

La ontología deleuzeana: un proyecto diferencial

Antía Piñeiro Balvís. Universidad de Granada (España)

Recibido 02/12/2023

Resumen

En el presente artículo pretendemos presentar las características fundamentales de la ontología deleuzeana. Para ello, tomaremos como texto fundamental su obra *Diferencia y repetición*, aunque también trabajaremos con otros textos del autor. Propondremos entonces un posible recorrido a realizar a la hora de comprender el sistema deleuzeano. Partiendo de la formulación de un concepto de diferencia, nos dirigiremos hacia las bases ontológicas de nuestro autor: la inmanencia y la univocidad del Ser. De ahí, explicitaremos el funcionamiento de una suerte de ontología tensional mediante el desarrollo de dos pares conceptuales: *intensio/extensio*, virtual/actual. Finalmente, trazaremos la inversión del platonismo deleuzeana para profundizar en el *porqué* del proyecto deleuzeano.

Palabras clave: ontología, virtual, actual, diferencia, inmanencia.

Abstract

Deleuzian ontology: a differential project

In this paper we intend to present the fundamental characteristics of Deleuzian ontology. For this purpose, we will take as a fundamental text his work *Difference and Repetition*, although we will also work with other texts by the author. We will then propose a possible path to follow in order to understand the Deleuzian system. Starting from the formulation of a concept of difference, we will move towards the ontological bases of our author: the immanence and univocity of Being. From there, we will make explicit the functioning of a sort of tensional ontology through the development of two conceptual pairs: *intensio/extensio*, virtual/actual. Finally, we will trace the inversion of Deleuzian Platonism in order to deepen the *why* of the Deleuzian project.

Key words: Ontology, Virtual, Actual, Difference, Immanence.

La ontología deleuzeana: un proyecto diferencial

Antía Piñeiro Balvís. Universidad de Granada (España)

Recibido 02/12/2023

§ 1. Introducción. Liberar el monstruo de la diferencia

Gilles Deleuze nos sugiere que arrancar la diferencia a su estado de maldición debe ser el proyecto de la filosofía de la diferencia (2021a: 63). Nuestro autor considera que, sin lugar a duda, la diferencia siempre ha sido crucificada y ha estado subsumida al concepto de la identidad. En primer lugar, entonces, será necesario y fundamental formular un concepto de diferencia pura en el que esta no se encuentre subordinada o atada a otras instancias externas a ella. La profunda convicción que constituye el corazón de la filosofía deleuzeana, ya anticipada en el prefacio a *Diferencia y repetición*, es que bajo lo idéntico y lo representable siempre están actuando muchas fuerzas: «Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un “efecto óptico”, por un juego más profundo que es el de la diferencia y el de la repetición» (2021a: 15-16). Será necesario entonces impulsar una revolución copernicana (*ib.*: 79) que permita pensar lo Diferente como el núcleo profundo del Ser.

Así pues, ¿cómo formular un concepto propio de la diferencia? La primera imagen que nos presenta Gilles Deleuze, la cual además se repite a lo largo de su obra (2014: 83, 99; 1996a: 133, 288; 2016: 42), es la de un rayo o relámpago¹ que «se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue» (2021a: 61). Podríamos pasar por encima de esta y convencernos de que no es más que una de esas licencias poéticas que algunos filósofos deciden tomar en ciertos momentos de su obra. Pero Deleuze siempre repudió lo metafórico², y esta

¹ Cabe destacar la mención a la imagen del relámpago en el programa televisivo, de emisión póstuma, *L'Abecedaire de Gilles Deleuze*. En el fragmento de *Z comme Zigzag*, Deleuze nos dice que podemos entender cómo nace el mundo a partir de la imagen del rayo y el cielo oscuro: «así nace el mundo: siempre hay un precursor oscuro, al que nadie ve, y luego el relámpago que ilumina» (Deleuze, 2020).

² «En estos últimos años, se ha hecho de la metáfora una operación coextensiva al lenguaje. Para mí no existen las metáforas» (Deleuze, 2007: 185); «Y nunca se trata de una metáfora, la metáfora no existe, sólo existen conjugaciones» (Deleuze y Parnet, 1980: 131). El texto «Esto no es una metáfora» de Juan

convicción nos debe forzar a tomarnos en serio todas aquellas imágenes-casos que pueblan su filosofía. El rayo, por tanto, se distingue del cielo negro en tanto fulgura en un instante efímero y manifiesta o hace visible todas aquellas tensiones eléctricas que posibilitan su aparición momentánea. Sin embargo, el rayo aparece siempre acompañado del cielo negro: «lo distinguido se opone a algo que no puede distinguirse de él, y sigue uniéndose a lo que se divorcia de él» (Deleuze, 2021a: 61). Pensemos en otra imagen, formulada en este caso por Moisés Barroso Ramos y no por Deleuze:

Una corriente marina se distingue del océano porque la corriente tiene una individualidad, pero el océano no se distingue de la corriente, sino que la acompaña, como diferencia de su diferir, como multiplicidad diferencial. En realidad, en relación con esa multiplicidad diferencial, en relación con el océano infinito de la sustancia inmanente, las diferencias formadas no son nada, las corrientes no son nada o, más bien, sólo son singularidades, flujos heterogéneos en movimiento que coexisten en la multiplicidad intensiva, por más que podamos darles nombre: corriente del Golfo, de Canarias, Labrador, Falkland. Las corrientes son circuitos de intensidad en el océano, pero el océano es la multiplicidad intensiva de todos los circuitos. [Barroso, 2006: 60]

76

Rayo-cielo, corriente-océano, duna-desierto... La diferencia no surge entre dos términos ya dados, sino que la diferencia es aquello «mediante lo cual lo dado es dado» (Deleuze, 2021a: 333). Todo esto que venimos diciendo se desplegará constantemente en los apartados de este artículo, pues la diferencia es en realidad el movimiento ontológico que caracterizará al complejo entramado deleuzeano. Sin embargo, antes de continuar, queremos especificar un poco más cuál puede ser ese concepto de diferencia pura que venimos buscando. La clave es la siguiente: un concepto puro de diferencia debe ser necesariamente un concepto que permita en su interior un diferir perpetuo, productivo y positivo. Para cumplir estas condiciones, Deleuze nos presenta la noción compleja de *différentiation/différenciation*³. La diferenciación (*différentiation*)

Gonzalo Moreno profundiza en esta cuestión teorizando que la metáfora, la cual dependería de la semejanza con un modelo, es sustituida en Deleuze por la metamorfosis, que opera de modo que nos permite captar el movimiento diferencial del ser. De cara a profundizar en la cuestión, véase: Gonzalo (2016).

³ En una nota a pie de página del libro *La isla desierta y otros textos* se explica claramente el porqué de este concepto: «El verbo español *diferenciar* tiene en francés dos acepciones gráficamente marcadas: *différentier*, que se usa preferentemente en matemáticas (cálculo diferencial), y *différencier*, de uso más generalizado, pero en algunos casos característico de la *diferenciación* en el sentido biológico del término [...]» (Deleuze, 2005: 128).

referirá a ese cielo-mar-desierto como espacios intensivos que posibilitan la génesis; la diferenciación (*différenciation*) será el rayo-corriente-duna que emergen como ya individuados en el espacio extensivo⁴. El concepto puro de diferencia, por tanto, no remite a una unidad sino a una disparidad constituyente, a lo dispar (Deleuze, 2021a: 322). Sugerimos la lectura de las siguientes palabras de Deleuze para aclarar este intrincado concepto de diferencia:

La noción de *différen(t/c)iation* no expresa únicamente un complejo matemático-biológico, sino la condición de toda cosmología, como de las dos mitades del objeto. La diferenciación (*differentiation*) expresa la naturaleza de un fondo pre-individual que no se reduce a un universal abstracto, sino que comporta relaciones y singularidades que caracterizan las multiplicidades virtuales o Ideas. La diferenciación (*différenciation*) expresa la actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación. [2005: 137]

En definitiva, estamos dirigiéndonos a una consideración fundamental que se tratará de dilucidar a lo largo de este texto: si existe una ontología o metafísica deleuzeana, esta debe ser de la diferencia, del movimiento, del devenir. Nosotros partiremos de la tesis de que Deleuze sí construye una ontología propia; sin embargo, creemos que esta abarca ciertas particularidades que necesariamente han de ser desarrolladas. Así pues, la filosofía de Deleuze sí será sistemática, pero se caracterizará por proponer un sistema en heterogénesis (Deleuze, 2007: 237) que se nos antojará como una suerte de rompecabezas «imposible o insoluble, cuyas piezas no pueden encajar por principio» (Galván, 2007: 53). Los siguientes apartados, en los que desmenuzaremos ciertas coordenadas topológicas de su ontología, son propuestos como una lectura posible a realizar, un viaje o recorrido de coordenadas finitas en el interior de un mapa infinito.

