O. (1973). *F for fake: Vérités et Mensonges*. [DVD] Francia: RFA. 85 mins.