

Lo que nos fuerza a ser: Deleuze y la subjetividad

Eladio C. P. Craia

Universidad de Curitiba, Brasil

Introducción

¿Cuál es el grado de problematicidad que la moderna categoría de Sujeto acarrea para la filosofía de Gilles Deleuze? Esta interrogación no solo introduce de modo retórico dentro del marco de la filosofía deleuziana el tema que aquí nos convoca, sino que también denuncia una dificultad derivada de un camuflaje.

Dado su linaje filosófico y sus referentes contemporáneos nos vemos, en un primer momento, tentados a adjudicar rápidamente a Deleuze un concreto rechazo y una sumaria expulsión de la noción clásica de Sujeto —aquella que, por comodidad y practicidad pedagógica, generalmente atribuimos a la Modernidad inaugurada por Descartes— fuera del perímetro de su pensamiento. Sin embargo, una cuestión evidente —a la cual Deleuze nunca dejó de ser atento, sobre todo por su aparente simplicidad— no deja de perturbar: la filosofía no pensó, en un primer limen, ni se afianzó, en un segundo momento, en la noción de Sujeto por motivos triviales o cosméticos. Esta constatación banal revela las potencias que este concepto despliega en el campo reflexivo, así como su eficacia para el análisis de un vasto conjunto de problemas no solamente de orden filosófico, sino también de orden social, político y antropológico. Es por este motivo que la deconstrucción de la noción de Sujeto, su eventual descarte del cofre de herramientas de la filosofía contemporánea no es una tarea ni unitaria ni lapidar. Por otro lado, la categoría Sujeto —y todo lo que ella implica en términos analíticos, así como todo lo que define en términos semánticos— se camufla y aguarda el momento de reaparecer en el centro del escenario conceptual montado para su propia desaparición. En este sentido, si la forma filosófica “Sujeto” debe ser superada por la filosofía contemporánea, esta superación solo podrá ser efectiva y concreta si su estrategia se organiza en torno de una persecución exegética y una vigilancia conceptual que permitan un desmonte de sus funciones en los más diversos campos donde ella reaparece, tornando al filósofo de nuestros días que acepte esta faena, y no sin un cierto grado de angustia, casi un policía, casi un hombre de armas.

En el campo del pensamiento deleuziano, este ejercicio de cuidado atento en relación al problema del Sujeto se hace presente en diferentes momentos de su obra. Lo encontramos en el análisis puntual de la operación del Sujeto en los autores que cuidadosamente analizó y comentó, en la verificación de la función Sujeto en las diversas artes que, desde la filosofía, examinó y, evidentemente, en la interrogación sobre la naturaleza y el lugar de este Sujeto en el seno de las grandes cuestiones que atraviesan y configuran su propia filosofía. Esta multiplicidad de momentos y prismas tornan claro el hecho de que nos es posible exponer la relación de la filosofía de Deleuze con la forma Sujeto a través de la determinación de un recorte en torno de algo así como “la crítica deleuziana del Sujeto”, sino que, de modo diverso, este análisis debe ser promovido observando los movimientos conceptuales que permiten al filósofo francés desconstruir esta noción en diversos registros, así como desarticlar su eficacia concreta en los

diferentes campos interrogados.¹

En el presente texto, por una evidente cuestión de espacio y de foco, abordaremos específicamente apenas uno de estos frentes de especulación. Analizaremos, a seguir, la relación de la forma Sujeto con el problema del pensar en el horizonte de la ontología deleuziana.

La insistencia del Sujeto

En uno de los puntos de mayor densidad especulativa de su reflexión ontológica, Deleuze aborda el problema del estatuto ontológico del horizonte de acaecimiento de las fuerzas expresivas del Ser, al mismo tiempo que interroga los modos de constitución y apareamiento de los diversos campos fenoménicos dados; una vez más, se trata de pensar “pensar” el ser y el ente. ¿Ahora bien, desde que perspectiva esto es efectuado?