§ 2. Fórmula. Pluralismo = monismo

En este apartado, queremos establecer ese fondo móvil caracterizado por el movimiento diferencial anteriormente presentado. Es necesario clarificar esta instancia del modo más riguroso posible, pues será el suelo ontológico sobre el cual se

⁴ Profundizaremos en otro apartado en estas dos dimensiones que aquí solamente mencionamos.

desplegará el trabajo filosófico de Gilles Deleuze. Lo primero que intentaremos explicar será la profunda relación que el autor articula entre univocidad e inmanencia, entendidas aquí como las dos características principales del ser en el marco de esta filosofía de la diferencia. Comenzaremos entonces por la noción de univocidad del ser.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze nos dice: «nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. Nunca hubo más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. [...] Una sola voz constituye el clamor del ser» (2021a: 71). Reparemos en que la cuestión de la univocidad toma cierto carácter histórico en tanto Deleuze la remite directamente al filósofo medieval Duns Escoto. Siguiendo a Amanda Núñez, podríamos trazar una línea o serie univocista que nos dirigiría hacia filósofos como Escoto, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Baruch Spinoza⁵ y, en paralelo, una línea analogista cuyos puntos pasarían por la recepción tomista de Aristóteles y san Cayetano, hasta Kant. Si bien la cuestión puede parecer simplemente escolástica, la profundidad que adquiere cuando se trata de orientarse en el pensamiento y construir un sistema nos advierte de su verdadera relevancia y profundidad ontológica (Núñez, 2019: 77-78).

De cara a introducir la univocidad en la filosofía deleuzeana, resumiremos el conflicto de modo breve y recogiendo las palabras de Deleuze: «la filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo)» (2021b: 215). A nuestro parecer, podemos hacer corresponder la línea analogista con aquellas filosofías que se guían por los postulados del buen sentido y el sentido común; es decir, como aquellas que sólo captan lo múltiple y la diferencia entendiendo que siempre deben remitir, en última instancia, a la unidad y a la identidad. Retomando la tesis univocista, Deleuze toma el concepto de univocidad de Duns Scoto y pasa a complementarlo tanto con la filosofía de Spinoza⁶ como con la de

⁵ Cabe destacar que si bien tanto Scoto como, sobre todo, Spinoza son retomados en diversos planteamientos y conceptos deleuzeanos, Cusa y Bruno serán mencionados más esporádicamente a lo largo de la obra de Gilles Deleuze (2019: 390; 2016: 66; 2021b: 303).

⁶ En *Spinoza y el problema de la expresión*, Deleuze dibuja una relación Scoto-Spinoza que se enfrentaría a Suárez-Descartes (nota a pie p. 25, nota a pie p. 60). Si bien no profundizaremos en esta cuestión, queremos hacer notar que para nuestro autor Spinoza avanza en la tesis univocista de Duns Scoto pues, mientras que este último mantiene un espacio neutro o indiferenciado del Ser de cara a respetar la trascendencia divina, el primero hace del Ser un objeto de afirmación pura: «[...] la univocidad en Scoto parecía comprometida por la preocupación de evitar el panteísmo. Pues la perspectiva teológica, es

Nietzsche⁷. Teniendo en cuenta lo que hasta aquí hemos presentado, el imperativo deleuzeano de trabajar con cierto concepto de lo Uno puede resultar paradójico en el seno de esta ontología de las multiplicidades y del diferir. Siguiendo a François Zourabichvili, ávido lector de Gilles Deleuze, recogemos la acertada pregunta que nos formula acerca de esta cuestión, así como su respuesta:

¿Qué sentido tiene conservar la noción de unidad, así fuera en el modo no-englobante de una multiplicidad (inmanencia del uno a lo múltiple, síntesis inmediata de lo múltiple)? Ocurre que un pluralismo que no fuera *al mismo tiempo* un monismo conduciría a la fragmentación de términos dispersos, indiferentes y trascendentes unos a otros. [2007: 105]

He aquí la fórmula mágica que Deleuze, acompañado ya de Guattari, enuncia en *Mil Mesetas*: PLURALISMO = MONISMO (2020: 31). El ser se comprenderá como ontológicamente uno y formalmente diverso. Tendemos a pensar en el Ser como $1+n$, es decir, como si de la unidad derivase la multiplicidad. Sin embargo, lo que Deleuze nos propone es pensarlo como $n-1$ ⁸, pues el Ser está siempre sustraído pero *insistiendo* en todas las cosas: «La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo ‘sentido’ de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice» (Deleuze, 2021b: 215). El ser es, por tanto, aquello que se dice de la diferencia misma (Deleuze, 2021a: 72).

decir ‘creacionista’, lo forzaba a concebir el ser unívoco como un concepto *neutralizado, indiferente*. [...] En Spinoza, al contrario, el Ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto [...]. Con Spinoza la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura. [...] Es, pues, la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y de la neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: Dios se supone causa de todas las cosas *en el mismo sentido (eo sensu)* en que se supone causa de sí» (Deleuze, 1996b: 60-61).

⁷ El concepto de eterno retorno nietzscheano es fundamental para Deleuze, pues el francés considera que con esta noción Nietzsche consigue afirmar que «la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio *devenido*, que gira en torno de lo Diferente [...]» (Deleuze, 2021a: 79).

⁸ Deleuze considera que la fórmula $n-1$ se expresa en la imagen del rizoma, noción fundamental en todo el desarrollo de *Mil Mesetas*. Citamos aquí un fragmento: «Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$ (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple. Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a $n-1$. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma» (Deleuze y Guattari, 2020: 15).

Tomando esta lógica en la que la diferencia está inserta en el Ser mismo, debemos destacar cómo en este sistema no podemos encontrar una suerte de jerarquía pre-establecida que marque un territorio que pertenece al Ser y otro en el que habiten los entes. Esto no significa que la univocidad erradique toda posibilidad de organización, sino más bien que permite proponer un nuevo tipo de distribución en el que se puede garrapatizar a Dios y divinizar a la garrapata (Núñez, 2019: 72). Deleuze habla de un *nomos* nómada, que se enfrentaría al sedentario, en el que «ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos» (2021a: 73). Cabe reparar en la importancia que tiene la nueva noción de límite que Deleuze está planteando, la cual ya fue abordada mucho tiempo antes por los estoicos (Deleuze, 2019: 401).

