

# Crear en el mundo, creer en el futuro: Deleuze y la “gran política” del pensamiento

To Believe in the World, To Believe in the Future:  
Deleuze and the “Big Policy” of Thought

Julien CANAVERA

Universitat de València

*julien.canavera@uv.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.012>

Recibido: 24/03/2015  
Aprobado: 17/09/2015

## Resumen:

El propósito del presente trabajo es mostrar en qué medida la afirmación deleuziana de una unidad compleja entre vida y pensamiento implica, no sólo una *crítica* radical de (la filosofía de) la trascendencia –y, a su través, de (la metafísica de) la presencia–, sino también una *clínica* (relativa al pensar, a la sensibilidad, al cuerpo y, por ende, al tiempo) de cuyo desarrollo la “fe” en este mundo (inmanencia), así como la creencia en el porvenir (novación), constituyen las dos principales directrices.

*Palabras clave:* Deleuze, pensamiento, vida, trascendencia, inmanencia, futuro.

**Abstract:**

The purpose of this paper is to show how Deleuze's affirmation of a complex unity between life and thought implies not only a *critical* diagnosis of transcendence, its philosophy and its metaphysics of presence, but also a *clinical* remedy for thought, sensibility, the body and, through these, time. From this remedy, "faith" in this world (immanence), as well as belief in the future (innovation), emerge as the two main directives.

*Keywords:* Deleuze, thought, life, transcendence, immanence, future.

En Deleuze, el pensamiento y la vida (de la cual el Ser es un nombre "de uso preliminar y restringido"<sup>1</sup>) designan las *dos caras indisociables, a la vez que reversibles*, de un solo y el mismo "Absoluto filosófico"<sup>2</sup>, llamado "Afuera" o "plano de inmanencia" (QF, 45)<sup>3</sup>. Este único plano de realidad existente, en tanto que está animado por un proceso de "vice-dicción"<sup>4</sup> mediante el cual pensamiento y vida –o, lo que *mutatis mutandis* viene a ser lo mismo, "imagen del pensamiento" y "materia del ser"<sup>5</sup>– se relanzan *mutuamente* sin que jamás intervenga resolución fundamental alguna, se presenta asimismo bajo la forma de una *totalidad inacabada, fragmentaria, "al lado"*; vale decir, de una unidad *abierta* y "compleja" (N, 211), que elimina por anticipado cualquier tipo de Uno-Todo concluso (ya sea de partida o de llegada). De esta "forma "moderna" de unidad"<sup>6</sup>, opuesta como tal a toda unidad de tipo orgánico o lógico, se dirá que, lejos de operar como un correctivo o una instancia desbordante, surge antes bien en la forma de un nuevo pedazo compuesto aparte, de suerte que el Todo continúa siendo él mismo una parte heterogénea y heteróclita que avecina las demás partes, haciéndolas resonar o comunicar *transversalmente* entre ellas. Pues la transversalidad, en tanto que "se añade" a las partes a las que *agencia*, "no cancela su fragmentación, *la confirma*"<sup>7</sup>.

Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. [...] Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado*. (AE, 47)

En este sentido el todo de lo real nunca está enteramente dado, y no puede estarlo por la sencilla razón de que *siempre se está haciendo*; lo cual es otra manera de decir que "el tiempo", en cuanto señala la "transversal de las transversales"<sup>8</sup> que mantiene y afirma todos

<sup>1</sup> Badiou, A.: *Deleuze. "La clameur de l'Être"*, Paris, Pluriel, 2013, p. 45.

<sup>2</sup> Montebello, P., *Deleuze: la pasión de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 42.

<sup>3</sup> Para las abreviaturas, véase la bibliografía.

<sup>4</sup> Se trata del proceso por el que los términos, elementos o partes de lo real, lejos de relacionarse dialécticamente en la forma de oposiciones fijas y exclusivas ("o bien... o bien..."), "mantienen su constante permutabilidad ("sea... sea..."), como si un término envolviera la potencialidad del otro a través de la distancia que los separa y los inscribe como heterogéneos" (Cf. Sibertin-Blanc, G., *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 38).

<sup>5</sup> Cf. Montebello, P., op. cit., p. 38.

<sup>6</sup> Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 127.

<sup>7</sup> Ídem (la bastardilla es nuestra).