Deleuze, según cierta tradición heideggeriana nunca declarada, entiende que el Ser es, en verdad, “sentido del Ser”; no se trata de un sustantivo que designa un ente o, lo que vendría a ser lo mismo, lo que nombre el fundamento del ente. Al contrario, Ser quiere decir, en términos generales, aquello que se expresa en las cosas como su sentido inmanente sin con ellas confundirse. El Ser no es ni el ente ni la explicación del ente, sea esta técnica, religiosa, científica, artística, etc., sino aquello que los propios entes expresan y que se recoge en el pensamiento, sin jamás dejar de modificarlo; esto es, lo que Deleuze denomina el “sentido” y que encuentra su formulación más cabal en el texto *Lógica del Sentido*.² Por otro lado, lo que se da, lo que se presenta de modo fenoménico (sea físico, espiritual, ideal, psicológico, etc.), implica una multiplicidad de entes singulares nunca plenamente determinados. Esta indeterminación no es un vicio de origen del ente, una falta de alguno de sus predicados, sino que se infiere a partir de la noción de “cosa” que Deleuze asume, en la tradición de los estoicos y de Spinoza: lo que una cosa es se define por su capacidad de afectar y ser afectado, esto es, por sus potencias, y no por la fórmula consagrada en la tradición: una esencia fundamental y predicados contingentes que la individualizan. De este modo, lo que se da como cosa y como composición fenoménica siempre está en proceso de afectar y ser afectado de múltiples formas, este proceso siempre variable según los encuentros que lo componen, implica la indeterminación última de todo ente. Ahora bien; ¿Cómo es posible afirmar esto sobre el ser y el ente sin recaer en la metafísica substancialista? Así, se trata, con Deleuze, de analizar la relación del pensamiento —esto es, de cierta forma particular de orden—, donde se recoge el sentido, con las fuerzas puras del devenir, su azar y su flujo intensivo, lo que se da en las propias cosas, que no es otra que la categoría mayor de la filosofía deleuziana: la *Diferencia*. En este sentido no debemos olvidar que, para Deleuze, pensar es producir un corte en el caos, una sección de orden, producir un plano inmanente de consistencia.³ Dicho sintéticamente, el Ser que se da en las cosas se expresa como sentido en el pensamiento (y, por lo tanto, de modo inexorable en el lenguaje); encontramos, así, nuestra cuestión: ¿quién, o qué, piensa? Para

¹ Podríamos indicar como un ejemplo paradigmático, pero bajo ningún aspecto el único, de otros registros donde la problemática del Sujeto aparece con más preponderancia, el análisis deleuziano del trascendental kantiano y la problematización en torno a la doctrina de las facultades. (G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*, Presses Universitaires de France, París, 1963).

² G. Deleuze, *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.

³ Sin dudas se trata de una de las grandes novedades de la filosofía deleuziana. La filosofía no se define por el hecho de “pensar”—en oposición al saber y el conocer—, más sino por un tipo particular de pensar: pensar por conceptos. En este sentido, la afirmación de Deleuze de que tanto la filosofía como las ciencias y las artes piensan implica un desplazamiento con relación a una tradición mayoritaria.

Deleuze, todo comienza por un cuestionar.

Deleuze entiende el cuestionar ontológico, en cuanto elemento propio del pensamiento, en el sentido de lo que incomoda, lo que obliga a deflagrar el pensar y, por lo tanto, lo que comunica con el propio Ser, o sea, como producción de sentido del Ser. Esto quiere decir que se mantiene como una fuerza intensiva, que posee una “cara” vuelta hacia el ser, en cuanto sentido que se da en las cosas, y la otra hacia los problemas donde se despliega, los campos fenoménicos y el pensar que lo recoge en una forma singular de esta cosa que somos.

Los imperativos, o las preguntas, que nos atraviesan no emanan del Yo [*Je*]; este ni siquiera está allí para escucharlas. Los imperativos son del ser, toda pregunta es ontológica, y distribuye lo que es en los problemas. (Deleuze, 2002b, p. 301).

Es por este cuestionar que, en el horizonte del pensar como producción de conceptos donde la filosofía opera, no es ilícito pensar el Ser, siempre que no pretendamos abarcarlo en una repuesta o resumirlo en una resolución, las cuales serían, siempre y necesariamente, “empíricas” o “extensivas”. Del mismo modo, Deleuze no quiere decir que sea posible “acceder” al Ser (o al ente “en cuanto tal”). La cuestión ontológica no posee un contenido específico, un saber determinado, ni “toca” lo real del Ser en un sentido substancial, ella apenas carga en sí una incitación al pensar; por otro lado, no reclama una respuesta, sino la deflagración de una inquietud, de una agitación que nos aparta del silencio.⁴ Nos obliga a una decisión, pero de un tipo particular, dado que nada podemos esperar de este acto decisorio, a no ser, y esto es lo verdaderamente importante, es a desplazarnos hasta las condiciones azarosas que se encuentran en la base de los problemas, esto es, hasta los límites del Ser como pura Diferencia. No es por otro motivo que Deleuze dice:

Los problemas o las Ideas emanan de imperativos de aventura o de acontecimientos que se presentan como preguntas. Por ello, los problemas son inseparables de un poder de decisión, de un *fiat* que hace de nosotros, cuando nos atraviesa, seres semidivinos. (Deleuze, 2002b, p. 298).