Desde Platón (Deleuze, 2019: 398), el límite se había entendido como un contorno fijo que nos permitía medir lo múltiple desde lo Uno. Es decir, *grosso modo*, el límite era la figura o molde sedentario que acogía en su interior todo aquello que se adecuaba al Ser y arrojaba hacia el no-Ser al resto mediante un proceso de selección. Resumiendo: el límite extrínseco permitía medir la vida desde la muerte, delimitar la potencia del Ser desde la negatividad del no-Ser. Sin embargo, en este nuevo tipo de distribución *ilimitada o sin límites precisos*, el límite pasa a ser afirmativo y nómada. Es un límite viviente que se convierte en acción, movimiento, despliegue de las potencias que se fuerzan a llegar a sus propios límites inmanentes⁹. Deleuze considera que esta es la única jerarquía posible que puede darse en la univocidad: medida ontológica más próxima a la *hybris* y la desmesura que a las leyes, anarquía coronada nietzscheana (2021a: 74).

Un ejemplo aún más simple. [...] El lindero del bosque es un límite. ¿Eso quiere decir que el bosque se define por su contorno? ¿Es un límite 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. Es un límite de la acción del bosque. Es decir que el bosque, que tenía tanta potencia, llega al límite de su potencia, ya

⁹ Un ejemplo pictórico de esta noción de *límite viviente* son las pinturas de Francis Bacon: «El movimiento no es ya el de la estructura material que se enrolla alrededor de la Figura, sino el de la Figura que va hacia la estructura, y tiende en último término a disiparse en colores lisos. La Figura no es solamente el cuerpo aislado, sino el cuerpo deformado que escapa. [...] Todas las cabezas están preparadas para recibir las deformaciones (de ahí esas zonas limpiadas, cepilladas, fregadas en los retratos de cabezas» (Deleuze, 2016: 28).

no puede agarrarse a la tierra, se aclara, se despeja. [...] Es un límite dinámico que se opone al límite contorno [Deleuze, 2019: 405]

Hasta ahora hemos intentado trazar la lógica de la univocidad en el sistema deleuzeano, realizando un repaso de carácter historiográfico para indicar la relevancia del problema en la disciplina filosófica. Posteriormente, hemos recogido dos características fundamentales que aparecen una vez se postula ese ser unívoco que se dice de todas las cosas, aun siendo estas siempre diferentes: la distribución *nómada* frente a la organización sedentaria y la anarquía coronada frente a las jerarquías (Deleuze, 2021a: 75). No obstante, hemos llegado ya al límite, aquel que nos fuerza a dar un salto: de la univocidad debemos ir a la inmanencia.

Empezando por una cuestión bibliográfica, queremos destacar que el concepto de inmanencia ocupa el último texto que Deleuze publicó dos meses antes de morir, en 1995: «La inmanencia: una vida...» (2007: 347-352). La primera aparición de la inmanencia se dará en *Spinoza y el problema de la expresión*, tal y como nos recuerda Agamben (2007: 481 y ss.). La cita es la siguiente: «Es pues la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, ocupa el lugar de la univocidad» (Deleuze, 1996b: 61). Así pues, como apunte inicial, vemos que el concepto de inmanencia recorrerá toda la obra deleuzeana prácticamente desde su principio y, sin ninguna duda, hasta su final. De cara a aclarar una noción de tal envergadura en el sistema que aquí tratamos creemos necesario proceder de un modo cauteloso, por lo que comenzaremos diferenciando la *inmanencia* del *plano de inmanencia*. Ahora bien, cabe aclarar que esta separación que estamos trazamos no es más que una abstracción de dos conceptos, los cuales funcionan siempre juntos y en una plena coexistencia que los envuelve de modo inseparable (en realidad, sucede también lo mismo con el par conceptual univocidad-inmanencia).

La *inmanencia* es quizás una de esas nociones filosóficas que, en cierto modo, deben ser sentidas y no tanto definidas. Sin embargo, es menester que intentemos aclararla. Cabe reparar, en primera instancia, en el título de ese último artículo que hemos mencionado. *La inmanencia: una vida...* ¿Por qué nuestro autor escoge los dos puntos en vez de decir que «la inmanencia es una vida»? Giorgio Agamben nos plantea una aguda observación: «Si se retoma la metáfora adorniana —los dos puntos son como el semáforo verde en el tráfico del lenguaje— [...], hay entonces entre la inmanencia y

una vida, una suerte de tránsito sin distancia ni identificación, algo así como un pasaje sin cambio espacial» (Agamben, 2007: 487). Entre inmanencia y vida no hay una mera relación de identidad, sino un vínculo más profundo que Deleuze consigue desplegar mediante la exposición de dos casos concretos: el pícaro de Dickens y los bebés. Escogemos el segundo para intentar aclarar lo dicho hasta ahora. Lo fundamental es comprender que la vida atraviesa a todo sujeto viviente; dicho de otro modo, existe una suerte de potencia vital que nos empuja a perseverar en nuestro ser, tal y como conceptualizará Spinoza a través de la noción de *conatus*¹⁰. Los bebés no poseen una individualidad marcada por accidentes y determinaciones empíricas que siempre sobrevienen a toda vida individual; pero sí poseen singularidades: una sonrisa, un gesto, una mueca. Eso es la pura inmanencia: flujo vital que atraviesa a los seres vivientes más allá de sus caracteres subjetivos. Parece entonces que la inmanencia se desdobra entre una vida infinita (inorgánica) y una vida finita (orgánica).

El plano de inmanencia, también llamado *plano de consistencia* o *planómeno* (Deleuze y Guattari, 2016: 39), será una suerte de organización de toda esta potencia vital que actuará como un tamiz (Deleuze y Guattari, 2016: 49). Sólo podemos pensar la inmanencia desde un plano que nosotros mismos debemos construir: «[...] todo plano tiene su manera propia de hacer la inmanencia, y está condenado a esta particularidad. Cada uno está condenado a no ser EL plano. Ya que si pudiera serlo, no se distinguiría del caos que tenía por tarea conjurar» (Mengue, 2008: 87). El plano será de carácter pre-filosófico, zócalo (Deleuze y Guattari, 2016: 62) que sostiene e instaura toda construcción filosófica: condición de posibilidad que no se separa de aquello que posibilita. Entonces, cada pensador, o incluso cada época, creará su plano de inmanencia propio, el cual «sólo será el máximo de consistencia que han logrado dar los hombres al caos inmanente ilimitado» (Barroso, 2008: 38). Deleuze nos indica que la inmanencia es el vértigo filosófico (1996b: 175), por lo que acercarse a ella puede ser una empresa arriesgada. De ahí que haya una tendencia en filosofía a instaurar la trascendencia como una suerte de «lugar seguro» que impide al pensamiento enloquecer. Podemos percibir cómo Kant fue consciente de este peligro cuando nos lanza la siguiente advertencia:

¹⁰ «El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma» (Spinoza, 2000: 103).

Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término. Pero antes de aventurarnos en ese mar, para reconocerlo en toda su extensión y asegurarnos de si hay alguna esperanza que tener, bueno será que demos una última ojeada al mapa de la tierra que vamos a abandonar. Preguntémonos, pues, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene, o aun si acaso no tendremos por fuerza que hacerlo, por no haber en ninguna otra parte suelo para construir. [Kant, 2005: 259]

Consideramos que la filosofía de Deleuze es una invitación a lanzarse hacia ese mar abierto, a ese océano que veníamos presentando en apartados anteriores. Pero no nos lanzaremos a él sin ningún tipo de precauciones, sino más bien con unas necesarias dosis de prudencia (Deleuze y Guattari, 2020: 198), que nos permitirán construir un espacio a habitar. Pues Deleuze, como estamos viendo, no construye sobre un suelo ya edificado, sino que opera de modo que él mismo precisa fabricar hasta el territorio. Deleuze nos propone una filosofía que procede por movimientos geográficos y no históricos: geofilosofía¹¹ (Deleuze y Guattari, 2016: 86-116).