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

los dispares, “es lo que se hace, e incluso aquello que hace que todo se haga”<sup>9</sup>. En ese plano *bifaz*<sup>10</sup> en continuo devenir, que recoge y condensa los vaivenes incesantes entre la vida y el pensamiento, se esboza pues una relación de co-pertenencia a raíz de la cual “un paso en la vida” implica forzosamente “un paso en el pensamiento”, y *viceversa*. Como dice Deleuze en clave nietzscheana: “los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir”; y agrega acto seguido: “la vida *activa* el pensamiento y el pensamiento *afirma* la vida” (N, 211). La vida, concebida aquí como el “afuera no-exterior” –o, lo que es igual, como el “adentro no-interior”– del pensamiento (QF, 62)<sup>11</sup>, aparece entonces como la instancia *problemática-problematizante* por antonomasia; y los problemas mismos, como *ramificaciones* (o “propagaciones”<sup>12</sup>) de una vida, por definición *impersonal* (D, 10), que no cesa de trabajar al pensamiento, exigiéndole en cambio unas creaciones problematizantes que le permitan *intensificarse, incrementarse, exaltarse*. Ajena a toda forma de trascendencia –el “mal metafísico”<sup>13</sup> por antonomasia, según Deleuze–, la vida se desarrolla a sí misma como un movimiento inmanente y complementario de dos tendencias antagónicas. Ni espontáneo, ni mecánico, ni teleológico, el “impulso vital” coincide antes bien con un “movimiento [inseparable] de dos movimientos”<sup>14</sup>: por un lado, la “actualización-diferenciación” que designa el ámbito de *lo ya hecho*, de la “*réalité toute faite*”, o *mitad actual* de lo real; y por otro, la “cristalización” (también llamada “contra-efectuación”) que remite a *lo que se hace*, a la “*réalité se faisant*”, o *mitad real-virtual*. Por un lado, pues, el plano de la *Natura naturata* que, paradójicamente, equivale a una “detención del movimiento”, a un “giro y cierre del ser vivo sobre sí mismo” (B, 109) donde lo viviente, concebido como clausura y reproducción de lo vital y positivamente creado, se actualiza y diferencia en formas concretas; y por otro, el plano de la *Natura naturans* en el cual la estratificación material, orgánica, subjetiva o social, propia de lo viviente, es atravesada por “una poderosa vitalidad no orgánica” (CC, 182), que la retoma como totalidad (virtual) siempre abierta a todas y cada una de sus diferenciaciones.

La realidad haciéndose se presenta asimismo como la marca de una *insistencia* o *persistencia* (virtual) que coexiste de forma aberrante con la realidad ya hecha, no siendo ésta otra cosa que la actualización *hic et nunc* de aquélla. Ahora bien, es precisamente a partir de esa “co-presencia”<sup>15</sup>, por naturaleza “metaestable” (como diría Simondon), que emergen y se imponen paulatinamente nuevas problemáticas que *violentan el pensamiento*, en la medida en que neutralizan de forma repentina su horizonte de presencia y coherencia relativa. Si un problema nuevo es pues la marca de una diferencia, habrá que decir inversamente de “la diferencia [que] es el único problema” (DR, 84). La diferencia, y *no la contradicción*. Ésa no es efectivamente otra cosa que la “imagen invertida” de la diferencia,

<sup>9</sup> Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1950, p. 3.

<sup>10</sup> El plano de inmanencia, a imagen de la sustancia spinozista, es “ontológicamente uno, formalmente diverso” (SPE, 56). Esa *bicefalidad*, o “absoluta imposibilidad de disociar univocidad del ser y movimiento intenso de las singularidades”, firma en Deleuze “una *metafísica de dos cabezas*” (Cf. Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 47).

<sup>11</sup> El afuera, según un *leitmotiv* deleuziano, no está fuera del pensamiento, es su afuera *no exterior*: “un afuera infinitamente más lejano que cualquier mundo exterior”, que toda exterioridad relativa y actual de los datos sensoriales (IT-C2, 252). De ahí, a su vez, que esté irremisiblemente ligado a la proximidad de “un adentro más profundo que todo mundo interior”, vivencia personal o representación subjetiva (F, 128). De lo que se sigue, finalmente, un “contacto inmediato del adentro y del afuera” (IT-C2, 291).