Postulado esto, somos inmediatamente alertados: este privilegio, esta casi divinidad, no es nuestra, no nos pertenece de derecho y, apenas algunas pocas veces nos pertenece de hecho. No es nuestro eventual “Yo” (o cualquier otra forma de identidad subjetiva), que posee legítimamente los derechos de este momento; en todos casos, las formas de subjetivación no son más que un tipo de encrucijada, de encuentro efímero de vectores, donde, eventualmente, el poder decisorio se hace efectivo.⁵ De este modo, la función de un Sujeto particular no posee ningún privilegio ontológico, dado que ella también depende del azar para, alguna vez, ser atravesada por la cuestión ontológica. Es por este motivo que no se configura en esta reflexión ninguna jerarquía en sentido antropológico (un sujeto no es

⁴No podemos suponer que Deleuze proponga algún tipo de relación directa con lo real desde el lenguaje. Al contrario, para él no hay un eventual exterior, un fuera del lenguaje, así lo asevera en varios momentos de su obra; citamos como ejemplo el Prologo de *Crítica y Clínica*: “El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas, pero que sólo el lenguaje hace posibles” G, Deleuze, *Crítica y Clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996.

⁵Manifiestamente en este tópico Deleuze acompaña el espíritu de la época y expone sus alianzas filosóficas.

más pleno o auténtico que otro por “pensar más el Ser”), dado que tal circunstancia depende, en última instancia, de los imperativos del azar. Estos imperativos son “repetidos eternamente” por lo cual, a fin de cuentas, *pueden o no* suceder para un sujeto particular. Y si sucede, aquello que nos atraviesa ya pertenece a otro, o a muchos, o al azar que los promovió, pero nunca a mi Yo que piensa. “Ese poder decisorio en el seno de los problemas, esa creación, ese arrojo que nos hace de la raza de los dioses, no nos pertenece. Los mismos dioses están sometidos a la *Ananké*, es decir, al cielo-azar” (Deleuze, 2002b, p. 301). Ningún psicologismo o antropologicismo sería posible aquí, no es “mi Yo” el que me permite y me lleva a pensar, sino las circunstancias fortuitas de una “patología” superior, según la definición deleuziana. Esta patología no es más que la íntima paradoja del pensamiento que marca, al mismo tiempo, la necesidad de que algo lo piense y la imposibilidad de definir la estructura de esto que piensa. En efecto, como sujeto individual solo soy el polo de entrecruzamiento, el punto singular hacia donde converge una multiplicidad definida por azar. Es verdad que entre todas estas cruces puede existir también —y acompañando a otros— un vector de profunda psicología, de puro deseo y voluntad por el pensar. Por otro lado, también es verdad que estos no poseen ningún privilegio frente al devenir que los promovió. “En suma, creemos que la noción de sujeto ha perdido mucho de su interés en nombre de las *singularidades pre-individuales* y de las *individuaciones no personales*” (Deleuze 1994, p. 2).

Sin embargo, y a pesar de los cuidados conceptuales de Deleuze, una vez más daría la impresión que una forma de Sujeto (a pesar de no ser ni tradicional ni central) sobrevive en esta reflexión. Para deshacer esta posible aporía debemos introducir aquí otro importante campo de análisis deleuziano; nos referimos al punto de encuentro de la problematización de lo virtual y lo actual con la afirmación de una “vida” pre-subjetiva y pre-individual.

La vida antes de los predicados

Pensar una noción de vida pre-individual y pre-subjetiva en Deleuze demanda profundizar el análisis de la reunión de lo virtual y de lo ontológico en su filosofía. Para tal fin, proponemos una brevísima indicación de las circunstancias categoriales de esta articulación.