§ 3. Campos. *Intensio* y *extensio*

Una vez asentada esa suerte de base móvil de la ontología deleuzeana —univocidad e inmanencia—, necesariamente hemos de preguntarnos por *qué es aquello* que nos encontramos al rasgar esta fina tela que recubre al ser. Como breve apunte inicial, cabe decir que si Deleuze encontró la univocidad en Scotto y la inmanencia o causa inmanente en Spinoza, ahora será el turno de Nietzsche con su afirmación del pluralismo y de lo dionisiaco (Deleuze, 2021b: 141). Estos tres autores, para el francés,

¹¹ Como breve aclaración: el concepto de *geofilosofía* trastoca lo que se entiende comúnmente por filosofía. La propuesta deleuzeana, *grosso modo*, nos invita a pensar la relación entre territorio y tierra como sustituto del par sujeto/objeto predominante en Occidente. En el marco de este trabajo, y más en concreto de este apartado, podemos comprender la geofilosofía en tanto todo sistema filosófico (territorio) se articula a partir de algo pre-filosófico que opera como una suerte de zócalo (Tierra).

conforman los tres momentos principales en la elaboración de la univocidad del ser (Deleuze, 2021a: 77).

Siguiendo a Nietzsche, Deleuze concibe las *fuerzas* como elementos fundamentales de la realidad. Estas fuerzas, además, no se encuentran aisladas sino en plena interdependencia porque «la esencia de la fuerza es estar en relación con otras fuerzas» (Deleuze, 2000: 31). Ahora bien, la realidad en la que actúan estas fuerzas se compone de dos planos que debemos diferenciar para comprender el verdadero potencial genético que estas poseen. Señalemos, antes de continuar, que estas dos dimensiones de carácter físico, y no abstracto, germinan en el suelo propio de la inmanencia, por lo que son haz y envés, dos caras inseparables del profundo pliegue que constituye el mundo. Ningún dualismo radical tiene cabida en la filosofía deleuzeana, sino que más bien estos siempre se ven solventados por la multiplicación, proliferación y coexistencia de planos. Así pues, estamos hablando de la dimensión intensiva y la dimensión extensiva: *intensio* y *extensio*. Sería engañoso tratar de definir los dos términos como aislados, pues eso implicaría que de algún modo existe la posibilidad de experimentarlos como tal. Sin embargo, dadas las exigencias de todo trabajo de carácter académico, intentaremos deshacer el embrollo ontológico que Deleuze nos presenta.

Como introducción, diremos que las fuerzas nietzscheanas son reformuladas y problematizadas en el sistema deleuzeano bajo el concepto de intensidad. Atendiendo a los requisitos del *método de dramatización* propuesto por nuestro autor, declinaremos preguntar por el *qué son* las intensidades y nos cuestionaremos *dónde* se sitúan y *cómo* actúan¹². En respuesta a la pregunta por el *lugar*, remitimos necesariamente a ese plano de inmanencia o campo intensivo que hemos presentado con anterioridad¹³. Las

¹² El método de dramatización deleuzeano propone rechazar la pregunta *qué es* por *cuándo*, *cómo*, *dónde*, *cuánto*... Sólo de este modo buscaremos el fondo problemático de las cosas y no una esencia que, en el sistema deleuzeano, siempre debe ser *diferencia*. Destacamos las siguientes palabras de nuestro autor al respecto: «La pregunta *¿Qué es...?* prejuzga el resultado de la búsqueda, supone que la respuesta ha de tener la simplicidad de una, incluso aunque sea propio de esta esencia simple el desdoblarse, contradecirse, etcétera.» (Deleuze, 2005: 150).

¹³ Unas palabras de Moisés Barroso que pueden ayudar a que nos hagamos una primera imagen: «Deleuze describe físicamente a la inmanencia como un mundo o plano cuyas partículas materiales son impersonales. La inmanencia se compone de partículas en relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, proyectadas en todas direcciones en un universo acentrado en el que todo reacciona con todo, sin ser nada excluido» (Barroso, 2008: 49).

intensidades son los movimientos y velocidades infinitas que recorren sin cesar esta suerte de *spatium* intensivo de carácter pre-individual. Deleuze nos otorga una suerte de definición que nos permite captar la imposibilidad de remitirnos a una esencia que sea común a todas las intensidades: «la intensidad no es más que la potencia de la diferencia o de lo desigual en sí, y cada intensidad es ya una diferencia del tipo $E-E'$, en donde E remite a su vez a $e-e'$, y e a $\epsilon-\epsilon'$, etcétera» (Deleuze, 2005: 130). Es decir, la intensidad es ya diferencia, por lo que la fórmula diferencia de intensidad implica una tautología: la bella y profunda tautología de lo Diferente (Deleuze, 2021a: 360).

Nos encontramos en el *spatium* intensivo, teatro de toda metamorfosis (Deleuze, 2021a: 360). No estamos describiendo un campo de carácter empírico, sino un principio trascendental que es condición de posibilidad de todo aquello que nos es dado en la experiencia. Para adentrarnos en esta cuestión, creemos necesario recurrir a la relación Deleuze-Simondon, pues a través de esta podremos clarificar un poco más todo esto. Cabe destacar, como texto fundamental para desarrollar esta problemática, la decimoquinta serie de *Lógica del sentido* (133-142). En esta, Deleuze referencia la obra de Gilbert Simondon y nos indica que gran parte del contenido de su texto depende de las tesis propuestas por él (Deleuze, 2021b: 137). Esta serie sobresale por contener un claro esfuerzo a la hora de determinar el estatuto del dominio intensivo que venimos presentando, así como su potencia genética (Deleuze, 2021b: 132). Al inicio, y a modo de advertencia, se nos dice que: «Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada» (Deleuze, 2021a: 135).

Las intensidades serán los personajes que actúan en este campo que, en terminología simondoniana, podríamos llamar teatro de individuación (Simondon, 2019: 14). Trazar las condiciones de este *spatium* significará explorar el mundo de la onto-génesis de cara a, posteriormente, poder describir el proceso por el cual *lo dado nos es dado*. Deleuze propone cinco caracteres principales de este campo, los cuales desarrollaremos a continuación: energía potencial del campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de contacto, organización del sentido y estatuto de lo problemático.

La *energía potencial* de la que está provisto este campo nos remite a la noción de metaestabilidad formulada por Simondon (2019: 11). Un sistema en equilibrio metaestable será aquel que, sin ser ni estable ni inestable (Deleuze, 2021b: 136), contiene una suerte de carga potencial pre-individual en la que las singularidades se distribuyen. Debemos resaltar que las singularidades, en la ontología deleuzeana, son de carácter impersonal e inorgánico. La intensidad será la cualidad de estas, la fuerza que las empuja a entrar en relaciones de movimiento y velocidad constituyendo series heterogéneas (*idem*). En cuanto a la distribución serial de las singularidades, cabe decir que Deleuze la formula como síntesis conectiva (si..., entonces), la cual apunta a la construcción de una sola serie (LS 209). Ahora bien, esta serie contiene en su interior ya una multitud de series divergentes, las cuales se encuentran en un estado de *resonancia interna* con otras, ocasionando así la síntesis conjunta (y) como construcción de series convergentes (*ibidem*: 209). La tercera característica, *superficie topológica de contacto*, nos señala ya la naturaleza del proceso de individuación. Si bien las dos características anteriores estaban localizadas en la dimensión intensiva, esta superficie marca el *entre* que posibilita el paso hacia la dimensión extensiva. Así pues, esta superficie topológica de contacto tiene como unidad estructural a la síntesis disyuntiva (o bien), que reparte las series divergentes (*id.*).