<sup>12</sup> Cf. Barroso Ramos, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de la Laguna, Servicio de Publicaciones, 2006, p. 3. Enlace: <ftp://tesis.btk.uil.es/ccsyhum/cs224.pdf>

<sup>13</sup> Villani, A., op. cit., p. 48.

<sup>14</sup> Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

<sup>15</sup> Villani, A., op. cit., p. 89.

la manera cómo la diferencia –ese “algo maldito [que] debe expiar” (DR, 389)– es *crucificada* sobre los “cuatro brazos” de la representación: lo semejante, lo idéntico, lo opuesto y lo análogo, pues “siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación” (DR, 213-214). En pocas palabras, se dirá de “la contradicción” que “no [es] más que una cierta manera de concebir la diferencia, a través de su *reflexión* en una conciencia y para un sujeto”<sup>16</sup>. Tan sólo designa la diferencia en tanto que “reportable a...”, pero no la diferencia “en sí misma”<sup>17</sup>, o “*en cuanto diferencia*”<sup>18</sup>.

Lo negativo es la imagen de la diferencia, pero su imagen aplastada e invertida, como la vela en el ojo de buey [...]. No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla [...], la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia. Decimos no sólo que la diferencia en sí no es “ya” contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque ésta es menos profunda y no más profunda que ella. (DR, 94)

Contradicción, negación y oposición, en tanto que conceptos formados para los menesteres de una lógica identitaria y de forma predicativa, son conceptos útiles para la intelección de lo real instituido, pero inservibles en lo que a su continua creación respecta<sup>19</sup>; lo que no es de extrañar si, como hace Bergson, uno tiene en cuenta el hecho de que dichas categorías “son, casi siempre, categorías prácticas y no ontológicas” (ID, 35). La diferencia deleuziana, lejos de señalar pues una relación dialéctica de términos contradictorios, describe por el contrario una oposición viviente y móvil que rechaza por anticipado cualquier síntesis reconciliadora y “presentificante” de contrarios, para atañer a un *devenir*; vale decir, a un *pasado-futuro virtual* (Aión) cuya esencia, el “tirar en los dos sentidos a la vez” (LS, 9), le permite esquivar –y dividir infinitamente– a cada instante la actualidad “del presente que pasa” (Cronos). El devenir constituye en este sentido la expresión de una *para-doja* (literalmente: de un “al lado de” la opinión, la *doxa*, el sentido común); esto es, de una “pasión de pensar” o “pathos de la filosofía” (DR, 215, 341), cuyo “principal operador” lógico no es otro que la célebre “disyunción inclusiva”<sup>20</sup>. Ésta –lo veníamos explicando– “no identifica dos contrarios, sino que afirma una distancia como lo que les relaciona en tanto que diferentes”, razón por la cual –agrega Deleuze–: “inclusiva, la disyunción no se cierra sobre sus términos, al contrario, es ilimitativa” (AE, 83). El uso afirmativo e ilimitativo que hace Deleuze de la disyunción, en la medida en que garantiza la constante permutabilidad de los términos relacionados, adquiere por tanto, y antes que nada, un valor de defensa contra toda fijación identitaria: convierte la *divergencia* y el *descentramiento*, que la síntesis disyuntiva implica en sí misma, en “objeto[s] de afirmación pura” (SPE, 58). Así pues,

...en vez de que un cierto número de predicados queden excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada “cosa” se abre al infinito de los predicados por los cuales pasa, al mismo tiempo que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. La exclusión de los predicados es sustituida por la comunicación de los acontecimientos [o devenires]. (LS, 222).

<sup>16</sup> Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 21.

<sup>17</sup> Cf. DR, cap. I.

<sup>18</sup> Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 109.

<sup>19</sup> Cf. Villani, A., op. cit., p. 88.

<sup>20</sup> Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 81.