El primer trabajo de calibre de Deleuze como comentador es el texto dedicado a la obra de David Hume, *Empirismo y Subjetividad*.⁶ En esta obra Deleuze se permite pensar, entre otros conceptos decisivos, cierta instancia primaria presente en la filosofía humeana denominada por él como pre-subjetiva donde, en un segundo momento, las formas de una subjetivación ya determinada podrían constituirse y manifestarse; este ámbito fue identificado por el filósofo francés como el horizonte de las “síntesis pasivas” y de las “contracciones-hábitos”, formas estas que, a su vez, caracterizan las sensaciones. De esta formulación conceptual Deleuze extrae una consecuencia vital: todo hábito-contracción, en última instancia, forma un tiempo, instaura un tiempo presente que, justamente, contrae las sensaciones pasadas y futuras.⁷ En virtud de la estructura del argumento deleuziano, es prioritario insistir en el

⁶ G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Madrid, 1981.

⁷ ¿Como no indicar el delicado texto “Lucrecio y el Simulacro”? En este apéndice de la *Lógica del Sentido* Deleuze muestra como el epicureísmo había postulado un lapso de tiempo impensable e imperceptible, el *incertum tempus*. Se trata del momento de desplazamiento del átomo, el instante del *clinamen*. Justamente, el *clinamen* indica el momento de la contracción o del pliegue, aquello que implica un pensamiento,

hecho de que la sensación recordada no es el resultado de la actividad de un Sujeto consciente que activamente busca en su pasado un determinado momento; del mismo modo que la sensación esperada no caracteriza la esperanza o la ansiedad de un sujeto habitado por representaciones a partir de las cuales postula y aguarda un futuro. De este modo Deleuze propone, a través de su lectura de Hume, un tiempo que no pasa por las formas organizativas de una subjetividad, sino que se determina en un ámbito pre-subjetivo sin por ello ser una forma inconsciente. “Así, Hume marca uno de los principales momentos de la filosofía del sujeto porque apela a los actos que superan el dato (¿qué pasa cuando digo ‘siempre’ o ‘necesario’?)” (Deleuze, 1994, p. 1). Este momento de la reflexión de Deleuze nos conduce directamente al encuentro con su lectura de Bergson. En efecto, para Deleuze en el flujo de lo sensible, en las sensaciones dadas, en los hábitos constituidos, una “memoria no subjetiva” se constituye; es en esta memoria, y de modo derivado y casi secundario, que un sujeto determinado podrá constituirse.

Es evidente que en este momento del análisis de Hume, el movimiento conceptual de Deleuze, impone ahora apuntar hacia una estructura ontológica más originaria que complementa su abordaje de Hume. Deleuze encuentra este campo de análisis organizado en torno de la célebre tesis de Bergson que declara la naturaleza *inconsciente* y *a-psicológica* de la memoria, tesis que Deleuze retomará en varios momentos de su obra. El postulado bergsonianiano en cuestión expresa que el pasado se conserva en él mismo, y que no depende ontológicamente de una consciencia determinada que operaría como su soporte fáctico para poder existir. Al contrario, se trataría de un pasado puro, estrictamente ontológico, en tanto conservación del Ser.

Nos colocamos inicialmente, dice Bergson, en el pasado en general: lo que él describe de este modo es *el salto a la ontología*. Saltamos realmente en el ser, en el ser en sí, en el ser en sí del pasado. (Deleuze, 1987, p. 44).

Por este motivo, los “recuerdos” de esta memoria ontológica no pueden ser vividos psicológicamente sin que sean al mismo tiempo tergiversados. Cuando un recuerdo es “traído” hacia el presente esto implica, necesariamente, mezclarlo, componerlo, con cierto grado de percepción sensible individual y consciente. De este modo, el recuerdo se torna contenido psicológico de una consciencia y, por lo tanto, elemento de una representación subjetiva que falsea y deforma, en todos los casos, la memoria como determinación ontológica pura del pasado. Bergson instaura, por esta vía, una especie de dualismo —en el cual Deleuze no ve ningún vestigio de metafísica—; por un lado el presente, que corresponde a la percepción y que constantemente *sigue* y *deviene* según cambien las de circunstancias y coyunturas en las cuales se da, presente este que no se conserva a si mismo, y que, por tal motivo, debe ser permanentemente re-producido. Por otro lado, el pasado puro que se conserva a si mismo como realidad ontológica plena y que *se expresa como memoria ontológica*.