Antes de continuar, creemos práctico reformular lo dicho mediante un caso concreto que nos permita comprenderlo de modo menos abstracto. Hemos escogido el caso del cristal y el proceso de cristalización, desarrollado por Gilbert Simondon. No podemos seguir todo el despliegue simondoniano, pues exige una comprensión de alto grado acerca de disciplinas de carácter científico tales como la física y la química, pero intentaremos recoger aquello que nos afecta a nivel filosófico. Simondon estudia y observa las formas alotrópicas cristalinas de una misma sustancia; es decir, aquellos cristales que nacen de la misma sustancia simple como por ejemplo el diamante o el grafito, alotropos del carbono (C). En *La individuación* nos presenta el caso del azufre octaédrico y el azufre prismático. Dependiendo de la temperatura en la que se encuentre, uno de los dos azufres estará en estado estable y el otro en estado metaestable: en temperaturas inferiores a 95,4°, el azufre octaédrico estará en estado estable y el prismático en estado metaestable; sin embargo, a partir de 95,4° y hasta 115°, la relación se invertirá. La cuestión que nos interesa es captar cómo en los cristales

ya está sucediendo todo lo que hemos dicho. En ciertos momentos, el azufre octaédrico será actualizado en la cara extensiva, cristalizado; no obstante, un simple cambio de temperatura, una *diferencia*, activará un germen intensivo, el del azufre prismático, y el cristal se transformará propagando su nueva individuación. Citamos un breve fragmento del texto simondoniano:

Un cristal que, a partir de un germen muy pequeño, se agranda y se extiende según todas las direcciones en su aguamadre, proporciona la imagen más simple de la operación transductiva: cada capa molecular ya constituida sirve de base estructurante a la capa que se está formando; el resultado es una estructura reticular amplificante. [Simondon, 2016: 21]¹⁴

La cristalización, operación individuante por la cual se obtiene como resultado un cristal, nos permite captar cómo estas dos dimensiones —*intensio* y *extensio*— entran en contacto en todo proceso de individuación. Las cantidades intensivas están siempre implicadas en movimientos dinámicos debido a esa carga de energía potencial metaestable que impide su reposo. Sin embargo, algo sucede, la carga se sobrecarga y se alcanza un límite: la individuación se produce como consecuencia de un movimiento forzado (Deleuze, 2021a: 185). Otro ejemplo, que además ya hemos mencionado, será el del rayo, el

[...] ejemplo favorito de Deleuze: la formación de los rayos en una tormenta eléctrica. El sistema señal-signo aparece aquí bajo la forma de un cumulonimbo, es decir, una nube ionizada por cargas eléctricas heterogéneas, positivas en la parte superior, negativas en la parte inferior. Al acercarse a la tierra, cargada positivamente, se produce una suerte de túnel de aire —*precursor oscuro* del rayo— por el que pasarán corrientes energéticas dispares, positivas hacia arriba y negativas hacia abajo. El flujo de energía que se produce en el ‘túnel de aire’ presenta intercambios eléctricos, calóricos y cinéticos, como así también rozamiento entre las partículas de agua y aire que fluyen a distintas

¹⁴ Sobre el concepto de *transducción* u operación transductiva diremos que, en cierto modo, es condición de posibilidad de la individuación en tanto es aquello que permite la comunicación de series heterogéneas o intensidades diferenciales: «La operación transductiva es una individuación en progreso [...] es aparición correlativa de dimensiones y de estructuras en un ser en estado de tensión preindividual [...]» (Simondon, 2019: 21-22).

velocidades. Toda una tempestad molecular que muestra de manera elocuente que el fenómeno es producido por múltiples órdenes de diferencias intensivas. [Soich y Ferreyra, 2020: 52]¹⁵

Las últimas dos características, *organización del sentido* y *estatuto de lo problemático*, nos indican la naturaleza de este campo genético. Deleuze sugiere que la superficie es el lugar del *sentido* (Deleuze, 2021b: 137), pues este emerge cuando existe un contacto entre la profundidad intensiva y el límite superficial. Pero este contacto no agota o anula la energía potencial que se individúa, sino que esta se encuentra en un permanente estado de sobrevuelo. En este sentido, Simondon nos indica que todo ser viviente siempre contiene cierta carga de realidad preindividual, por lo que el proceso de individuación nunca llega a término de modo total: «El individuo viviente es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose» (Simondon, 2019: 14). Lo *problemático*, entonces, será una categoría objetiva o modo de ser del mundo en tanto este se compone de dos instancias objetivamente distintas (Deleuze, 2021b: 138). En el siguiente apartado trataremos de reunir lo dicho hasta ahora centrándonos en dos conceptos fundamentales: lo virtual y lo actual.

§ 4. Encuentro. Lo virtual y lo actual

Empezaremos renombrando el proceso de individuación mediante el concepto de *actualización*. La actualización será el movimiento de carácter ontológico que comunica la dimensión *virtual* con la dimensión *actual*. Hasta este momento, hemos intentado evitar el uso de estos conceptos porque consideramos que, dada su centralidad en la filosofía deleuzeana, merecen un apartado en el que sean analizados pormenorizadamente. Dice Badiou que «virtual es, sin duda alguna, el principal nombre del Ser en la obra deleuzeana» (1997: 65). Aunque para nosotros la afirmación de Badiou peca de totalizar algo que por definición permanece siempre incompleto, su tesis no está desencaminada a la hora de captar la relevancia del concepto en el sistema deleuzeano. Así pues, pasamos a desentrañar el mundo de lo virtual, el proceso de actualización y lo actual.

¹⁵ Sobre el sistema señal-signo: «la señal es una estructura donde se reparten diferencias de potencial, y que asegura la comunicación de elementos dispares; el signo es lo que fulgura entre los dos niveles fronterizos, entre las dos series comunicantes» (Deleuze, 2021b: 304).

Para definir lo virtual de manera sintética e introductoria, tomaremos las palabras de Proust que recoge Deleuze: «real sin ser actual, ideal sin ser abstracto» (Deleuze, 2021a: 314). Detengámonos en la primera parte para aprehender una característica fundamental de lo virtual: *real sin ser actual*. Es decir, lo virtual ya está plenamente inmerso en el campo de lo real, no existe una escisión fundamental en el seno del ser inmanente. La segunda parte, *ideal sin ser abstracto*, nos indica que si bien lo virtual es real no podemos situarlo en el plano empírico o extenso donde acaecen los fenómenos cotidianos. Por tanto, ¿cuál es la realidad de lo virtual? ¿En qué consiste lo actual? Y, sobre todo, ¿qué es aquello que *diferencia* lo virtual de lo actual y viceversa? Es necesario que para responder de modo preciso a las preguntas aquí planteadas, entendamos el estatuto de las multiplicidades en la filosofía de Deleuze. Sugerimos la lectura de las siguientes palabras de Bergson:

Se contará, sin duda, los corderos de un rebaño y se dirá que hay cincuenta de ellos, aunque se distinga a unos de otros y aunque el pastor los reconozca sin dificultad; pero es que entonces se conviene en desatender sus diferencias individuales, para no tener en cuenta más que su función común. Y, por el contrario, en cuanto fijamos nuestra atención en los rasgos particulares de los objetos y de los individuos, podemos bien hacer la enumeración de ellos, pero ya no la suma. Es en estos dos puntos de vista muy diferentes en los que nos colocamos cuando contamos los soldados de un batallón y cuando les pasamos lista. [Bergson, 1999: 62]

Como podemos ver en el fragmento citado, Bergson alude a la existencia de dos tipos de multiplicidades: una de carácter general, que no nos permite dar cuenta de la singularidad de cada oveja o soldado; otra, más específica, mediante la cual podemos captar aquellas diferencias que no tenemos en consideración en la primera. Deleuze retomará esta concepción y distinguirá entre una multiplicidad extensiva o actual de carácter cuantitativo —numérico— y otra intensiva o virtual, en este caso cualitativa —no numérica— (Deleuze, 1987: 36). La diferencia fundamental entre estas dos nociones de multiplicidad se encontrará, precisamente, en la *diferencia* que cada una de ellas soporta. Mientras que en la primera sólo nos topamos con *diferencias de grado*, es decir, aquellas que no modifican la naturaleza del objeto que difiere (Deleuze, 1987: 40); en la segunda, multiplicidad virtual, nos encontramos con *diferencias de naturaleza*, «por eso es una multiplicidad no numérica, en la que, en cada estadio de la división, podemos hablar de “indivisibles”» (Deleuze, 1987: 41). En realidad todo objeto, todo

sujeto, todo fenómeno que experimentamos en nuestra vida cotidiana, está compuesto de estas dos mitades que venimos presentando: la experiencia no nos ofrece más que mixtos o mezclas. Así pues, siguiendo a Bergson, Deleuze buscará ir más allá de lo empírico para encontrar esta diferencia constituyente que está en todo lo que nos es dado.