El movimiento que describe la *diferencia difiriendo* coincide, pues, con una *repetición diferencial-diferenciante*, y no con una repetición de lo mismo y lo idéntico. Para Deleuze, diferir es repetir: “*différence e(s)t répétition*”<sup>21</sup>. Ahora bien, ese (eterno) retorno de “lo absolutamente diferente” constituye precisamente todo lo que escapa al sentido común o *doxa*, así como a su “sublimación racional”<sup>22</sup>, la filosofía (en sentido no deleuziano). En ambos casos, donde impera la “Imagen [dogmática] del pensamiento”<sup>23</sup> –y, a su través, el “mundo de la representación”, en cuanto *correlato espiritual* de las exigencias sociales “de conservación, adaptación y utilidad” (NF, 61)–, la diferencia se encuentra ya siempre reconducida hasta una “diferencia conceptual”; y la repetición, hasta una “diferencia numérica”. Para poder pensar la diferencia y la repetición en su verdad, la primera como *disfraz* y la segunda como *desplazamiento*, hace falta retroceder, pues, más acá de la representación y de su correspondiente lógica del reconocimiento. La “puesta entre paréntesis” (en sentido casi fenomenológico) del ejercicio voluntario de las facultades pensantes, suspensión involuntaria provocada por el *encuentro* “fortuito e inevitable” (como diría Proust) del pensamiento con un impensado (el *signo*) que deshace “tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente” (DR, 101), constituye por tanto el primer paso, desde todos los puntos de vista ineludible, en la “exploración y conquista del inconsciente” (SFP, 36, 40); un inconsciente, sea dicho de una vez, mucho más parecido a una *fábrica* que a un teatro griego. Ahora bien, adentrarse en esa *terra incognita*, donde el sub-jeto deja paso a un “superjeto” (Whitehead), y el objeto a un “objeto” (como “variación continua de la materia” y “desarrollo continuo de la forma” –PLB, 30, 31), significa zambullir el pensamiento en las “categorías de la vida” que no son, en última instancia, otra cosa que las actitudes y posturas –por naturaleza *heterogéneas*– del cuerpo (sueño, fatiga, espera, esfuerzos, resistencias, etc.). Parloteamos acerca de la conciencia y sus decretos, de la voluntad y sus efectos; hablamos de los mil medios de mover el cuerpo y las pasiones, pero “no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo” (SFP, 27-28).

El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida. [...] Pensar es aprender lo que puede un cuerpo no pensante, su capacidad, sus actitudes y posturas. (IT-C2, 251)

He aquí, pues, que la “fórmula de la inversión filosófica” (del platonismo) consiste en “darse un cuerpo”. Pero se trata de “un cuerpo afectivo, intenso, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes” (CC, 182); es decir, de un cuerpo desorganizado, distorsionado, que difiere por completo del organismo (como “régimen de totalización” de los órganos – DRL, 43), del cuerpo propio (como “centro estructural y organizativo de la sensibilidad”) y de su imagen figurada (como “último avatar del alma, en el que se confunden las exigencias del espiritualismo y del positivismo” – AE, 30). Por ello,

<sup>21</sup> Mengue, P., op. cit., p. 169.

<sup>22</sup> La filosofía, como pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador, rechaza, bien es cierto, toda *doxa* particular, pero no deja por ello de conservar lo esencial de la misma: por un lado, *abstrae* la forma del discurso dóxico que siempre subyace al contenido empírico de toda opinión; y por otro, *generaliza* esa forma, es decir, “universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional” (DR, 208). Al proceder así, la filosofía no hace en última instancia otra cosa que derivar el derecho (*quid juris*) del hecho (*quid facti*), la condición de lo condicionado. En este sentido se dirá de la filosofía que *calca* el fundamento “a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar” (LS, 140), dando lugar de esta manera a “un calco de lo trascendental copiado de lo empírico” (DR, 220).

<sup>23</sup> Cf. DR, cap. III.

el término "invertir" no señala aquí un simple trastocamiento de las polaridades: no se trata de atribuir ahora al cuerpo una preeminencia sobre el alma; antes bien, la cuestión estriba en destituir el cuerpo organizado en provecho de un "cuerpo-sin-órganos" (CsO), para descubrir "en paralelo" las fuerzas del pensamiento que escapan a la conciencia. Pues tomar el cuerpo por modelo, lejos de conllevar una desvalorización del pensamiento en relación a la extensión, implica algo mucho más importante, a saber, "una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que *lo desconocido del cuerpo*" (SFP, 29). Las coordenadas en las que se enmarca asimismo el ejercicio involuntario de las facultades pensantes son –al menos, en un primer momento– las de *lo intensivo*; esto es, de "lo desigual en sí", que lejos de pertenecer al dominio de la cantidad o de la cualidad, determina no obstante su génesis conjunta sin confundirse por ello con su ex-plicación. Del afecto (como elemento intensivo) al pensamiento: "en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. [...] siempre es por una [diferencia de] intensidad que adviene el pensamiento" (DR, 223).