La tesis de la memoria virtual a-psicológica y sus consecuencias ontológicas, según estas son leídas por Deleuze, configuran uno de los momentos centrales en el movimiento de superación de la noción clásica de sujeto por parte

pero que no puede ser pensado.

de Deleuze. Esto es así porque la llave hermenéutica que Deleuze propone para su lectura de Bergson permitirá determinar el grado de eficacia conceptual de la propia concepción deleuziana que determina lo virtual como puramente ontológico. En efecto, Deleuze se apoya vigorosamente en las tesis bergsonianas para poder pensar lo virtual de modo ontológico y no apenas epistemológico, y por esta vía facultar el abandono de las formas trascendentes de la meramente posible en favor de la realidad inmanente de lo actual y de lo virtual. De este modo, las lecturas de Hume y de Bergson posibilitan a Deleuze construir su propia ontología y, en relación con esta, su concepción singular de subjetividad. En términos estrictos esto se debe al hecho de que solamente será posible apuntar de modo concreto a un campo pre-individual y pre-subjetivo si este marco es pensado bajo el signo de lo virtual. Esta es la mediación conceptual central y el paso decisivo de Deleuze: hay un campo pre-subjetivo porque el mismo es virtual, o sea, *absolutamente real sin ser actual*.

En este sentido, el movimiento categorial aquí brevemente esbozado permite, por un lado postular una forma pre-subjetiva y pre-individual diferente de las formas de la individuación consciente o del Yo plenamente determinado y, por otro lado, expone como el comercio entre estas dos esferas no se encuentra organizado por las exigencias de la oposición posible-real (donde lo posible todavía no sería real y, por lo tanto, atravesado por una negatividad que lo define), sino dinamizado entre dos dimensiones totalmente reales y sin privilegios ontológicos: lo virtual y lo actual.

Como indicamos tangencialmente con anterioridad, para Deleuze los individuos, son siempre indeterminados, esto es así porque todo individuo trae en sí mismo *un mundo de singularidades pre individuales, actualizadas según diversos grados de intensidad*. Mireille Buydens lo indica de forma precisa:

En el caso que se interrogue ya no sobre la cuestión “extrínseca” de su situación en cuanto substancia, sino sobre la cuestión “intrínseca” de su naturaleza, los descubriremos constituidos de “singularidades nómades, impersonales y pre-individuales”. Esta afirmación que escande la *Lógica del Sentido*, aparece bajo la forma de “profesión de fe” en el prólogo de *Diferencia y Repetición*. (Buydens, 1990, p. 14).

El individuo sería, entonces, algo así como una realidad relativa, una cierta fase del ser que presupone con anterioridad una realidad pre-individual y que, inclusive después de la individuación no existe totalmente solo [...] Nota 01: Lo pre-individual es ontológicamente primero en relación a lo individual. (Buydens, 1990, pp. 17).

Cada fase de pura intensidad es absolutamente real y conviven concomitantemente en ella una infinidad de diferentes grados de intensidad de un modo virtual. Los grados de intensidad forman una multiplicidad y marcan la posibilidad de expresión de un individuo, según estos grados dejen de ser virtuales y sean actualizados en un estado de cosas.

De hecho, aquello que expresa, en tanto singularidad, *el Ser, no es un virtual sino un individuo actual que presupone un mundo pre-individual y virtual*, podríamos decir, en clave bergsoniana, que es el Ser quien se conserva de modo plenamente virtual, en tanto que las cosas, en sus modos más variados, son actualizaciones

inmanentes y singulares. Aquel espacio pre-individual no deja de ser real, y convive con los individuos actualizados, constituyendo en estos su principio ontológico inmanente.

Es verdad que aquí el análisis se refiere a individuos o cosas en general y no a este ente que nosotros somos en particular; ahora bien, esto que somos también comparte esta estructura ontológica del individuo o “ente individuado en general”. Por lo tanto, en este registro los “entes que piensan”, no pueden ser presentados como individuados (lo que constituiría un interesante privilegio antropocentrista), sino que, al contrario, deben ser considerados como un atravesamiento de intensidades pre-individuales. Teniendo en cuenta este conjunto de operaciones conceptuales de Deleuze, no es más posible hablar, por lo menos en su fase ontológica, de un sujeto (y ni siquiera de una “Persona”) determinado e individualizado, dado que su fondo inmanente es el ámbito de lo no subjetivo, esto es, el lugar de lo impersonal y de lo pre-individual. Nos encontramos así, frente a la conocida tese deleuziana que afirma la preminencia ontológica de las fuerzas intensivas y de los flujos de lo real —*entendido como virtual*—, los cuales, a su vez, promueven las distribuciones singulares y las perspectivas que las expresan. Finalmente, si no hay un sujeto centralizador del pensar y del percibir, del mismo modo no podrá haber una teleología que exponga el itinerario de este sujeto, ni una antropología que determine y analice sus predicados neurálgicos, y ni siquiera una fenomenología que verifique sus modos de producirse y que exponga su accionar gnoseológico.