La filosofía es la teoría de las multiplicidades. Toda multiplicidad implica a la vez elementos actuales y elementos virtuales. No existe objeto alguno que sea únicamente actual. Lo actual siempre se ve rodeado de una niebla de imágenes virtuales. [...] Lo actual y lo virtual coexisten y entran en un estrecho circuito que nos reconduce constantemente de uno a otro.¹⁶

Podríamos afirmar que el mundo se compone de dos mitades irreconciliables: virtual/actual, *intensio/extensio*, campo trascendental/campo empírico. Sin embargo, la constitución de estos pares no supone una escisión o fisura en la realidad, sino la existencia de dos planos que pertenecen al mismo ser inmanente como aquello que los envuelve y, por tanto, entran en comunicación dada su condición de *coexistentes*. Así pues, como ya hemos mencionado, todo dualismo aparente que se gesticione en el sistema deleuzeano siempre acaba derivando hacia esa ecuación que nos propone PLURALISMO = MONISMO. Una vez hechas estas aclaraciones, volvamos de nuevo a la consideración de la actualización caracterizada como operación individuante que se realiza *entre* lo virtual y lo actual.

El par virtual/actual sustituye al par posible/real, pues este último depende a su vez del par semejanza/identidad. Es decir, lo posible no es más que un producto fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece (Deleuze, 2021a: 319), un doble estéril abstraído de lo real (Deleuze, 1987: 103). En palabras de Bergson, lo posible será «el espejismo del presente en el pasado» (Bergson, 1977: 33). Aceptar este esquema de lo posible como operativo en la realidad, implica asumir que todo lo dado ya está dado de antemano y que toda diferencia queda subsumida bajo una identidad que pre-existe condicionando las existencias concretas. Pero ¿acaso el rayo se parece al cielo negro que le precede y a todas esas tensiones eléctricas que, aunque invisibles, llaman a su

¹⁶ El fragmento que aquí citamos pertenece al último texto que se conoce de Deleuze: «Actual y virtual». Este aparece como anexo en la versión original de *Diálogos (Dialogues)*, pero no se añade a la traducción en español.

fulgurante aparición? Es necesario que consideremos la magnitud de esta sustitución pues, como nos advierte Deleuze,

El único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible. Pues lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente, una «realización». Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización. Se cometería un error si se ve en esto tan sólo una disputa verbal: se trata de la existencia misma. [2021a: 318]

Lo posible se *realiza* a imagen y semejanza de lo real, sin embargo, la actualización de lo virtual será un proceso diferencial: la diferencia es lo primero en el proceso de actualización (Deleuze, 1987: 102). Las reglas que aquí surgen, por tanto, serán la divergencia y la creación (Deleuze, 1987: 102). Lo actual nunca se parece a lo virtual que encarna, tal y como una solución no se parece al problema que resuelve. Para Deleuze, lo virtual contiene una carga problemática que encuentra soluciones, siempre locales y parciales, en su actualización. Un caso concreto que nos ayudará a comprenderlo: el ojo como parte extensiva del cuerpo viviente que resuelve el problema de la luz (Deleuze, 2021a: 318). Bergson analiza ampliamente el caso de la evolución del ojo desde «la mancha pigmentaria de los organismos más simples» (Bergson, 2017: 63) hasta «el ojo infinitamente complicado de los vertebrados» (*id.*). La idea es la siguiente: tanto los organismos simples como los vertebrados, que evolucionan separadamente, permanecen expuestos a la influencia de la luz. La luz actúa como problema incesante ante la materia orgánica que la recibe. Esta última, ante el influjo luminoso del que no puede escapar, reacciona de modo activo y resuelve el problema, dando forma a un órgano que posibilita la visión. Otro caso podría ser el de las muelas del juicio o terceros molares, los cuales tiempo atrás resolvían el problema de la alimentación al permitirnos desmenuzar la carne cruda. Pero, a día de hoy, estas muelas plantean más problemas que soluciones al haberse alterado el tamaño de la mandíbula por el cambio en nuestro régimen alimenticio. He aquí la otra cara de la relación virtual-actual: lo actual también *afecta* y *modifica* a lo virtual, lo contra-efectúa. Como ya veníamos diciendo, no estamos describiendo dos ámbitos ontológicos separados, ni proponiendo que lo virtual adquiriera una suerte de «trascendencia» frente a lo actual. Si bien lo virtual es de carácter trascendental, en tanto en cuanto se configura como el ámbito de génesis que posibilita la emergencia de los cuerpos

extensos, al estar situados en las condiciones de un ser inmanente y unívoco no existirá una jerarquía entre las instancias, sino más bien una reciprocidad mutua, una interafección.

Todos estos procesos de individuación que venimos trazando se corresponden con lo que Deleuze bautiza como «la génesis estática ontológica» (Deleuze, 2021b: 143). El problema fundamental será cómo un individuo deriva fuera del campo trascendental de singularidades pre-individuales e impersonales (*id.*). Hemos visto que toda individuación se configura como proceso de emergencia que va de lo intensivo a lo extensivo; es decir, pre-existe una carga de energía potencial inorgánica y problemática que fuerza a la materia orgánica extensiva a resolver sus tensiones. Por tanto, la génesis es estática en tanto pasiva, en tanto no podemos hablar de un «voluntarismo» o una «agencia» de la materia que le permita decidir cómo resolver localmente una situación problemática. La cuestión tiene más que ver con el azar, con la creación diferenciada que opera sin nada que la pre-determine.

Un mundo empieza a aparecer pasivamente en el juego de las relaciones diferenciales que suceden en lo virtual. Pero debemos corregirnos a nosotros mismos y aclarar que toda esta energía generada en el campo intensivo sólo pre-existe al mundo individuado *en droit* pues, en realidad, ambas dimensiones se encuentran en régimen de coexistencia. Esta es la segunda etapa o nivel de la génesis estática ontológica: la convergencia de los mundos empíricos e individuados siempre estará envuelta por la divergencia *en y con* el campo de individuación. Es decir, lo virtual o intensivo no se agota jamás en sus actualizaciones, no existe una suerte de «individuación total», sino que se entabla una relación asimétrica de interafecciones que nos llama a imaginar una especie de circuito vital que no tiene ni principio ni final.

Lo problemático se nos descubre como característica fundamental de nuestro mundo. Para finalizar, creemos interesante ver cómo lo *problemático* deleuzeano se enfrenta a lo *armónico* leibniziano. La relación que proponemos no es casual, sino que Leibniz es uno de esos filósofos que re-aparecen una y otra vez en el pensamiento deleuzeano. Es más, el libro que le dedica Deleuze al sistema leibniziano y su conexión con el barroco aparece en 1988, tiempo después de que el francés clausurase su etapa dedicada a la historia de la filosofía y comenzase su filosofía «en nombre propio» (C

14)¹⁷. Así pues, una vez constatada la pertinencia de nuestra propuesta, pasemos a desarrollar la relación problemático/armónico de cara a finalizar este apartado.