Las diferencias de potencial encuentran asimismo en el CsO una "superficie [privilegiada] de inscripción"<sup>24</sup>; "lugar" en el que no hay nada ni nadie, ni objeto "completo" ni sujeto "bien acabado" con función asignable, y que tan sólo contiene polos, zonas, ejes, gradientes y umbrales. En este sentido el CsO describe el plano subrepresentativo de los "devenires-", de las individuaciones dobles o "haecceidades"; vale decir, de lo que *no es ni sensible ni inteligible* (= diferencia libre e incoordinada, *fantasma*, *simulacro*) desde el punto de vista de la *concordia facultatum*. Así como "pensar es experimentar" (F, 151), asimismo la experimentación de ese algo "distinto-oscuro", que escapa al ejercicio empírico, voluntario o inferior de las facultades (el pensar como representar o reconocer), sumerge inexorablemente al pensador en "el más grave proceso de despersonalización" (C, 14), puesto que sólo puede pensar lo absolutamente diferente *deviniendo otro*, y sintiendo así cómo su propio pensamiento, aquello por lo que dice Yo, "se ejerce en él y sobre él, y no por él" (DR, 142), conforme a la "paradoja del sentido íntimo" poéticamente formulada por Rimbaud: "Yo es otro". El pensamiento, concluye Deleuze, "lejos de suponer un sujeto, [...] tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir YO (*Je*)" (D, 102). Ahora bien, no hay *génesis* del pensar ni *devenir-otro* que, al menos inicialmente, no requieran del pensador cierta "paciencia" y no se dirijan a la "larva" que lleva dentro. El pensador debe "hacerse" *paciente*, porque comenzar a pensar no depende de una "decisión premeditada", sino –lo hemos visto– de la "violencia efractiva" de signos encontrados, "[siendo] el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado" (PS, 26). Y *larvario*, porque dicha violencia no destituye el "Yo pienso" (como principio subjetivo de colaboración de las facultades para "todo el mundo"), ni la forma de identidad del objeto (como "objetivación formal del cogito" con la que se relacionan armoniosamente las facultades – FCK, 34), sin someter el pensamiento *desubjetivado* a "movimientos terribles" que sólo un "casi-sujeto" puede emprender, o más bien soportar.

Hay movimientos de los que sólo se puede ser paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva. [...] En este sentido, no es seguro que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario. (DR, 185)

<sup>24</sup> Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 32.

Tal devenir-otro no remite a una afección (o percepción) ya codificada, real o posible; antes bien, se expresa en la forma de un “un *Yo siento* más profundo”, al que Deleuze cualifica como “la emoción verdaderamente primaria que en principio no siente más que intensidades, devenires, pasos” (*AE*, 26). Este “por-sentir” superior desempeña asimismo un papel clave en la génesis y activación del pensar, ya que es siempre de un “afecto no subjetivado”, de un “movimiento forzado” –en suma, de unas *fuerzas activas* que ponen el pensar en estado de exterioridad–, que se opera la *transmutación* de la “mayor impotencia del pensamiento” (= estupidez, no-sentido) en la “fuente de su más alto poder” (= problematizar, producir el sentido). Así, de igual manera que no hay crítica radical (entiéndase: de lucha contra la estupidez) que no consista en “sentir de otra manera” (*NF*, 134), tampoco puede haber “otra sensibilidad” que no implique a su vez una auténtica “mutación perceptiva y afectiva”<sup>25</sup> a raíz de la cual las condiciones ordinarias –“humanas, demasiado humanas”– de percepción y afección se vuelven inoperativas, dejando paso a la intrusión-fulguración de un “sensible no-sensible” que no comunica su violencia a las demás facultades sin hacerlas “salir de sus goznes” (*CC*, 44), es decir, sin que cada una de ellas no se vea forzada a no aprehender en el mundo más que el objeto que la concierne exclusivamente a ella (el *sentendum* para la sensibilidad, el *imaginandum* para la imaginación, el *memorandum* para la memoria, el *cogitandum* para el pensamiento).