En el caso que haya —en el caso que alguna vez haya habido— un Sujeto según la acepción moderna (y sospechamos que, de hecho, lo hubo) el mismo no pasa de un epifenómeno derivado a partir de una instancia mas vasta y abarcadora que, sin embargo, no llega a constituirse en fundamento. Por otro lado, si nuestra contemporaneidad filosófica tuvo el vigor para afirmar las capacidades de un Ego transcendental o para desvendar las íntimas estructuras y fuerzas del inconsciente, es porque estos tropos ya son actualizaciones, visibles en el campo de lo presente, y que se encuentran, desde siempre, desestabilizados por las formas virtuales, pre-individuales y pre-subjetivas a partir de las cuales son actualizados. Se trata de aquello que Deleuze llamó de “proceso de dramatización”, dinámica inmanente que parte de lo virtual-real y alcanza lo actual-real. Esta cosa que piensa, y que nosotros mismos somos, recoge en una cuestión ontológica las fuerzas, (no los contenidos), del devenir y sus multiplicidades para singularizarlos en un punto del pensamiento, siendo que ella misma se encuentra atravesada por los procesos de la actualización a partir del horizonte virtual. Es por este motivo que no hay un Sujeto que organice el “cielo azar”, para hablar como preferiría Deleuze, en un campo fenoménico determinado; lo que se piensa, se piensa (lo pensamos), desde el proceso de actualización, esto es, desde uno de los múltiples modos del devenir.

Pero, entonces, y más que nunca, subsiste la cuestión principal. ¿Qué es esta cosa que piensa, ahora según los protocolos deleuzianos? La vida —entendida más allá de sus sentidos biológico, cultural, histórico y simbólico, dado que así la entiende Deleuze, como veremos— que interroga ontológicamente lo existente: ¿qué estatuto posee?

La Vida inmanente

Según el itinerario que aquí propusimos y transitamos, esto es, el de la ontología y de la cuestión del pensar, la superación de la forma sujeto se da en nombre de una concepción virtual de lo pre-individual y pre-subjetivo. Ahora bien, para desenvolver este abordaje en algunos momentos citamos, de un modo oblicuo, la categoría de “Vida”. Esta cuasi inclusión encuentra su justificación en el último, alegre y, ciertamente enigmático texto de Deleuze *La inmanencia una vida...* Encontramos en ese texto una última construcción reflexiva de Deleuze, comenzando por la noción de inmanencia, aquella que se torna índice de la Vida.⁸ Indica Deleuze en este sentido: “La inmanencia absoluta existe en sí misma: ella no es inmanencia a algo, ella no depende de un objeto y no pertenece a un sujeto” (Deleuze, 2002a, p. 12. Traducción nuestra). Para ejemplificar pocas líneas después, acompañando al pensador de la más radical inmanencia, Spinoza: “En Spinoza, la inmanencia no es inmanencia a la substancia, pero la substancia y los modos existen en la inmanencia” (Deleuze, 2002a, p. 12). Recogido en nuestra esfera de análisis, esto quiere decir que es en el espacio ontológico abierto por la inmanencia que se localizan los diferentes agentes hasta aquí presentados: las potencias intensivas del Ser; los campos fenoménicos de aparición y configuración de los entes; las formas pre-subjetivas virtuales; y, por fin, los encuentros del pensamiento a través de las cuestiones ontológicas. La inmanencia no es previa a estos tropos, al contrario, ella misma se constituye en virtud de las dinámicas de estos elementos, en cuanto constituye el campo donde estos pueden conquistar su aparecer y su sentido.