No pretendemos sintetizar todo el sistema leibniziano, pero creemos necesario hacer una serie de apuntes que nos permitan desplegar lo que aquí nos concierne. Comenzaremos diciendo que Leibniz crea el concepto de «mónada». Dicho de modo breve, las mónadas son los sujetos leibnizianos. Estas contienen la totalidad del mundo en su interior, sin embargo, expresan claramente una pequeña región de este: «cada mónada como unidad individual incluye toda la serie, expresa así el mundo entero, pero no lo expresa *sin expresar más claramente una pequeña región del mundo, un “departamento”, un barrio de la ciudad, una secuencia finita*» (Deleuze, 1989: 38). En terminología deleuzeana, diríamos que la mónada coexiste y contiene toda la dimensión virtual en sí misma; pero sólo capta con claridad ciertas intensidades, las cuales se actualizan en ella y emergen a la superficie. Es decir, la mónada expresa un barrio pero *implica* a la ciudad entera, que insiste en ella y deja abierta la posibilidad de cambiar de trayecto: la ciudad como laberinto ordenable (*ib.*: 37).

Ahora bien, Leibniz no quiso insuflar el suficiente azar (Deleuze, 2021b: 147) y creó otro concepto que le permitió evitar ese vértigo de la inmanencia del que hemos hablado: la *composibilidad* de los mundos. Así pues, si bien las mónadas contienen en su interior todos los predicados virtuales a actualizar, esto no significa que puedan hacerlo en este mundo. La composibilidad es el cálculo de un Dios matemático que escoge *el mejor de los mundos posibles*: «donde hay en las criaturas el máximo de poder, de conocimiento, de felicidad y de bondad que puede admitir el universo» (Echevarría en: Leibniz, 2011: LXXXVII). Leibniz, por tanto, consigue restaurar la trascendencia al postular la existencia de un Dios que dirige desde las alturas el teatro del mundo y compone una pieza musical armónica. Sin embargo, Deleuze quiebra con el principio de la armonía preestablecida leibniziana e incorpora la divergencia de los mundos

¹⁷ Hablamos de la filosofía en «nombre propio» de Deleuze refiriéndonos a la época en la que comienza a escribir *Diferencia y repetición, Lógica del sentido...* Antes de estos libros, se había dedicado en profundidad a las monografías de autores que eran de su interés (Hume, Kant, Nietzsche, Spinoza...). Sus libros *sobre* estos autores siempre van más allá de la historia de la filosofía en un sentido académico. Dice Deleuze: «[...] el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa» (Deleuze, 2014: 13-14).

incomposibles como parte de nuestro mundo: «la divergencia de las series afirmadas forma un “caosmos” y no ya un mundo» (Deleuze, 2021b: 212).

§ 5. Inversión. De los iconos-copias a los simulacros-fantasmas

Llegados a este punto creemos necesario concretar la relación Deleuze-Platón. Como veremos, existen ciertas ambigüedades en el tratamiento deleuzeano de la filosofía platónica y debemos desenmarañar esta cuestión, que nos permitirá arribar a una conclusión para este artículo. Deleuze afirma de modo rotundo que «la tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo» (Deleuze, 2021a: 105) o se pregunta: «¿Qué significa “inversión” del platonismo? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro» (Deleuze, 2021b: 295). Cabe explicitar una aclaración terminológica, pues vemos que las traducciones de las citas nos proponen dos acciones, derrocar e invertir, que tienen diferentes significados para nosotros. Sin embargo, en la versión original, Deleuze utiliza el verbo *renverser* (*renversement du platonisme*), el cual presenta una serie de matices frente a los términos en castellano. El vocablo francés, si bien puede ser entendido como una inversión o giro, significa también «derrocar» en sentido político o atropellar. La operación deleuzeana no debe ser entendida como un mero giro o inversión del platonismo, sino más bien como un trastocamiento o una subversión con matices políticos (Alcalá, 2021).

Deleuze cree que para llevar a cabo esta tarea es fundamental encontrar la motivación que se esconde bajo la filosofía platónica, pues todo sistema filosófico se constituye como una solución parcial frente a ciertos problemas que nos fuerzan a pensar (Deleuze, 2021a: 224). Será necesario, en primer lugar, dilucidar qué problemática es la que Platón trata de resolver y cuáles son sus motivos. En uno de los capítulos de *L'Abecedaire*, «*H comme Histoire de la philosophie*», Deleuze nos sugiere que lo que fuerza al pensamiento platónico es la aparición y consolidación de la democracia en Atenas. Platón se encuentra con que, de repente, cualquier ciudadano griego puede *pretender* a ciertas funciones políticas como, por ejemplo, una magistratura —huelga decir que el concepto de ciudadanía estaba absolutamente restringido a grupos concretos—. He aquí su problema fundamental: ¿quiénes son los

buenos pretendientes? ¿Cómo distinguir a los buenos de los malos? Y su respuesta será la construcción de todo un sistema que permita seleccionar a los candidatos. De ahí que Deleuze hable del platonismo como la *Odisea* filosófica (Deleuze, 2021b: 296): es necesario que el filósofo sea la Penélope capaz de reconocer al verdadero Ulises con sólo mirarle a los ojos. Pasemos a desarrollar el funcionamiento de la lógica platónica.

Deleuze propone una estructura tripartita operativa en la filosofía platónica (Deleuze, 2021a: 111). Esta constará de los siguientes elementos: el fundamento original o Idea, que no es más que idéntica a sí misma (por ejemplo, la Justicia); el objeto de pretensión (la cualidad de justo); y, por último, los pretendientes que participan de manera desigual del objeto (los justos). Platón establece un fundamento, Idea-modelo, que se desvela como la prueba que mide la cualidad de aquellos pretendientes-copias. Ahora bien,

[...] si el justo pretendiente (lo fundado en primer término, lo bien fundado, lo auténtico) tiene rivales [...] que participan con títulos diversos de su pretensión, también tiene sus simulacros, sus falsificaciones denunciadas por la prueba: tal es, según Platón, el “sofista”, bufón, centauro o sátiro que todo lo pretende y, pretendiéndolo todo, no está nunca fundado, sino que contradice todo y se contradice a sí mismo... [Deleuze, 2021a: 111]

La diferencia aparece en última instancia. Cuando Platón postula la existencia de simulacros-fantasmas frente a los iconos-copias, está aceptando que existe una desviación de aquella semejanza exigida por las Ideas-modelo idénticas a sí mismas. Pero esta desviación no es externa sino que se produce en el seno del platonismo y nos revela la clave de su inversión. Para Platón era necesario, por razones de carácter moral, exorcizar esas malas copias o simulacros, es decir, poder detectar sin fisuras ni fallos quién era el *buen* político y el *mal* político. Dice Deleuze que: «todo el platonismo está construido sobre esta voluntad de ahuyentar los fantasmas o simulacros, identificados con el sofista mismo [...], ese falso pretendiente siempre disfrazado y desplazado» (Deleuze, 2021a: 197). Ahora bien, esta voluntad es una elección: Platón *toma* la decisión (*id.*) e instaura la trascendencia de las Ideas para rechazar la diferencia que amenaza a su mundo. La cuestión será la de la selección de linajes y no la división en grandes especies, pues Platón no dispone de las categorías de la representación que

aparecerán posteriormente con la crítica aristotélica (Deleuze, 2021a: 197; Deleuze, 2021b: 301).