Voluntario e involuntario no designan facultades distintas, sino más bien un ejercicio diferente de las mismas facultades. La percepción, la memoria, la imaginación, la inteligencia, el propio pensamiento tienen sólo un ejercicio contingente mientras se ejercen voluntariamente: entonces lo que percibimos, podríamos perfectamente, recordarlo, imaginarlo, concebirlo; e inversamente. [...] Por el contrario, cada vez que una facultad adquiere su forma involuntaria, descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como su fuerza irremplazable. Deja de ser intercambiable. [...] El ejercicio involuntario es el límite trascendente o la vocación de cada facultad. (*PS*, 182-183)

*Empirismo trascendental y elevación de las facultades a la más alta potencia*: he aquí el “racionalismo superior” de Deleuze<sup>26</sup>. La fulguración del signo (= intensidad, afecto, devenir), en la medida en que coincide con la irrupción repentina de “lo heterogéneo en sí” en el campo de los objetos reconocidos y/o de las significaciones explícitas, conlleva necesariamente la puesta en jaque de la representación, así como la neutralización de las “fuerzas reactivas” de conciencia que bloqueaban el paso de las intensidades. La forma de la identidad (en el concepto) se inclina ante una diferencia libre o “no vinculable a...” (la Idea como “multiplicidad pura”); el fundamento o condición de convergencia, ante la universal desfundamentación (divergencia, disyunción, descentramiento). El sentido común deja paso a la paradoja; y el buen sentido, al doble sentido. El órgano del reconocimiento es sustituido por el poder inhumano (o “semidivino”, como diría Bergson) de crear problemas; y la dirección para prever, por la creencia en un porvenir no-anticipable (en el sentido en que Deleuze reinterpreta el *amor fati* nietzscheano como capacidad de igualarse al acontecimiento deseando la parte no-actualizada o novedad que en él se halla envuelta, enrollada). La *lógica del sentido* empieza asimismo con una *lógica de la sensación*, en el sentido en que el signo es a la Idea-problema lo que la intensidad es al signo, a saber: el vector y soporte a defecto del cual jamás las facultades del alma podrían elevarse a su uso superior o trascendente, ejercicio cuyas dos alas son respectivamente la *invención*

<sup>25</sup> Cf. Zourabichvili, F., “Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)” en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Santiago de Cali, Sé Cauto, 2002, pp. 141, 143.

<sup>26</sup> Cf. Villani, A., “Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze”, *Noesis*, 2003, nº 5, p. 215.

*problematizante*, como instauración de una "nueva imagen del pensamiento", que "le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás" (B, 12), y la *creación conceptual* que destituye el uso representativo del concepto fijado, desprovisto de toda fuerza, ceñido a una simple función de denotación, en provecho de un uso subrepresentativo e intensivo que lo convierte en una herramienta de *intercepción*<sup>27</sup> y captura del sentido así producido.

...la filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella, y que no obstante le es inseparable. La filosofía es a la vez creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración. [...] Hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas. (QF, 45)

Ahora bien, conforme al criterio enunciado en *Lógica del sentido* según el cual "el genio de una filosofía se mide, en primer lugar, por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos" (LS, 15), resulta que no hay ningún reparto original de las palabras y las cosas que no implique a su vez una resistencia a ese "tiempo cardinal" que tiene como contenido el presente de la acción (*Habitus*), y como figura, el pasado de la reminiscencia (*Mnemosine*). "Engendrar "pensamiento" en el pensamiento" no sólo presupone, pues, la suspensión del *Sujeto fijo* y, a su través, de la esfera de actualidad y presencia en la que ése opera; también conlleva una auténtica "epidemia de subjetividad"<sup>28</sup> que coincide con la apertura de ese dominio impersonal y pre-subjetivo de las "síntesis pasivas" del tiempo donde la del porvenir en tanto tal (también llamado "Eterno Retorno") priva al presente-agente y al pasado-condición de su autonomía, a la vez que los convierte en dimensiones subalternas de una temporalidad ordinal donde el *futuro inanticipable* (*Tanatos*) tiene ahora el primado. El eterno retorno se presenta en este sentido como la repetición regia de la cual el *deseo-máquina* (la "voluntad de poder", diría Nietzsche) es el motor. Del encuentro con el signo nace efectivamente una voluntad (o un "se quiere") impersonal, que al tiempo que reclama su propio retorno, involucra el pensamiento en un *aprendizaje* que constituye un auténtico "juego de muerte para todo sujeto bien constituido"<sup>29</sup>. El deseo, como alegría de aprender, "carece [efectivamente] de sujeto fijo"; inversamente, "no hay más sujeto fijo que por la represión" del deseo (AE, 34). En este sentido, *las formas de pensar están inmediatamente ligadas a un determinado estado (social) del deseo*. Por ello, contra el "ejercicio reglado y codificado de una voluntad "separada de lo que puede"<sup>30</sup> (o, si se prefiere, contra la *edipización forzada* del deseo) hay que realzar su inmediata "coextensividad" con el campo social ("sólo hay el deseo y lo social, y nada más" – AE, 36), de tal suerte que "si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad" (AE, 33).