Cuando hablamos de actualización de un campo virtual y de la dinámica entre campo pre-subjetivo y las eventuales formas derivadas de subjetivación, (existenciales, antropológicas, psicológicas, históricas, estéticas, etc.), aquello que se recorta como su horizonte de sentido, como campo de consistencia, es la marca de la inmanencia. Todas estas configuraciones se dan en la inmanencia, en particular aquel entrecruzamiento central que se da entre el Ser (la Diferencia) y el pensar (el sentido que se produce en esto que somos). Ahora bien —y esto debe ser dicho con toda claridad—, no hay aquí ninguna abstracción, al contrario, se trata del más absoluto abordaje de lo concreto. En suma, para Deleuze, se trata de la Vida, de una Vida, que piensa de modo inmanente el Ser-Diferencia, sin poder aprehenderlo en un orden fundacional y abarcador, y sin tornarse por este acto, ella misma, identificable y resumible en la identidad de un Yo o de una conciencia. Lo pre-subjetivo y pre-individual son las casi-determinaciones que tornan cualquier determinación inviable; constituyen algunas de las dimensiones inmanentes de este comercio. Finalmente; ¿de que se trata cuando hablamos de esta vida que acontece entre lo pre-individual y el devenir, entre el cuestionamiento ontológico y el evento del pensamiento? Se trata de “una Vida”.

Podría decirse de la pura inmanencia que ella es UNA VIDA, y nada diferente de eso. Ella no es inmanencia a la vida, pero lo inmanente que no existe en nada también es una vida. Una vida es la

⁸ La noción de *inmanencia* no se resume a este texto final de Deleuze; al contrario, ella aparece en varios y variados momentos de su obra. La importancia de este concepto va aumentando hasta, en el segmento final del pensamiento deleuziano, se constituir en un eje reflexivo neurálgico. Su exposición más detallada puede ser encontrada en los textos *Spinoza y el problema de la expresión y Diferencia y Repetición*, pero también en la *Lógica do Sentido* y en la última colaboración con Guattari, *¿Que es la filosofía?*

inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: ella es potencia completa, beatitud completa. Es en la medida en que Fichte sobrepasa las aporías del sujeto y del objeto que él, en su última filosofía, presenta el campo transcendental como una vida que no depende de un Ser y no está sometida a un acto: consciencia inmediata absoluta [...]. (Deleuze, 2002a, p. 12).

Se acompañamos la reflexión deleuziana podemos afirmar que no hay más Sujeto en el sentido radical, es verdad, pero el Ser, entendido como sentido de lo existente, continua a expresarse en los modelos fenoménicos que se constituyen en el plexo de lo real. Negamos la identidad de un Yo, pero decimos que el pensar acontece de algún modo. Si esto es así, es porque aquello que se moviliza no es otra cosa más que una Vida, esto es, una pura inmanencia entre el azar-acontecimiento y lo virtual pre-subjetivo que se encuentra con él se encuentra.

Una vida no contiene nada más que virtuales. Ella está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos *virtual* no es algo a lo cual le falte realidad, sino que se envuelve en un proceso de actualización al seguir el plano que le da realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de vivido que hace con que él acontezca. (Deleuze, 2002a, p. 16).

En el comercio inmanente entre lo virtual y lo actual, Deleuze encuentra una Vida que ya no es solamente biológica o cultural, que no constituye un campo de estructuras psíquica, en fin, que no se afianza en una forma de configuración subjetiva determinada. Encuentra una Vida sin predicados ni individualidades, y sin embargo eficaz en la singularización y concreta en su realidad. No un Sujeto, sino una vida inmanente, una vida en la inmanencia.

Bibliografía

- E, Alliez, *A Assinatura do Mundo - o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*, 34 Literatura, Rio de Janeiro 1995.
- _____. *Deleuze filosofia virtual*. Anexo: Deleuze, G. “O atual e o virtual”, 34 Literatura, Rio de Janeiro 1996.
- M. Buydens, *Sahara L’Esthétique de Gilles Deleuze*, Lettre-Préface de Gilles Deleuze, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990.
- E. Craia, *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*, EDUNIOESTE, Cascavel, 2002.
- G. Deleuze, *A imanência: uma vida*, Educação e Realidade, São Paulo, 2002a.
- _____. *A Dobra-Leibniz e o Barroco*, Papyrus Editora, Campinas, 1991a.
- _____. *Diferencia y Repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002b.
- _____. *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Madrid, 1981.
- _____. *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- _____. *Lógica del Sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- _____. *La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- _____. “¿Que viene después del sujeto?”, en *Zona Erógena*, nº 18, 1994.
- _____. e F. Guattari, *Crítica y Clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- _____. *Qu’est-ce que la Philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991b.