Sin embargo, el mundo platónico es ambiguo pues «Sócrates se distingue del sofista, pero el sofista no se distingue de Sócrates» (Deleuze, 2021a: 199). El simulacro-sofista es capaz de poner la semejanza en el exterior y vivir de la diferencia interna que le constituye: nos engaña y juega libremente, convirtiendo la disyunción interiorizada en su modo de existir. El simulacro, por tanto, pone en cuestión toda la teoría de las Ideas y sus modelos en tanto muestra la posibilidad de habitar la diferencia misma, de hacerla propia y constituirse sobre una disparidad. Ahora bien, «el simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el *original, la copia el modelo y la reproducción*» (Deleuze, 2021b: 305). He aquí lo que le interesará a Deleuze a la hora de invertir el platonismo: la potencia del simulacro entendido como aquello que vive en la diferencia, poniendo en cuestión e impugnando el método selectivo de las Ideas trascendentes y sus modelos. Liberar al simulacro será entonces liberar a la diferencia y arrancarla de su estado de maldición, de la condena que Platón le impuso y que continuó a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Así pues, la inversión del platonismo deleuzeana comenzará por la afirmación de los simulacros y culminará con el trastocamiento de las Ideas. Si para Platón las Ideas trascendentes se situaban en las alturas, podemos decir que Deleuze las re-sitúa en el suelo de la inmanencia. Siguiendo a Mengue: «todos los aspectos de la filosofía de la diferencia conducen a la elaboración de una teoría no-platónica de la Idea» (Mengue, 2008: 250).

Las Ideas, para Gilles Deleuze, estarán localizadas en el plano virtual-problemático que ya hemos trazado y no serán idénticas a sí mismas sino que serán multiplicidades diferenciales, intensivas y pre-individuales que se actualizarán o individualarán en los cuerpos extensos. Serán, entonces, Ideas-problemas «inseparables de un potencial o una virtualidad» (Deleuze, 2021a: 278). Es decir, las Ideas no *existirán* en la dimensión actual, sino que *insistirán* en ella y serán una suerte de estructuras genéticas de carácter problemático-virtual que se encarnarán en diversos casos de solución actuales. No nos podemos resistir, en este punto, a citar las maravillosas palabras de Gonzalo Santaya: «[...] la Idea es siempre el índice de una paradoja, un desacople, una cesura, una fisura, un punto ciego en la plenitud de “lo que es”. Algo que atraviesa y trastoca el orden del

espacio y el tiempo, nos metamorfosea hasta la médula, y sólo queda preguntar “¿qué fue lo que pasó”» (Soich y Ferreyra, 2020: 33).

§ 6. Conclusión

Para concluir este breve propuesta de viaje por la ontología deleuzeana, nos gustaría hacer patente la pertinencia del proyecto deleuzeano dentro de la filosofía contemporánea. Como ya hemos visto, el sistema de Deleuze es un sistema de lo múltiple, sistema en heterogénesis que se encuentra siempre atravesado por el movimiento diferencial. Los pares que hemos ido presentando —virtual/actual, *intensio/extensio*— tienen algo en común: el tercero incluido, el entre mediante el cual se posibilita la comunicación entre dimensiones de distinta naturaleza. Lo virtual y lo actual se *diferencian* mediante el proceso de actualización, la cara intensiva de la realidad y la cara extensiva se *diferencia* mediante el proceso de individuación. Esa convicción que mencionábamos al inicio del artículo, que bajo lo idéntico hay muchas fuerzas actuando, no es más que la explicitación de la pretensión deleuzeana: proponer una nueva imagen del pensamiento que supere de una vez por todas al pensamiento de la identidad y de la representación. Comprender la ontología deleuzeana, por tanto, implica comprender las armas que el filósofo pone en marcha así como el enemigo al que se enfrenta.

Diremos que Deleuze quiere proponer un pensamiento forzado, un pensamiento que se caracteriza por proceder de un modo violento e incluso involuntario. Él mismo pregunta a sus lectores: «¿qué es un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros?» (Deleuze, 2021a: 210). Así pues, recorrer todo el entramado deleuzeano implica a su vez comprender que la textura de la realidad es mucho más profunda de lo que captamos «a primera vista». El relámpago no es sólo un destello de luz momentáneo, sino también todas esas cargas eléctricas *insistentes* que no podemos ver y que posibilitan su aparición, es decir, su actualización o su individuación en el plano extensivo. La realidad que habitamos se nos presenta como una realidad fundamentalmente tensional, realidad diferencial cuyo rasgo fundamental es el movimiento diferencial constituyente. De ahí la necesidad de formular un concepto puro de diferencia, el cual funciona como eje vertebrador de

todo el entramado ontológico que nos presenta Deleuze. Acceder entonces al pensamiento deleuzeano es un ejercicio vertiginoso pero, quizás, necesario. En él encontramos la insistente voluntad de rebasar las concepciones hegemónicas del pensamiento filosófico Occidental pues, como ya nos advierte en el prólogo de *Diferencia y repetición*:

El tema aquí tratado se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica; el ejercicio del estructuralismo [...]; el arte de la novela contemporánea [...]; el descubrimiento, en toda clase de campos, de un poder propio de repetición, que sería tanto la del inconsciente como la del lenguaje y del arte. Todos estos signos pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. [2021a: 15]

La diferencia debe ser conceptualizada: es un imperativo de nuestro tiempo. El pensamiento de la identidad debe ser rebasado, superado de una vez por todas. Deleuze es un clínico que lee los signos-síntomas y diagnostica una patología: la de la identidad. Por ello, y concluimos, su filosofía será un intento de proponer una fuga, una posible salida que permita la aparición de un nuevo pensamiento.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2007), *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Alcalá, Francisco J. (2021), «La inversión del platonismo en Gilles Deleuze, herencia renovada de Nietzsche», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 38, 1, pp. 135-149, <<http://orcid.org/0000-0002-2706-7614>>, [01/11/2023].
- Badiou, Alain (1997), *Deleuze. El clamor del Ser*. Buenos Aires, Manantial.
- Barroso Ramos, M. (2008), *La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Barroso Ramos, M. (2006), *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*. Universidad de La Laguna. Tesis doctoral.
- Bergson, Henri (2016), *La evolución creadora*. Buenos Aires, Cactus [1907].
- Bergson, Henri (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme [1889].
- Bergson, Henri (1977), *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid, Alianza [1957].
- Deleuze, Gilles (2021a), *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu [1968].

- Deleuze, Gilles (2021b), *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós [1969].
- Deleuze, Gilles (2020), *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Documental de entrevistas. Pierre-André Boutang (prod.). Paris, 1988-1989. En YouTube: <<https://www.youtube.com/watch?v=SINYVnCUvVg&list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpU0IPIS2>>, [28/11/2023].
- Deleuze, Gilles (2019), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus [1980-1981].
- Deleuze, Gilles (2016), *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid, Arena [1981].
- Deleuze, Gilles (2014), *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos [1990].
- Deleuze, Gilles (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*. Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2005), *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2000), *Nietzsche*. Madrid, Arena [1965].
- Deleuze, Gilles (1996a), *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama [1993].
- Deleuze, Gilles (1996b), *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik [1968].
- Deleuze, Gilles (1989), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona, Paidós [1988].
- Deleuze, Gilles (1987), *El Bergsonismo*. Madrid, Cátedra [1966].
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020), *Mil Mesetas*. Valencia, Pre-Textos [1980].
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016), *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama [1991].
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980), *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos [1977].
- Galván, Gustavo (2007), *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje*. Granada, Universidad de Granada.
- Gonzalo, J. (2016), «Esto no es una metáfora», en Arenas, L. (coord.), *El efecto Deleuze*. Zaragoza, Erial, pp. 247-268.
- Kant, Immanuel (2005), *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus [1781-1787].
- Leibniz, G. W. (2011), *Discurso de metafísica, Monadología, Escritos* (Javier Echevarría, ed.). Barcelona, Gredos.
- Mengue, Philippe (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires, Las Cuarenta [1994].
- Núñez, Amanda (2019), *Gilles Deleuze: una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid, Arena.
- Simondon, Gilbert (2019), *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus [1958].
- Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.) (2020), *Introducción en diferencia y repetición*. Buenos Aires, RAGIF.
- Spinoza, Baruj (2000), *Ética*. Madrid, Trotta [1677].
- Zouravichbili, François (2007), *El vocabulario Deleuze*. Buenos Aires, Atuel [1994].