La *esquizofrenia*, entendida aquí como el procesamiento de esa "energía libre y no ligada" (LS, 142), no sólo designa pues el uso trascendente de las facultades (sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento, sociabilidad, etc.), sino que evidencia también el carácter *à la lettre* creador del *pensar intenso*, en el mismo sentido en que Nietzsche se refería a los "pensamientos altos" como "fragmentos de la realidad". Pensar, del mismo modo que desear, significa crear realidades nuevas, relaciones inauditas, perspectivas hasta entonces insospechadas. Ahora bien, no hay creación alguna que no tenga por horizonte temporal el porvenir en cuanto tal, que no el futuro de la anticipación. Así como Nietzsche

<sup>27</sup> Cf. Villani, A., *La guêpe et l'orchidée* cit., p. 107: el "intercepto como nuevo sentido del concepto...".

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>29</sup> Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 74.

<sup>30</sup> Cf. Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 16.



anhelaba “actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero”<sup>31</sup>; asimismo puede Deleuze, al retomar esa fórmula por cuenta propia, enunciar la tarea ética que, a sus ojos, incumbe hoy al pensamiento: *pensar problemáticamente* consiste en “producir el sentido” (*LS*, 100); ahora bien, no se puede producir el sentido sin “actuar contra el presente, y de este modo sobre el pasado, a favor (lo espero) de un porvenir” (*QF*, 113). Por eso, el futuro como modo temporal original está ligado a las condiciones de emergencia de un acto de pensar –no sin razón hacia Deleuze anticipadamente suya la regla bergsoniana según la cual hay que “plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio” (*B*, 28). En efecto, pensar –de igual manera que desear– depende, a fin de cuentas, de la posibilidad de afirmar, *aquí y ahora*, el futuro como tal, y de vivir de alguna manera, en *este* mundo, lo invivible. Creencia en el mundo, creencia en el futuro: ésos son, pues, los dos aspectos indisociables de la “gran política” deleuziana.

### Bibliografía:

- Badiou, A., *Deleuze. “La clameur de l’Être”*, Paris, Pluriel, 2013.  
 — *Court traité d’ontologie transitoire*, Paris, Le Seuil, 1998.  
 Barroso Ramos, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de la Laguna, Servicio de Publicaciones, 2006. Enlace: <ftp://tesis.bbt.k.uill.es/ccssyhum/cs224.pdf>  
 Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1950.  
 Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007.  
 Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1996 (*ES*).  
 — *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971 (*NF*).  
 — *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2007 (*FCK*).  
 — *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995 (*PS*).  
 — *Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974 (*N*).  
 — *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987 (*B*).  
 — *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Minuit, 1968 (*SPE*).  
 — *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (*DR*).  
 — *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1970 (*LS*).  
 — *El Anti Edipo* (con Guattari, F.), Barcelona, Paidós, 2004 (*AE*).  
 — *Diálogos* (con Parnet, C.), Valencia, Pre-Textos, 1980 (*D*).  
 — *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009 (*SFP*).  
 — *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987 (*IT-C2*).  
 — *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987 (*F*).  
 — *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989 (*PLB*).  
 — *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995 (*C*).  
 — *¿Qué es la filosofía?* (con Guattari, F.), Barcelona, Anagrama, 1997 (*QF*).  
 — *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996 (*CC*).  
 — *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005 (*ID*).

<sup>31</sup> Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, Prólogo.

- *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007 (DRL).
- Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Montebello, P., *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- Sibertin-Blanc, G., *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- "Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze", *Noesis*, n° 5, 2003, pp. 203-216.
- Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004.
- *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.
- "Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)" en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Santiago de Cali, Sé Cauto, 2002, pp. 137-150.